



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

P

# La noción de «agonía» como clave de lectura crítica al concepto de «sistema» en los textos de Miguel de Unamuno

Autor:

Beraldi, Gastón

Tutor:

Rivera de Rosales, Jacinto

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA



---

**Facultad de Filosofía y Letras**  
**Universidad de Buenos Aires**  
**Doctorado en Filosofía**

**Doctorando: Prof. Gastón Beraldi**

**Director: Dr. Jacinto Rivera de Rosales**

**Co-Directora: Dra. María José Rossi**

**Consejera: Dra. Cristina Ambrosini**

**TESIS DE DOCTORADO**

**TITULO:**

**Agonía y Hermenéutica**

La noción de «agonía» como clave de lectura crítica al concepto de «sistema» en los textos de Miguel de Unamuno

Fecha de entrega:

*A una lectora muy especial, para Vivi*

Quiero agradecer especialmente al Dr. Jacinto Rivera de Rosales Chacón (U.N.E.D., Madrid, España), director de esta tesis, quien ha sabido guiarme pacientemente durante todo el proceso de elaboración y me ha permitido, con sus sustanciosas observaciones, intentar aclarar al lector los puntos que quizás resularan más oscuros. A la Dra. María José Rossi (Universidad de Buenos Aires), co-directora de esta tesis, quien ha confiado plenamente en mi trabajo cotidiano en el Proyecto Hermenéutica, y quien ha colaborado especialmente en la organización de este trabajo, haciendo sugerencias, estableciendo límites, plazos, etc, para que no se hiciera ésta una tarea infinita. Y a la Dra. Cristina Ambrosini (Universidad de Buenos Aires/U.N.La.), consejera de estudios de esta tesis, a quien no sólo agradezco sus sugerencias y críticas en torno a este trabajo, sino también el haber confiado en mí como su colaborador más íntimo desde mi egreso de la carrera de grado y el haberme alentado constantemente a la realización y culminación de este trabajo. A los tres, por supuesto, por su atenta lectura a las múltiples modificaciones que surgieron en esta tesis durante estos años, y por su infinita paciencia ante mi infinita ansiedad.

No quiero olvidar ni omitir a las otras personas que han participado de una u otra manera en este trabajo. Por eso deseo agradecer también muy especialmente la inestimable colaboración de mi amiga la Dra. Carolina González Cifuentes (U.C.A., Buenos Aires/Universidad de Salamanca, España), que pacientemente tuvo que tolerar mis constantes pedidos de consultas bibliográficas en las bibliotecas de la Universidad de Salamanca. A ella le debo el haber hecho posible que contara con el material de gran parte de la bibliografía crítica citada en esta tesis. Al Dr. Miguel Ángel Rivero (Universidad de Sevilla, España), quien me posibilitó el acercamiento y el contacto personal con otros especialistas en Unamuno. Al Dr. Carlos Longhurst (Oxford University, Reino Unido), quien me brindó desinteresadamente sus artículos sobre la materia y ha respondido a todas mis dudas y consultas que le he realizado. Al Dr. Paolo Tanganelli (Universidad de Ferrara, Italia), quien me ha facilitado su tesis doctoral sobre Unamuno y el libro producto de esa tesis. Al Dr. Roberto Yanhi (Universidad de Buenos Aires), quien me facilitó el acceso a su biblioteca personal de Unamuno y con quien he tenido varias conversaciones sobre la materia. Al Dr. Facundo García Valverde (Universidad de Buenos Aires), quien me brindó su inestimable colaboración para la elaboración de la presentación digital de la defensa de esta tesis. Al Dr. Adrián Bertorello (Universidad de Buenos Aires/U.N.La./CONICET) y al Dr. Esteban Lythgoe (Universidad de Buenos Aires/CONICET), por sus comentarios y aclaraciones sobre la lectura de la *Beifindlichkeit* y de las *Stimmungen* heideggerianas. A los Bibliotecarios de la

Casa-Museo Unamuno y a su directora la Dra. Ana Chaguaceda Toledano, quienes en varias oportunidades posibilitaron el acceso a parte del material de este trabajo.

Quiero agradecer también a mis amigos y compañeros de estudio, de cátedra y de investigación que de una u otra manera me han alentado y soportado. Aquí quedan incluidos en una lista bastante extensa todos los que se sientan contenidos en ella.

Finalmente, quiero agradecer la infinita paciencia de mi mujer, la Dra. Viviana Cipitria –a quien dedico este trabajo-, que ha tenido que padecer mi ansiedad, mis noches insonmes, mis vaivenes emocionales, y muchos etcetera...

## Siglas y abreviaturas

Para las referencias bibliográficas de las obras de Unamuno, se utilizará el siguiente criterio: las de los trabajos editados en las *Obras completas* irán precedidas del título del trabajo y del año original de publicación sin el nombre del autor. La utilización en forma simultánea de las varias ediciones de sus obras completas obliga a adoptar un criterio de diferenciación entre ellas. Para las *Obras Completas*, M. García Blanco (ed.), Madrid, Afrodisio Aguado-Vergara, XVI vol., 1950-1 y 1958-63, utilizaré una doble referencia: la de 1950-1 será referenciada bajo “O.C. (A) (año), vol, p.”, mientras que la edición de 1958-63 bajo “O.C. (A), vol, p.” Esta distinción corresponde a una decisión metodológica justificada en la “Introducción” a este trabajo. Para las *Obras Completas*, M. García Blanco (ed.), Madrid, Escélicer, IX vol., 1966-1970: “O.C. (E), vol., p.”, y para las *Obras completas*, R. Senabre (ed.), X vol., Madrid, Fundación José Antonio Castro/Turner, 1994-2009, “O.C.(C), vol., p.”.

Para los títulos de algunos de los textos más frecuentemente citados en este trabajo se utilizarán las siguientes abreviaturas:

ETC: *En torno al casticismo*

DI: *Diario íntimo*

AP: *Amor y Pedagogía*

VDQS: *Vida de Don Quijote y Sancho*

STV: *Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos*

TNE: *Tres novelas ejemplares y un prólogo*

AC: *La agonía del Cristianismo*

CHN: *Cómo se hace una novela*

En el caso de los textos que se conservan en la Casa-Museo Unamuno de Salamanca, me he atendido a la siguiente relación de siglas, indicando la signatura del material correspondiente en la biblioteca-archivo Unamuno:

CMU: *Casa-Museo Unamuno*

FL: *Filosofía lógica*

Ca.M.U.: *Cartas de Miguel de Unamuno*

CXVIII: Cuaderno XVIII

TAD: Apuntes sobre el *Tratado del amor a Dios*

En el caso de las obras colectivas correspondientes al aparato crítico sobre Unamuno, se utilizarán las siguientes siglas:

C.C.M.U.: *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno*

V.H.M.U.: *Volumen-homenaje cincuentenario Miguel de Unamuno*, ed. de María Dolores Gómez Molleda, Salamanca, Casa-Museo Unamuno, 1986

A.C.M.U.: *Actas del Congreso internacional cincuentenario de Unamuno*, ed. de María Dolores Gómez Molleda, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989

M.U.E.O: *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra I a IV*, ed. de Ana Chaguaceda Toledano, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2005-2009

## Índice

|                                                                                                                     |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Prólogo</b>                                                                                                      | 11  |
| La elección de un autor: filosofía y prejuicios                                                                     | 12  |
| <b>Introducción</b>                                                                                                 | 35  |
| <br>                                                                                                                |     |
| I. Antecedentes de la temática del <i>agón</i> en la filosofía y en la recepción crítica de la obra de Unamuno      | 36  |
| I.1. El <i>agón</i> en la filosofía                                                                                 | 37  |
| I.2. La recepción del concepto de “agonía” en la literatura crítica unamuniana                                      | 47  |
| II. Los límites de esta investigación                                                                               | 61  |
| II.1. La elección de un título                                                                                      | 61  |
| II.2. Cuestiones decisivas para el abordaje de los textos de Unamuno                                                | 63  |
| II.2.i. 1897-1933: la línea agónica                                                                                 | 65  |
| III. Cuestiones metodológicas de este trabajo                                                                       | 69  |
| III.1. Enfoque con que se afronta la lectura de los textos de Unamuno                                               | 69  |
| III.2. Tesis y metodología de esta investigación                                                                    | 72  |
| III.3. Sobre el uso de la bibliografía, las notas, citas y referencias                                              | 80  |
| <b>Primera Parte. El lenguaje de la agonía</b>                                                                      | 83  |
| <br>                                                                                                                |     |
| <b>Capítulo 1. El lenguaje como punto de partida. Alcances de la hermenéutica filosófica en la obra de Unamuno.</b> | 84  |
| 1.1. El lenguaje como punto de partida de una filosofía hermenéutica hispanoamericana                               | 86  |
| 1.2. En el principio fue el lenguaje                                                                                | 96  |
| 1.2.1. El modo de desentrañamiento de la concepción de la vida de un pueblo                                         | 96  |
| 1.2.2. La tensión entre el habla y la escritura: una de las formas de la agonía del lenguaje (primera parte)        | 99  |
| 1.3. El conocimiento por las obras como acto de lectura: una introducción                                           | 107 |
| 1.3.1. Unamuno lector del pueblo español: interpretar, comprender y traducir                                        | 112 |
| 1.3.2. El concepto de “agonía” como categoría hermenéutica                                                          | 118 |



|                                                                                                                                                            |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Capítulo 2. “Agonía” se dice de muchas maneras. Origen y caracterización. Semántica y pragmática del término en los textos de Unamuno.</b>              | 123 |
| 2.1. Origen, derivaciones y características del concepto de “agonía”                                                                                       | 125 |
| 2.2. Breve introducción a la tematización del “ <i>agón</i> ” en Unamuno                                                                                   | 130 |
| 2.3. Semántica y pragmática de la “agonía”                                                                                                                 | 137 |
| 2.3.1. La agonía como presupuesto ontológico-lingüístico-hermenéutico: concepción del sentimiento agónico del ser concreto                                 | 139 |
| 2.3.2. La agonía como presupuesto metodológico-hermenéutico-agónico                                                                                        | 144 |
| 2.3.2.1. ¿Dialéctica, paradójica, polémica o agónica?                                                                                                      | 146 |
| 2.3.3. La agonía espiritual (político y religiosa): bajo el signo de las crisis                                                                            | 156 |
| <b>Segunda Parte. La agonía como clave de lectura: la posición crítica</b>                                                                                 | 165 |
| <br>                                                                                                                                                       |     |
| <b>Capítulo 3. El concepto de “agonía” como clave de lectura de una filosofía hermenéutica hispanoamericana. Un giro crítico al concepto de “sistema”.</b> | 166 |
| 3.1. La “agonía” en el contexto de la crisis de la razón                                                                                                   | 169 |
| 3.1.1. La “agonía” como crítica al concepto de “sistema” de la filosofía                                                                                   | 178 |
| 3.2. El espíritu agónico: entre la enfermedad y la salud                                                                                                   | 183 |
| 3.2.1. La agonía como <i>phármakon</i>                                                                                                                     | 191 |
| 3.3. <i>Philosophie: Weltanschauung und Lebensansicht</i>                                                                                                  | 198 |
| 3.3.1. ¿Para qué filosofar?                                                                                                                                | 216 |
| 3.3.2. El hombre de carne y hueso que filosofa                                                                                                             | 220 |
| 3.3.3. Filosofar para vivir                                                                                                                                | 225 |
| <br>                                                                                                                                                       |     |
| <b>Capítulo 4. El concepto de “agonía” como clave de lectura del mundo y de la vida. Hacia una filosofía de la tensión.</b>                                | 230 |
| 4.1. Una concepción de la vida y la muerte: la vida como lucha                                                                                             | 233 |
| 4.1.1. Verdad y razón-Verdad y vida                                                                                                                        | 242 |
| 4.1.2. La “vida”, un ídolo dogmático más-La vida, perderse en la incertidumbre                                                                             | 246 |
| 4.2. El abrazo trágico, fuente de una fe escéptica                                                                                                         | 258 |
| 4.2.1. La trágica historia del pensamiento humano: duda y lucha, en los individuos y en los pueblos                                                        | 260 |
| 4.3. Creer/crear a base de incertidumbre                                                                                                                   | 263 |
| 4.3.1. Angustia, dolor y libertad                                                                                                                          | 269 |

|                                                                                                                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 4.3.2. Creer, crear, actuar                                                                                                                                  | 273 |
| Interludio: Hacia una filosofía hermenéutica hispanoamericana agónica o de la tensión                                                                        | 274 |
| <b>Tercera Parte. La agonía como clave de lectura: la posición práctica</b>                                                                                  | 278 |
| <br>                                                                                                                                                         |     |
| <b>Capítulo 5. La “agonía” como base de la acción y de la vida</b>                                                                                           | 279 |
| <br>                                                                                                                                                         |     |
| 5.1. Ética de la incertidumbre                                                                                                                               | 282 |
| 5.1.1. La incertidumbre como fundamento de la acción moral                                                                                                   | 289 |
| 5.1.2. Los <i>pathos</i> pesimistas u optimistas como fuentes doctrinales                                                                                    | 292 |
| 5.1.3. La motivación para la acción                                                                                                                          | 296 |
| 5.1.4. Fundamento mitopeico de la filosofía y de la filosofía práctica unamuniana                                                                            | 307 |
| 5.2. El recurso a la imaginación: vivir es obrar, se vive en las obras                                                                                       | 316 |
| 5.3. Del mundo de la vida al mundo de la palabra: identidad entre palabra y acción                                                                           | 330 |
| 5.3.1. Ética y estética: el caso de la literatura                                                                                                            | 337 |
| 5.3.2. La puesta en obra de la identidad entre palabra y acción: agonía y acción política                                                                    | 341 |
| <br>                                                                                                                                                         |     |
| <b>Capítulo 6. El concepto de “agonía” como clave de lectura. Hacia una filosofía de la lectura.</b>                                                         | 354 |
| <br>                                                                                                                                                         |     |
| 6.1. El lenguaje como punto de llegada: el rol de la palabra escrita                                                                                         | 356 |
| 6.1.1. Unamuno y la escritura: la escritura como habla y la distinción entre literatura y literatismo. Otra forma de la agonía del lenguaje (segunda parte)  | 358 |
| 6.1.2. La escritura como <i>poíesis</i>                                                                                                                      | 367 |
| 6.1.3. Lugar y potencialidad de la obra literaria                                                                                                            | 369 |
| I. La función cognoscitiva de la obra literaria                                                                                                              | 369 |
| II. La novela como modo de expresión y método de conocimiento: “ejemplar” y “metáfora epistemológica”                                                        | 376 |
| III. Historia o ficción: una disyunción imposible. Otra de las formas de la agonía del lenguaje (tercera parte)                                              | 381 |
| IV. Narrar: de la novela como vida a la vida como novela                                                                                                     | 385 |
| V. La autonomía del texto: la comprensión es <i>a</i> y <i>por</i> la distancia. Distanciamiento y apropiación: otra de las formas de la agonía del lenguaje |     |

|                                                                                                             |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| (cuarta parte)                                                                                              | 392 |
| 6.2. Del texto al lector: el rol del lector y la cuestión de la intersubjetividad                           | 398 |
| 6.2.1. El momento de la aplicación del texto: del mundo del texto al mundo del lector                       | 399 |
| 6.2.2. La lectura como escucha                                                                              | 415 |
| 6.2.3. La función pragmática del texto y la cuestión de la intersubjetividad                                | 419 |
| 6.3. Filosofía y literatura: la literatura como <i>phármakon</i>                                            | 436 |
| Interludio: Hacia una filosofía hermenéutica hispanoamericana de la lectura                                 | 446 |
| <b>Conclusiones</b>                                                                                         | 450 |
| <br>                                                                                                        |     |
| I. La filosofía de la tensión (o agónica o agonista)                                                        | 451 |
| I.1. Sobre la productividad de la filosofía de la tensión: la agonía como el lugar de la libertad           | 454 |
| II. La escritura como forma de hacer política: una forma crítica de leer el mundo (Filosofía de la lectura) | 461 |
| III. El pensamiento de Unamuno en perspectiva: el pensamiento agonista                                      | 473 |
| <b>Bibliografía</b>                                                                                         | 477 |

## Prólogo

*El pensamiento reposa en prejuicios y los  
prejuicios van en la lengua.*

M. de Unamuno

## La elección de un autor: filosofía y prejuicios

La elección de un tema y/o de un autor para un trabajo de este tipo nos confronta a una serie de deseos y necesidades no exentos de prejuicios propios y ajenos. Iniciar una investigación para una tesis doctoral de filosofía nos interpela acerca del carácter filosófico de nuestro tema y/o nuestro autor a estudiar. El criterio de autoridad que constituye la Historia de la filosofía, a la vez que orienta nuestro trabajo, dando cuenta de las razones que llevan a considerar un tema o un autor como filosóficos, nos devela una serie de prejuicios. Unamuno sintió este temor al ridículo, este prejuicio propio, cuando escribía *Del sentimiento trágico de la vida...*:

Y así yo en estos ensayos, por temor también -¿por qué no confesarlo?- a la Inquisición, pero a la de hoy, a la científica, presento como poesía, ensueño, quimera o capricho místico lo que más de dentro me brota. [...] Mas ¿es sólo por ese temor? ¡Ah, no!, que hay otra más trágica Inquisición, y es la que un hombre moderno, culto, europeo -como lo soy yo, quiéralo o no -, lleva dentro de sí. Hay un más terrible ridículo, y es el ridículo de uno ante sí mismo y para consigo.<sup>1</sup>

¿Por qué algunos temas o autores se consideran menores en la filosofía, o su tratamiento no es considerado un tratamiento exclusivamente filosófico?, o también ¿por qué un autor es considerado o no filósofo?, o incluso ¿cuáles son los motivos que llevan a relegar la obra de un autor como obra no filosófica? Y hasta la máxima, ¿por qué debemos justificar - quizás hasta excesivamente- la elección de la obra de un autor cuando éste no pertenece al canon de la Historia de la filosofía, mientras que de esa “obligación” generalmente quedan exentos los que optan por la investigación de una obra canónica? ¿Cuántas tesis doctorales e incluso cuántos libros conocemos donde al escritor se le haga necesario justificar la elección de un autor? Habitualmente lo que se suele justificar es el objeto de estudio, y sabemos por la hermenéutica, que el autor nunca es objeto de estudio sino sólo secundariamente a través de su obra. Así, por ejemplo, si quisiéramos abordar un trabajo sobre la *phrónesis* aristotélica no necesitaríamos justificar la elección de estudio del autor, sino del tema, del concepto o de la obra, y lo mismo sucedería si quisiéramos abordar la *Aufklärung* en Kant, tan sólo para poner otro ejemplo. Sin embargo, si deseáramos investigar, por ejemplo, los laberintos en la obra de

---

<sup>1</sup> STV (1913), O.C. (A) (1950), IV, 699

Borges como una obra y concepción filosófica, se le exigiría al tesista seguramente no sólo la justificación del tema, sino también la pertinencia del autor a la materia, por cuanto Borges –a pesar de haber sido un referente para filósofos como Foucault, Deleuze o Derrida, entre otros– no ha sido incorporado en la academia al corpus de la Historia de la filosofía. Por supuesto que alguien podrá decir al respecto, que la obra de Borges es más literaria que filosófica, y aquí podemos hacer algunas observaciones: ¿la obra de Sartre, v.gr., acaso, no es en mayor medida, cuantitativamente hablando, más literaria que filosófica? La poesía incluso ha sido practicada por diversos filósofos como Hegel y Heidegger, y también podemos recurrir al teatro representable escénicamente que lo encontramos en Séneca (otro español), en Voltaire, en Rousseau, en Lessing, en Sartre, etc. Asimismo no es extraño que algunos filósofos hayan recibido precisamente el premio Nobel de literatura, como es el caso de Bergson y Sartre, y casi el de Derrida –si no fuera porque su deceso se produjo apenas un tiempo antes.

Creo que se puede hablar de una resistencia, de una resistencia de la filosofía académica a incorporar a su ámbito a ciertos pensadores o a ciertas obras donde la línea demarcatoria entre filosofía y literatura no es tan clara. Que la filosofía sea entendida hoy como una formulación a través de tratados se debe al afán de presentarse como ciencia y al entorno académico, aunque esto no siempre haya sido así. Especialmente a partir de la Ilustración, el modelo hegemónico de las ciencias empíricas arrastró a la apreciación de un determinado tipo de pensamiento gestado en los entornos académicos y tendientes a huir de lo literario. En el caso de Sartre, por ejemplo, aunque nadie o casi nadie hoy por hoy pone en tela de juicio su pertenencia al ámbito de la filosofía, muchas veces ha sufrido el mismo tipo de olvido en la academia,<sup>2</sup> e incluso en ciertos ámbitos esa resistencia sigue estando abierta. Esta resistencia también la ha padecido hace ya tiempo Nietzsche, y más cercanamente Derrida, y la ha sufrido y la sufre Kierkegaard, Rorty y Unamuno, entre otros.

Por otro lado, ¿hasta qué punto la filosofía no está indiscerniblemente vinculada con la literatura? Pensemos en los comienzos... Y pensemos también cuando nosotros como estudiantes de grado de filosofía nos iniciamos en este bello recorrido. Según sabemos por Aristóteles, el inicio de la filosofía occidental se sitúa de la mano de Tales de Mileto, allá por el 585 a.C., donde por primera vez el logos se libera del mito. Y cuando comenzamos ese recorrido por nuestra tradición filosófica occidental –¿occidental? ¿Acaso Mileto no pertenece a la actual Turquía?, aunque ya sabemos que por ese entonces pertenecía a la cultura griega–,

---

<sup>2</sup> El menosprecio por el pensamiento sartreano queda claro cuando, por ejemplo, leemos el texto de Nemesio González Caminero, “El puesto de Unamuno en la Historia de la filosofía” (1948), en *Unamuno y Ortega*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1988, pp.45-6

y por los pocos o muchos fragmentos que han sido recuperados de ella, nos encontramos muy tempranamente estudiando a los presocráticos, y entre ellos con la figura de Parménides de Elea, precursor del racionalismo. Y cuando nosotros, como estudiantes, abordamos el pensamiento parmenídeo, ¿qué obra estudiamos fundamentalmente? Creo recordar, si no me falla la memoria, que el texto fundamental de Parménides es el *Proemio*. Y este texto, ¿era un tratado filosófico o, desde la teoría de los géneros literarios se ubicaría mejor en el terreno de la lírica, de la poesía? ¿Se ha liberado entonces el logos del mito? Bajo esta cuestión se esconde aquella otra de la posibilidad o imposibilidad de marcar por ese entonces una ruptura o una continuidad entre el mito y el logos. Por ello, según otras fuentes, recién con Platón comienza propiamente la filosofía. ¿Pero cuál es la forma narrativa privilegiada mediante la cual Platón expone su pensamiento? Creo que es ocioso decir que es el diálogo, y el diálogo no es el tratado, sino que es una forma propiamente literaria, no filosófica. Sumado a eso tenemos el recurso a la metáfora y a la alegoría, a los símiles, recursos fundamentales de la literatura. ¿Se ha liberado entonces el logos del mito? ¿Entonces sólo estamos hablando de diferencias de formas narrativas? Si es el caso, encontramos también quien sostiene -como Rorty<sup>3</sup>-, que la filosofía es una forma literaria más. Pero alguien podría entonces argumentar que lo que se pone en tela de juicio no es si una obra es o no filosófica por estar escrita al modo de los tratados o en forma de diálogo, sino por su contenido. ¿Pero es eso realmente lo que se ha juzgado cuando en su momento se ha considerado, por ejemplo, a Nietzsche como no filósofo? ¿Es eso lo que se ha juzgado en el caso de Kierkegaard, de Sartre, de Unamuno? Creemos que no. ¿O más bien se ha juzgado sus formas narrativas y su asistematicidad? Creemos sinceramente que se ha juzgado la forma, no el contenido, que se ha juzgado un modo de hacer filosofía, un modo de expresar y liberar el pensamiento, que no es bajo la forma de “sistema” de la filosofía moderna. Sin embargo, ya en el siglo XX no se puede decir que la metáfora o el modo literario no sea un modo menos adecuado de transmitir el pensamiento que el modo conceptual y ordenado según el modelo del idealismo y el de las ciencias empíricas. Las concepciones que sostienen una interdependencia entre literatura y filosofía no son una novedad. Si tomamos a la literatura en un sentido muy amplio -quizá en el sentido que le daba el positivismo, y sin tener en cuenta que el origen de su concepto tal como lo entendemos hoy se sitúa a fines del siglo XVIII e inicios del XIX con el advenimiento del mercado en el sentido capitalista y la literatura entendida como producción- podemos dar cuenta que esta interdependencia ya puede observarse desde Homero, e incluso

---

<sup>3</sup> Cfr. Rorty, R., *Objetividad, relativismo y verdad*, trad. J. Vigil Rubio, Barcelona, Paidós, 1996

en el plano más estrictamente filosófico desde Platón con el uso de las alegorías y relatos míticos, y desde la *Poética* y la *Retórica* en Aristóteles. La reacción, denunciada en varias ocasiones, frente a la separación entre expresión artística y verdad es constatada actualmente por un gran número de escritores.<sup>4</sup> Según Galán, la filosofía española se desarrolla tradicionalmente a través de su literatura y más claramente todavía cuando se mira desde la experiencia del siglo XX y el comienzo del siglo XXI. Y en este sentido:

En la literatura española se muestra una línea que se entronca más directamente con los orígenes de la filosofía occidental, orígenes representados por los poemas filosóficos de Parménides o Empédocles, por los diálogos escritos por Platón y su hábil uso de la metáfora y la alegoría, y que se continúa en la historia del pensamiento europeo en numerosos autores fundamentales en la historia de la filosofía que escriben por medio de diversos géneros literarios.<sup>5</sup>

Cuando observamos esta situación, a pesar de lo dicho, cabe reformular una de las preguntas iniciales: ¿debemos justificar -quizás hasta excesivamente- la elección de la obra de un autor cuando éste no ha sido incorporado –tal vez injustamente- al canon de la Historia de la filosofía?, dejando ya de lado la pregunta de motivos explicacionistas a deontológicos. Estas cuestiones habitualmente asedian al tesista cuando sabe de antemano que el autor que va a trabajar no es canónico. Allí se encuentra ante dos problemas, el de sus propios prejuicios y el de sus lectores. Y ante estos problemas se ve en la necesidad de justificar –hasta de una

---

<sup>4</sup> Para un acercamiento a la relación de interdependencia entre filosofía y literatura puede verse, entre otros:

- Rorty, R., *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996  
Barbour, J., *Tragedy as a Critique of Virtue. The Novel and the Ethical Reflection*, Chicago – California, 1984.  
Fumagalli, A., “Ética & narrazione”, *Studi Cattolici*, N° 41, 1997  
Newton, A.Z., *Narrative Ethics*, Cambridge, Harvard, 1995  
Nussbaum, M., *La fragilidad del bien Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, trad. A. Ballesteros, Madrid, Visor, 1995  
Parker, D., *Ethics Theory and the Novel*, Cambridge, Cambridge, 1994  
Presas, M., *Del ser a la palabra. Ensayos sobre estética, fenomenología y hermenéutica*, Buenos Aires, Biblos, 2009  
Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, trad. A. Falcón, México, FCE, 2003  
Ricoeur, P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, trad. Pablo Corona, Buenos Aires, FCE, 2001  
Ricoeur, P., *Tiempo y narración I*, trad. A. Neira, México, Siglo XXI, 1995  
Ricoeur, P., *Tiempo y narración II*, trad. A. Neira, México, Siglo XXI, 2008  
Ricoeur, P., *Tiempo y narración III*, trad. A. Neira, México, Siglo XXI, 2003

<sup>5</sup> Galán, I., “La filosofía como literatura y la literatura como filosofía en lengua española”, *Logos*, N° 11, Universidad de La Salle, Bogotá, 2007, p.95



manera desmedida- su heterodoxa elección. A partir de aquí entonces presento, por prejuicios, mis argumentos con el fin de justificar esta decisión.

\*\*\*

Una de las razones que puede conducir a hacer justicia de la injusta exclusión de la obra de un autor de la Historia de la filosofía o del canon filosófico, es lo que Bloch ha dado en llamar los “entremundos” o mundos intermedios en la historia de la filosofía. Y es que en estos entremundos se encuentra algo iluminador, que se puede escuchar, que sorprende y que surte efecto. Es un modo de salvar una secundariedad que no por ello implica mediocridad. Hay entremundos también en Descartes, en Kant y en tantos otros –porque lo relegado de sus obras también cae en un entremundo. En esos entremundos la mirada va dirigida exclusivamente a lo que apenas suele tratarse, o a aquellas cosas que deberían mirarse de una manera distinta de la acostumbrada; es decir, a lo que no se ha advertido bien o que ha sido falsamente interpretado. Y si uno de los orígenes de la filosofía, como ya decía Jaspers, está vinculado al asombrarse, al maravillarse, éste comienza a veces, indica Bloch, sobre doctrinas aparentemente absurdas que no se agotan en su absurdidad, sino que señalan un problema.<sup>6</sup> A este señalamiento queremos entonces recurrir en este estudio.

El punto de partida de este trabajo se inscribe en la lectura –trazada en el marco de mis investigaciones hermenéuticas- de un artículo de Gadamer intitulado “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”.<sup>7</sup> Enfrentado al texto, caí en la cuenta de la mención de un autor para nosotros muy renombrado pero excluido casi completamente –quizá salvo en España- del ámbito académico filosófico, Miguel de Unamuno y Jugo. Así, casi por casualidad entonces, procuré comenzar a estudiar su obra y tratar de indagar por qué motivo habría ubicado Gadamer a Unamuno en el centro de la escena filosófica contemporánea. El estudio de este texto abrió la posibilidad de acercarnos a una nueva forma de abordar el pensamiento del filósofo vasco, porque para Gadamer, a comienzos del siglo XX se produce un nuevo giro crítico contra el concepto de “sistema” verificable a partir del problema de la intersubjetividad. Este giro, según él, parece haberse iniciado en España con Unamuno, quien ha servido de inspiración a toda una nueva generación.<sup>8</sup> En este sentido, podemos decir que

---

<sup>6</sup> Cfr. Bloch, E., *Entremundos en la historia de la filosofía*, trad. J. Pérez Corral, Madrid, Taurus, 1984, p.16

<sup>7</sup> Gadamer, H.G. “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona” (1975), en *El giro hermenéutico*, trad. A. Parada, Madrid, Cátedra, 3ª ed., 2007, pp.11-25

<sup>8</sup> *Ibid.* p.12



Unamuno es un vanguardista, un Heidegger, un Deleuze, un Derrida, un Foucault *avant la lettre*.

Este nuevo giro crítico –el giro hermenéutico- coloca en su primer acto a Miguel de Unamuno. Quizá el motivo -no explicitado por Gadamer- pueda entreverse en las palabras de cierre de ese artículo: “[...] quien piensa el “lenguaje” se sitúa siempre en un más allá de la subjetividad”.<sup>9</sup> El giro crítico al concepto de “sistema”, el giro hermenéutico, consiste por un lado en ubicar al lenguaje como punto de partida de toda filosofía. Y, por otro, en el caso particular de Unamuno, el lenguaje –y la lengua española particularmente- como punto de partida, nos pone en presencia del *pathos* de la “agonía”, *pathos* que es fuente de toda una concepción filosófica que puede presentarse como la puerta de entrada a la crítica al concepto de “sistema”.

Considero que es una nueva forma de acercarnos al pensamiento de Unamuno porque, si bien su obra ha sido ampliamente estudiada -fundamentalmente entre los años 40 y 70- en gran medida bajo los cánones de la filosofía y la literatura existencialistas, su pensamiento parece no haber cobrado gran atención más allá de esa corriente filosófica o en la mayoría de los casos, como hombre de letras.<sup>10</sup> Ello le permite decir a González Caminero que, aunque en las revistas y congresos de filosofía, lo mismo que en los manuales de historia de la filosofía se reconozca oficialmente –en España y por ese entonces- a Unamuno su calidad filosófica junto a la de escritores como Jaspers, Heidegger, Sartre, Marcel, etc, y aunque pudiera citarse el nombre de Unamuno junto al de aquellos dramaturgos, novelistas y literatos en general que han sentido más o menos profundamente la influencia del existencialismo, como Ibsen, Kafka, Sartre, Camus, etc., Unamuno no tiene méritos para figurar en una historia de la filosofía.<sup>11</sup> Como sucedió con Nietzsche hasta Heidegger, Unamuno no era considerado como un filósofo en sentido estricto. El pensamiento de Unamuno fue extensamente difundido en su país y luego en los países latinoamericanos, en Alemania, Francia y Estados Unidos, sin embargo, salvo el caso de Gadamer, reiteramos, habitualmente la crítica lo ha considerado sólo como poeta y literato o, como mucho, como un pensador menor que no ha logrado

---

<sup>9</sup> Gadamer, H.G., “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”, Op.cit., p.25

<sup>10</sup> Esta caracterización del pensamiento de Unamuno puede constatarse en gran parte de la literatura crítica de la época. Un claro ejemplo de ello puede verse en Ceñal Lorente, R., “La filosofía española contemporánea”, en *Actas del Primero Congreso Nacional de Filosofía*, “Cuarta sesión plenaria: La filosofía contemporánea”, Mendoza, Argentina, Tomo I, Marzo-Abril 1949, pp.419-441

<sup>11</sup> Cfr. González Caminero, N., Op.cit., p.46 y 48

influencia alguna ni ha formado escuela, y desde esta perspectiva que no ha logrado ingresar con pleno derecho al canon de la Historia de la filosofía.<sup>12</sup> Es que, como indica Valdés,

En nuestra época tan especializada, los términos filosofía y filósofo han sufrido una deformación profesional. El hombre que profesa una filosofía se entiende hoy día solamente como un especialista en algún aspecto del saber humano, como si la filosofía fuera la ciencia absoluta de la sabiduría. Por consiguiente, en el mundo académico se le ha negado a don Miguel de Unamuno su lugar en la historia de los hombres que han creado obra filosófica.<sup>13</sup>

Esta constatación me ha llevado a cuestionarme ¿por qué pese a la lectura que hace Gadamer ya en 1975, la obra de Unamuno parece haber pasado casi desapercibida para la historia de la filosofía contemporánea? ¿Será acaso que se le ha pasado por alto también al lector gadameriano? E incluso podemos preguntarnos, ¿por qué cuando fue objeto de estudio en diversos países, su obra no cobró la relevancia filosófica –ni siquiera en España– que le concede Gadamer en el artículo citado? ¿Es que su obra no es filosófica, y no es entonces Unamuno un filósofo? No se trata aquí de volver a descubrir a ese Unamuno existencialista o poeta, ni siquiera al Unamuno contemplativo y profundo, ni al personaje Unamuno, paradójico e inquietante, al bicho raro –como él mismo decía. Si nos quedamos con ese modelo estereotipado, que quizá haya tenido alguna utilidad en su momento, ahora sólo podría representar un impedimento, un obstáculo para la plena y auténtica recuperación filosófica de su vastísima obra. Toda tarea hermenéutica es radicalmente circunstancial, porque depende de lo que ya se ha hecho y de lo que se puede hacer, y porque toda interpretación supone siempre un peculiar ‘uso histórico’ de un cierto autor –o mejor, de sus textos– necesariamente relacionado con la circunstancia cultural (filosófica, sociológica, política, etc.) del intérprete. Pero la tarea hermenéutica resultaría incompleta, por demasiado estática, si no se considerara también la huella dejada en las mismas obras objeto de investigación por la ‘historia de su comprensión’, lo que, en términos gadamerianos, llamaríamos el principio de la *Wirkungsgeschichte*. El sentido de una obra se manifiesta y

---

<sup>12</sup> Si bien la figura de Unamuno es infaltable en casi cualquier programa académico de Filosofía española contemporánea o de Pensamiento español contemporáneo, en muy pocos casos es tematizado e incluido en manuales o diccionarios de Historia de la filosofía, salvo por supuesto, los elaborados por españoles. Pero así y todo casi en ningún caso es caracterizado como un filósofo en sentido estricto, sino como ya dijimos, como filósofo-poeta, como filósofo menor o como filósofo-literato.

<sup>13</sup> Valdés, M.J., “La filosofía agónica de Miguel de Unamuno”, en Bleiberg, G., *Pensamiento y Letras en la España del s.XX*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1966, p.543

construye históricamente, y esto es algo que tenía muy claro nuestro autor al afirmar que cuando él llegase a viejo, los jóvenes de entonces sabrían más de su vida pasada que él mismo.<sup>14</sup> ¿A quién se le ocurriría pensar hoy, por ejemplo, que *La flauta mágica* de Mozart era una obra popular o el *Quijote* un libro para niños, como sucedía en los siglos XVII y XVIII? Cualquier interpretación acontece y se inserta en unas ‘concretas’ tradiciones hermenéuticas, situándose en ciertos horizontes semánticos identificables. Pero asimismo, cualquier interpretación implica un proyectar:

El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido solo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado. La comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo, que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido.<sup>15</sup>

Ahora bien, si se consulta la historia del pensamiento en España, García Morente indica en 1934 –dos años antes del fallecimiento de Unamuno–, que no es fácil encontrar en el pasado ninguna figura filosófica de las que pudiéramos llamar de gran calibre.<sup>16</sup> No hay en su historia un Platón, un Aristóteles, un Descartes, un Kant, ni siquiera un Nietzsche, quien hasta la inscripción que le confiriera Heidegger en la historia de la filosofía, estaba destinado a correr la misma suerte que Unamuno, la de poeta –utilizando aquí el término poeta peyorativamente, como no filosófico, cosa que ni Nietzsche ni Unamuno aceptarían. Tampoco encontramos en la historia del pensamiento español filósofos de la talla de Spinoza, Hume, Heidegger, Ricoeur o Badiou. Quizás esto de la talla de un autor también sea materia de prejuicios. La cuestión de si existe o no una filosofía española –y filósofos españoles– es un problema que ha acuciado a gran parte de la intelectualidad de ese país. A nosotros, los latinoamericanos y los argentinos particularmente, nos ha sucedido lo propio y en múltiples ocasiones nos ha unido la tarea de interrogarnos por el ser y la filosofía nacional, lo cual

---

<sup>14</sup> Cfr. “Cuando yo sea viejo”, *Poesías* (1907), O.C.(E), VI, 172

<sup>15</sup> Gadamer, H.G., *Verdad y Método I*, trad. A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2ª, 1999, p. 333

<sup>16</sup> Cfr. García Morente, M., “La filosofía en España” (Conferencia pronunciada en el Club Español de Buenos Aires el 21 de octubre de 1934), en *Revista de filosofía*, U.C.M., 3ª época, vol. IX, N° 15, 1996, p.3

puede ser constatado en varios trabajos elaborados al respecto.<sup>17</sup> Pero esta ha parecido siempre una tarea vana. Ante esta cuestión, García Morente sostiene que no podemos responder a esa pregunta porque la filosofía no es de ningún país: no hay una filosofía española, como no hay una filosofía inglesa, una filosofía alemana ni una filosofía francesa. Hay *la* filosofía. La filosofía no tiene patria, ya que es universal.<sup>18</sup> Y así, según él, no habría filosofía española tanto como no habría filosofía francesa ni alemana ni escocesa ni argentina. Unamuno, ya en su diálogo (o monodiálogo) “Sobre la filosofía española” (1904) se preguntaba lo mismo respecto de la ciencia: “—¿Pero es que crees que la ciencia tiene patria y que puede haber una ciencia española, francesa, italiana, alemana...?”<sup>19</sup> Es cierto que de la ciencia no decimos que haya ciencia francesa, alemana, norteamericana, japonesa o inglesa, sin embargo sí es corriente oír hablar de una filosofía nacional o de interrogarnos acerca del ser nacional. Podemos preguntarnos entonces con García Morente si hablar de una filosofía local significa que ella haya aportado algo a la historia de la filosofía general. Si esta es la pregunta, en el caso de España según él, parece necesario convenir que en el pasado histórico español las contribuciones a la filosofía universal como mucho son escasas y no tienen la importancia y la envergadura que tienen las contribuciones alemanas, francesas o inglesas.<sup>20</sup>

Quizá aquí habría que cuestionar ¿qué significa para García Morente “contribuciones de importancia y envergadura”, y si no es esta una afirmación de una posición dominante de los sistemas al uso? Como afirma Galán, “[...] precisamente por el triunfo de la Ilustración en toda Europa y la sólo parcial aceptación de ésta en el mundo de habla hispana se puede entender que se diese esa mirada indiferente a lo que en español se producía.”<sup>21</sup> Su propio prejuicio le hace minimizar el aporte del pensamiento español a la filosofía universal. Prejuicio que Unamuno ya avizoraba en su época:

Y más ahora, en que tanto se charla de la conciencia de nuestro atraso respecto a los demás pueblos cultos; ahora, en que unos cuantos atolondrados que no conocen nuestra propia Historia [...] dicen que no hemos tenido ni ciencia, ni arte, ni filosofía, ni Renacimiento (este acaso nos sobra), ni nada.<sup>22</sup>

---

<sup>17</sup> Cfr. AAVV, *¿Existe la filosofía argentina?*, en *La Biblioteca*, N° 2-3, Buenos Aires, Ed. Biblioteca Nacional de la República Argentina, 2005; Farré, L., *Cincuenta años de filosofía argentina*, Buenos Aires, Peuser, 1958, y Farré, L. y Lértora Mendoza, C., *La filosofía en la Argentina*, Buenos Aires, Docencia, 1981.

<sup>18</sup> Cfr. García Morente, M., Op.cit., p.4

<sup>19</sup> “Sobre la filosofía española” (1904), *O.C.* (C), VIII, 642

<sup>20</sup> Cfr. García Morente, M., Op.cit., p.5

<sup>21</sup> Galán, I., Op.cit., p.95

<sup>22</sup> STV, Op.cit., 702

La hegemonía de pensamiento y su incidencia en la filosofía universal, sin embargo, puede verse a través -como el propio Unamuno lo indica- de la Contrarreforma, de Loyola, del Concilio de Trento, o de Cervantes, entre otros.

Sin la Contrarreforma, no habría la Reforma seguido el curso de que siguió; sin aquella, acaso esta, falta del sostén del pietismo, habría perecido en la ramplona racionalidad de la *Aufklärung*, de la Ilustración.<sup>23</sup>

Y aunque reconoce Unamuno a continuación, que esa labor puede haber sido negativa, lo negativo, como bien sabemos por Popper, tiene algo de positivo.

Dado que el propio Unamuno se plantea esta cuestión de la filosofía española, creo que lo mejor es ir a sus propios textos. En todos sus trabajos se presenta solapadamente este problema, pero al en menos dos trabajos la cuestión de la filosofía española y del filósofo español es explícitamente tematizada. Uno de estos textos surge por encargo para una reunión a realizarse en Madrid –y a la que Unamuno no asistió, al menos en carne y hueso- donde se le encomendó tratar a Ganivet como filósofo –texto que fue leído en esa cita por Ortega y Gasset. Allí, entre sus líneas, surge la cuestión de qué es un filósofo y si hay o no filósofos y filosofía española. El otro, es un diálogo, o mejor como ya indicamos, un monodialogo, escrito al año siguiente, en 1904, bajo el título “Sobre la filosofía española”. Del primero de estos trabajos podemos recibir también alguna indicación por una carta de Rafael Urbano a Unamuno, sin fechar, pero posterior a 1903.

En “Ganivet, filósofo” (1903) haciéndose eco de una generalización, Unamuno indica que “dicen que podrá haber filósofos españoles, pero que no hay una filosofía española.”<sup>24</sup> Iniciaremos primero el tratamiento de la respuesta negativa, la que indica que – al menos por ese entonces- no hay una filosofía española. Al leer Urbano estas líneas, en carta a Unamuno le reprocha su afirmación de que los españoles no tienen filosofía.<sup>25</sup> Pero Unamuno no niega que exista una verdadera filosofía española, y por ende, no contrapone su postura a la de Urbano -como había creído éste-, ya que unas líneas más adelante indica:

---

<sup>23</sup> STV, Op.cit., 702

<sup>24</sup> “Ganivet, filósofo” (1903), *O.C.(A)*, V, 306

<sup>25</sup> *Cfr.* CaMU, U/37 (carta sin fecha)

Nuestra filosofía, si así puede llamarse, rebasa los casilleros lógicos; hay que buscarla encarnada en sucesos de ficción y en imágenes de bulto. En *La vida es sueño* o en el *Quijote*.<sup>26</sup>

Entonces, ¿hay o no una filosofía española? El “si así puede llamarse” nos interroga. Aunque inicialmente sostenga Unamuno que no hay una filosofía española en el sentido técnico –y alemán diríamos- del término, Unamuno propone una noción mucho más amplia del concepto de filosofía, una filosofía encarnada en los sucesos de ficción. Ahora, si entendemos la filosofía únicamente como metafísica, si la entendemos al modo racionalista, sistemático y especulativo, entonces parece no haber una filosofía española. La filosofía española que define Unamuno evidencia los límites del estrecho marco conceptual que identifica la filosofía moderna con el rumbo del racionalismo postcartesiano y postkantiano: la filosofía-sistema. Por supuesto que ese gesto parece ser, como indica Tanganelli, tan sólo una reacción y un ensayo de respuesta a la crisis nihilista de fin de siglo.<sup>27</sup> Con esto, ¿habrá o no alguna vez filosofía española?

No lo sé, pero presumo que no, por la sencilla razón de que maldita falta que nos hace eso que llaman filosofía. El día en que el instinto de 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, [...] ¿qué importa lo que la razón racionante diga? ¿Es que no hay más realidad que la revelada por la razón y la ciencia?<sup>28</sup>

Esta es la denuncia a la filosofía entendida en los términos de la filosofía moderna. Si Unamuno niega la existencia de una filosofía española es sólo un truco para enjuiciar la ceguera del racionalismo. Unamuno prefiere que en todo caso no haya filosofía española, si ésta ha de seguir los lineamientos de la filosofía especulativa, racionalista y sistemática. Si la filosofía española ha de ser científicista, mejor entonces que no haya tal filosofía. Esto queda aclarado asimismo cuando en el capítulo final de *Del sentimiento trágico de la vida...* se pregunta qué quiere decir “filosofía”, y para dar respuesta a esta pregunta trae a colación la contestación que Windelband diera: “[...] «la historia del nombre de la filosofía es la historia de la significación cultural de la ciencia.»”<sup>29</sup> Una filosofía encaminada al puro conocimiento y

---

<sup>26</sup>“Ganivet, filósofo”, Op.cit.

<sup>27</sup> Cfr: Tanganelli, P., “Apostillas al diálogo *Sobre la filosofía española* (1904)”, en *C.C.M.U.*, Salamanca, Universidad de Salamanca, N°34, 1999, p.58

<sup>28</sup>“Ganivet, filósofo”, Op.cit., 309

<sup>29</sup> STV, Op.cit., 709



no al conocimiento para la vida práctica. Una filosofía aislada en su Torre de marfil, objetiva y desprejuiciada que procura formarse un concepto de la vida y del mundo y reducirlos a sistema lógico. Lo que motiva esta reacción es el hecho de que la filosofía española es una filosofía práctica, de acción, y busca más bien los fines que las causas.<sup>30</sup> Por eso se pregunta Unamuno a continuación:

¿Pero es que acaso no hay lugar para otro oficio de la filosofía, y es que sea la reflexión sobre el sentimiento mismo trágico de la vida tal como lo hemos estudiado, la formación de la lucha entre la razón y la fe, entre la ciencia y la religión, y el mantenimiento reflexivo de ella?<sup>31</sup>

Esta cuestión queda más clara aún si recurrimos al diálogo “Sobre la filosofía española” (1904). El postulado básico de su discurso se entronca con la filosofía del lenguaje de cuño romántica de Humboldt, que lleva a Unamuno a sostener tanto una filosofía local, patria, que expresa el alma nacional, como a defender una valoración positiva de ella misma.<sup>32</sup> En ese “diálogo” Unamuno pone de relieve que la filosofía es una visión total del universo y de la vida a través de un temperamento étnico.<sup>33</sup> Es el lenguaje, para Unamuno, el que engendra el pensamiento,<sup>34</sup> según se ve claramente en *Del sentimiento trágico de la vida...* cuando toma prestadas las palabras de Vico. De esta manera, el lenguaje configura nuestra vida y lo hace no sólo porque pensamos con él, sino porque es él mismo el que piensa en nosotros. Y esto es algo que, como bien indica Tanganelli, la filosofía tradicional parece olvidar. 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.<sup>35</sup> A diferencia de la filosofía-sistema, la filosofía de Unamuno, encarnada en la lengua, a la vez que se funda en el *pathos* de la lengua española –el de la agonía-, posibilita una reciprocidad entre discurso filosófico y expresión literaria. Por eso, en la literatura hay o puede haber filosofía. Esto lo nota con cierto desprecio González Caminero al indicar –erróneamente a nuestro juicio- que, “[...] en pocas épocas, seguramente en ninguna, han existido como hoy –refiriéndose a la mitad de siglo XX, cuando él escribe- tantos Janos bifrontes

---

<sup>30</sup> Cfr. “Ganivet, filósofo”, Op.cit., 306

<sup>31</sup> STV, Op.cit., 710

<sup>32</sup> Es necesario traer aquí, al menos como recuerdo, que la tesis doctoral de Unamuno *Crítica sobre el problema del origen y prehistoria de la raza vasca*, defendida en 1884, pone en primer plano la teoría del lenguaje humboldtiana que sostiene la correspondencia entre la *Weltanschauung* de un pueblo, su lengua –idioma- y su historia cultural.

<sup>33</sup> Cfr. “Sobre la filosofía española”, Op.cit., 642

<sup>34</sup> Cfr. STV, Op.cit., 575

<sup>35</sup> Cfr. Tanganelli, P., Op.cit., p.63

que miran con una cara a la filosofía y con otra a la literatura.”<sup>36</sup> El problema que ve González Caminero en la filosofía del siglo XX, y sobre todo en la española, es fruto de la miopía con la que concibe a la filosofía. Este es un mal que ya viene de antes, es una concepción estrecha de la filosofía que ha intentado evaluar la filosofía española bajo esa visión, la visión de la filosofía “sistema”.

Acaso el mal viene de que antaño la quisieron vaciar en un molde que le venía estrecho, y hoy no se la busca, y si se la busca es a través de unos lentes de prestado.<sup>37</sup>

De esta manera, la crítica al racionalismo, Unamuno la hace revalorizando el papel no sólo teórico, sino fundamentalmente práctico del arte y de la literatura. Y cuando menta “español” o “española” para referirse, por ejemplo, a un pensador o filósofo o a la filosofía, este calificativo adquiere un matiz provocador que indica lo contrario a toda forma de pensar racionalista-sistemática.

Esta concepción de raíz humboldtiana que sostiene que la visión del mundo radica en la lengua y en la raza, le permite indicar allá por 1895 que “[...] 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*.”<sup>38</sup> Para Unamuno la “materia nacional” es el idioma, y condiciona tanto las ciencias como las artes, y por tanto, también la filosofía. En este sentido, -y contra la imposibilidad o la resistencia a calificar una filosofía con el epíteto de “nacional”, como le sucede a García Morente, según vimos-, para Unamuno la lengua condiciona desde sus fundamentos el carácter y el tono de la filosofía nacional, en su caso, de la filosofía española. Y aunque los hechos nos indiquen que no se ha formulado sistemáticamente una filosofía española –lo cual no constituye a su juicio una gran limitación-, ello no implica que de forma manifiesta, o ya sea velada en este caso, España no tenga filosofía. Esta puede haberse revelado solo fragmentariamente quizá, en símbolos o en obras literarias como *La vida es sueño* o el *Quijote*,<sup>39</sup> o haber quedado en un entremundo. Por ello, como indica al final de *Del sentimiento trágico de la vida*... “[...] la filosofía española está líquida y difusa en su literatura, en su vida, en su acción, en

---

<sup>36</sup> González Caminero, N., Op.cit., p.46

<sup>37</sup> “Sobre la filosofía española”, Op.cit., p.643

<sup>38</sup> ETC (1895), O.C.(C), VIII, 73

<sup>39</sup> Cfr. “Sobre la filosofía española”, Op.cit.

su mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos.”<sup>40</sup> Asimismo, en ese “diálogo” de 1904 Unamuno no sólo pone de relieve el presente de la filosofía española, sino que además lo afirma sobre su pasado. Porque España “[...] tenía su filosofía; pero cuando empezaba a florecer se la ahogaron, se la helaron los definidores de la escolástica, los intelectualistas.”<sup>41</sup>

Pero además, la cuestión de una filosofía nacional tiene como corolario la existencia o inexistencia de filósofos locales. Si de manera generalizada sostenía Unamuno que podía haber filósofos españoles pero no una filosofía española, creo que lo expuesto anteriormente niega esta última negación. Pero ahora, ¿hay filósofos españoles? Para Unamuno hacer filosofía y ser filósofo implica una concepción del mundo y de la vida que parte de un *pathos* de una lengua propia. En *Sobre la lectura e interpretación del “Quijote”* (1905) indica:

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 filosofía.<sup>42</sup>

Nuevamente nos encontramos aquí con la crítica a una filosofía en sentido estrecho, porque hacer filosofía no consiste en comentar y exponer filosofías ajenas ni ser un erudito en ellas. Estos son más bien aficionados a la filosofía, o profesionales de ella –en el sentido despectivo que le cabe al término “profesional” según nuestro autor. No es filósofo ni hace filosofía aquél que sólo haya advertido eruditamente todos los sentidos en que un pensador utiliza un concepto a lo largo de su obra. No es filósofo ni hace filosofía aquél que haya descubierto las contradicciones internas de una teoría filosófica, porque un filósofo en este sentido estrecho es, a juicio de Unamuno “[...] un animal raciocinante que procura formarse un concepto del universo y de la vida y reducirlos a sistema lógico; es más, en especial, un ocioso que investiga eso que se llama el problema del conocimiento”.<sup>43</sup> De nuevo la ironía recorre sus páginas. Es la denuncia de la filosofía como gnoseología, la inversión moderna, el vuelco hacia el problema del conocimiento. ¿El que describe es entonces un filósofo o más

---

<sup>40</sup> STV, Op.cit., 704

<sup>41</sup> “Sobre la filosofía española”, Op.cit., 650

<sup>42</sup> “Sobre la lectura e interpretación del *Quijote*” (1905), O.C.(C), VIII, 744-5

<sup>43</sup> “Ganivet, filósofo”, Op.cit., 306

bien un erudito o un científico? Ser filósofo y hacer filosofía implica para Unamuno, lo repetimos una vez más, formarse una concepción del mundo y de la vida, concepción que es consecuencia de un *pathos* vital, *pathos* que está en cada lengua.

Es cierto, por otra parte, que García Morente reconoce que sólo en la Edad Media las contribuciones españolas a la filosofía han sido relevantes, y que recién a mediados del siglo XIX comenzó a resurgir el pensamiento español.<sup>44</sup> En este sentido, Raley indica que hay dos libros que a modo de hitos ideales señalan el pleno advenimiento español en la filosofía europea: *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) de Unamuno, y *Meditaciones del Quijote* (1914) de Ortega.<sup>45</sup>

La razón de este surgimiento estriba para García Morente en cuestiones históricas y en cuestiones de carácter. Las razones históricas las atribuye a la labor que “abandonó” España en Europa y América, pero las razones de carácter pueden resumirse en estas palabras:

Para decirlo brevemente, el alma española no es apta para el tipo de filosofía que hasta ahora ha venido haciéndose en Europa, y no es apta para ese tipo de filosofía porque el alma española adora otros ídolos que no la pura inteligencia. El alma española pone por encima de la contemplación teórica especulativa intelectual la acción; pone por encima de la teoría la vida; pone por encima de la especulación la moral, la ética, la nobleza de carácter. El español, en la tabla de valores que constituyen la esencia de su alma, ha puesto en los primeros lugares, no al sabio recluido en su laboratorio, no al matemático inclinado sobre la hoja de papel y haciendo sus figuras geométricas, no al filósofo meditando sobre la contextura del mundo y de las cosas, sino que ha puesto al hombre que lleva a cabo su propia vida con la pureza y la belleza de una parábola descrita por un proyectil. El español ha preferido siempre vivir a pensar, o mejor dicho, el español ha puesto al pensamiento al servicio de la vida, lejos de poner la vida al servicio del pensamiento. Este tipo de vida, completamente reducida a la especulación mental, es algo que el español no puede concebir.<sup>46</sup>

Esta imagen de poner la vida al servicio del pensamiento –que indica el autor al final de la cita- ha alcanzado a producir un imaginario colectivo donde se visualiza a la filosofía y a la ciencia como una actividad intelectual desapasionada, reflexiva, metódica y objetiva. Esta

---

<sup>44</sup> Cfr. García Morente, M., Op.cit., p.5

<sup>45</sup> Cfr. Raley, H., “Algunas aportaciones españolas a la filosofía europea actual”, en *Cuenta y razón*, N° 104, 1997, p.13

<sup>46</sup> García Morente, M., Op.cit., pp.6-7

es la imagen del filósofo o del científico en su Torre de marfil, figuras estereotipadas que ridiculizan o divinizan a los filósofos y científicos, que tienen y han tenido un fuerte arraigo cultural. Esta imagen se puede rastrear fundamentalmente en la Modernidad con el ideal de búsqueda de una verdad objetiva, imparcial y universal. Contra esta imagen, podemos afirmar que es difícil imaginar alguna actividad humana donde esté ausente el deseo y la pasión, ya que es nuestra condición de seres carnales, pasionales y deseantes lo que nos constituye también como sujetos del conocimiento. Sin embargo la filosofía moderna y la ciencia que engendró, parecía tener reservado el puesto incontaminado de la búsqueda de una verdad alejada de la incertidumbre e inseguridad propia de todo quehacer humano. A diferencia de esta visión, la filosofía española se arraiga en la vida, en la acción, en la *prâxis*. Como decía Unamuno, la filosofía española es del orden del estar y no del decir, radica en estar y no en pensar, y se resuelve como a-filosofía<sup>47</sup> –que, como ya sabemos por Deleuze, destaca la importancia de su intervención en el proceso de creación conceptual propio de la práctica filosófica.<sup>48</sup>

Para el alma española la vida es más que el pensamiento, y los siglos XVII, XVIII y XIX en que se desarrolló el idealismo y la filosofía propiamente moderna, implicaron la reducción de la vida al pensamiento y sólo a mediados del siglo XIX, indica García Morente, comenzaron a darse en el mundo las condiciones favorables para el desenvolvimiento de un pensamiento filosófico netamente español. Las razones están dadas por dos situaciones: por un lado, la decadencia de la filosofía idealista y el auge del positivismo, es decir, la crisis de la razón. Por otro, a partir de 1850 España comienza a preocuparse por sí misma y deja de ocuparse del resto de Europa a la vez que es desocupada de América. Así, España comienza a cuestionarse por su ser nacional.

Y entonces, al reflexionar sobre sí misma, ha tenido que advertir el pensamiento español que la índole propia, el modo de ser propio del español es anteponer la acción y la vida a la meditación. Entonces ha podido empezar a surgir una filosofía española, tan pronto como se ha preguntado el pensamiento reflexivo español: ¿en qué relaciones se halla la vida y el pensamiento?<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Cfr. “Filósofos del silencio” (1915), *O.C.(A)*, XI, 603-8

<sup>48</sup> Cfr. Deleuze, G., *Conversaciones 1972-1990*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 1995, p.222

<sup>49</sup> García Morente, M., *Op.cit.*, p.8



Al respecto, Raley indica que con una insistencia casi obsesiva se pregunta Unamuno si la vida humana trasciende la razón antivital o si se anula en su dialéctica implacable. Para este autor, en el pensamiento de Unamuno encontramos la culminación de la *Lebensphilosophie* antipositiva.<sup>50</sup> La pregunta por el ser español y esta relación entre vida y pensamiento es claramente puesta de manifiesto con honda preocupación por Unamuno ya en *En torno al casticismo* (1895). Este problema recorrerá toda su obra y es explícitamente expuesto además en algunos de sus más renombrados trabajos como *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), *Del sentimiento trágico de la vida...* (1913) y en *L'Agonie du Christianisme* (1925), los sonetos volcados en *De Fuerteventura a París* (1924) y *Comment se fait un roman* (1926), estos últimos escritos en el exilio. Esta cuestión del ser español y su carácter es tematizada asimismo por Nicol, quien indica que a la filosofía española que floreció en los últimos años del siglo XIX y el primer tercio del XX no le faltó grandes figuras, destacando así la presencia de Unamuno, Ortega y d'Ors, quienes se ocuparon con predilección de la situación de España, del sentido de la vida, y de la vida española en particular.<sup>51</sup>

Ahora bien, si para Raley *Del sentimiento trágico de la vida...* constituye la cima de la vieja *Lebensphilosophie* neorromántica que cierra un ciclo abierto en el pensamiento de Kierkegaard y Schopenhauer, y que lo dicho por Unamuno nadie lo ha dicho mejor, si asimismo, para Nicol Unamuno es una de las grandes figuras de la filosofía española contemporánea, y si para García Morente el filósofo vasco fue uno de los pensadores constantemente preocupados por el problema español, el del ser nacional, reiteramos entonces la pregunta inicial: ¿por qué la obra de Unamuno parece haber pasado desapercibida, o mejor, ha sido excluida del corpus canónico de la filosofía contemporánea? ¿Será porque en el marco de una filosofía especulativa y sistemática les era dificultoso penetrar en otro modo de pensamiento? Bloch sostiene que, por ejemplo, un chino promedio comprende la dialéctica marxista con mayor facilidad que un inglés o un norteamericano de alto nivel cultural. Ello se debe a que China, desde tiempos inmemoriales, tiene un dualismo y una tensión entre dos principios: el *yin* y el *yang*, lo que les hace más cercano el pensamiento de tipo dialéctico.<sup>52</sup>

Así, también cabe la pregunta ¿por qué cuando fue objeto de estudio en diversos países, su obra no cobró la relevancia filosófica que le otorga Gadamer en el artículo citado? ¿Será que, como dice Marx, los pensamientos dominantes de una época son los pensamientos de la clase dominante en esa época?

---

<sup>50</sup> Cfr. Raley, H., Op.cit., p.13

<sup>51</sup> Cfr. Nicol, E., *El problema de la filosofía hispánica*, México, FCE, 1998, p.126

<sup>52</sup> Cfr. Bloch, E., Op.cit., pp.14-15





Por otra parte, para García Morente la filosofía española tiene esperanzas de entrar en la historia de la filosofía sólo a partir de Ortega, quien según él, por primera vez dota a España de una filosofía al hacer la vida objeto de especulación filosófica y al crear un sistema que ha posibilitado tener discípulos.<sup>53</sup> ¿Pero no era que la filosofía española –que comenzaba a desarrollarse a partir de las condiciones propiciadas por el siglo XX- colocaba a la vida, a la acción sobre el pensamiento? ¿Es entonces un pensamiento sistemático sobre la vida, como el de Ortega, la cumbre de la filosofía española? Según Nicol, la falla de algunos filósofos españoles, entre ellos Unamuno, está en el carácter, en no pretender ejercer de guía y ejemplo a una sociedad desorientada, en poner su yo por delante de todo pareciendo no importarle lo que suceda en el alma del prójimo. Esa carencia de prescripción llevó, indica Nicol, a una confusión entre esa filosofía que faltaba (la sistemática) y la que se producía; entre la que requiere método y disciplina y la que se improvisa.<sup>54</sup> Es cierto que Unamuno parece no tener un sistema, o mejor, el sistema –cientificista y especulativo- es lo que pone en cuestión nuestro autor y que bien sabe ver Gadamer. Pero, ¿la crítica a la noción de “sistema” propio de la filosofía moderna, implica la ausencia absoluta de sistema, un elogio por la divagación y una escritura al vuelo de la pluma? Unamuno indica haber seguido siempre una misma línea, no recta, sino como la vida, dialéctica, contradictoria, una línea que va desde su *Paz en la guerra* de 1897 hasta su “Paz en la guerra” de 1933,<sup>55</sup> línea que indica al menos la coherencia de su pensamiento y un ejercicio regular y metódico en su obra. Por otra parte, es falsa también la afirmación de Nicol sobre el egoísmo unamuniano, porque siguiendo a los lógicos Unamuno indica que los juicios singulares tienen valor de universales, que lo singular no es particular sino universal, y que por ello, un alma vale por todo el universo, porque no hay nada más universal que lo individual, ya que lo que es de cada uno es de todos.<sup>56</sup> De esta manera, Unamuno va a oponer al egoísmo el egotismo, la compasión (que es *pasión-con*), la caridad y el amor al otro. Así, si su preocupación acerca de la inmortalidad parece ser tan solo la propia, no es ello cierto, ya que su preocupación es la de todos, y esto lo deja bien claro.

Por otra parte, si bien Unamuno continuamente expone su pretensión de no ejercer de guía espiritual de los españoles, ni muchos de sus lectores ni su obra misma pueden confirmar ese anhelo. Fundamentalmente porque casi todos sus textos están explícitamente dirigidos a sus lectores, sus novelas se presentan como ejemplares al modo cervantino, y porque es a partir de sus obras que los lectores pueden reconfigurar su mundo. Por eso en *Cómo se hace*

---

<sup>53</sup> Cfr. García Morente, M., Op.cit., p.14

<sup>54</sup> Cfr. Nicol, E., Op.cit., pp.129-130

<sup>55</sup> Cfr. “Paz en la guerra” (1933), O.C.(A), X, 980

<sup>56</sup> Cfr. STV, Op.cit., 469

*una novela* indica que “[...] al decir que estoy para alumbrarme, con este –me no quiero referirme, lector mío, a mi yo solamente, sino a tu yo, a nuestros yos”<sup>57</sup>, expresión con la que es posible refutar las calificaciones de Nicol de egoísta y de no erigirse en guía. Unamuno se dirige explícitamente a sus lectores preguntándoles “[...] y cómo acabarás tú, lector? Si no eres más que lector, al acabar tu lectura, y si eres hombre, hombre como yo [...]”<sup>58</sup> Sus reflexiones tienen la esperanza de lograr que otros reflexionen a partir de ellas – aunque estas también son fruto del pensamiento de otros- porque “[...] si ellos me hacen pensar y hacerme en mi pensamiento –que es mi obra y mi acción- yo les hago obrar y acaso pensar.”<sup>59</sup> Sin embargo, esto que no quiere decir, como pretende Nicol, que la prescripción de reflexión implique prescripción de dirección de ideas, sino tan sólo una orientación en la acción, porque si hay algo que dejó claro Unamuno es el encargo a sus lectores de que no se fundare escuela o teoría sobre él,<sup>60</sup> ya que conduciría a un dogmatismo y no a un escepticismo crítico como el que propiciaba nuestro autor.

Con lo dicho podemos sostener entonces que España ha tenido y tiene, aunque en un sentido no estrecho o restringido, filósofos y filosofía. Sin embargo, y a pesar que incluso hasta algunos estudiosos no españoles<sup>61</sup> hayan tratado de conferir al pensamiento de Unamuno rango filosófico, y a él de filósofo, y pese a su actualidad, estos logros sólo han tenido cierto carácter local o parcial. ¿Por qué? En lo sucesivo intentaré dar respuesta a esta cuestión.

Si Unamuno se presenta como un referente para Gadamer como iniciador de la crítica al concepto de sistema, no podemos pedirle que para ser filósofo sea sistemático al modo moderno, por eso el filósofo vasco busca otros caminos, otras herramientas para someter a cuestionamiento la razón sistemática. Es el camino del lenguaje, de la intersubjetividad y de la filosofía-poema, narrativa y hermenéutica. Asimismo, esta crítica implica a la vez una crítica a la noción de verdad y de universalidad propia de la modernidad. Y si pretendemos como Nicol que Unamuno se erija en guía espiritual de España para poder ser considerado un filósofo, ello se presenta como un

---

<sup>57</sup> CHN (1927), *O.C.* (A), X, 923

<sup>58</sup> *Ibid.* 894

<sup>59</sup> *Idib.* CHN, Buenos Aires, Alba, 1927, p.144 (Citamos este fragmento de la edición independiente, dado que el mismo ha sido suprimido de las *Obras Completas* de las ediciones de Afrodisio Aguado de donde citamos esta obra –producto, según indican algunos comentaristas, de la censura franquista.)

<sup>60</sup> *Cfr.* STV, *Op.cit.*, 561

<sup>61</sup> *Cfr.* Sciacca, M.F., *La Filosofía, hoy*, trad. de C. Malons, Barcelona, Miracle, 1947, Cap. IV: “Miguel de Unamuno, el caballero de la fe loca”, pp. 127-152. En la advertencia preliminar (p. 12) Sciacca justifica la importancia que concede a Unamuno: “La filosofía europea de las últimas décadas es, en efecto, en sus cuatro quintas partes, una filosofía inspirada en Kierkegaard. De ahí la necesidad de hablar ampliamente de ella y dedicarle un capítulo entero. Los mismos motivos valen para Unamuno, vivo en la filosofía de hoy más de lo que a simple vista parece. Kierkegaard ha influido sobre él, mucho antes que sobre los existencialistas, que pueden ver en Unamuno un precursor... Es cierto que la filosofía del novecientos tiene pensadores de visión más amplia y de pulso especulativo más vigoroso que Kierkegaard y Unamuno, pero ninguno de ellos es hoy tan actual como estos dos escritores”.

contrasentido porque implica que Unamuno debe colocarse en el lugar de poder propio de la verdad moderna.

Como decía al inicio, a pesar de la amplia recepción que ha cobrado la extensa obra del filósofo vasco, su pensamiento ha sido, en general, poco apreciado en la historia universal de la filosofía, sin lograr ser incluido dentro del canon filosófico más que a nivel local. Y esto por dos motivos. Por un lado, porque como decía Nietzsche, los filósofos aparecen en los tiempos de gran peligro, pero son enviados con mucha anticipación, porque la atención de los contemporáneos se vuelve hacia ellos sólo lentamente.<sup>62</sup> Por ello, parafraseando a Heidegger en *Nietzsche I*, la confrontación con Unamuno hasta los años 70 no había comenzado, ni estaban dadas las condiciones para hacerlo. Por eso, hasta entonces se lo había loado e imitado, insultado y utilizado. Su pensar y su decir eran demasiado presentes. No existía una separación histórica para que pudiera crearse la distancia necesaria desde la que madure la fuerza de este pensador. Una confrontación implica una auténtica crítica que asuma la tarea de continuar pensando su pensamiento y su fuerza productiva y no sus debilidades.

Unamuno mismo reconoce esta limitación de la recepción de una obra al indicar que no somos los estrictamente contemporáneos los que mejor podemos conocer la obra de un autor,<sup>63</sup> y afirma que la distancia que media entre el autor de una obra y su recepción posterior posibilita un conocimiento más acabado y más cercano al autor cuanto mayor es ella, por eso distingue entre los contemporáneos –que no llegan a conocer propiamente la obra de un autor- y la posteridad –que se acerca mucho más, según él, a las verdaderas preferencias del autor,<sup>64</sup> marcando de esta manera la necesidad del distanciamiento para la comprensión y revitalización de una obra. Como bien sostiene Gadamer, la distancia temporal es el mismo espacio de la comprensión, donde se dibuja la línea de sentido de una obra.<sup>65</sup> La tarea hermenéutica predica el esfuerzo de intentar comprender mejor. Pero, ¿mejor respecto a qué y/o a quién? Quizá, una respuesta aproximada, aunque insuficiente sea, mejor respecto al propio tiempo, a la circunstancia de cualquier concreto intérprete. Se trata de buscar el uso de un autor o de un texto para responder mejor a la *necessitas* de la propia época. Por eso quizás sea recién desde los años 80 cuando la hermenéutica parece constituirse, como indica Vattimo, en la *koiné* de la época,<sup>66</sup> pero más consecuentemente aún desde

---

<sup>62</sup> Cfr. Nietzsche, F., X, p.112, citado por Heidegger, M. en *Nietzsche I*, trad. J.L. Verma, Barcelona, Destino, 2000, p.19

<sup>63</sup> Cfr. “Una vida pública ejemplar” (1920), *O.C.* (A), V, 478

<sup>64</sup> Cfr. “Nuestro yo y el de los demás” (1917), *O.C.* (A), IX, 899

<sup>65</sup> Cfr. Gadamer, H.G., “El significado hermenéutico de la distancia en el tiempo”, *Verdad y método I*, Op.cit., pp. 360-370

<sup>66</sup> Cfr. Vattimo, G., *Ética de la interpretación*, trad. T. Oñate, Barcelona, Paidós, 1991, p.9. Vattimo indica en el prefacio de este texto que la hermenéutica parece constituirse en la *koiné* de la época. *Koiné* puede traducirse tanto por “interés público” como por “lengua común”.

los 90 –salvo el caso de las lecturas realizadas por Gadamer y por Valdés-, que la recepción sobre la obra de Unamuno comienza a apreciarlo en toda su vigencia.

Todo este tratamiento viene a poner de relieve los prejuicios propios y ajenos a la hora de enfrentarnos con un texto o con un autor, o con una forma de pensamiento que nos es extraña, o mejor, que no nos es al uso. Por ello no puede considerarse excepcional que tanto los países latinoamericanos como España se preguntaran desde mediados del siglo XIX por el ser nacional. La estrecha vinculación entre ellos desde el siglo XV hasta ese entonces no requería tal cuestionamiento, pero esta preocupación parece cobrar una fuerza necesaria cuando estas naciones quedan desvinculadas políticamente, aunque continúen indiscutiblemente enlazadas social y culturalmente. ¿Existe una filosofía española? ¿Existe una filosofía argentina, peruana, uruguaya, colombiana, cubana, venezolana?, son las preguntas que requieren una respuesta urgente para los intelectuales de fines del siglo XIX e inicios del XX. Pero esta pregunta por el ser nacional, que ha arraigado fuertemente sobre todo en estos países, parece provenir de un prejuicio propio. Sabemos por Gadamer que los prejuicios son el punto de partida para toda comprensión, y sabemos por Unamuno que los prejuicios van en la lengua. De esta manera, cuando abordamos el problema de la existencia de una filosofía local (sea española o latinoamericana, según el caso) o de filósofos locales, y pretendemos comprender dicha cuestión, partimos de una serie de presupuestos vinculados a una tradición. Sería ilusorio creer que podemos librarnos de estos prejuicios y comprender la cuestión a partir de una *tabula rasa*. Los prejuicios nos constituyen y son, como indica Gadamer, condición *a priori* de toda comprensión. Sin embargo, si bien no podemos desembarazarnos de ciertos prejuicios, sí podemos tomar conciencia de su ineludibilidad. Partimos de una precomprensión que ponemos en tela de juicio mediante su estudio con el objetivo de ver en qué medida es potenciadora o niveladora de posibilidades, es decir, para continuar con esos prejuicios o para modificarlos, no para eliminarlos, ya que esto último no es posible. La tarea hermenéutica consiste entonces en iluminar las condiciones bajo las cuales se los comprende. Los prejuicios, al provenir de la tradición, están estrechamente vinculados a la autoridad y al poder. Si un tipo de prejuicio lo constituye, para la Ilustración, la sumisión a la autoridad, la sumisión a la razón y al sistema no deja de ser otro prejuicio más, una autoridad que ha trocado su máscara. Lo escrito por nuestros antecesores tiene siempre mucho peso. La razón se convierte en tribunal de la verdad y sólo lo que ella considera como filosofía es tal.

La tradición filosófica siempre colocó a España y a Latinoamérica, como mucho, como la periferia filosófica.

Y cuando me pongo a escudriñar lo que llaman Europa nuestros europeizantes, paréceme a las veces que queda fuera de ella mucho de lo periférico -España desde luego, Inglaterra, Italia, Escandinavia, Rusia...- y que se reduce a lo central, a Franco-Alemania con sus anejos y dependencias.<sup>67</sup>

En estos países, a lo sumo, se hace un esbozo de filosofía, pero nunca filosofía en sentido estricto, en el sentido en que la entienden actualmente estadounidenses e ingleses o franceses y alemanes, y en el sentido que la entendían antes estos últimos. De esta manera, y asumiendo la autoridad extraña parece que necesitamos que el otro, el europeo no español y el estadounidense nos legitime, que sean ellos quienes nos incluyan en el gran catálogo de la filosofía, porque la autoridad es un acto de reconocimiento. “Se reconoce que el otro está por encima de uno [...] y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto del propio”.<sup>68</sup> Y reiteramos con Unamuno: los prejuicios van en la lengua. Nosotros, los hablantes del castellano creemos que la filosofía sólo se hace en inglés, francés o alemán. Esta cuestión era muy clara para Unamuno quien consideraba que era una vergüenza que la Facultad de Letras no tuviera por ese entonces un curso de filología castellana,<sup>69</sup> como que ella fuera una filología menor frente a la latina o la griega. Y es que la tradición los enviaba constantemente a la autoridad del latín. Y así como Unamuno ya veía el prejuicio de los mismos españoles con su lengua, también podemos ver este prejuicio con su filosofía. El prejuicio de nuestra supuesta debilidad y del poder europeo-estadounidense parecen fundamentar esta aparente falta de filosofía y de filósofos españoles y latinoamericanos. Este prejuicio pide fundamentación, y la cuestión parece pasar por una perspectiva del poder, porque como decía Benjamin, la historia es la historia de los vencedores. Veamos sino los dichos que Agustín pone en boca de un pirata –según nos recuerda Bloch- cuando le hace decir que, como tiene un barco es un criminal, mientras que si tuviera una flota lo llamarían emperador.<sup>70</sup> Dichos que no hacen otra cosa que poner de relieve el poder y la hegemonía. Ese poder y esa hegemonía han traído, a juicio de Unamuno, la nueva inquisición de la ciencia: “que usa por armas el ridículo y el desprecio para los que no se rinden a su ortodoxia.”<sup>71</sup> Así, la historia de la filosofía es también la historia escrita por los vencedores. La Fontaine en una de sus fábulas lo ha ilustrado magistralmente:

---

<sup>67</sup> STV, Op.cit., 698

<sup>68</sup> Gadamer, H.G., “La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico”, en *Verdad y Método I*, Op.cit., p.347

<sup>69</sup> Cfr. “Vida del romance castellano” (1900), *O.C.(E)*, IV, 692

<sup>70</sup> Cfr. Bloch, E., Op.cit., p.11

<sup>71</sup> STV, Op.cit., 698

Habían expuesto un cuadro en el cual el artista pintó un tremendo león dominado y abatido por un solo hombre. Los humanos que lo contemplaban se vanagloriaban de tamaña proeza, más un león que por allí pasó les rebajó los humos: “Bien veo, dijo, que el pintor os atribuye la victoria. Con mayor razón sería nuestra la victoria, si los leones supiésemos pintar”

Quizá, si los que escribiéramos la historia de la filosofía fuéramos los hispanoamericanos, seguramente hubiéramos inundado el mundo con las producciones filosóficas de estas tierras, mientras que los países de habla inglesa, francesa o alemana estarían a voces reclamando su puesto. Sin embargo, como eso no ha sucedido hasta el momento y no hemos podido liberarnos de nuestros propios prejuicios, parece que se hace necesario inscribir a Unamuno en la tradición filosófica a partir de una autoridad –y en este caso, ¡qué mejor autoridad que la de un alemán!-, la de Gadamer. Una autoridad en materia filosófica no sólo por su nacionalidad –porque nuestros prejuicios sindicaban que los alemanes, franceses, ingleses o estadounidenses son al parecer, los únicos pensadores a los que podemos calificar actualmente de filósofos-, sino una autoridad por la calidad de sus trabajos, su presencia en nuestro ámbito, la reivindicación de lo que muchas veces ha resultado a la filosofía moderna y contemporánea como heterodoxo y, en general por todo lo que ha aportado a la filosofía y a la hermenéutica fundamentalmente en sus ciento dos años de vida.

## Introducción

*Οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην, ἀλλὰ  
μάχαιραν (No he venido a traer paz, sino  
espada)*

Mateo 10:34





## **I. Antecedentes de la temática del *agón* en la filosofía y en la recepción crítica de la obra de Unamuno**

Una investigación sobre el uso más o menos reciente del concepto “agonía” y la temática del *agón* desde perspectivas filosóficas nos pone en presencia de la imprecisión y ambigüedad con que es abordada esta noción. Podemos leer obras cuyo título es: *La agonía de la cultura burguesa* (1972, Caudwell), *La agonía de Proteo* (1981, Nicol), *La agonía del cientificismo* (1999, Alonso), *La agonía del sujeto* (2006, Dorra), *La agonía de la razón* (2013, Rizo-Patrón), entre tantas otras. Se constata así que el significado de la voz “agonía” está ligado actualmente a la imagen del tiempo inmediatamente anterior a la muerte, una imagen de caída o de crisis, un estado último frente al inevitable fin, un estado fronterizo entre la vida y la muerte, un estado de agonía como habitualmente se lo suele entender. Quizá más acertado sea el uso que le ha dado María Zambrano –quien conocía bien la obra de Unamuno- en *La agonía de Europa* (1945), donde se muestra la tensión entre el estado de crisis y la esperanza, la muerte y la nueva vida, y la guerra. Un pensamiento que arranca de la oscuridad y que, llevado por la esperanza va en busca del hombre nuevo, el hombre de la aurora. A su vez pone de relieve el telón de fondo que parece ser la guerra en la vida de Europa. Así, recoge este sentido originario de la “agonía”, el del estado de guerra, de tensión. Y lo mismo podemos decir de *La agonía del poder* (2006) de Baudrillard, donde destaca el sentido de juego y de antagonismo propio del poder político, sentidos también originarios de este término. Sin embargo, y a pesar de la caracterización que hacen Zambrano y Baudrillard, en gran medida el significado de la voz “agonía” en nuestra lengua continúa ligado actualmente a la imagen del tiempo inmediatamente anterior a la muerte. Un estado último frente a la muerte, un estado de agonía.

Como creo necesario seguir el principio metodológico de no emprender nada sin rendir cuentas de la historia que se esconde detrás de los conceptos, en el primer párrafo del segundo capítulo de este trabajo, se indagará la etimología y la historia de este concepto, mientras que por lo pronto señalaremos los antecedentes más significativos a nuestro entender que de su uso se ha hecho en la filosofía. Es claro que la versatilidad del significado le es inherente al término, ya que abarca –como veremos más adelante, pero como ya hemos anticipado en cierta medida- desde la guerra hasta el juego, pasando por la angustia y la acción. Pero queremos destacar aquí –aunque sea mínimamente- el uso que nuestro autor ha dado a este concepto y sus antecedentes en la filosofía, así como también la recepción que ha tenido en la crítica unamuniana.

## I.1. El *agón* en la filosofía

Es sabido que Unamuno inicia su labor de docencia universitaria y de investigador en la Universidad de Salamanca a partir de haber obtenido la oposición para la cátedra de griego en 1891. Así, desde su labor temprana se dedica a discutir y a reflexionar sobre la cultura griega. Entre los diversos temas que aborda en su obra, el *agón* griego, junto al *pólemos* heraclíteo<sup>72</sup> puede ser identificado como una pista de lectura empleada por Unamuno para la constitución de su filosofía.

Ya sabemos por Nietzsche en *La filosofía en la época trágica de los griegos* (1873), que el *pólemos* de Heráclito es el *agón* griego convertido en principio rector de la naturaleza.<sup>73</sup> Esta concepción de la vida como agonía, como lucha, propia del pensamiento de Unamuno, responde en gran medida a una concepción de la cultura griega. Recordemos que para Heráclito “[...] todas las cosas se originan en la discordia.”<sup>74</sup> “La guerra es el padre y el rey de todas las cosas.”<sup>75</sup> Y “[...] debemos saber que la guerra es común a todos y que la discordia es justicia y que todas las cosas se engendran de discordia y necesidad”.<sup>76</sup> Esta lucha, a la que denominó *pólemos*, es principio del devenir en el cosmos y garantiza asimismo su unidad. Esta característica concepción de la existencia de las cosas le valió a Heráclito la calificación de ser considerado el fundador de la dialéctica.<sup>77</sup> De la tradición griega pasa el vocablo a la tradición cristiana, y San Pablo, en su Primera Epístola a los Corintios (9:24-26),

---

<sup>72</sup> Para el estudio de la relación del *agón* griego y unamuniano con el *pólemos* heraclíteo pueden verse los trabajos de: Gilabert Barberá, P., “Miguel de Unamuno i Heráclit: de “La elegía eterna” a “La flor tronchada””, en Vintró, E.-Mestre, F.- Gómez, P. (Coords.), *Homenatge a Monserrat Jufresa*, Barcelona, Ed.U.de Barcelona, 2012, pp.101-116; Ibáñez Sampol, A., *Dos pensadores en perpetua agonía: Heráclito y Unamuno*, Barcelona, Institut Universitari de Cultura, 2011; y Pascual Mezquita, E., “Visión heraclíteo de la historia en M.de Unamuno”, en *C.C.M.U.*, N°32, 1997, pp.189-210

<sup>73</sup> Cfr. Nietzsche, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, trad. L.F. Moreno, Madrid, Valdemar, 2003, p.61. Sin embargo, Bruno Snell por su parte, considera que la doctrina de los contrarios habría sido introducida en la cultura griega por Hesíodo, al representar a la diosa Eris con dos formas contrarias. (Cfr. Snell, B., *Las fuentes del pensamiento europeo: estudio sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la antigua Grecia*, trad. J. Vives, Madrid, Razón y Fe, 1965, pp. 79-80)

<sup>74</sup> Heráclito, *Fragmentos*, trad. L. Farré, Buenos Aires-Barcelona, Orbis-Hyspamérica, 1983, Fragmento 8, p.198

<sup>75</sup> *Ibid.* Frag. 53, p.220

<sup>76</sup> *Ibid.* Frag. 80, p.232

<sup>77</sup> Esta dialéctica, según Erich Fromm, tiene como fuente el pensamiento oriental que, en oposición a la lógica aristotélica encontramos lo que podríamos denominar una lógica paradójica. Lógica que ha predominado en el pensamiento chino e indio, en la filosofía de Heráclito, y posteriormente, bajo el nombre de dialéctica se convirtió en la base de la filosofía hegeliana. Según Fromm, la formulación del principio general de la lógica paradójica de Lao-tsé (ca. siglo IV/VI a.C.): “Las palabras que son estrictamente verdaderas parecen ser paradójicas”, tiene su correspondencia y su primera manifestación en el pensamiento occidental en la filosofía de Heráclito al indicar que el conflicto entre los opuestos es la base de toda la existencia (Cfr. Fromm, E., *El arte de amar* (1956), trad. N. Roseblatt, Barcelona, Paidós, 2007, pp.98-100)

no tiene mejor término de comparación para describir el combate que significa la vida cristiana que el uso del término ‘agonista’<sup>78</sup>:

[...] ¿No sabéis que en las carreras del estadio todos corren, mas uno solo recibe el premio? ¡Corred de manera que lo consigáis! Los atletas –‘ὄ ἀγωνιζόμενος’ (los agonistas)- se privan de todo, y eso ¡por una corona corruptible!; nosotros en cambio, por una incorruptible. Así pues, yo corro, no como a la aventura; y ejerzo el pugilato, [...]’<sup>79</sup>

No sólo se toma el término ‘agonistas’ para designar a los competidores, a los contrincantes en la lucha, sino que como tales ejercen el pugilato, la pelea, el combate por la gloria eterna. Prepararse para las competencias, para el juego, para la lucha, requería de un gran esfuerzo. De allí que el término se fue cargando semánticamente poco a poco de este sentimiento del esfuerzo corporal y espiritual, de alerta y cuidado frente a la expectativa venidera. El término pasa a designar ya no cualquier angustia o sufrimiento expectante, sino el de la muerte. Y esta significación proviene del cristianismo. Ya entre los griegos comienza a cobrar el sentido de una inquietud profunda o incertidumbre extrema frente al futuro. Y así se usa en la Biblia de los Setenta (siglos III-II a.C.), traducida al griego de textos hebreos y arameos, cuando, por ejemplo, en el libro de los Macabeos, se dice que los sitiados por un ejército se hallan en ‘agonía’ sobre el resultado del combate. El vocablo se halla en extremo parentesco y se utiliza casi siempre con el de ‘angustia’. “Angustia” proviene de ‘angustus’: angosto, estrecho. Cuando estamos en un atolladero o apretados, ahogados, oprimidos, sumergidos, estamos angustiados y, si conservamos alguna esperanza de salir de esa angustia y conservamos aún voluntad de lucha, estamos en agonía. Es así que, cuando en la “Agonía de Jesús” (San Lucas, 22:44) Cristo está por enfrentarse decididamente con la lucha final -que ya la ha comenzado en el huerto de los Olivos<sup>80</sup> - cuando se agolpa sobre su alma y su cuerpo la estrechez, la angostura sofocante, la angustia de todos los pecados, maldades y rebeldías de los hombres y su representante más conspicuo, la muerte, Lucas dice que Cristo sumido en

---

<sup>78</sup> Este término era también el que daban los Donatistas (movimiento religioso cristiano iniciado por Donato, obispo de Cartago, en el siglo IV) a sus correligionarios que enviaban a las provincias a propagar sus doctrinas y combatir la de los católicos. (Cfr: Mellado, F.de P., *Enciclopedia Moderna. Diccionario Universal de Literatura, Ciencias, Artes, Agricultura, Industria y Comercio*, Tomo I, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Mellado, 1851, p.533)

<sup>79</sup> Corintios, 9:24-26

<sup>80</sup> El cultivo del olivo es también según la mitología griega, una invención de Hermes (Cfr: Gaves, R., *Los mitos griegos*, trad. L.Echávarri, Tomo I, Buenos Aires, Alianza, 1993, p.77). El olivo era la planta de donde los griegos sacaban sus coronas de triunfo, única recompensa en los juegos olímpicos.

angustia, en agonía (*γενόμενος ἐν ἀγωνία*) entra al combate, en lo angosto de la pista, de la liza, del campo de batalla, insistiendo más en su oración, buscando por supuesto no la muerte, sino precisamente el premio, la corona de la gloria, enfrentando a los grandes antagonistas del hombre, el enemigo pecado, la enemiga muerte. Este incidente es también narrado en San Mateo 26:37 y en San Marcos 14:33, sin embargo, no se usa allí el término ‘ἀγωνία’ sino el término ‘ἀδημονεῖν’ (angustiado). Es otro aquí el sentido de angustia, no ya como lucha, sino como tormento. El primer sentido implica una voluntad activa y hasta productiva o creativa, de lucha – recordemos que la voz latina “*agonistes*” significa actor, y que los agonistas son también los luchadores-, mientras que el segundo se corresponde más a un sentimiento de aplastamiento, de imposibilidad de salida. La tradición cristiana traspuso esta lucha final de Cristo contra el pecado y la muerte, a la vida cristiana. Y era natural que, aún cuando en este sentido toda la vida del discípulo de Cristo es agonía, especialmente, la refirieran a los momentos previos del encuentro del hombre frente a su destino final. Son estos momentos finales los de mayor lucha, los de mayor agonía. Así, cuando San Pablo dice que la vida cristiana es una agonía, lejos de significar esta imagen actual de estado último previo a la muerte, esta imagen de letargo profundo, de rendición sin esperanza, al contrario, el agonista lucha constante y denodadamente, para entrar en la estrecha puerta,<sup>81</sup> en la angustiosa puerta de la inmortalidad. Este es el sentido que recogerá luego Unamuno y por lo cual es para él tan necesario el recurso constante a las palabras de Pablo de Tarso. Para nuestro autor, “las Epístolas de San Pablo nos ofrecen el más alto ejemplo de estilo agónico.”<sup>82</sup>

Decíamos antes que de la tradición griega es recogido su significado y ampliado por la tradición cristiana. Desde allí posteriormente este concepto cobra valor no sólo religioso sino también filosófico, por ejemplo en Agustín de Hipona, de quien podemos decir que sufrió una agonía profunda antes, pero sobre todo, después de su conversión. Al igual que Pablo de Tarso, Agustín era un hombre de contradicción.<sup>83</sup> La lectura de los textos de San Pablo y la influencia del neoplatonismo, permitirá a Agustín transitar su crisis espiritual hacia la

---

<sup>81</sup> El relato de la estrecha puerta por la que intentaban entrar los agonistas puede estar muy bien emparentado con el *Agón Iselasticus* establecido en Puzol por Adriano Pio, este *Agón* consistía en una palestra sagrada, donde los vencedores quedaban con el nombre de *Ierónicos*, y no podían entrar a la ciudad sino por una brecha abierta a propósito. (Cfr. Noël, J.F.M., *Diccionario de mitología universal*, Tomo I, Barcelona, Edicomunicación, 1991, p.57)

<sup>82</sup> AC (1925/31), O.C. (A) (1950), IV, 841

<sup>83</sup> Cfr. “Discípulos y maestros” (1916), CMU, 12-109. La afinidad con el agustinismo en Unamuno ha sido estudiada por Rivera de Ventosa y por Martínez Santamarta pero siempre de modo fragmentario y poniendo el acento más en el talante y estilo del pensador que en el contenido doctrinal. Cfr. Rivera de Ventosa, E., *Unamuno y Dios*, Madrid, Encuentro, 1985, pp.167-68 y 187-2 y Martínez Santamarta, C., *Itinerario interior de San Agustín y Don Miguel de Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1977. También para este caso puede verse el estudio de Oroz Reta, J., *El agonismo cristiano: San Agustín y Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1986

conversión rompiendo definitivamente con el maniqueísmo.<sup>84</sup> La suya<sup>85</sup> es una agonía desarrollada tanto en su interior cuanto en torno a la Iglesia. En esta nueva espiritualidad, la tensión hacia lo interno y lo externo es auténtica agonía convirtiéndose en el sello del cristianismo agustiniano movido por sus aspiraciones al ser, a la verdad y a la felicidad. El ideal ascético del estoicismo y el interiorismo, la introspección, el soliloquio, se presentan como los pilares de su fortaleza espiritual y de su acercamiento a Dios, en tanto le permiten el examen frecuente de su propia conciencia en estado de agonía cristiana, ya que Agustín se ve arrojado constantemente a un fondo de contradicciones que tiene como imágenes: luz y tinieblas, piedad e impiedad, justicia e injusticia, maldad y obra buena, salud y debilidad, vida y muerte, verdad y mentira. Agustín siempre sostuvo un combate, antes y después de su conversión interior y exterior, contra los vicios y las herejías. Su vida fue de continua lucha. En las *Confesiones*, utiliza en dos ocasiones la voz “agonía”, y ambas en el Libro IV. En el capítulo 1 lo hace para referirse a las competencias o las contiendas (*agonen*). Pero es el uso que hace en el capítulo 3 del mismo libro, donde con el término “*agonisticam*” toma el sentido de lucha espiritual, ya que sólo Dios, dice Agustín, es quien podría curar su cabeza perturbada ante la agonía.<sup>86</sup> La agonía de Jesús, relatada a través de los textos de San Pablo, y la agonía agustiniana se constituyen en algunas de las fuentes, no sólo de la agonía personal unamuniana, sino fundamentalmente, y junto a la dialéctica heraclítica, del modo de pensar y escribir agónico de Unamuno. Pero así como podemos rastrear el *agón* en las enseñanzas de Heráclito, Pablo de Tarso y Agustín de Hipona, como agonistas griegos y cristianos, podemos hacer lo propio, fundamentalmente con algunas figuras del pensamiento moderno y contemporáneo.

Entre los modernos, Pascal vio la agonía que producía el querer someterse a la razón mientras buscaba, aterrado, ante el silencio eterno de los espacios infinitos. Ya decía él, y lo ha señalado Unamuno en su *Agonía del Cristianismo*: “Nada nos agrada más que el combate, pero no la victoria”<sup>87</sup> y “la guerra más cruel que Dios puede hacer a los hombres en esta vida es dejarles sin esta guerra que Él ha venido a traer. He venido a traer la guerra, dice, y para hacer posible esta guerra he venido a traer el hierro y el fuego. Antes de Él, el mundo vivía en esta falsa paz.”<sup>88</sup> Este estado de agonía -había escrito Pascal- “[...] he aquí nuestro estado

---

<sup>84</sup> Cfr. Agustín, *Confesiones*, trad. P.Rodríguez de Santidrián, Barcelona, Altaya, 1997, Libros V-X

<sup>85</sup> Para un estudio más acabado de la agonía agustiniana puede verse: Campanaga, V., *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana*, Madrid, Editorial Católica, 1974

<sup>86</sup> Cfr. Agustín, Op.cit., p.94

<sup>87</sup> Pascal, B., *Pensamientos*, §773 ed. Lafuma, trad.J.Llansó, Barcelona, Altaya, 1997, p.227

<sup>88</sup> *Ibid.* §924, p.276

verdadero; lo que nos hace incapaces de saber con certeza e ignorar en absoluto.”<sup>89</sup> Así, todo lo absoluto nos está vedado, tanto el saber como el no saber.<sup>90</sup> Al respecto, Vinet afirmaba que Pascal había introducido en la teología la doctrina de los dos contrarios.<sup>91</sup> Sin embargo, Pascal también usa este vocablo en su sentido lúdico. Él recupera la idea de juego (*agón*) para el discurso racional, y lo considera según tres aspectos diferentes: a) como problema matemático, b) como determinante moral, c) como paradigma. El modelo lúdico sirve, en este autor, para analizar todas las actividades humanas. En los *Pensamientos* aparecen términos ligados al dominio lúdico y esta característica subyacente otorga originalidad a su pensamiento.<sup>92</sup> Pascal propone la idea de una justicia del juego con un argumento que lo hace único y que resulta de la intersección de matemática y jansénismo: *el argumento de la apuesta* —que recoge Unamuno.<sup>93</sup> En el argumento de la apuesta de Pascal, éste invita a considerar la fe cristiana y la duda como si fueran actos de apostar por la verdad del cristianismo. De esta manera, creer supone dos posibilidades: o Dios existe o no existe. Si existe, la apuesta que se gana es la vida infinita. Si no existe, no se gana nada. Ahora, dado que las posibles ganancias

<sup>89</sup> Pascal, B., Op.cit., §199, p.79

<sup>90</sup> La recepción del pensamiento pascaliano en Unamuno puede verse principalmente en: *La agonía del cristianismo* (1925/1931); “La fe pascaliana” (1923); *Cartas íntimas*, Epistolario entre Miguel de Unamuno y los hermanos Gutiérrez Abascal, Carta a Gutiérrez Abascal del 3 de octubre de 1898, Bilbao, Eguzki, carta N° 20, p.103; *Cartas 1903-1933*, Carta a Luis de Zulueta del 29 de mayo de 1904, Madrid, Aguilar, 1968, pp.73-4; *Epistolario americano*, Carta a Emilio Coll de 1899, Salamanca, Ed.Laureano Robles, 1996, p.73; *Epistolario americano*, Carta a Enrique Rodó del 5 de mayo de 1900, Op.cit., p.101; *Tratado del amor a Dios* (inédito) y que luego integrara parte de *Del sentimiento trágico de la vida* (1913). Y las referencias a Pascal también podemos encontrarlas en otros artículos, libros y cartas: “Literatura al día” (1905), “Carta de Unamuno a Palacio Valdés” (20 de mayo de 1913); *Niebla* (1914); “¿Mr.Homais o de Maistre?” (1914); “Algo sobre Nietzsche” (1915); “¿Para qué escribir? Comentarios al Epistolario inédito de Nietzsche” (1919); “Alrededor del estilo” (1924); entre otros. Esta presencia del pensamiento pascaliano en el unamuniano puede estudiarse fundamentalmente en: Villar Ezcurra, A., “Unamuno y su lectura de Pascal: *Del sentimiento trágico de la vida* como principio de acción solidaria”, en *C.C.M.U.*, N° 47, 2-2009, pp.69-98; Orringer, N., *Unamuno y los protestantes liberales (1912): sobre las fuentes de “Del sentimiento trágico de la vida”*, Madrid, Gredos, 1985; Orringer, N., “Pascal, portavoz de Unamuno y clave de la *Agonía del Cristianismo*”, en *C.C.M.U.*, vol.42, N°2, 2006, pp. 39-73; Robles, L., “Unamuno y ‘La fe pascaliana’”, en *C.C.M.U.*, N° 37, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, pp.115-124; López Morillas, J., “Unamuno y Pascal: Notas sobre el concepto de agonía”, en *Intelectuales y espirituales*, Madrid, Revista de Occidente, 1961

<sup>91</sup> Cfr. Vinet, A.R., *Études sur Blaise Pascal*, París, Fischbacher, 1904, p.192 (Vinet es uno de los protestantes liberales franceses de los cuales se nutre Unamuno en su lectura de Pascal)

<sup>92</sup> Así como el término “agonía” contiene en su significación originaria la lucha, contiene asimismo la del juego. Este último sentido ha llevado al Schiller de 1794, en las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, a componer toda una teoría del juego de la que gran parte del romanticismo se ha hecho eco, y que se constituiría en el preludio de la revolución romántica en el mundo literario y filosófico. (Cfr.Safranski, R., *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, trad.R.Gabás Pallás, Barcelona, Tusquets, 2ª ed, 2009, pp.40-44). Sobre la noción de “juego” en la filosofía puede verse el detallado estudio realizado por Cristina Ambrosini en *La noción de “juego” en el pensamiento contemporáneo. Su aporte a la reflexión ética sobre la situación actual* (inédito), y recogido en *Del monstruo al estratega. Ética y juegos*, Buenos Aires, Educando, 2007, pp.80-86.

<sup>93</sup> Este argumento lo recogerá para los primeros años del siglo XX, aunque años más adelante, en el capítulo V de la *La agonía del cristianismo*, Unamuno cita el libro de Chestov sobre Pascal: *La nuit de Gêthsemani, essai su la philosophie de Pascal* y considera que la apuesta de Pascal es un argumento utilitario, probabilista, jesuítico e irracionalista, un intento de racionalizar la irracionalidad.

se presentarían como infinitas, parecería más racional creer que dudar, por el mayor valor que promete la creencia.<sup>94</sup>

La temática del *agón* como materia del conflicto y la lucha, de la tensión permanente continúa presente en la filosofía especialmente a través de Proudhon, Kierkegaard, Nietzsche, W. James, Heidegger y Foucault, entre otros. Estos primeros cuatro filósofos han sido parte del corpus de lecturas de nuestro autor.<sup>95</sup> Como sabemos, Proudhon elabora su *Filosofía de la*

---

<sup>94</sup> Cfr. Pascal, B., Op.cit., §418 (ed.Lafuma), §233 de la edición de Brunschvicg, anotada por Unamuno

<sup>95</sup> Es necesario indicar además que Unamuno se reconoce deudor tanto de Proudhon como de Pi y Margall, a quien menciona en varios pasajes de sus textos (Cfr. “Arabesco pedagógico sobre el juego” (1914), *O.C.* (A), X, 256-61). Sin embargo, más constante es la referencia a Nietzsche, Kierkegaard y W.James. La filiación de Unamuno con Nietzsche es aún muy controvertida, y en gran medida porque nuestro autor por un lado dice conocer muy poco y fragmentariamente, y hasta de segunda mano la obra de Nietzsche (Cfr. *O.C.* (E), VIII, 1133, *O.C.* (A), XI, 168 y 740), y también porque cada vez que se presenta la ocasión lo critica. Pero por otro, a pocos o a ninguno ha dedicado Unamuno más páginas, más artículos, y más referencias que al filósofo prusiano: entre algunos de los trabajos que Unamuno dedica a Nietzsche o en los que traza algunas líneas en referencia a él, tenemos: “El transhumanismo” (1909); “A Nietzsche” (1910); “Divagaciones sobre la resignación y el esfuerzo” (1911); *Del sentimiento trágico de la vida* (1912/3); “La mentira como arma de combate” (1914); “Uebermensch” (1914); “Algo sobre Nietzsche” (1915); “¿Para qué escribir? Comentarios al *Epistolario inédito*, de Nietzsche” (1919); “La hora de la resignación” (1922); *Cómo se hace una novela* (1925); etc. Asimismo, en una carta a Federico de Onís de 1906 abraza a Nietzsche al decir que no comprenden la íntima tragedia del alemán (Onís, F. de, *Unamuno en su Salamanca, cartas y recuerdos*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1988, p.206). Incluso hay versiones que indican que Juan Fernández, el primer traductor al español de la obra de Nietzsche, -que según Gonzalo Sobejano en su *Nietzsche en España, el Así hablaba Zarathustra* (1900) editado por La España Moderna, es una notable, exquisita y cuidada edición (Cfr.Sobejano, G., *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 2004, pp.68-75)- es el seudónimo tras el que se oculta Unamuno. Asimismo, algunos contemporáneos a nuestro autor, como Leopoldo Alas (Clarín), Gómez de la Serna y Sender, no dudaban de la fuerte presencia de Nietzsche en el universo cultural de Unamuno. En la misma línea, pero más recientemente, se ubica Abellán (Cfr. “La influencia de Nietzsche en el panorama intelectual del ‘98” en *Historia crítica del pensamiento español*, vol.5, Madrid, Espasa Calpe, 1989) Otros, en cambio, como González Urbano (Cfr. “Visión trágica de la filosofía: Unamuno y Nietzsche”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, Ed.U.Complutense de Madrid, XXI, 1986, pp.13-39) o Cerezo Galán (Cfr.*Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Trotta, 1996) ven esta filiación a través de la categoría de “tragedia” -que en última instancia, como filólogos que eran Nietzsche y Unamuno, ambos toman de la cultura griega. También encontramos aquellos comentaristas que ven en Unamuno un distorsionador del pensamiento nietzscheano (Cfr:Lavoi, Charles-Auguste, “Unamuno et Nietzsche”, en *C.C.M.U.*, Universidad de Salamanca. Salamanca. 1976, p. 117). Otros en cambio, presentan a ambos autores en una oposición radical (Cfr.Gillis, C., “Unamuno y Nietzsche: una oposición insuperable”, en *C.C.M.U.*, N°46, 2-2008, pp.45-57). La multiplicidad de estudios sobre la presencia o ausencia del pensamiento de Nietzsche en el filósofo vasco no acaba aquí. Para un estudio más detallado puede verse también: Ribas Ribas, P., “Unamuno y Nietzsche”; Ilie, P., “Nietzsche in Spain”; Tamayo Ayestarán, A., “Federico Nietzsche en Miguel de Unamuno”; Vaz Ferreira, C., “Tres filósofos de la vida: Nietzsche, James, Unamuno”; García Blanco, M., *En torno a Unamuno*; Rusker, U., *Nietzsche in der Hispania*; y otros tantos estudios que no cabe al caso traerlos a colación dado que este tema no es el objeto de estudio de nuestro trabajo.

En cuanto a Kierkegaard, gran parte de los estudios críticos sobre la recepción del pensamiento del danés por parte de Unamuno indican que éste aprendió danés para leer a Kierkegaard o leyendo a Kierkegaard. Tal es el caso, entre otros, de Borges (Cfr.Borges, J.L., “Sören Kierkegaard. Temor y temblor”, en *Obras Completas*, vol.IV, Buenos Aires, Emecé, 2007, p.608); Zabala (Cfr. Zabala, I., *Unamuno y el pensamiento dialógico*, Barcelona, Anthropos, 1991, p.53) y Aristides (Cfr. Aristides, J., *Unamuno, dialéctica de la tragedia existencial*, Santa Fe, Colmegna, 1969, p.68). Sin embargo, en una carta a Clarín del 3 de abril de 1900 Unamuno le dice a su maestro: “Ahora que traduzco ya el danonoruego ó norso-danés voy a chapuzarme en el teólogo y pensador Kierkegaard, fuente de Ibsen..., según he leído en el libro de Brandes sobre Ibsen, que es donde empecé a aprender danés.” (Alas, A. (comp.), *Epistolario a Clarín*, Madrid, Ediciones Escorial, 1941, pp.81-82). Esta carta ha sido para gran parte de los estudiosos de la obra de Unamuno la que los llevó a sostener que la recepción de Kierkegaard se inicia para esa fecha. Sin embargo, según sostiene acertadamente Collado en su excelente estudio

*miseria* (también conocida como *Sistema de las contradicciones económicas*), en la que rechaza la dialéctica, la metafísica y las fórmulas de Hegel. Frente a lo que consideró un pensamiento monolítico y dogmático, Proudhon apostó por la pluralidad, por un equilibrio de fuerzas antagónicas, sin que haya ningún principio superior que las sintetice y negándose a aceptar el “absolutismo” de ningún elemento (también en el terreno social). El acercamiento a la verdad se produciría gracias al equilibrio, a una permanente tensión y contradicción. En Proudhon la antinomia es inherente a la naturaleza, a la realidad física y a la realidad social. Forma parte de su visión del universo, una visión que se remonta a los sabios antiguos en lo que nada permanece, todo cambia y todo corre y, en consecuencia, todo es oposición y equilibrio.<sup>96</sup> En este sentido se encuentra en la línea de Heráclito al tener una concepción agonista del universo y de la sociedad. Y si a su juicio, en Marx y en Hegel el movimiento dialéctico se caracteriza por el enfrentamiento de dos elementos contradictorios (tesis y

---

sobre Unamuno y Kierkegaard, ha demostrado que Unamuno no podía haber comenzado a leer a Kierkegaard, sino hasta bien entrado 1901, ya que la edición original en danés de los libros que poseía Unamuno se inició en 1901 (Cfr. Collado, J.A., *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Madrid, Gredos, 1962, p.389). Este dato a su vez queda verificado por Nelson Orringer en la bibliografía de *Unamuno y los protestantes liberales...*, Madrid, Gredos, 1985, p.242. Asimismo, si excluimos esta primera mención a Kierkegaard de 1900 donde sólo declara su intención de leerlo, es recién en diciembre de 1902 en una carta a su amigo Jiménez Ilundain donde le confiesa estar en ese momento estudiando al gran danés Kierkegaard (Cfr: “Carta a Jiménez Ilundain” diciembre 1902) y luego en 1904, en dos cartas a Pedro Mugica del 9 de mayo y del 28 de diciembre, donde le confiesa estar leyéndolo. (Cfr: Mugica, P., *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, Madrid, Rodas, 1972, ps.296 y 304). Y para 1910, afirma Unamuno haber tenido que aprender danés para leer sobre todo a Kierkegaard. (Cfr. “Sobre la argentinidad” (1910), *O.C. (A)*, IV, 812)

La presencia o al menos el encuentro del pensamiento de Unamuno con el de William James puede constatarse sobre todo por lo que se colige a partir de cartas, artículos y libros del propio autor, y por los estudios críticos, fundamentalmente el de Pelayo Hipólito Fernández, *Miguel de Unamuno y William James. Un paralelo pragmático*, Salamanca, CIADA, 1961. Unamuno toma contacto con cuatro textos del filósofo norteamericano: lee *Principles of Psychology* (1890) en 1891, la época de su oposición a las cátedras de Metafísica, Psicología y Lógica cuando había regresado a vivir a Bilbao -1884/1891- luego de sus estudios universitarios en Madrid, y en 1902 cita en “Ciudad y campo” un párrafo de esta obra. Pero ya para 1901 había leído también *The will to believe...* (1897) según se colige en “Sueño y acción” y en 1902 en “Viejos y jóvenes”. Allí es donde encuentra una caracterización de la fe muy similar a la de sus intuiciones de la época de la crisis. Esta caracterización de la “fe” como “crear lo que no vemos” en oposición a un “creer lo que no vemos”, ya está presente en 1897 en el artículo “¡Pistis y no gnosis!”, donde establece el correlato entre la “pistis” como “crear lo que no vemos”, y la “gnosis” –una fe ya dogmática- como un “creer lo que no vemos”. Luego lo cita en 1903 en “Sobre el fulanismo” y recomienda ampliamente su lectura en “La ciudad y la Patria” de 1907. Asimismo, en 1904, en “Almas de jóvenes” da cuenta de su lectura de *The Varieties of Religious Experience* (1902). Años más tarde tras la lectura de *Pragmatism* (1907), Unamuno repite esas ideas en 1909 en “De la correspondencia de un luchador” y en 1908 en “Verdad y Vida”, aunque ya para 1900, en el ensayo “La ideocracia” encontramos ciertos ecos del pensamiento del norteamericano en el concepto de “verdad” que caracteriza Unamuno. Según Fernández, “la primera mención que Unamuno hace de James data de 1896, y la última es de 1936.” (Fernández, P.H., *Op.cit.*, p.15). Asimismo, encontramos menciones directas o indirectas del pensamiento de W. James en “La fe” (1900);

*Del sentimiento trágico de la vida* (1912); “La fe pascaliana” (1923); *La agonía del Cristianismo* (1925/31); entre otros. Por otro lado, la presencia del pensamiento de James en la obra de Unamuno se destaca en la literatura crítica, especialmente en: Farré, L., “Unamuno, W. James y Kierkegaard”, 2a. parte, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, vol.XXI, N° 58, Madrid, 1954; Lago Bornstein, J.C., “Unamuno y el pragmatismo de James” en *Solar*, N°5, Año 5, Lima, 2009, pp.113-131; Fernández, P.H., *Miguel de Unamuno y William James. Un paralelo pragmático*, Salamanca, CIADA, 1961.

<sup>96</sup> Cfr. Proudhon, P.J., *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria*, trad.F.Pí y Margall, Madrid, Ed.Alfonso Durán, 1870.



antítesis) hasta su fusión en una categoría nueva (síntesis), para Proudhon, no habrá tres elementos sino únicamente dos, que se mantienen uno junto a otro de principio a fin. No hay un final sintetizador, sino equilibrio, una especie de antinomia persistente. En este sentido, como bien advierte Woodcock, Proudhon vivió más para la lucha que para la victoria.<sup>97</sup> En Kierkegaard, en cambio, la agonía está emparentada tanto a la dialéctica como a la angustia. La *Angst* se manifiesta ante la libertad de lo eterno-infinito frente a lo temporal-finito siendo así la posibilidad del “salto” a la eternidad lo que produce la angustia. Es sin embargo ese mismo “salto” al que nos lleva la angustia el que permite –de una manera trascendente y dialéctica- la superación de la misma.<sup>98</sup> Así, en la angustia la libertad se descubre a sí misma en cuanto posibilidad y se estremece ante lo posible.

Este modo de hacer filosofía, este modo tensional y conflictivo, lo encontramos también en la obra de William James. En sus textos, el conflicto adquiere los rasgos de lo productivo. Es el modo en que las tensiones son fructíferas. Asocia de manera íntima nociones filosóficas en pugna, para dar cuenta del concepto de *ganancia experiencial*, deudora de la conjunción y convivencia –y por ello mismo de la colisión o de la tensión- de estas nociones filosóficas antagónicas.<sup>99</sup> No pretendemos extendernos aquí mucho más sobre la cuestión, pero podemos decir brevemente que también en Nietzsche encontramos esta forma tensional de pensamiento fundada en el *agón* griego. Éste considera que Heráclito se inspiró en las luchas humanas, en el *agón*, para proponer el *pólemos* como principio rector de la naturaleza, y que “[...] aprendió lo típico de este *pólemos* en los gimnasios, en los *agones* musicales, en la vida política.”<sup>100</sup> Sabemos asimismo que Nietzsche parafrasea en *La gaya ciencia* el fragmento 53 de Heráclito, donde el *pólemos* se muestra como responsable de las diferentes condiciones de los hombres.<sup>101</sup> El filósofo alemán resalta el carácter productivo de la buena lucha, como bien lo advierte en *El nacimiento de la tragedia*. Se trata de prolongar la lucha y no eliminarla mediante la supremacía absoluta de alguno de los competidores. La paz, en este sentido, constituye solo un momento parcial en que se coronan las pruebas de la batalla.<sup>102</sup> A esta concepción del *pólemos* de Heráclito, también hará luego referencia

---

<sup>97</sup> Cfr. Woodcock, G., *Pierre-Joseph Proudhon. A Biography*, New York, Macmillan Co, 1956

<sup>98</sup> Cfr. Kierkegaard, S., *El concepto de angustia*, trad. D.G.Rivero, Barcelona, Orbis, 1984, pp.67-8

<sup>99</sup> Queremos indicar que esta concepción de la tensionalidad en James es puesta de manifiesto en el artículo de Rossi, P., “Tensiones dialécticas en el pragmatismo humanista de William James”, en *Límite. Revista de Filosofía y Psicología*, Vol.3, N°18, 2008, pp. 71-79

<sup>100</sup> Nietzsche, F., *Los filósofos preplatónicos*, trad. F.Ballesteros Balbastre, Madrid, Trotta, 2003, p.81

<sup>101</sup> Cfr. Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, § 92, trad. P.González Blanco, Madrid, Sarpe, 1984, pp.85

<sup>102</sup> Cfr. Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000, p. 239

Esta presencia de la tensionalidad y del *agón* griego en el pensamiento nietzscheano puede constatarse además de las obras citadas de Nietzsche en: Siemens, H., “Nietzsche and agonistic politics: A review of recent literature”, *Nietzsche-Studien*, Berlin, Vol. 30, 2001, pp. 509-526; “Agonal Communities of Taste: Law and

Heidegger en *Introducción a la metafísica*, quien sostiene que la discordia no es algo que se limita a las contiendas entre los hombres, sino más bien que el *pólemos*, se constituye como la condición que hace posible la existencia de las cosas.<sup>103</sup> Heidegger retoma en esa obra la noción de *pólemos* heraclíteo para traducir y analizar el fragmento 53, y “*pólemos*” lo traduce como “*Auseinandersetzung*”. Se hace difícil saber a cuál de las varias acepciones del término se hace referencia, porque entre ellas encontramos: “contraposición”, “contienda”, “confrontación”, “discusión”, “separación”, “disputa”, “debate”, “explicación”. Sin embargo, algunos estudios<sup>104</sup> indican que “contraposición” es la más adecuada para traducir el *pólemos*. Y según Fried, éste describe la manera cómo el ser acontece y cómo nos concierne, y también describe nuestra relación con el ser en lo que Heidegger llama *Dasein*, el ahí, en el que el ser se manifiesta.<sup>105</sup> En este repaso por los antecedentes de las indagaciones sobre el *agón* en la filosofía, encontramos que Foucault en “El sujeto y el poder”, para hablar de la relación entre el poder y la libertad, usa el término “agonismo” para designar una relación que es al mismo tiempo de incitación recíproca y de lucha, y no de mera oposición paralizante, sino de provocación permanente.<sup>106</sup> Asimismo, en estos últimos años Chantal Mouffe, dentro de los que ha denominado “política agonista”, ha rescatado la temática del *agón* como una forma de contrarrestar los antagonismos en el ámbito de lo político.<sup>107</sup> Y hasta en los poetas encontramos su tematización: William Blake afirma que “Sin contrarios, no hay progreso; atracción y repulsión, razón y energía, amor y odio, son igualmente necesarios a la existencia humana”,<sup>108</sup> y en las “Parábolas” de Borges, sostiene que la vida es lucha, y ésta implica el enfrentamiento de las fuerzas o bandos opuestos.<sup>109</sup>

---

Community in Nietzsche’s Philosophy of Transvaluation”, en *Journal of Nietzsche Studies*, No. 24, pp. 85–91; “Nietzsche’s Critique of Democracy (1870—1886)”, en *Journal of Nietzsche Studies*, No. 38, 2009, pp. 20-37; Carrión Acevedo, U., “La buena Eris. Reflexiones en torno a la lógica agonal en Heráclito y Nietzsche”, en *Instantes y Azares - Escrituras Nietzscheanas* N° 10, año XII, 2012, pp.38-54, y en Cragnolini, M., *Moradas nietzscheanas*, Buenos Aires, La Cebra, 2006.

<sup>103</sup> Cfr. Heidegger, M., *Introducción a la Metafísica*, trad. A. Ackermann, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 63

<sup>104</sup> Cfr. Basso Monteverde, L., “El origen conflictivo de la *Ereignis*. Una revisión de la interpretación heideggeriana de Heráclito”, en Rossi, M.J. y Beraldi, G., *La hermenéutica en el cruce de las culturas: polifonías y reescrituras. Actas de las III Jornadas Internacionales de Hermenéutica*, Buenos Aires, Ed. Proyecto Hermenéutica, ISBN 978-987-27903-1-8, 2013, p.147

<sup>105</sup> Para un estudio más acabado de la traducción y análisis del *pólemos* en la obra de Heidegger puede consultarse: Fried, G., *Heidegger’s Polemos. From Being to Politics*, New Haven, Yale University Press, 2000 y Basso Monteverde, L., “El origen conflictivo de la *Ereignis*. Una revisión de la interpretación heideggeriana de Heráclito”, en Op.cit., pp.145-151

<sup>106</sup> Cfr. Foucault, M., “El sujeto y el poder” en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol.50, N°3, 1988, p.16

<sup>107</sup> Cfr. Mouffe, C., *En torno a lo político*, trad. S. Laclau, Buenos Aires, FCE, 2009

<sup>108</sup> Blake, W., *El matrimonio del cielo y el infierno* (1793), trad. X. Villarrutia, Sevilla, Renacimiento, 2007, p.15

<sup>109</sup> Cfr. Borges, J.L., “Parábolas: La lucha”, en *Textos Recobrados (1919-1929)*, Ed.S.L.del Carril, Buenos Aires, Emecé, 2ª ed., 2007, p.40 (Para un estudio más acabado sobre la relación de Unamuno y Borges, puede verse el interesante estudio realizado por Iris Zabala en *Unamuno y el pensamiento dialógico*, Op.cit., Cap.VII, pp.175-192.

Queremos finalmente destacar y anticipar el uso que nuestro autor da a este término. A pesar de las continuas reiteraciones que casi desde el inicio de su producción hace respecto de la temática del *agón*, del conflicto, en ninguna otra obra queda más claro el significado del concepto “agonía” que en el prólogo que hiciera el propio Unamuno a la edición en español de *La agonía del Cristianismo* (1925, 1ª ed. en francés/1931, 1ª en español):

Y no quiero cerrar este prólogo sin hacer notar cómo una de las cosas a que debe este librito el halagüeño éxito que ha logrado es a haber restablecido el verdadero sentido, el originario o etimológico de la voz *agonía*, el de lucha.<sup>110</sup>

Significado que no dejará de recoger a lo largo de este texto y en toda su producción anterior y posterior, pero que en su Introducción a éste (Capítulo I) y a su segundo capítulo cree necesario recalcar para despejar toda duda del significado que da a este término:

Agonía, *αγωνία*, quiere decir lucha. Agoniza el que vive luchando, luchando contra la vida misma. Y contra la muerte.<sup>111</sup> [...] La agonía es, pues, lucha.<sup>112</sup>

En la obra de Unamuno, la agonía recoge este significado originario de lucha, de tensión, de guerra, conflicto y contradicción.

Llevo muy en lo dentro de mis entrañas espirituales la agonía, la lucha, la lucha religiosa y la lucha civil, [...] Job fue un hombre de contradicciones, lo fue Pablo, y lo fue Agustín, y lo fue Pascal, y creo serlo yo.<sup>113</sup>

Lucha como lo fue la vida de Job, un hombre de contradicción, de Pablo de Tarso, de Agustín de Hipona, de Pascal, y también de Heráclito, de Kierkegaard, y del Quijote, entre muchos otros. Este sentido de “agonía” como lucha perpetua (pero a la vez fecunda) es el que queremos y pretendemos rescatar en este trabajo, ya que Unamuno, al definir la vida como tragedia, define la tragedia como agonía: “[...] la vida es tragedia, y tragedia es perpetua

---

<sup>110</sup> “Prólogo a la edición española” (1931), *AC*, Op.cit., 822-3

<sup>111</sup> *AC*, Op.cit., 829

<sup>112</sup> *Ibid.* 832

<sup>113</sup> “Prólogo a la edición española”, *AC*, Op.cit., 822

lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción.”<sup>114</sup> Así, cabe observar que si la vida es tragedia, y si la tragedia es perpetua lucha, concluimos que la vida es perpetua lucha, es la vida misma la que es agonía, y esta es la trágica vida e historia de los hombres, hijos de la contradicción.<sup>115</sup>

## **I.2. La recepción del concepto de “agonía” en la literatura crítica unamuniana**

Explorar e indagar en la literatura crítica que aborda la obra del filósofo vasco nos enfrenta a un problema. La infinidad de trabajos y multiplicidad de temas que se han elaborado a propósito de su obra nos interpela en la necesidad de establecer una selección atendiendo a los criterios de nuestro objeto de estudio. Así, lo primero que debemos deslindar es aquella literatura que no tematiza nuestro asunto de la que sí lo hace. Pero allí caemos en la cuenta que gran parte de los estudios críticos sobre la obra de nuestro autor coinciden en señalar que el concepto de “agonía” es una de las nociones clave de la obra de Miguel de Unamuno, ya que recorre de manera explícita o implícita casi toda su obra, y sobre todo la producida a partir de 1897. La personalidad agónica de Unamuno,<sup>116</sup> que se presenta como condición inexcusable de una vida que se quería de ese modo,<sup>117</sup> devorado por el conflicto de los extremos e infatigable a la acción trágica de la lucha, manteniendo una tensión existencial permanente contra todo y contra todos; contra sí mismo y contra el mundo, representa en el paisaje espiritual español de principios de siglo la encarnación existencial de la contradicción íntima como resorte de acción agónica.<sup>118</sup> Dado esto, pareciera ocioso indicar que el concepto de “agonía” está puesto bajo la lupa de gran parte de la literatura crítica unamuniana. Sin embargo, se nos hace necesario trazar un camino lo más actualizado posible sobre ese terreno, aunque sin dejar de tener en cuenta los textos que constituyen en gran parte el corpus canónico de la crítica.

El relevamiento de la bibliografía crítica nos ha conducido a indagar en distintos tipos de fuentes. A nuestro juicio y para nuestro objeto de estudio, el tratamiento que sobre este concepto se ha realizado en casi ningún caso ha sido objeto principal de estudio, y su tematización podría calificarse, cuando menos, como pobre e ingenua. La pobreza de mucha de esta literatura crítica se debe a la falta de un estudio minucioso del concepto “agonía”

---

<sup>114</sup> STV (1913), *O.C. (A)* (1950), IV, 471

<sup>115</sup> *Cfr.*: “Monodílogo” (1922), *O.C. (A)*, IX, 982-3 y “El ideal histórico” (1922), *O.C. (A)*, IX, 987

<sup>116</sup> *Cfr.*: Pérez, R., “Diario íntimo y agonía en Unamuno”, *Revista Zurgai*, N°6, Noviembre 1980, p.15

<sup>117</sup> *Cfr.*: Ferrater Mora, J., *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1957, p.21

<sup>118</sup> *Cfr.*: Serrano Ramirez, J.M., “Unamuno, la voz de la conciencia agónica: radiografía de un hombre de acción”, en *C.C.M.U.*, N°30, 1995, pp.105-9



sobre la obra de Unamuno. Es una noción frecuentemente mencionada en casi todos los trabajos sobre la obra de este autor, pero casi nunca abordada en profundidad, casi nunca -como decíamos- es objeto principal de estudio: dando cuenta, por ejemplo, de los orígenes de esta noción en el pensamiento occidental, su inserción en el cristianismo, la relevancia que cobra a lo largo de toda su obra y la potencialidad que despliega este concepto que excede con creces el ámbito de lo puramente existencial, vivencial y espiritual, limitándola generalmente a su etimología o a la acepción unamuniana. Asimismo, la escasez de páginas dedicadas a su estudio o el tratamiento de esta noción sólo sobre algún texto en particular, apoya nuestro argumento. Así por ejemplo: podemos hablar del concepto de agonía en torno a una actitud, o un método o en tal o cual obra, pero casi en ningún caso su tratamiento pretende articular este concepto en la totalidad/diversidad del pensamiento de nuestro autor. Si la pobreza del tratamiento del concepto de “agonía” se debía, en gran parte, a la falta de un estudio profundo del concepto que pretendiese articularlo con la obra completa de Unamuno, y a la escasez de páginas dedicadas a ello, la ingenuidad de su tratamiento está vinculada básicamente al estudio del concepto de “agonía” como un concepto solamente fundamental para *La agonía del Cristianismo*, o como un concepto existencial y de crisis espiritual, o bien como un concepto metodológico. La carencia de articulación de estas formas de agonía es, como veremos detalladamente, una nota característica de la mayoría de estos trabajos. Por eso podremos decir que “agonía” se dice de muchas maneras, aunque en la mayoría de los estudios críticos que vamos a referenciar, siempre se toma una de esas múltiples formas, y no se la suele articular con las otras muchas maneras de decir “agonía”.

A continuación, nos dedicaremos a revisar la literatura crítica, canónica y no canónica, pasada y actual –aunque esta última fundamentalmente-, que surge de la lectura de diversas fuentes y tipos de fuentes: libros, capítulos de libros, artículos de revistas o de actas de congresos, etc. en que el concepto de “agonía” es, por lo menos, objeto de estudio indirecto en los trabajos sobre la obra de Unamuno. Y que nos acercan al análisis, siempre para nosotros pobre e ingenuo, que se ha realizado acerca del concepto de “agonía”, poniendo de relieve de antemano, que este concepto en casi ningún caso es objeto de estudio específico y particular en estos textos. Si bien no desestimamos la importancia que supone el conocimiento de la integridad de la literatura crítica, juzgamos posible y fructífero trazar caminos que nos permitan desplazarnos fundamentalmente por el tema que nos vincula, sabiendo que andamos por senderos siempre partidos. Seguido de dicha exposición descriptiva, pondremos de relieve los textos que se constituyen en el marco crítico de nuestro objeto de estudio y aquellos que creemos son los mayores y menores aciertos de los restantes estudios críticos. Para todo ello

creemos necesario establecer primero una clasificación entre: a) aquellos estudios donde la noción de “agonía” queda implícita o explícitamente articulada en un texto particular; b) de aquellos otros estudios donde este concepto es parcialmente expuesto, bien porque no es el objeto principal de estudio o bien porque cuando siéndolo cumple el rol -según esos trabajos críticos- de ser sólo una categoría existencial, u ontológica, o quienes la fundan como antropológica, o aquellos que la descubren como metodológica, discursiva o estilística, de otros que la presentan como espiritual o religiosa, etc. Es necesario advertir al lector además, que en esta clasificación vamos a encontrar algunas superposiciones, ya que algunos de los trabajos que abordan el tema desde una obra en particular también dan cuenta de cierta función que cumple este concepto en esa obra. Asimismo, debemos destacar que en esta clasificación se encuentran intercalados, por un lado, un conjunto de textos –considerados canónicos la mayoría- donde es insoslayable el tratamiento del concepto de “agonía”, pero que si bien atraviesa gran parte de estas obras, nunca es este concepto el objeto de estudio de esos trabajos.<sup>119</sup> Y por otro lado, un sinnúmero de obras que podríamos considerar como menores<sup>120</sup> a los efectos de nuestro objeto de estudio, que toman el término “agonía” o bien para atravesar de manera muy superficial toda la obra, pensamiento y vida del filósofo vasco, o bien para estudiar una obra particular donde el concepto de “agonía” es visto o bien en su forma espiritual o bien en su forma metodológica, pero en todos los casos, sin profundizar más que en la designación de la voz “agonía” en su sentido etimológico o en su ampliada

---

<sup>119</sup> Cfr. Meyer, F., *La ontología de Miguel de Unamuno* (1955), trad.C.Goicoechea, Madrid, Gredos, 1962; García Blanco, Manuel, *En torno a Unamuno*, Madrid, Taurus, 1965; Ferrater Mora, J., *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1957; Blanco Aguinaga, Carlos, *Unamuno, teórico del lenguaje*, México, El Colegio de México, 1954; Marías, J., *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa Calpe, 1976; Nozick, M., *Miguel de Unamuno: The Agony of Belief*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey, 1982; Cerezo Galán, P., *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Trotta, 1996; López Morillas, J., “Unamuno y Pascal: notas sobre el concepto de agonía” en *Intelectuales y espirituales: Unamuno, Machado, Ortega, Lorca, Marías*, Madrid, Revista de Occidente, 1961 y “Unamuno y Pascal: notas sobre el concepto de agonía”, separata de la *Revista Atenea*, N° 397, 1963; Orringer, N., “Pascal, portavoz de Unamuno y clave de *La agonía del Cristianismo*”, en *C.C.M.U.*, Salamanca, Universidad de Salamanca, N°42, 2-2006; García Bacca, J. D., “Unamuno o la conciencia agónica”, en *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas. Bergson, Husserl, Unamuno, Heidegger, Scheler, Hartmann, W.James, Ortega y Gasset, Whitehead*, Barcelona, Anthropos, 1990; Pascual Mezquita, E., “Visión heraclítica de la historia en M.de Unamuno”, en *C.C.M.U.*, N° 32, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997 y “Unamuno, el nuevo Heráclito del siglo XX”, en Florez Miguel, C. (coord.), *Tu mano, mi destino*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, pp.383-405; Flórez Miguel, C., “La formación del discurso filosófico de Unamuno”, en *C.C.M.U.*, Vol.29, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994; Morón Arroyo, C., “Hacia el sistema de Unamuno”, en *C.C.M.U.*, N° 32, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997.

<sup>120</sup> Cfr. Mata Induráin, C., “Unamuno, del ensayo a la novela filosófica: La agonía del cristianismo y San Manuel Bueno, mártir”; Fernández Defez, F.J., “Unamuno: la lucha entre la fe y la razón”; Artés Hernández, J.A., “La dualidad ΜΥΘΟΣ-ΛΟΓΟΣ en *Del Sentimiento trágico de la vida* de Miguel de Unamuno”; Ingwersen, S., “Unamuno and Schleiermacher: The "Agonic Style" and Protestant Hermeneutics”; Del Canto Nieto, José Ramón, “El mito de Prometeo en la poesía y en la filosofía de Miguel de Unamuno”; Galán, Álvaro, “Unamuno: Agonía entre lo uno y lo diverso”; Fernández Díaz, M. del C., “Silencio de Dios y angustia metafísica en Unamuno y Bernanos”; Melero Martínez, J.M., “Unamuno: una religiosidad agónica”.

redefinición unamuniana. Estas diversidades en los abordajes realizados en torno a la noción de “agonía” serán expuestas en lo sucesivo.

a)

Así, entre los primeros, entre aquellos comentaristas que limitan el estudio del concepto a una o unas pocas obras, tenemos el caso de Thomas Franz, quien indica, para argumentar en torno de *La tía Tula* y *La agonía del cristianismo*, que la agonía la vemos en su conflicto perpetuo entre la razón —herencia griega del platonismo— y el misticismo orientalista: en la tía Gertrudis, en Santa Teresa y en Don Quijote, o en Pascal, Vigny y el Père Hyacinthe (Padre Jacinto).<sup>121</sup> Mata Induráin, por su parte, aborda el concepto de “agonía” desde *San Manuel Bueno, mártir* y *La agonía del cristianismo*, para sostener que en Unamuno no hay ni cristianismo conservador ni cristianismo progresista, sino cristianismo agónico.<sup>122</sup> Fernández Defez, en cambio, tomando también la novela *San Manuel Bueno, mártir* como eje, centra la agonía en la duda, una duda de pasión, el eterno conflicto entre la razón y el sentimiento, y donde en la novela hallamos —a su juicio— una reconciliación entre la razón científica y la religión.<sup>123</sup> Oyola, por otra parte, va a indicar que es el poema “Dios-Tinieblas” el que mejor capta la paradoja central del Unamuno agónico, donde el famoso *agón* unamuniano estriba en la lucha por arrancarle a Dios “algún pelo de secreto”. Así, todo el discurso unamuniano tiene que ver con la agonía existencial relacionada con la vida perdurable.<sup>124</sup> Por su lado, Artés Hernández, en su artículo el concepto de “agonía” es puesto de manifiesto para el estudio de la obra más famosa de Unamuno: *Del sentimiento trágico de la vida*, mostrando la dualidad entre *mito* y *logos* que se presenta allí, y para enlazar posteriormente el ensayo con los dramas *La Esfinge* y *Soledad*, que según él, guardan entre sí profundas relaciones temáticas al mostrar la agonía de los protagonistas, agonía en su sentido etimológico.<sup>125</sup>

---

<sup>121</sup> Cfr. Franz, T.R., “*La Tía Tula* y el cristianismo agónico”, en *C.C.M.U.*, Salamanca, Universidad de Salamanca, vol.29, 1994, pp.43-53

<sup>122</sup> Cfr. Mata Induráin, C., “Unamuno, del ensayo a la novela filosófica: La agonía del cristianismo y San Manuel Bueno, mártir”, en *Hispanica Polonorum*, N° 3, 2001, pp. 121-130.

<sup>123</sup> Cfr. Fernández Defez, F.J., “Unamuno: la lucha entre la fe y la razón”, *Frónesis Revista Electrónica*, [http://www.joanmaragall.com/fronesis/7/bio,ent/UNAMUNO\\_fr\\_nesis.htm](http://www.joanmaragall.com/fronesis/7/bio,ent/UNAMUNO_fr_nesis.htm) (Consultado 22/07/09)

<sup>124</sup> Cfr. Oyola, E., “«Dios-Tinieblas»: paradoja central en el discurso agónico de Unamuno”, en *C.C.M.U.*, Salamanca, Universidad de Salamanca, N° 48, 1-2010, pp.87-106

<sup>125</sup> Cfr. Artés Hernández, J.A., “La dualidad ΜΥΘΟΣ-ΛΟΓΟΣ en *Del Sentimiento trágico de la vida* de Miguel de Unamuno”, *Estudios Clásicos*, 116, 1999, pp.65-76



Los sustanciosos trabajos de Nozick,<sup>126</sup> López Morillas<sup>127</sup> y Orringer,<sup>128</sup> en cambio, centran su atención en el uso del término “agonía” fundamentalmente para el estudio de la *Agonía del Cristianismo*, y el de Orringer, fundamentalmente se centra el concepto de “agonía” en relación con el pensamiento de Pascal y a éste como clave de lectura de la *Agonía del Cristianismo*. Asimismo, éste indica que es en 1924 cuando Unamuno adopta el estilo de la mística agónica de San Pablo y Santa Teresa. Un estilo que procede por antítesis y paradojas, por la afirmación mediante negaciones como ya empleaba Pascal, donde la “agonía del cristianismo” “[...] se aplica a la lucha interior entre la razón y la fe, al forcejeo entre la fe y la voluntad de creer, al conflicto entre la piedad cristiana solitaria y el sentimiento comunitario, y al choque de la cultura cristiana con culturas ajenas, más materialistas.”<sup>129</sup> Distinta orientación cobra el trabajo de Sonya Ingwersen, quien al estudiar los *Ensayos* de Unamuno, ve que cada una de sus páginas está construida en una estilística agónica, una estilística que siempre será caracterizada por la dialéctica no sintetizada, estilística muy cercana en su espíritu al pensamiento de Schleiermacher.<sup>130</sup> Del Canto Nieto, por su parte, aborda la lucha desde el mito de Prometeo en la filosofía y en la poesía de Unamuno, donde éste se identifica a la vez con Prometeo y con el buitre que devora sus entrañas, estableciendo así, entre ambas figuras, una lucha dialéctica que representa el drama vital del propio Unamuno,<sup>131</sup> mientras que Roberto Pérez aborda el concepto de “agonía” desde el *Diario Íntimo* de Unamuno, escrito en los meses de la crisis después de marzo de 1897, indicando que en el *Diario* se delinean las contradicciones que conformarían lo que la crítica denominó la “personalidad agónica” de Unamuno. Esta agonía que en el *Diario Íntimo* se perfila como la lucha espiritual, la lucha interior, y que se configura en torno a la crisis, permanece presente en gran parte de su obra posterior. Una agonía que, según Pérez, se asentará como actitud definitiva en Unamuno, actitud que surge de la oposición vida-muerte.<sup>132</sup>

<sup>126</sup> Cfr. Nozick, M., *Miguel de Unamuno: The Agony of Belief*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey, 1982

<sup>127</sup> Cfr. López Morillas, J., “Unamuno y Pascal: notas sobre el concepto de agonía” en *Intelectuales y espirituales: Unamuno, Machado, Ortega, Lorca, Marías*, Madrid, Revista de Occidente, 1961, pp.11-70, o también López Morillas, J., “Unamuno y Pascal: notas sobre el concepto de agonía”, separata de la *Revista Atenea*, N° 397, 1963

<sup>128</sup> Cfr. Orringer, N., “Pascal, portavoz de Unamuno y clave de *La agonía del Cristianismo*”, en *C.C.M.U.*, Salamanca, Universidad de Salamanca, N°42, 2-2006, pp.39-73

<sup>129</sup> Orringer, N., “Pascal...”, Op.cit., p.43

<sup>130</sup> Cfr. Ingwersen, S., “Unamuno and Schleiermacher: The "Agonic Style" and Protestant Hermeneutics”, en *Anglican Theological Review*, vol.67, N°3, 1985, pp.260-272

<sup>131</sup> Cfr. Del Canto Nieto, J.R., “El mito de Prometeo en la poesía y en la filosofía de Miguel de Unamuno”, en *Estudios griegos e indoeuropeos*, N°16, 2006, pp.283-305

<sup>132</sup> Pérez, R., “Diario íntimo y agonía en Unamuno”, *Revista Zurgai*, N°6, Noviembre 1980, pp.15-17

b)

Por otro lado, en algunos trabajos -a pesar de no ser su objeto de estudio o siéndolo sólo parcialmente- se aborda en mayor profundidad esta noción, pero, reiteramos, siempre de una manera parcial: Ferrater Mora<sup>133</sup> y García Bacca<sup>134</sup> ven, como Pascual Mezquita, al “sistema” unamuniano como una derivación del concepto heraclíteo de *pólemos* (lucha), fundamentalmente vinculado a su visión de la historia universal, que funda una antropología y una metodología dialéctica en la que no cabe síntesis,<sup>135</sup> donde el concepto de “agonía” es recobrado para dar cuenta de la familiaridad con el concepto de *pólemos* heraclíteo y fundamentar la metodología de abordaje a los problemas que plantea Unamuno,<sup>136</sup> donde éste no pretende reconciliar la vida con la razón, ya que allí hay guerra perpetua y fecunda. Guerra en la que consiste la realidad última del hombre de carne y hueso, guerra que puede considerarse como el único “principio formal” que domina el pensamiento de Unamuno.<sup>137</sup>

En la mayoría de los trabajos sólo hay referencias al significado y función de este concepto dentro del entramado de las obras de carácter general dedicadas a su pensamiento, significado que se lo toma de su etimología griega: *ἀγῶνία* (lucha, combate). Esta agonía se da entre finitud e infinitud, entre la razón y la fe, la razón y los sentimientos, el ser y el conocer, la lógica y la biótica, etc. Estas referencias las encontramos en todo el espectro temporal de los estudios críticos sobre nuestro autor: García Blanco<sup>138</sup> (1965), Arístides<sup>139</sup> (1972), Padilla Novoa<sup>140</sup> (1985), Cunha Bezerra<sup>141</sup> (2006), y López Molina<sup>142</sup> (2006), entre muchos otros. O bien, como en el trabajo de Julián Marías (1976) que ve en la agonía, el deleite de la lucha, donde Unamuno recurriría –a su juicio- a esta noción con un afán de elogio y de resultar interesante.<sup>143</sup> Blanco Aguinaga,<sup>144</sup> contrariamente, ve en esta lucha una forma de la dialéctica hegeliana, una alternativa de la afirmación de los contrarios. Mientras

<sup>133</sup> Cfr. Ferrater Mora, J., *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1957

<sup>134</sup> Cfr. García Bacca, Juan D., “Unamuno o la conciencia agónica” en *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas. Bergson, Husserl, Unamuno, Heidegger, Scheler, Hartmann, W. James, Ortega y Gasset, Whitehead*, Barcelona, Anthropos, 1990

<sup>135</sup> Cfr. Pascual Mezquita, Eduardo, “Visión heraclíteo de la historia en M. de Unamuno”, en *A.C.M.U.*, Edic. Universidad de Salamanca, N° 32, 1997, pp.189-210, y Cfr. Ferrater Mora, J., Op.cit., pp.79-80

<sup>136</sup> Cfr. Pascual Mezquita, E., Op.cit. y “Unamuno, el nuevo Heráclito del siglo XX”, en Florez Miguel, C. (coord.), *Tu mano, mi destino*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, pp.383-405

<sup>137</sup> Cfr. Ferrater Mora, J., Op.cit., ps. 46 y 53

<sup>138</sup> Cfr. García Blanco, Manuel, *En torno a Unamuno*, Madrid, Taurus, 1965

<sup>139</sup> Cfr. Arístides, J., *Unamuno, dialéctica de la tragedia existencial*, Santa Fe, Ed. Colmegna, 1969

<sup>140</sup> Cfr. Padilla Novoa, M., *Unamuno, filósofo de encrucijada*, Madrid, Cincel, 1985

<sup>141</sup> Cfr. Cunha Becerra, C., “Cristianismo y Nihilismo en Unamuno y Vattimo” en *Revista Diadoke*, N°1-2, 2006, Universidad Diego Portales, Chile, pp.33-45

<sup>142</sup> Cfr. López Molina, A.M., “Introducción”, en Unamuno, M. de, *Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2ª ed., 2006, pp.11-78

<sup>143</sup> Cfr. Marías, J., *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa Calpe, 1976

<sup>144</sup> Cfr. Blanco Aguinaga, Carlos, *Unamuno, teórico del lenguaje*, México, El Colegio de México, 1954

que E. Díaz<sup>145</sup> y Morón Arroyo<sup>146</sup> lo consideran como la afirmación estática de los contrarios sin dialéctica ni síntesis.

González Egido<sup>147</sup>, por su parte, se centra en los últimos meses de su vida, los que van desde julio hasta diciembre de 1936. Aquí recrea no sólo una ciudad estremecida por los horrores cotidianos, sino también el particular vía crucis de Unamuno y sus contradicciones íntimas en el inicio de la guerra. Aquí la agonía está más enfocada como una categoría política, aunque su trasfondo sea ontológico y espiritual. Mientras que a Dezső Csejtei, el concepto de “agonía” le es útil para tematizar el tema de la muerte y de la inmortalidad, la *thanatología* unamuniana, un análisis que no da cuenta del hecho biológico de la muerte, sino del sentido que cobra la muerte en Unamuno, donde ésta no sólo concierne al hombre como “ser-en-el-mundo”, sino también como “ser-en-el-ultramundo”, analizando así la agonía hermenéutica de la muerte y de la inmortalidad.<sup>148</sup>

Flórez Miguel, en tanto al delinear la formación del discurso filosófico de Unamuno desde sus inicios, indica que ya en su madurez Unamuno va a sostener una filosofía de creadores, una filosofía creadora, poética, que tiene su clara encarnación en el poeta-filósofo que ve al mundo no como espectáculo en el que se desvanecen las sombras que somos los hombres, sino un mundo como “[...] campo de batalla en el que los hombres luchan por su existencia. Entendiendo esa lucha no en la interpretación del sentido darwiniano de lucha por la existencia, sino en el sentido agónico del Cristo en la cruz, [...]” Una lucha por la existencia que es una lucha por la creación.<sup>149</sup> Precisamente la cruz, nos recuerda Flórez, es el símbolo de la agonía en *Nicodemo el Fariseo*.<sup>150</sup> Este sentido expresivo es recuperado en el trabajo de Ribbans, quien da cuenta de un estilo de expresión y de pensamiento agonista, de lucha, pero que incluso parece ser una pretensión de exasperar al lector. Un Unamuno que va, como titula sus ensayos de 1912, *Contra esto y aquello*, de una dialéctica, que bien pudo haber abrevado en Hegel, aunque al recalcar el truncamiento de la dialéctica hegeliana a causa de la eliminación de la “síntesis” que hace Unamuno, produce que la tesis y la antítesis

---

<sup>145</sup> Cfr: Díaz, E., *Unamuno, pensamiento político*, Madrid, Tecnos, 1984

<sup>146</sup> Cfr: Morón Arroyo, C., “Ser y escribir: consistencia de Unamuno y paradojas de la realidad” en *A.C.M.U.*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989, pp.331-343

<sup>147</sup> Cfr: González Egido, L., *Agonizar en Salamanca. Unamuno (julio-diciembre 1936)*, Madrid, Alianza, 1986

<sup>148</sup> Cfr: Csejtei, D., *Muerte e inmortalidad en la obra filosófica y literaria de Miguel de Unamuno*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004

<sup>149</sup> Cfr: Flórez Miguel, C., “La formación del discurso filosófico de Unamuno” en *C.C.M.U.*, Salamanca, Universidad de Salamanca, Vol.29, 1994, p.41

<sup>150</sup> Cfr: Flórez Miguel, C., “Autobiografía, filosofía y escritura: el caso Unamuno” (1998), en *Paideia Proyect On-line, Sección Philosophy of Literature*, <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Lite/LiteMigu.htm> (Consultado 30/06/2009)

queden envueltas en una lucha agónica.<sup>151</sup> Esta temática del modo de expresión, también es abordada por Iris Zabala, quien incursiona en lo que denomina la dialogía unamuniana, en un cruce entre Unamuno y Bajtin, donde este último enriquece los significados de la obra abierta de Unamuno, sin por eso hacer del filósofo vasco un lacaniano o un derrideano que lo situara en el discurso postestructuralista. Zabala, en este sustancioso texto, ve el lazo común entre el Unamuno y el lingüista ruso en su concepción de la existencia como diálogo, siendo esta la clave de lectura, para ella, de la obra unamuniana. El concepto de “agonía” aquí está presente en el discurso interior en su análisis de *Niebla* como metáfora literaria de *Del sentimiento trágico de la vida*. La entrega de Unamuno a la lucha nos es representada en sus páginas llenas, como dice Zabala, de su doble agonía: la fe y la duda. Y en *Niebla*, la contradicción, la oposición permanente, la coexistencia de los contrarios, ocupan el centro de su práctica textual.<sup>152</sup> En similar sentido, Álvarez Castro, en el último capítulo de *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*, denominado “Conclusiones: Unamuno y la poética de la expresión agónica”, sostiene que la poética unamuniana “[...] explora de manera preferente las diversas implicaciones de una concepción problemática de la expresión literaria, concepción que podría definirse como una *expresión agónica* en alusión a un principio esencial del pensamiento unamuniano: el de *agonía* o lucha insoluble entre contrarios”, dando cuenta de la agonía de la palabra que atraviesa al escritor y al hombre Unamuno.<sup>153</sup>

Diferente en cambio es la observación que hace Mircea Eliade en un breve artículo sobre la España de Unamuno, donde recuerda la inserción del filósofo vasco en Europa a partir de su exilio en 1924 en París, una inserción que lo convierte en escritor europeo por obra de los franceses que ven en Unamuno a un perseguido, un desterrado y por ende, a un adalid de la libertad. Eliade recuerda asimismo la singularidad de un Unamuno que ha vivido en una permanente y dramática agonía, y donde su obra no es más que el reflejo de su vida. Un Unamuno donde los acontecimientos más importantes de su vida se han desarrollado bajo este signo de la paradoja.<sup>154</sup> Ese sentido político de su vida es reflejado también por Pérez Lucas en *Un agónico español*, quien nos lleva a través de una minuciosa biografía de Unamuno que va desde la Guerra Carlista hasta la Guerra Civil, entrando en las profundidades

---

<sup>151</sup> Cfr: Ribbans, G., “Dialéctica de lucha y ambigüedad en la novelística unamuniana”, en Gómez Molleda, M.D. (ed.), *A.C.M.U.*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989, pp.153-164

<sup>152</sup> Cfr: Zabala, I., *Unamuno y el pensamiento dialógico*, Barcelona, Anthropos, 1991

<sup>153</sup> Álvarez Castro, L., *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*, Salamanca, Ed.Univ.Salamanca, 2005, p.240

<sup>154</sup> Cfr: Eliade, M., “Spania lui Unamuno” en *Vremea*, Bucarest, N° 456, p.3, 1936, y Eliade, M., “La España de Unamuno” en *Claves de razón práctica*, N°67, 1996, pp.6-7, y en *Casa del Tiempo*, Trad.de Joaquín Garrigós, 1ª época, N°58, Noviembre 2003, pp.42-44

niega’.

de su vida agónica.<sup>155</sup> Esta singular agonía vital es recordada por Serrano Ramirez, quien describe a Unamuno como un personaje devorado por la tensión de los extremos al mantener una tensión existencial contra todos y contra todo; contra sí mismo y contra el mundo. Nos recuerda, para ello, una anécdota de Salvador de Madariaga que ilustra, certeramente, el carácter agónico de nuestro autor: Madariga cuenta que Unamuno había llegado a pasar unos días de campo a la casa de un amigo. A la noche, cuando todos se fueron a dormir, Unamuno, en su alcoba, no podía conciliar el sueño. El amigo, que ya antes se había dormido al son de los pasos de Unamuno, se despierta luego por esos mismos pasos, entra a la habitación, encuentra a Unamuno paseándose, y le pregunta: -‘¿Qué pasa?’ y Unamuno le responde: - ‘Pasa que el corazón me arde en un deseo vehemente de persignarme’, -‘pues ande y persígnese’, le respondió el amigo. A lo que Unamuno replica: -‘Jamás. Mi cabeza se

Otros estudios, como el de González García por ejemplo, indican que el “irracionalismo”<sup>157</sup> unamuniano desemboca en un agonismo trágico,<sup>158</sup> sentido semejante al que ve en *Unamuno et la soif d’éternité*, Alain Guy, quien se sirve del concepto de “agonía” para mostrar cómo parte de la filosofía de Unamuno se puede recorrer a través de la lucha por la supervivencia, del quijotismo espiritual del filósofo vasco, de su fe agónica, del misterio de la palabra y del espiritualismo trágico.<sup>159</sup>

Otro grupo de estudios, que quizá podríamos calificarlos de menores en el sentido anteriormente expuesto, ven la agonía como una categoría existencial y religiosa: así, Mario Silar, en su *Don Miguel y el Dios escondido. La tensión entre cordialidad y racionalidad en el pensamiento religioso de Unamuno*, da cuenta de cómo Dios se le presenta a Unamuno en forma paradójica y agónica, y en el capítulo 3 de este texto, presenta toda la gestación de la tragedia y la agonía unamuniana.<sup>160</sup> También Melero Martínez recalca en la noción de “agonía” para dar

cuenta de la forma de la religiosidad de Unamuno, una agonía como religión.<sup>161</sup> Y para Cunha Bezerra, por su parte, la concepción unamuniana del cristianismo es asumida como una experiencia agónica, de modo que la experiencia humana-cristiana es una

---

<sup>155</sup> Cfr. Pérez Lucas, M.D., *Un agónico español: Unamuno, su vida, su obra, su tiempo*, Madrid, Ediciones Martín & Macías, 1977

<sup>156</sup> Cfr. Serrano Ramirez, J.M., “Unamuno, la voz de la conciencia agónica: radiografía de un hombre de acción”, en *C.C.M.U.*, Salamanca, Universidad de Salamanca, N°30, 1995, pp.105-124

<sup>157</sup> Las comillas son de González García.

<sup>158</sup> Cfr. González García, E., “El quijotismo intrahistórico de Unamuno”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, N° XXI, Madrid, Ed.Univ.Complutense, 1986, p.94

<sup>159</sup> Cfr. Guy, A., *Unamuno et la soif d'éternité*, Paris, Seghers, 1964

<sup>160</sup> Cfr. Silar, M., *Don Miguel y el Dios escondido. La tensión entre cordialidad y racionalidad en el pensamiento religioso de Unamuno*, Navarra, Universidad de Navarra, 2008, y en formato electrónico-digital [www.unav.es/gep/ArticuloSilar.pdf](http://www.unav.es/gep/ArticuloSilar.pdf)

<sup>161</sup> Cfr. Melero Martínez, J.M., “Unamuno: una religiosidad agónica”, en *Ensayos: Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, N° 2, 1988, pp.87-108

lucha constante con la muerte y la vida. “[...] La vida es *lucha agónica* preconizada por un Cristo que dice no *haber venido a traer paz, sino guerra, espada* (conforme leemos en Mateo 10:34-36).”<sup>162</sup> Mientras que, en un sentido más existencial y metodológico lo encuentra Fernández Díaz, donde la dialéctica unamuniana que oscila entre la desesperación por la muerte y la esperanza de la sobrevivida, es lo que constituye la “agonía” en el sentido etimológico del término, como la lucha que el hombre libra consigo mismo,<sup>163</sup> lo mismo que Aristides, quien introduce el estudio del concepto de “agonía” en esos dos sentidos: existencial y metodológico. Es así un procedimiento del pensamiento que toma como eje la paradoja, pero estar en agonía es asimismo la forma de evitar la perdición que entraña el letargo, es la actitud habitual del cristiano celador de su espíritu, identificando el ser del cristiano con el ser agonista. Un Unamuno como “Caballero de la agonía”.<sup>164</sup> En este sentido, la agonía, la guerra, “[...] es una forma de evitar la mundanidad del mundo que extravía al hombre de su objetivo, [...] la inmortalidad.”<sup>165</sup> Agonía y filosofía están estrechamente vinculadas por cuanto “[...] filosofía significa [...]; una agonía de la fe por lo posible.”<sup>166</sup> El problema, el nudo de la tragedia unamuniana estriba en el dilema propuesto a su fe: agonizar en la incertidumbre, o aceptar sin condiciones el supremo requerimiento de su ser por parte de Dios.<sup>167</sup> En otro sentido corre el texto de Álvaro Galán, quien para el 70º aniversario de la muerte de Unamuno publica en el *Diario Sur* de Málaga una breve retrospectiva sobre el carácter agónico que entre lo uno y lo diverso, presentaba Unamuno. Esta agonía se muestra no sólo en su obra poética, narrativa y ensayística, sino de la que da cuenta también mucha de su literatura crítica.<sup>168</sup>

Ahora bien, a pesar que como ya hemos indicado, algunos de estos trabajos han logrado mayor profundidad en su análisis y han dedicado una mayor extensión en sus páginas al tratamiento de este concepto, en ninguno de ellos se aborda el concepto de “agonía” como una clave de lectura crítica al concepto de “sistema” y como una categoría hermenéutica que le permite a Unamuno leer/comprender el mundo, la vida y el texto. Sin embargo creemos fructífero para nuestro trabajo destacar algunos de los textos que hoy son parte del *corpus*

<sup>162</sup> Cfr: Cunha Bezerra, C., Op.cit.

<sup>163</sup> Cfr: Fernández Díaz, M. del C., “Silencio de Dios y angustia metafísica en Unamuno y Bernanos”, en *Cuadernos del Minotauro*, Nº 3, 2006, pp.77-85

<sup>164</sup> Cfr: Aristides, J., Op.cit., p.20-26

<sup>165</sup> Aristides, J., Op.cit., p.29

<sup>166</sup> Aristides, J., Op.cit., p.86

<sup>167</sup> Cfr: Aristides, J., Op.cit., p.188

<sup>168</sup> Cfr: Galán, A., “Unamuno: Agonía entre lo uno y lo diverso”, en *Diario Sur* (Edición Impresa), Sec.Cultura y Espectáculos, Málaga, 29/12/2006, y en *Diario Sur Digital*, 29/12/2006, [http://www.diariosur.es/prensa/20061229/cultura/unamuno-agonia-entre-diverso\\_20061229.html](http://www.diariosur.es/prensa/20061229/cultura/unamuno-agonia-entre-diverso_20061229.html) (Consultado 21/11/2010)

canónico de la literatura crítica unamuniana, y que nos son útiles a los fines de nuestro estudio. Me refiero fundamentalmente a cuatro autores que constituirán, junto con otros, el *corpus* teórico de este trabajo. ¿Por qué elegimos estos cuatro casos? Porque no sólo sus textos ya son parte –como indicamos– del canon de la crítica unamuniana, sino que además, el abordaje que han realizado del concepto de “agonía” –aunque haya sido parcial en algún caso– nos ha permitido reinterpretar la obra unamuniana como una obra atravesada por el tópico del *agón*.

El ya clásico texto de Meyer (1955) es muy sustancioso para el abordaje de la noción de “agonía”, aunque esté dispuesta en su trabajo para dar cuenta de la ontología unamuniana en un tono fenomenológico y existencialista, con tintes sartreanos. Sin embargo, es notable considerar sus tesis más suspicaces. Basta asomarse –dice Meyer– con atención a la obra de Unamuno para descubrir cómo surge claramente de ella una intuición central y un modo de experiencia ontológica originaria –cuyo núcleo se encuentra fundamentalmente en *Del sentimiento trágico de la vida*, indica el francés–, secreto de sus actitudes contradictorias, de sus polémicas excesivas y de su sentimiento “agónico” del ser, una intuición conscientemente buscada, íntimamente ligada a una visión de la contradicción como estatuto del ser –o más exactamente de la realidad humana–, constituido por una tensión de contradictorios. Por ello, si las afirmaciones de Unamuno son contradictorias se debe al objetivo de no hacer desaparecer nada de la estructura antitética de las realidades y de las situaciones concretas.<sup>169</sup>

Con lo cual, lo que podemos denominar –según veremos más adelante– una metodología agónica, aparece, a juicio de Meyer, como algo más que un procedimiento más o menos hábil. Este texto de Meyer pone de relieve cómo la agonía se constituye en una ontología y en una metodología para el pensamiento de Unamuno, agonía emanada de un *pathos* dado en la lengua. Esta tesis de Meyer nos permitirá afirmar que Unamuno no sólo construye una filosofía en el sentido de una obra producto de un pensamiento reflexivo, sino que además, siguiendo un texto que casi ha pasado desapercibido para la crítica, esa filosofía es, como indica Valdés (1966), una filosofía agónica. Allí, si bien el autor no explicita las razones que lo llevan a denominar como “filosofía agónica” al pensamiento de Unamuno, se puede entrever a partir de su argumentación, en tanto según Valdés, en Unamuno “[...] el ser es esencialmente un fenómeno “en-lucha” de la existencia.”<sup>170</sup> De esta manera, la original penetración de lo real en Unamuno está dada en términos de “ser-en-lucha”. Creemos que es

---

<sup>169</sup> Cfr. Meyer, F., *La ontología de Miguel de Unamuno* (1955), trad. C. Goicoechea, Madrid, Gredos, 1962, pp.9-15

<sup>170</sup> Valdés, M.J., “La filosofía agónica de Miguel de Unamuno”, en Bleiberg, G. (ed.), *Pensamiento y Letras en la España del s.XX*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1966, p.544



importante considerar este trabajo, no sólo porque en él es en el único caso donde se atraviesa casi la totalidad del pensamiento de Unamuno bajo la categoría del “ser-en-lucha” –lo hace considerando tres obras claves: *En torno al casticismo* (1895), *Del sentimiento trágico de la vida* (1912/3) y *La agonía del Cristianismo* (1925), y desde tres perspectivas filosóficas que, según Valdés, adoptó Unamuno en su vida. Perspectivas que fueron plasmadas según él en una dialéctica abierta de oposiciones: 1) mundo, 2) ser en el mundo y 3) la obra del ser en el mundo-, sino que además lo hace desde una concepción más cercana a la hermenéutica, como es la fenomenología heideggeriana, orientación aquella que será puesta de relieve en nuestro trabajo. Y decimos cercana, no sólo por la raigambre fenomenológica que, como ya ha indicado Ricoeur, encontramos en la hermenéutica con Husserl y Heidegger, sino también porque varios años después a este artículo, en una entrevista realizada a él por el *Boletín Galego de Literatura*,<sup>171</sup> indica Valdés que la hermenéutica fenomenológica comienza con Unamuno y llega a su culminación con Ricoeur. Se hace importante para nosotros entonces señalar estos textos que son fundamentales para nuestra lectura de la obra de Unamuno en clave de una filosofía hermenéutica agónica.

Por otro lado quisiéramos también destacar los trabajos de dos autores donde la noción de “agonía”, si bien no es el objeto de estudio, sí es clave, al menos en parte, para atravesar la obra de Unamuno. En los trabajos de Cerezo Galán, tanto en ese extensísimo estudio de *Las máscaras de lo trágico...*(1996) como también en “El vacío y la palabra...” (2009)<sup>172</sup>, no realiza un análisis del concepto de “agonía”, sino que a través de las categorías de “tragedia” y de “nihilismo” se le hace necesario entablar el diálogo con el concepto de agonía. Por eso, cuando habla del “héroe trágico”, en una nota de su trabajo nos recuerda que esta noción la toma en el específico sentido unamuniano de “agónico”.<sup>173</sup> A su juicio, el núcleo central del agonismo se sitúa en el conflicto entre el espíritu (la palabra) y la letra, como así también en alguna de las distintas formas de decir “agonía”: como *forma mentis* y como estilo, y nos invita por ello a internarnos en la agonía de la palabra. Por otro lado, si bien su trabajo se endereza hacia otro camino que el nuestro, Cerezo Galán ve claramente la tensión agónica del pensamiento unamuniano en *Del sentimiento trágico de la vida...* y su anticipación en *Vida de*

---

<sup>171</sup> Cfr. Casas, A., “Entrevista con Mario J. Valdés sobre Hermenéutica e Historia comparada das literaturas e as culturas”, en *Boletín Galego de Literatura*, N°30, 2º semestre 2003, pp.124-147

<sup>172</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., “El vacío y la palabra. El nihilismo y la experiencia de la palabra en Miguel de Unamuno”, en Chaguaceda Toledano, Ana (ed.), *M.U.E.O. IV*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2009, pp.135-158

<sup>173</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Trotta, 1996, p.369

*Don Quijote y Sancho*,<sup>174</sup> obra aquella que, como ya advierte en la introducción a su estudio, se constituye en la clave del agonismo del filósofo vasco. Por tal motivo, la utilidad de su trabajo a nuestros fines, radica fundamentalmente en poder establecer a *El sentimiento trágico de la vida...* como clave de lectura y de comprensión de su agonismo, y en eje articulador y transicional de este trabajo. Por último, el exhaustivo estudio realizado en el artículo de Morón Arroyo, nos permite señalarle una objeción en aras de nuestra interpretación. Lo que Morón Arroyo pareció no advertir en su afán clasificatorio, es que en el fondo toda esa taxonomía –como otras- se encuentra bajo el signo de la agonía. Si quisiéramos –aún en contra de lo que podría considerarse como los deseos del asistematismo- sistematizar y unificar todo o gran parte del pensamiento –o mejor, de la obra- unamuniano, éste debería ser incluido bajo el signo del *agón*. Y esta objeción a Morón Arroyo particularmente, y como observación general, la hacemos por varios motivos. Por un lado, el tópico del *agón* en Unamuno es hasta inconsciente –como veremos más adelante-, desde su niñez hasta casi su muerte. Por otro lado, porque el propio Morón Arroyo en la descripción de cada una de estas etapas, en cada manifestación de un pensamiento más “dogmático”, señala al *agón* como el tópico que las recorre. Se clasifique como se clasifique entonces, su fondo, –cuando no su superficie- es agonista. La falta de advertencia de esta comunidad conceptual de parte de Morón Arroyo quizá se deba a la avidez por encasillar. En esos cuatro estadios encontramos que, en el *fondo* (1884-1897) Unamuno encuentra dos actitudes o dos conceptos contrarios, la lucha, la guerra entre lo castizo y lo cosmopolita (*En torno al casticismo*) y el todo o nada como caleidoscopio de los contrarios (*Paz en la guerra*).<sup>175</sup> En el *abismo* (1897-1913), las obras de este período se caracterizan por la lucha de los contrarios que no encuentran reconciliación, sino *polémica* (*Vida de Don Quijote y Sancho* y *Del sentimiento trágico de la vida*).<sup>176</sup> En la *agonía* (1913-1927/30) los protagonistas de sus novelas son seres escindidos, en agonía, interiormente o en sus relaciones con los demás (*Niebla*). Aquí la agonía se relaciona con las palabras *dubitare* y *duellum* (*La agonía del Cristianismo*).<sup>177</sup> La última etapa (1927/30-1936), la de la *memoria*, la tensión, el conflicto, la lucha, la agonía se da entre la realidad y la conciencia.<sup>178</sup> De esta manera, reiteramos, todas esas etapas están atravesadas por la agonía, y esto nos permite señalar la constancia del agonismo en el pensamiento unamuniano.

<sup>174</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., *Las máscaras de lo trágico...*, Op.cit., p.344

<sup>175</sup> Cfr. Morón Arroyo, C., “Hacia el sistema de Unamuno”, en *C.C.M.U.*, N° 32, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1997, pp.172-3

<sup>176</sup> Cfr. *Ibid.* p.173

<sup>177</sup> Cfr. *Ibid.* pp.179-180

<sup>178</sup> Cfr. *Ibid.* p.183

Finalmente, articularemos aquí algunos de los análisis realizados en estos estudios críticos, para dar cuenta que el concepto de “agonía” en Unamuno, se presenta como clave hermenéutica de su obra como filosofía agónica o de la tensión. Una filosofía de la tensión que viene a responder al problema histórico de la crisis de fin de siglo, la crisis de la razón.

Retomemos una de las expresiones centrales de *Del sentimiento trágico de la vida*:

La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total de 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 ella.<sup>179</sup>

¿Cuál es entonces el sentimiento que es causa de su concepción agónica del mundo y de la vida? Aquél sentimiento que nos dice que la vida es tragedia, que la vida es agonía, lucha. ¿Y lucha contra qué? Hay diversos tipos de agonía, de lucha, porque –como veremos más adelante– “agonía” se dice de muchas maneras. La duda (*dubium*) que contiene la misma raíz de lucha (*duellum*)<sup>180</sup> es la duda de la vida que define al ser humano. Y como nuestra filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción del mundo y de la vida, y hasta una actitud íntima y una acción, Unamuno elige esta filosofía de la tensión que, nacida del sentimiento agónico del ser concreto, del hombre de carne y hueso, pone en duda todo dogmatismo, y por ende, cualquier filosofía que ponga un punto final.

Si recordamos algunos de los pasajes de los estudios críticos citados precedentemente, vemos que Unamuno agoniza (lucha) filosófica y políticamente. Desde sus primeros años como escritor dedicó sus páginas alternativamente a la política y a la filosofía. La crisis de la razón se le presenta a Unamuno –como veremos más adelante– no sólo como ocaso, sino también como aurora. Es la muerte y la vida, la razón y los sentimientos, la lógica y la biótica, el logos y el mito, lo finito y lo infinito, que en su constante lucha abren la posibilidad de la creación de espacios indeterminados. En el *entre* de la vida y la muerte, o de la razón y los sentimientos, encontramos un espacio para la reflexión y la creación de nuevas posibilidades, dada la imposibilidad absoluta de los extremos que, dicho sea de paso, de ser viables, obturarían toda contingencia e indeterminación. De ese sentimiento trágico, nace una filosofía agónico-tensional, una actitud íntima y hasta una acción, que podemos verla muy bien

---

<sup>179</sup> STV, Op.cit., 462

<sup>180</sup> Cfr:AC, Op.cit., 841

representada en esta literatura crítica antes citada. Unamuno asume el reto de la lucha contra la razón, porque la razón mata, y por lo que clama Unamuno en su *thanatología* es por más vida. Pero es de la muerte de donde brota nueva vida, por ello, razón y vida son dos enemigas que no pueden separarse, se necesitan y se repelen constantemente. Su filosofía de la tensión o su filosofía agónica, cobra “unidad” con su sentimiento agónico en su estilística agónica, en su expresión agónica. Como *forma mentis* y como estilo. Y cobra unidad también en su actitud agónica. Esa actitud de lucha que lo llevó, políticamente, a enfrentarse hasta sus últimos días con la dictadura, pero también con el socialismo, el comunismo y el anarquismo. Porque es la contradicción íntima precisamente lo que “unifica” su vida y le da razón práctica de ser.<sup>181</sup> Esta contradicción -indica Cunha Bezerra- se expresa en Unamuno de tres modos: como poeta (cree como creador, mirando el pasado), como ciudadano racionalizador (niega y descreo, mirando el presente), como hombre y cristiano (mirando el provenir) agoniza delante de lo irrealizable, la eternidad. Este sentimiento que Cunha Bezerra denomina *dialéctica de la agonía* es la marca de un *creyente* que clama por la fe,<sup>182</sup> pero no la fe del carbonero, ni la fe teologal, una fe vital, un querer crear-crear, una fe creativa y productiva. Así, del sentimiento agónico del ser concreto, nace una filosofía agónica, una actitud agónica y hasta una acción agónica, acción que no sólo se manifiesta a través de la actitud de Unamuno contra esto y aquello, sino que es representada, en su mitologización, por los héroes de sus obras de ficción. Las novelas se convierten, de esta manera, en metáforas epistemológicas de sus ensayos, en ejemplares, donde los hombres luchan por su existencia como en un campo de batalla, pero luchan por la creación. Es así una filosofía poética, creadora, por eso, la fe, para él, consiste en crear lo que no vemos. La fe, como *poíesis*, se convierte en poder creador, y es más que un impulso volitivo, dado que es ella quien crea su objeto.

## II. Los límites de esta investigación

### II.1. La elección de un título

Habitualmente, al enfrentarnos a una obra, lo primero a considerar es su título. La elección de éste siempre es decisiva más allá de las estrategias de *marketing* que puedan darse. Se constituye en un interesante juego de palabras y conceptos. En un trabajo como este, el título debe tener valor informativo. Un ejercicio interesante es intentar convertirlo en una pregunta. Si lo hacemos, la respuesta debe poder ser aceptada o refutada, es decir, el título

---

<sup>181</sup> Cfr:STV, Op.cit., 665

<sup>182</sup> Cfr:Cunha Bezerra, C., Op.cit., p.43

debe ser o bien un enunciado falsable o bien el corolario literario de un enunciado falsable, y de esta manera debe poder ser refutable. Asimismo, siempre mienta un discurso, y en tanto tal debe considerarse la audiencia a la que va dirigido. Pero, un título no sólo orienta al lector, sino que desde un principio marca una dirección que es forzosa seguir tanto para quien escribe como para quien lee. Pero claro está, que no necesariamente surge antes de la investigación. Pueden surgir ideas, títulos orientativos, provisorios, etc., pero siempre el título se va construyendo conjuntamente con el devenir de la obra. Uno puede ir teniendo una lista que refleje, provisoriamente, el trabajo que se está desarrollando, pero al final, cuando se haya decidido definitivamente el que llevará el trabajo, lo que no puede faltar es la correspondencia entre el título y el trabajo desarrollado. Y como cualquier texto, una tesis doctoral es el desarrollo de un título. Así, éste es lo que delimita un texto, es su margen y su horizonte. Dicho esto, me encuentro en la necesidad de justificar la elección del título para este trabajo: “Agonía y Hermenéutica”, a pesar de la acción reductora que puede ejercer el subtítulo: “La noción de «agonía» como clave de lectura crítica al concepto de «sistema» en los textos de Miguel de Unamuno”.

Señalemos entonces algunas de las pistas que han de orientar nuestro camino por los textos de Unamuno. Dos cuestiones claves atraviesan este trabajo, la del concepto de “agonía” por un lado, y la orientación hermenéutica por otro. Cabe advertir al lector que no pretendo exponer aquí una síntesis del trabajo, sino antes bien, el punto de partida fundamental del mismo. La vía que guiará nuestro recorrido intentará precisar y desarrollar en una mayor amplitud uno de los conceptos centrales y a menudo desatendidos de su producción, el concepto de “agonía”. Lo que se vuelve claro es algo que no todos los lectores de Unamuno han sabido ver: el concepto de “agonía” es antes que nada una máquina lectora, es un modo de leer el mundo, la vida y el texto, modo de leer producto de un *pathos* encarnado en la lengua española y que pone en tela de juicio el concepto de “sistema” propio de la filosofía. Para Unamuno, la agonía es la denominación de aquello que constituye el carácter fundamental de todo lo español y cristiano, y en tanto cristiano y occidental, puede trasvasarse especialmente a nuestra América, aunque también a todo Occidente. Por otro lado, la concepción filosófica de Unamuno sitúa al lenguaje como punto de partida de todo filosofar - y particularmente del propio-, combatiendo así la tesis cartesiana del *ego cogito*, y poniendo en tela de juicio toda la concepción racionalista, sistemática y especulativa de la filosofía moderna. En este sentido, siguiendo la línea de lectura de Luis Andrés Marcos, la obra de Unamuno puede situarse en esa orientación filosófica que se ha denominado filosofía hermenéutica, por cuanto en su obra queda aclarada la comprensión del pensamiento como

tradición que viene dada en la lengua. En segundo lugar, partiendo de la afirmación de Gadamer expuesta en el prólogo de este trabajo, la radicación de la filosofía en el lenguaje no sólo sigue la orientación hermenéutica, sino que además, posibilita el enfrentamiento crítico al concepto de “sistema” propio de la filosofía moderna. Para enfrentarse a este concepto Unamuno parte de un *pathos* que está en la lengua española, este es –siguiendo a Françoise Meyer- el *pathos* de la agonía, de la lucha, la guerra, la tensión, pero de él se desprende – apoyándonos en la línea de interpretación de Mario Valdés- una concepción agonista o filosofía agónica del mundo, de la vida y del texto, para resistir a la filosofía/sistema. Esta resistencia no implica una visión de signo opuesto (irracionalista), sino muy por el contrario, una visión que integre la dualidad humana, una visión que es perspectivista y tensional. Es lo que Unamuno denominará, la “tercera posición”: ni racionalismo ni irracionalismo, sino y en todo caso, una posición contrarracional, conflictiva, como la vida, que se sirve de la razón pero que no la encumbra como un Dios. Sin embargo, la crítica a la noción de sistema de la filosofía tiene un anclaje bien práctico: la crítica a lo que actualmente conocemos como “El pensamiento único”:<sup>183</sup> tanto filosófico (metafísico, racionalista, positivista y cientificista) como político (totalitarismos). En este sentido, la crítica de Unamuno tiene en miras a las filosofías de la unidad y la identidad y a las políticas totalitarias del mismo signo, que bajo la máscara de la racionalidad económica, política y científico-tecnológica –vistas como única esperanza de “paz” y “progreso”- esconden su pretensión de dominio y neutralidad a toda otra forma de vida del hombre que no consienta esa orientación. En este sentido, veremos cómo la filosofía de Unamuno es eminentemente ético-política. Por otra parte, las cuestiones antes indicadas posibilitan la emergencia de una Filosofía de la lectura y de una Filosofía de la tensión, o más propiamente, una filosofía de la lectura como filosofía hermenéutica agónica o de la tensión.

## II.2. Cuestiones decisivas para el abordaje de los textos de Unamuno

Quisiera añadir a lo que decía unas líneas antes que, si no ha sido claro que se trata, antes que nada, de un modo de leer es porque desde el comienzo la obra de Unamuno fue recibida sólo como la obra de un novelista y poeta. Sus ensayos, en consecuencia, no funcionaron sino como soporte conceptual de sus ficciones y poemas, cuando en realidad,

---

<sup>183</sup> Debemos la invención y difusión de la conocida expresión crítica “El pensamiento único” como condensación de la violencia del monologismo, al periodista español Ignacio Ramonet, director de la revista *Le Monde Diplomatique* en español.

como él mismo indica, es en las obras poéticas y de ficción donde se encuentra líquida y difusa (expresada en su mayor potencia) la filosofía española, y en consecuencia *su* filosofía. A pesar de ello, la zona teórica de su obra no sólo resiste una lectura independiente, sino que incluso es la que mejor envejece, la que el presente más reclama. Quienes se internen en la lectura de su obra verán hoy más presente que antes, a un contemporáneo. Una imagen de ello la propicia el último libro de Vattimo<sup>184</sup> donde con su ensayo final “Del diálogo al conflicto” reclama la necesidad de la conflictividad (propia de la agonía unamuniana) para que el Ser pueda acontecer, y con él la libertad de la existencia humana extinguida por la desaparición de aquella. Por ello decimos que Unamuno es mucho más contemporáneo incluso que los contemporáneos. Como ya ha dicho Teresa Oñate en el video homenaje producido por la UNED en el 2012, cuanto más se profundiza en Unamuno más sorprende la potencia inédita que conecta con la posmodernidad filosófica, estética y espiritual, y con la hermenéutica. Porque por un lado, ponía de relieve la recusación al positivismo, al científicismo, al objetivismo, y por otro, la insistencia en la singularidad de lo iberoamericano y de su riqueza cultural y lingüística era algo que Unamuno veía que no podía perderse en una disolución dentro de lo europeo ilustrado.

Esas dos visiones sobre su obra y la heterogeneidad de sus textos obliga a establecer al menos dos tipos de lecturas: la filosófica -compuesta por sus ensayos y, en muchos casos por sus paratextos, por los prólogos que él hace a sus obras poético-literarias, así como también por sus artículos publicados en diarios y revistas de la época- y la poético-literaria.

Esta forma de abordar la obra de Unamuno implica una pérdida en un sentido, pero esa pérdida es una decisión para asegurarlo en otro sentido. Esta investigación aborda fundamentalmente la producción ensayística del filósofo vasco, sin desmerecer ni dejar de atender, por supuesto, porciones de su producción poético-novelesca. Para esta última forma de producción proponemos desplazarnos por ella mediante lo que podemos denominar un “acontecimiento filosófico en las obras literarias” -concepto que podemos fundamentar a partir de la cuasi-identidad que Unamuno ve entre novela y ensayo-, que invita a leer ciertas palabras o frases como expresiones filosóficas. Para la primera forma, en cambio, creemos fructífero concentrar las fuerzas en un texto ensayístico que consideramos central como clave de lectura para el desplazamiento por el corpus unamuniano. Éste nos permitirá el reenvío permanente hacia sus otros textos teóricos y no teóricos, anteriores y posteriores. Así, *Del sentimiento trágico de la vida...*, el texto más renombrado de nuestro autor, se convertirá en el

---

<sup>184</sup> Cfr. Vattimo, G., *De la realidad. Fines de la filosofía*, trad. A. Martínez Riu, Barcelona, Herder, 2013

eje que nos permitirá desplazarnos por sus otros textos (sean teóricos o poéticos). Consideramos que gran parte de los trabajos que le precedieron no fueron más que un borrador para ese texto, y los trabajos que le siguieron se constituyeron como la continuación y profundización de los expuesto allí en *Del sentimiento trágico de la vida...* De esta manera, este texto se erige como la clave de lectura de toda su producción agonista. Por otro lado, el cruce constante entre filosofía y literatura en la obra del filósofo vasco nos conduce a la necesidad de precisar conceptualmente, siempre en la medida de sus posibilidades, las diferencias entre estos dos géneros de escritura, y a des-cubrir/crear estos acontecimientos filosóficos en las obras literarias.

### II.2.i. 1897-1933: la línea agónica

Uno de los problemas al que nos enfrentamos los lectores de Unamuno es la reconocida asistematicidad de su pensamiento y, por ende, la supuesta imposibilidad de trazar líneas argumentativas que superen los cortes, giros y variaciones que operan en él. La cómoda tarea de algunos lectores de ponerlo todo como fruto de la arbitrariedad, nos invita a proporcionar una clave de lectura que nos permita recorrer y entrelazar los distintos períodos del pensamiento unamuniano, sin por ello desatender a esos cortes y variaciones. El presente estudio busca proporcionar una clave hermenéutica para vincular los planteos unamunianos.

Los críticos han sabido distinguir diversas etapas en la conformación del pensamiento del filósofo vasco: Pérez de la Dehesa delimita un *primer* Unamuno en la década que abarca 1894-1904,<sup>185</sup> Laín Entralgo, por su parte, distingue la primera crisis de 1889, la segunda de 1897, la vuelta del exilio en 1930 y el famoso Acto del Paraninfo del 12 de octubre de 1936. Álvarez Gómez, en cambio, cifra el límite del *primer* Unamuno en 1895 con la publicación de los ensayos de *En torno al casticismo*.<sup>186</sup> Pascual Mezquita, por su parte, clasifica en cuatro etapas la obra unamuniana: un *primer* Unamuno hasta 1897, la etapa de madurez hasta 1924, la época del destierro hasta 1930 y el *último* Unamuno hasta 1936.<sup>187</sup> Asimismo, Gómez Molleda<sup>188</sup> también indica la presencia de un *último* Unamuno, y así, muchos otros. Podemos profundizar en el criterio clasificatorio de su obra y encontrar otras lecturas que ajustan la

<sup>185</sup> Cfr. Pérez de la Dehesa, R., *Política y sociedad en el primer Unamuno*, Madrid, Ariel, 1973

<sup>186</sup> Cfr. Álvarez Gómez, M., "Planteamiento ontológico del primer Unamuno", en *V.H.M.U.*, Salamanca, Casa-Museo Unamuno-Universidad de Salamanca, 1986, pp.523-540, y "La tradición y el hecho vivo en el primer Unamuno", en *A.C.M.U.*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989, pp.219-234

<sup>187</sup> Cfr. Pascual Mezquita, E., "En torno a las lecturas historicistas del primer Unamuno", en *C.C.M.U.*, N°30, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995, pp.13-50

<sup>188</sup> Cfr. Gómez Molleda, M.D., "Aproximación al último Unamuno", en *V.H.M.U.*, Salamanca, Casa-Museo Unamuno-Universidad de Salamanca, 1986, pp.57-99



taxonomía a ciertas obras en particular. Cerezo Galán en *Las máscaras de lo trágico*, realiza una lectura fundada en los comentarios del propio Unamuno<sup>189</sup> que le permiten clasificar su obra en cuatro actos: racionalismo humanista, utopismo, agonismo y nadismo, actos que están enlazados con cuatro obras: *Recuerdos de niñez y mocedad*, *Vida de Don Quijote y Sancho*, *Del sentimiento trágico de la vida...* y *San Manuel Bueno, mártir* respectivamente, donde la trama consiste en la conexión interna de estos cuatro actos y la consecuencia existencial que remite del uno al otro en una tensión permanente,<sup>190</sup> actos que no son puntos de transición - como bien dice Cerezo Galán- sino más bien de escisión interior. Por otro lado, es interesante la clasificación –a la que ya nos hemos referido- que realiza Morón Arroyo en “Hacia el sistema de Unamuno”. En este artículo, el autor elabora un criterio para la clasificación de la obra unamuniana centrado en cuatro ejes y sus correspondientes signos: España-fondo (1884-1897), inmortalidad personal-abismo (1897-1913), el yo-agonía (1913-1927/30) y memoria (1927/30-1936), y cada etapa está circunscripta por ciertas obras concretas. Así, las obras principales del primer estadio son los ensayos publicados en *En torno al casticismo* (1895) y su primera novela *Paz en la Guerra* (1897). El segundo período está delimitado por los ensayos “Adentro”, “La ideocracia”, “La fe” (1900), su novela *Amor y pedagogía* (1902), y los ensayos *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905) y *Del sentimiento trágico de la vida* (1913). La etapa agonista tiene, según Morón Arroyo, a *Niebla* (1914) y a *La agonía del Cristianismo* (1924-5) como sus obras más representativas, mientras que el último período consigna a *Cómo se hace una novela* (1926-7) y a *San Manuel Bueno, mártir* (1930) como las obras más destacadas.<sup>191</sup> A pesar de la ya señalada delimitación que establece este exhaustivo estudio, es necesario recordar la objeción que planteábamos unas páginas antes, cuando hacíamos referencia a la recepción de los textos de Unamuno por parte de la crítica. Allí decíamos que lo que Morón Arroyo no pareció advertir en su afán clasificatorio, es que en el fondo toda esta taxonomía – como otras- se encuentran bajo el signo de la agonía, porque cada una de estas etapas señala al *agón* como el tópico que las recorre. Se clasifique como se clasifique – decíamos- su fondo, cuando no su superficie, es agonista. Ahora bien, este hilo común que recorre todo el pensamiento de Unamuno desde 1884 hasta 1936 coincide en gran parte con la defensa que hace Unamuno sobre su obra contra aquellos que la ven como fruto de la arbitrariedad. Y es que, reitero una vez más, como él mismo lo ha dicho, ha seguido siempre una misma línea, no recta, sino como la vida, dialéctica, contradictoria, agónica, una línea que

---

<sup>189</sup> Cfr:Cerezo Galán, P., *Las máscaras de lo trágico...*, Op.cit., p.116

<sup>190</sup> Cfr.*Ibid.*

<sup>191</sup> Cfr: Morón Arroyo, C., “Hacia el sistema de Unamuno”, Op.cit., pp.169-187

va desde su *Paz en la guerra* de 1897 hasta su “Paz en la guerra” de 1933,<sup>192</sup> línea que indica al menos, como ya lo he dicho, la coherencia de su pensamiento y un ejercicio regular y metódico en su obra, lo cual no implica abrazar la filosofía como “sistema” en el sentido racionalista y especulativo del término.

Así, si se quiere establecer una fecha de reconocimiento de su propio agonismo, tenemos que centrarla entre estos años: 1897-1933, y no más allá, porque como indica Ferrater Mora, a partir de 1934 –fecha de jubilación de su cátedra y del nombramiento de rector perpetuo de Salamanca- se marca el fin de una época turbulenta. El discurso pronunciado como despedida sellaba un cambio de rumbo. Unamuno había comprendido que la agonía por él proclamada, había alcanzado un punto en que era necesario templarla, ya que se avivaba por toda España el anuncio de la Guerra Civil y vientos de discordia. Fue así que quien la había sembrado durante años, comenzó a predicar la concordia<sup>193</sup> –aunque como bien sabemos, en octubre de 1936, en el discurso en el Paraninfo de la Universidad de Salamanca, retomaría ya por última vez su actitud combativa de toda su vida agónica motivado por el despótico y fascista discurso del Gral. Millán Astray.

Se puede afirmar que, en general, gran parte de los estudios críticos sobre la obra unamuniana reconocen al menos dos grandes períodos de su pensamiento –sujetos claro, a subdivisiones-, cifrados por una fecha precisa: 1897. El del llamado *primer* Unamuno, comprendido hasta 1897 y el del *segundo* desde 1897 hasta su muerte, en 1936. La escisión es anunciada por lo que se llama la crisis espiritual de Unamuno, aquella en la que todos acuerdan en que 1897 se constituye como un año de profundos cambios en su vida intelectual y espiritual, crisis espiritual que le hace pensar que lo lleva a la muerte. En este sentido, algunos estudiosos configuran el recorrido intelectual de ese *primer* Unamuno calificándolo como racionalista, influenciado fuertemente por Spencer, Darwin, Hegel y Kant, y un *segundo* Unamuno, agónico, que nace de su crisis del '97, y cuyas influencias principales son William James, Schopenhauer y Kierkegaard, aunque no puede dejar de atenderse a quienes destacan también la influencia Schleiermacher y Nietzsche.<sup>194</sup>

Si bien no desestimamos la importancia que supone un conocimiento adecuado de las diferencias que caracterizan a los escritos de los distintos períodos del recorrido intelectual de Unamuno, juzgamos posible y fructífero trazar caminos que nos permitan desplazarnos por la integridad, siempre partida, del *corpus* unamuniano. Esta investigación centra su atención,

---

<sup>192</sup> Cfr: “Paz en la guerra” (1933), *O.C.(A)*, X, 980

<sup>193</sup> Cfr: Ferrater Mora, J., *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Op.cit., pp.35-6

<sup>194</sup> Cfr: Cerezo Galán, P., *Las máscaras de lo trágico...*, Op.cit., pp.116 y 136

eminentemente, en la obra de madurez de Unamuno, la del llamado *segundo* Unamuno, que se inicia a partir de su crisis espiritual a los treinta y tres años de edad. Siendo el Unamuno agónico el que nos interesa a los fines de este estudio, esta investigación se hunde en los límites ya fijados por los trabajos teóricos del filósofo vasco y, siguiendo las palabras del propio Unamuno, específicamente los que comprenden su etapa agonista, contradictoria, o polémica, los que van de 1897 a 1933. Pero como creo necesario precisar aún más los límites de esta investigación, esta línea general –agónica- del pensamiento unamuniano es complementada -siguiendo las “directivas” del propio Unamuno, que nos invita a argumentar contra él pero con él mismo<sup>195</sup>- con la clasificación de Cerezo Galán tomada de las propias palabras del filósofo vasco, la que indica que la obra que representa en mejor medida su agonismo es *Del sentimiento trágico de la vida...* Alguien podría cuestionar por qué no se toma para este trabajo como eje y clave de lectura *La agonía del cristianismo*, a lo que respondemos con las palabras de nuestro autor en el “Prólogo a la edición española” de *La agonía del cristianismo*, que esa obra reproduce mucho de lo que había expuesto en *Del sentimiento trágico de la vida...*,<sup>196</sup> por ello, consideramos acudir al texto donde han germinado esas ideas, o al menos, al texto donde se han expuesto de manera más “filosófica” esas ideas que ya venían pidiendo ser liberadas al menos desde 1897. Por ello, *Del sentimiento trágico de la vida...* se constituye en clave de lectura y de comprensión de su agonismo y en eje articulador y transicional de este trabajo. Pero ello no implica dejar de atender a los cortes y a sus relaciones con sus otras obras, pretéritas y posteriores, que sientan las bases conceptuales e intuitivas que le permiten a Unamuno llevar a cabo esta obra, y aquellas otras que se desprenden, en gran medida, de lo producido en esa obra clave.

Finalmente, la apropiación de algunos de los conceptos y figuras de las importantes otras voces que resuenan en este trabajo, no buscan necesaria ni eminentemente dar cuenta de las lecturas que los distintos pensadores realizaron de la filosofía unamuniana, sino mostrar en qué medida algunos aspectos de su filosofía constituyen dispositivos fértiles para repensar y reescribir el pensamiento unamuniano en clave de una filosofía hermenéutica de la tensión y de una filosofía de la lectura.

---

<sup>195</sup> “[...] argüid contra mí conmigo mismo” (“Cuando yo sea viejo”, en *Poesías* (1907), *O.C.(E)*, VI, 172)

<sup>196</sup> *Cfr.*: “Prólogo a la edición española”, *AC*, *Op.cit.*, 822

### III. Cuestiones metodológicas de este trabajo

#### III.1. Enfoque con que se afronta la lectura de los textos de Unamuno

Para iniciar el recorrido por el pensamiento unamuniano, creemos necesario partir de cierto hilo conductor, ya que Unamuno es un pensador que, en palabras de Gadamer, produce un giro crítico contra el concepto de “sistema” de la filosofía. Por eso se hace necesario construir algo así como una ficción organizativa para presentar en forma más ordenada su pensamiento. Esto no significa querer sistematizar en sentido estricto, sino más bien proponer una línea de interpretación, que parte de una valoración del propio autor, aquella que afirma que la vida es lucha, sin tregua, sin victoria ni esperanza de ella,<sup>197</sup> y:

[...] veremos cómo la solución a ese íntimo problema afectivo, [el de conciliar las necesidades intelectuales con las afectivas y con las volitivas<sup>198</sup>] solución que puede ser la renuncia desesperada de solucionarlo, [tomada de estas tres posibles “soluciones” al problema: a) sé que me muero del todo, y entonces la desesperación irremediable; o b) sé que no muero del todo, y entonces la resignación; o c) no puedo saber ni una cosa ni otra cosa, y entonces la resignación en la desesperación, o ésta en aquélla, una resignación desesperada, o una desesperación resignada, y la lucha<sup>199</sup>] es la que tiñe todo el resto de la filosofía.<sup>200</sup>

Ese íntimo problema afectivo tiene, como ya anticipamos, su punto de partida en la lengua española. De esta manera, su lengua expresa la agonía que será objeto de su reflexión filosófica y de la construcción de su filosofía, donde la “solución” al problema esté en “[...] mantener esa lucha entre el corazón y la cabeza, entre el sentimiento y la inteligencia, y en que aquél diga ¡sí! mientras éste dice ¡no!, y ¡no! cuando la otra ¡sí!, en esto y no en ponernos de acuerdo [...]”<sup>201</sup>

Otro de los motivos por los cuales podemos tomar el concepto de “agonía” para organizar el pensamiento de Unamuno está relacionado con el hecho de que podemos afirmar que el aspecto fundamental de la filosofía unamuniana es el de una filosofía del conflicto, una filosofía agónica, o una filosofía de la tensión, como más nos gusta en llamarle. Una filosofía

---

<sup>197</sup> Cfr: STV, Op.cit., 471

<sup>198</sup> Cfr:STV, Op.cit., 472

<sup>199</sup> Cfr:Ibid. 487

<sup>200</sup> Ibid. 489-90

<sup>201</sup> VDQS, O.C. (E), III, 160



que no sólo contiene una parte crítica, sino que además desarrolla una filosofía práctica, donde el filosofar tiene el carácter de una transformación y de una necesidad para la acción. De esta manera, el filosofar en Unamuno no está pensado como teoría, sino fundamentalmente como una actitud transformadora tanto del individuo como de la historia. Este modo de hacer filosofía ha sido claramente expuesto por Valdés en “La filosofía agónica de Miguel de Unamuno”.<sup>202</sup> La importancia que reviste el concepto de “agonía” está dada entonces por un *pathos*, por un sentimiento, a nivel patético, del combate que se libra en el interior de la persona o del individuo,<sup>203</sup> -y no decimos del ser humano porque en Unamuno es ésta una categoría generalizadora y vacía. Pero ese combate no sólo atañe a la conciencia individual, sino también a la colectiva. Es desde este orden pático el orden privilegiado a través del cual la persona entra primeramente en contacto con la realidad y consigo misma. Pero ¿con qué realidad?

Unamuno supo muy bien limitar su campo de estudio, y éste siempre está estrechamente vinculado a su tierra, su lengua, su cultura y su religión. Unamuno sabe bien que ese sentimiento del cual parte para su concepción agónica, es un sentimiento propiamente occidental, pero más particularmente español, católico, cristiano. Sin embargo, ello no implica dejar de advertir y desconocer que es la fusión en lucha de las lenguas –como bien lo indica él- lo que hace a una cultura, a un pueblo, a una nación, como vamos a ver más adelante.<sup>204</sup>

---

<sup>202</sup> Cfr: Valdés, M.J., “La filosofía agónica de Miguel de Unamuno”, Op.cit., pp.543-557

<sup>203</sup> Unamuno supo distinguir ya por ese entonces entre persona e individuo, entre persona y sujeto, y su caracterización de la persona lo lleva en los años de la crisis al “personalismo”, y establecerá las diferencias con la noción de “individuo” y el individualismo. Ya a para 1903 en “El individualismo español” distingue entre individualidad y personalidad: “La individualidad dice más bien respecto a nuestros límites fuera, presenta nuestra finitud; la personalidad se refiere principalmente a nuestros límites, o mejor no límites, hacia adentro, presenta nuestra infinitud.” (O.C. (C), VIII, 528). El concepto de personalidad en Unamuno está estrechamente relacionado con el concepto de egotismo. En “¡Ensimímate! Una vez más” (1915), para oponerse al egoísmo Unamuno clama por la defensa y exaltación de su yo, pero que por ese mismo acto se defiende y exalta, en definitiva, el Yo común: “quien pelea por la majestad de su propia persona –de él, no de sus cosas- pelea por la majestad de la común personalidad humana.” (O.C. (A), IX, 840), y hablar de personalidad es para él sinónimo de “mismidad” (Op.cit., p.841), por eso aboga por desnudar el propio yo, que es el mejor camino para desnudarnos de él, y desnudarse del yo individual es llegar al otro yo tenebroso, al colectivo, al común (Op.cit., p.842). Pero además de estar relacionado con el egotismo, lo está también con el estilo. En este sentido, ya en 1924, en uno de los ensayos de “A propósito del estilo”, “Hombre, persona e individuo”, sostiene que si queremos definir metodológicamente al “hombre”, podemos decir que este es persona en tanto representa un papel en la vida, aunque sea ante sí mismo, ante su conciencia. Allí nuevamente pone de relieve la diferencia entre personalidad e individualidad, y afirma que si el hombre es persona por representar un papel en su vida, cuando llega por lo mismo a conocerse, descubre su personalidad, y con ella su estilo. (Cfr: O.C. (A) XI, 795-8). Por otra parte, desde la noción de “persona” se puede ir a la reinterpretación que se puede hacer desde Max Scheler del concepto cristiano de amor. (Puede verse una ajustada historia del concepto de “persona” en Gadamer, H.G., *El giro hermenéutico*, Op.cit., pp.23-25)

<sup>204</sup> Cfr: Capítulos 1 y 6 de este trabajo.

Lo que llamo el sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos es por lo menos nuestro sentimiento trágico de la vida, el de los españoles y el pueblo español, tal y como se refleja en mi conciencia, que es una conciencia española, hecha en España.<sup>205</sup>

Y puesto que los españoles somos católicos –dice Unamuno, en primera persona del plural-, lo sepan o no, lo quieran o no, incluso racionalistas y ateos, su labor cultural consiste en tratar de darse cuenta de su catolicismo subconsciente, labor que lo ha llevado a escribir *Del sentimiento trágico de la vida...*,<sup>206</sup> una obra que tiene, entre sus objetivos, aclarar la situación de dependencia cultural de España con el catolicismo, y el condicionamiento que éste supone para el pensamiento. Lo que Unamuno intenta poner de relieve es lo que en palabras de Vattimo se llama una ontología de la actualidad.<sup>207</sup> Pero decimos que incluso más allá de la actualidad, la de Unamuno es una ontología de la actualidad y de la territorialidad, es decir, una ontología situada, por cuanto su discurso intenta aclarar no sólo qué significa ser en la situación de la época, sino qué significa ser en España, frente a una racionalidad científico tecnológica que pretende imponerse por doquier y frente a políticas totalitarias que bajo la idea de paz y unidad anulan la libertad individual.

Si como él indica, lo que hace a un hombre es un principio de unidad en el espacio y de continuidad en el tiempo -a través de la memoria en los individuos y de la tradición en los pueblos-<sup>208</sup>, entonces ser en España y español es, a juicio de Unamuno -y se quiera o no-, ser católico. Esto aclara la situación, el estado de situado –en términos heideggerianos, si se quiere- en que se encuentra Unamuno y todo coterráneo. El español debe tomar conciencia, según Unamuno, de su situación, de su condicionalidad. Porque, como dice Vattimo, así como no sería concebible la literatura occidental sin Homero, Shakespeare o Dante, no sería concebible tampoco nuestra cultura sin el cristianismo.<sup>209</sup> En palabras que bien podrían ser de Unamuno, podemos decir que, así como no sería concebible la literatura española –y occidental también- sin el *Quijote* de Cervantes, tampoco sería concebible la cultura española –e hispanoamericana- sin el catolicismo. Por ello, además del recurso a las obras tradicionales españolas –que ya había indicado Unamuno en *En torno al casticismo-*, se le presenta como una necesidad también la práctica habitual y constante de recurrir a las Sagradas Escrituras.

---

<sup>205</sup> STV, Op.cit., 691

<sup>206</sup> Cfr: STV, Op.cit., 691

<sup>207</sup> Cfr: Vattimo, G., “Posmodernidad, tecnología, ontología”, en *Nihilismo y emancipación*, trad.C.Revilla, Barcelona, Paidós, 2004, p.19

<sup>208</sup> Cfr: STV, Op.cit., 467

<sup>209</sup> Cfr: Vattimo, G., “La edad de la interpretación”, en Rorty, R. y Vattimo, G., *El futuro de la religión*, trad.T.Oñate, Barcelona, Paidós, 2006, pp.78-9

La razón de ello se encuentra en la lengua, porque así como la lengua es la base del pensamiento, es también la base del sentimiento. Ese orden pático a través del cual la persona entra en contacto con la realidad, está atravesado por su propia lengua.

Cada lengua lleva implícita, mejor, encarnada en sí, una concepción de la vida universal, y con ella un sentimiento –se siente con palabras-, un consentimiento, una filosofía y una religión.<sup>210</sup>

Unamuno elabora su filosofía considerando los condicionamientos propios de Occidente, de su historia y su religión. Un Occidente tensionado desde sus comienzos entre la voluntad divina y el poder de la razón.

### **III.2. Tesis y metodología de esta investigación**

Este trabajo encuentra su motivación en el deseo de actualizar la lectura de la obra de Unamuno como, a juicio de Gadamer en “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona” (1975), iniciador del giro hermenéutico, giro que pone de relieve la crítica a la noción de “sistema” de la filosofía. Este giro crítico encuentra en la noción de “agonía” el punto de partida para una concepción filosófica que posibilita la emergencia de una racionalidad del conflicto, es decir, de una filosofía hermenéutica agónica o de la tensión. La tematización de la agonía en Unamuno siempre estuvo sujeta a la ambigüedad y a la ligereza, por cuanto ésta habitualmente era considerada o bien sólo una actitud, o bien un sentimiento íntimo, o bien un padecimiento, o bien un método, mientras que sólo en los casos de las obras de Meyer (*La ontología de Miguel de Unamuno*-1962), Valdés (“La filosofía agónica de Miguel de Unamuno”-1966), y Cerezo Galán (*Las máscaras de lo trágico*-1996), esta noción cobra un carácter más integral, como una concepción unitaria, una concepción filosófica.

Como ya sabemos por Nietzsche, según lo indicado en *La filosofía en la época trágica de los griegos* (1873), el *agón* está íntimamente emparentado con el *pólemos* heraclíteo. Siendo así, este concepto arraiga en lo más profundo y originario de la historia de la filosofía y de la cultura occidental, por cuanto el concepto de “agonía” se remonta a la antigua Grecia con el significado de lucha, contienda, combate, ejercicio gimnástico, y juego. Colocar a la “agonía” en el centro de la escena de la filosofía, posibilita para Unamuno la apertura a otra forma de pensamiento que, no siendo sistemático y siendo contra-sistema, se abre a la

---

<sup>210</sup> “Discurso inaugural del curso 1934-35 en la Universidad de Salamanca” (1934), *O.C.* (E), IX, 449



situación de la tensionalidad de los opuestos. Como sabemos, toda metafísica absolutista pone de relieve únicamente uno de los polos en tensión, el *sí* o el *no*. En cambio, como bien advierte Cragnolini en *Moradas nietzscheanas* (2006), las “tensiones del sí y del no” son conducidas por un perspectivismo, como un ejercicio de un pensar interpretativo que evita tanto las detenciones últimas como las superaciones meramente reductivas, presentándose como una posibilidad diferente para el pensar. Siendo así, desde nuestra circunstancia histórica apelamos a la posible alteridad de los textos del pasado intentando comprenderlos mejor para reafirmar nuestros orígenes y para trazar ‘nuevas’ tradiciones, nuevas historias. Para tener otros pasados y, así, otros futuros. Como bien sostiene Gadamer, la distancia temporal es el mismo espacio de la comprensión, donde se dibuja la línea de sentido de una obra.<sup>211</sup>

Desde esta perspectiva, para llevar adelante los objetivos propuestos originariamente, luego de una primera etapa heurística, de relevamiento de fuentes y de bibliografía primaria y secundaria sobre el autor -circunscripta al área y tema delimitado-, se ha pasado a una segunda etapa de comparación diacrónica y sincrónica entre las obras de los primeros períodos hasta los últimos. Lo que se ha podido constatar es, como ya anticipamos, que la línea agónica seguida por nuestro autor se da entre los años 1897 hasta al menos 1933.

Nuestra tesis propuesta es que la voz “agonía” se presenta en primera instancia para Unamuno como un *pathos* producto de la lengua -específicamente de la lengua española- para convertirse luego en el punto de partida conceptual y sentimental de una filosofía española -e hispanoamericana. De allí sostenemos que el concepto de “agonía” se constituye en una clave de lectura y un modo de leer el mundo, la vida y el texto. Es a partir de este concepto que Unamuno intenta responder críticamente a la noción de “sistema”, propio de la filosofía moderna, posibilitando una filosofía de la lectura cuya clave está en la conflictividad. En este sentido, como indica Gadamer, Unamuno es uno de los iniciadores del giro hermenéutico, resultando un vanguardista de este paradigma. El concepto de “agonía” nos pone así en presencia de una racionalidad conflictiva que abre las puertas a la emergencia de una filosofía agónica o de la tensión, esto es, una filosofía antidogmática y antiautoritaria que no pone el punto final en uno de los polos en conflicto, sino que, por su misma estructura, se abre a la diversidad y a la intersubjetividad.

---

<sup>211</sup>Cfr. Gadamer, H.G., “El significado hermenéutico de la distancia en el tiempo”, *Verdad y método I*, Op.cit., pp.360-370.

Para esta investigación, la filosofía hermenéutica será la lente que nos permita alumbrar los intersticios siempre oscuros e inicialmente malentendidos. O mejor podríamos decir, que ella será la que nos permita des-cubrir, des-ocultar, crear, lanzarnos a una interpretación de lo no dicho. Esta orientación hermenéutica concurre en nuestra propia ayuda para comprender sus textos en su originalidad y en su contexto filosófico. Pero el camino por la agonía no es llano ni recto, pero sí continuo –como Unamuno mismo lo ha indicado-, y la continuidad se da por el entrecruzamiento de esos caminos y por el reenvío constante de uno a otro. Por este motivo, la presente investigación se estructura en tres partes correlacionadas que deben considerarse como tres articulaciones de esta pretendida liberación hermenéutica. La primera parte de este trabajo, intitulada: “El lenguaje de la agonía”, pretende poner de relieve las bases mediante las cuales pueden leerse los textos de Unamuno en clave de una filosofía de la lectura como conflictividad. El lenguaje por un lado, y la agonía por otro se constituyen en los cimientos del edificio de la filosofía hermenéutica agónica unamuniana que lee el mundo y la vida en clave tensional. Las dos partes restantes se corresponden con las dos partes del texto que actúa en este trabajo como el eje que permite desplazarnos por sus otros textos: *Del sentimiento trágico de la vida*. Los primeros seis capítulos de ese texto presentan la visión crítica de la filosofía en el pensamiento de Unamuno, mientras que los seis restantes, se corresponden con la posición práctica a la que la crítica puede llevar: la que no quiere renunciar a la vida y tampoco quiere renunciar a la razón, y tiene que vivir y obrar entre esas dos posiciones contrarias, vivir y obrar, en conflicto, en tensión.<sup>212</sup> Si como anticipamos, *Del sentimiento trágico de la vida*...constituye para nosotros el eje que permite desplazarnos como clave de lectura por sus otros textos, los dos primeros capítulos de la segunda parte de nuestro trabajo están dedicados a la posición crítica, mientras que los dos restantes –los de la tercera parte- a la práctica. Así entonces, la segunda parte, “La agonía como clave de lectura: la posición crítica”, pone de relieve cómo esa concepción agónica o agonista puede venir a responder –ante la crisis de la razón- críticamente al concepto de “sistema” y al pensamiento único. Esta filosofía crítica o negativa, tiene por otro lado su parte positiva, -la tercera parte de este trabajo: “La agonía como clave de lectura: la posición práctica”- es decir, su práctica, su ética y estética, y donde los textos (sean estos literarios o poéticos, e incluso filosóficos) vienen a presentarse como metáforas epistemológicas y como ejemplares mediante los cuales cada individuo pueden revivir las vidas de los personajes y reconfigurar su mundo. Sin embargo, en la forma cuasi espiralada de discurso –como el hermenéutico- que hemos

---

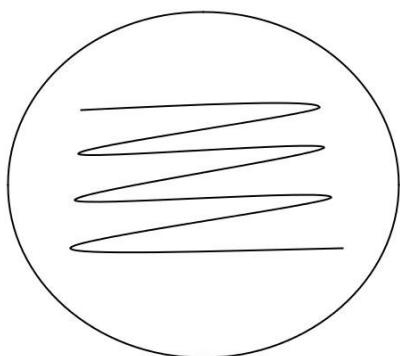
<sup>212</sup> Cfr. STV, Op.cit., 566

propuesto para plantear la investigación sobre esta cuestión, los límites entre el momento negativo (crítico) y positivo (práctico) no están claramente delineados, y en varios momentos de la parte crítica nos encontraremos ya con anticipaciones de la parte positiva y viceversa.

En el primer capítulo -siguiendo las lecturas que de Unamuno realizan Gadamer y Marcos- en contra de la filosofía moderna, cartesiana y sistemática, el lenguaje se ubica como el punto de partida de todo su filosofar, y en la lengua española encuentra Unamuno, a través de las obras de esta lengua, un *pathos* común, el de la agonía: la lucha, la guerra, la tensión. De esta manera, Unamuno lee agónicamente a su pueblo, y la “agonía” se presenta como un modo de lectura. En este punto se sientan las bases para una concepción hermenéutica de su filosofía, y para una filosofía de la lectura que se pondrá de relieve en el último capítulo de este trabajo. Según lo dicho, la agonía viene dada en la lengua, pero, ¿qué significa “agonía”? En el segundo capítulo, indagamos entonces en los orígenes y características del término “agonía”, y nos introducimos en la tematización que Unamuno hace de esta noción y en algunas de las distintas formas en que se puede mentar en su obra la agonía: como presupuesto ontológico-lingüístico-hermenéutico, como metodológico-hermenéutico-agónico y, como político y religioso. Pero la tematización de la “agonía” en Unamuno se presenta con una finalidad, ¿cuál? El concepto de “agonía” se le presenta como una clave de lectura para contrarrestar críticamente al concepto de “sistema” y el pensamiento de la unidad e identidad, por ello, en el tercer capítulo, siguiendo a Dilthey, en tanto son los templos vitales los que propician una *Weltanschauung*, el *pathos* de la agonía conduce a toda una concepción filosófica y por ende -siguiendo a Gadamer- se torna clave de lectura crítica contra el concepto de “sistema”. En esa clave de lectura, la agonía se propone como la “cura” que no cura, pero que es, en definitiva, una forma de *phármakon* contra la enfermedad del siglo, la crisis de la razón. Aquí se pone de relieve la concepción filosófica de Unamuno y la motivación de su filosofar. Pero la agonía si bien viene a responder críticamente a la crisis de la razón y al concepto de “sistema”, ¿clave de lectura de qué es? El concepto de “agonía” se presenta como una clave para leer el mundo y la vida del hombre concreto. Por ello, en el cuarto capítulo, se pone de manifiesto el contenido de esa concepción filosófica, como clave de lectura del mundo y de la vida. De esa manera, la agonía es una concepción para la vida y para la muerte, donde la tragedia de la agonía es la fuente de una nueva fe, una fe escéptica donde creer consiste en querer creer, es decir, en crear. Por ello, toda nueva creación es sobre la base de una duda trágica. Es ésta su filosofía crítica. Aquí, apoyados por los textos de Valdés y Cragolini, se pone de relieve la concepción unamuniana como filosofía hermenéutica agónica o de la tensión. Pero, como ya decía Nietzsche, no se puede construir

sin destruir. Así, luego de la destrucción, luego de la parte crítica, surge la parte positiva y creativa. La agonía se presenta también entonces como una base para la acción y para la vida, y como cimiento moral. Este es el sentido que se recupera en el quinto capítulo, donde la agonía es base de moral y de acción, constituyendo así una ética de la incertidumbre que rechaza todo dogmatismo, y ubica a la duda como principio de la acción. Ello nos permite pasar de su filosofía crítica o negativa a su posición positiva o filosofía práctica. En ésta la identidad entre vida y acción nos posibilita -apoyados por Gadamer y Ricoeur- mentar el mundo de la vida y el mundo del texto. Así como hay un mundo de la vida y un mundo del texto, y la persona, por la etimología del término, es también personaje, el concepto de “agonía” se torna clave de lectura de los textos. Porque así como el *agón* está presente en la vida y acción de las personas, también lo está en la de los personajes de ficción. Por tal motivo, en el capítulo sexto, el lenguaje es ahora el punto de llegada. Si en el primer capítulo las obras de la lengua española le permitieron a Unamuno como lector la emergencia de una concepción filosófica propia, española -e hispanoamericana-, agónica, aquí, siguiendo nosotros a Gadamer, Eco, Ricoeur y a los teóricos de la recepción, el texto y la labor de lectura de los receptores de Unamuno cobra especial relevancia por cuanto pone a la intersubjetividad como modo de construcción o mejor, de recreación del mundo y de la vida humana a través de sus propias obras, posibilitando, a partir de la lectura que realizamos de Vidarte, una filosofía de la lectura.

Por otra parte, este trabajo tiene una estructura doble. Una global o externa, y una interior. La primera es circular, la segunda dialéctica (pero no por ello de síntesis). Esta estructura bien puede ser representada gráficamente de la siguiente manera:



El círculo representa la estructura externa y global del trabajo, es circular porque pone como punto de partida y como punto de llegada a la lengua agónica que, tomada de la vida y de la vida de los textos llega a ella nuevamente a través de los textos. En este sentido, representa cabalmente la circularidad propia de la hermenéutica.

Pero si esa circularidad es externa, internamente en cambio, su estructura es más del orden dialéctico, de vaivén, cuasi espiralada –como ha sido nuestra lectura-, aunque con “dialéctico” no significa que los tres párrafos que hay dedicados a cada capítulo se constituyan correspondientemente en tesis, antítesis y síntesis, sino que, lejos de ello, sólo se

constata en la estructura interna el reenvío constante de uno a otro capítulo y de uno a otro párrafo. En el primer capítulo se señala el lenguaje agónico como punto de partida, mientras que en el segundo se indaga en el concepto de “agonía”. En el tercero y cuarto capítulo, en cambio, la agonía se presenta como modo de lectura crítico del concepto de “sistema” y como *phármakon* a él, y en el quinto, el movimiento destructivo que realiza la agonía es recuperado como momento positivo para la vida y para la acción. Finalmente, en el sexto capítulo, se llega nuevamente al punto de partida, pero desde una posición práctica, ya que esa vida y acción agónica puede ser representada en los textos, presentándose ahora la literatura agónica como *phármakon* saludable, y donde el texto se coloca en el lugar de la configuración del mundo, de la vida y de la acción para comprender el mundo y la vida desde el texto, reconfigurándose en los lectores. Es decir, el texto nos devuelve a la vida y al mundo, proyectándolos a partir del mundo del texto. Así, si el mundo y la vida agónica pueden comprenderse a partir del texto (1º capítulo), el texto nos permite proyectar “nuevos” mundos y “nuevas” vidas (6º capítulo), poniendo de relieve la estructura circular global de este trabajo.

\*\*\*

Por último, quisiera hacer algunas observaciones a la atención del lector. El reenvío constante de un capítulo a otro y de un párrafo a otro nos conduce a repetir unas pocas ideas (aunque creemos que en esas repeticiones hay avances significativos de la comprensión) que vuelven constantemente a la reflexión. Ello se ve motivado por el pensamiento del propio Unamuno que, a pesar de su extensa producción, parece haberse abocado a casi una única preocupación (y en este sentido parece no tener un extenso recorrido y desarrollo), aunque ha abarcado desde ella una gran cantidad de disciplinas filosóficas: filosofía del lenguaje, epistemología, metafísica, ética, política y estética. Su preocupación constante es la situación de España frente a la Europa del momento. La suya es una meditación que vuelve y retorna, aunque encontrando en cada vuelta –creemos- formulaciones más acertadas. Queremos advertir entonces que las reiteraciones conceptuales que se presentan –y a veces, abundan- en este estudio, pretenden brindar la oportunidad de que continuamente vuelvan a pensarse en profundidad y desde distintas perspectivas (la crítica y la práctica, fundamentalmente) esos pocos pensamientos que son determinantes de la totalidad. Por eso el lector se encontrará constantemente con repeticiones, aunque siempre desde distintos ángulos. Suscribimos así a las palabras de Unamuno: “cuanto más se repite una cosa, se la condensa más.”<sup>213</sup> En este

---

<sup>213</sup> “Aprender haciendo” (Conversación) (1913), *O.C.* (A), IX, 745

sentido, podemos decir que este trabajo está escrito bajo el *pathos* unamuniano. Casi obsesivamente Unamuno da vueltas continuamente sobre un mismo tópico desde diferentes puntos de vista tratando de encontrar la mejor forma para expresar sus ideas; lo hace desde distintos textos y desde distintos géneros literarios, buscando el lugar más propicio para penetrar en el lector con el objetivo de persuadirlo del agotamiento de la razón racionalista y materialista (incluida allí hasta la teología) que por ese entonces está conduciendo a una serie de totalitarismos que los pueblos europeos ya están sintiendo. Creemos que la presentación de este modo de exposición es más el adecuado para el tema Unamuno, ya que una exposición lineal no lograría presentarlo en su complejidad, en su aspecto meditativo y recursivo de continua lucha consigo mismo y sus lugares. Esa forma espiralada –podemos decir- de pensamiento es, por otra parte, la propia de la meditación hermenéutica. Haciéndome eco de las palabras del director de esta tesis, recordando a Ortega y Gasset, me dijo: “hay que dar varias vueltas a Jericó, cada vez más cerca, para que se derrumben sus murallas”.

Por otra parte, quiero indicar a los lectores que se sientan abrumados por la cantidad de datos e información citada en este trabajo, que mi intención es dejar abiertos con ellos futuras líneas de investigación. Y a aquellos que sientan que los análisis realizados y argumentos esgrimidos son escasos o débiles, deseo indicarles que no es mi intención cerrar conclusiva y dogmáticamente un problema, sino dejar abiertas otras posibles líneas de lectura -como anticipamos- a otras investigaciones e interpretaciones que puedan surgir posteriormente a todo lector interesado. Este trabajo pretende así incentivar un modo de lectura y propone una recreación posible que no se cierre dogmáticamente en una interpretación. Ésta es nuestra interpretación y así la reconocemos, sabiendo de antemano que no es la única posible.

Otra consideración importante que quiero destacar al lector es la que se refiere a la lectura que Unamuno hace de sus fuentes. Cuando nos enfrentamos a las lecturas que Unamuno realiza de los pensadores que le precedieron, en varias ocasiones podemos estar en condición de afirmar que “Unamuno no leyó bien a...” Esta fórmula puede enunciarse muy a menudo, pero fundamentalmente con las lecturas que hace de Aristóteles, Spencer, Descartes, Spinoza, Kant y Hegel. La mayoría de los comentaristas de Unamuno nos hemos enfrentado a esta cuestión. Considero por lo pronto que, si bien en los trabajos donde se aborda la relación entre Unamuno y alguna de sus fuentes puede ser apropiado realizar un juicio de valor sobre su lectura, no lo es en cambio cuando el objeto de estudio de un trabajo (como este) no es la lectura que Unamuno realiza de otro autor. En este sentido, no creemos necesario evaluar críticamente si Unamuno leyó bien o mal a cualquiera de sus fuentes. Asimismo, es necesario

contextualizar la lectura que él ha realizado, la lectura de sus fuentes es también la lectura de una época –que se realiza en una época- y con las herramientas que se poseían por ese entonces. A pesar de lo dicho, quiero indicar que según algunos comentaristas de Unamuno hay que considerar que cuando nuestro autor, v.gr., se declara ferviente seguidor del pensamiento de otro, ello parece ser sólo una máscara para marcar la ruptura con otra forma de pensamiento.<sup>214</sup> Toma a algunos pensadores como criterio de autoridad frente a otros que pretende poner en cuestión. Incluso, bajo ese mismo objetivo, es muy común en él utilizar de la manera que le resulte más conveniente –y muchas veces tergiversándolas- las doctrinas de otros filósofos. Con lo dicho, podemos preguntarnos ¿Unamuno leyó mal a sus fuentes? ¿Qué significa leer bien o mal? Sabemos, sobre todo desde la hermenéutica, el estructuralismo y el postestructuralismo que se ha cuestionado e indagado seriamente qué es una buena o mala lectura. ¿Podemos saber lo que el autor quiso decir? ¿Podemos conocer la intención del autor? ¿Una buena o mala lectura se relaciona con poner de relieve lo que quiso decir el autor? La hermenéutica de la sospecha nos ha hecho conocer, a partir de su crítica, que esta concepción de la relación empática entre autor y lector, este componente romántico de la comprensión, no es la forma adecuada de apropiación para la comprensión del pensamiento de un autor. Como veremos más adelante, Unamuno ciertamente sabía esto, y por ello ha sostenido en este sentido que cuando leía no le interesaba qué quiso decir un autor, sino más bien lo que dijo, quizás violentando en alguna medida el propio texto. Asimismo, las lecturas están vinculadas a un horizonte de comprensión del propio tiempo y espacio. Hemos visto con el correr de los años que muchas de las lecturas consideradas en el pasado (como buenas lecturas) han sido contradichas más adelante. No estamos aquí ante el hecho de alguien que no sabe leer, sino ante el hecho de alguien que sabiendo hace o fuerza una interpretación. ¿Podemos entonces afirmar tan tajantemente que la lectura que realizó Unamuno es buena o mala? ¿Hay en este sentido, buenas o malas lecturas? Creemos que la suya es una lectura propia de la época, y así sólo hay lecturas.

Finalmente, quiero indicar dos cuestiones más: con el objetivo de aligerar el texto de las consideraciones didácticas más pesadas –introducción al tema, recordación de los vínculos con la argumentación anterior, anticipación de los resultados posteriores-, he colocado, al inicio de cada capítulo, notas de orientación que indicarán al lector en qué punto de mi investigación estoy. Por otro lado, quiero advertir al lector sobre el uso de las personas verbales: escribo preferentemente “yo” cuando asumo cuestiones sumamente subjetivas, o en

---

<sup>214</sup>Cf: Ribas, P., “Unamuno lector de Hegel”, en *C.C.M.U.*, N°29, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994, pp.111-122, y en *Revista de Occidente*, N°96, Madrid, 1989, pp.108-125.

algunos casos para reforzar un argumento, y “nosotros” o el “nosotros” mayestático en la mayor parte de la argumentación o cuando pretendo atraer en mi seguimiento al lector.

### **III.3. Sobre el uso de la bibliografía, las notas, citas y referencias**

Al ser la presente investigación de índole estrictamente *teórica*, ésta se ha basado en un corpus bibliográfico que no involucra material empírico que pudiera falsear en sentido estricto la argumentación. Entiendo por bibliografía una lista completa de las fuentes escritas que han servido para elaborar el trabajo. Esta engloba por lo tanto no sólo los textos citados en la obra sino también aquellos que han servido como referencia, como lecturas básicas o complementarias y como documentación general relativa al tema. Esta investigación ha involucrado asimismo diversos tipos de fuentes. Se incluyen tanto libros como artículos científicos, publicaciones periódicas, tesis doctorales, ponencias, artículos de prensa, etc. He tomado el siguiente criterio para la clasificación bibliográfica: bibliografía primaria (o del autor), bibliografía secundaria -a la que llamaré “general”- constituida por lo que se denomina “aparato crítico”, y bibliografía de consulta (o de marco teórico). A su vez, estas últimas se dividen en libros y artículos, entendiendo por los primeros todas aquellas publicaciones editadas como tal, ya sean éstas obras colectivas o individuales, y por los últimos, aquellos que han sido publicados en revistas científicas tanto en formato papel como digital. Los capítulos de libros se referencian en la bibliografía de los “libros”.

Para la bibliografía primaria contamos con: obras completas, inéditos, textos no editados en las obras completas, cartas, prólogos del autor y artículos recogidos en la Casa-Museo Unamuno. En lo que respecta a las obras completas, se utilizan en este trabajo –en forma simultánea- las ediciones disponibles de sus *Obras Completas*: M. García Blanco (ed.), Ed. Afrodisio Aguado-Vergara, 16 Vols. (2 ediciones: 1950-1 y 1958-63), M. García Blanco (ed.), Ed. Escélicer, 9 vols. (1966-1970) y R. Senabre (ed.), Ed. Biblioteca Castro-Turner, 10 vols. (1994-2009), dando preferencia –cuando se pudiere- a la más actual sobre las anteriores. La razón general que me ha conducido a esta decisión se debe a que ninguna de las ediciones mencionadas se encuentra en forma completa en las bibliotecas de nuestro país. La más antigua, la de la Editorial Afrodisio Aguado, es la que cuenta –en nuestras bibliotecas- con mayor cantidad de volúmenes. Sin embargo, esta edición ha merecido variadas críticas por erratas. En el caso de esta edición, entre 1950 y 1951 se lanzan algunos volúmenes con una numeración que luego al completarse entre 1958 y 1963 han variado y superpuesto la numeración de volúmenes. Ello ha llevado a que luego haya sido corregida y aumentada por



el mismo editor, bajo el sello de la Editorial Escélicer. Pero aquí nos encontramos con otro obstáculo, esta edición cuenta con muy pocos volúmenes en nuestro país, por lo cual he debido recurrir, cuando faltase, a la edición anterior o a la posterior. Por último, la utilización de la última edición, la de Ricardo Senabre, en tanto cuenta en sus registros con escasas entradas en las bibliotecas locales sobre esta obra, sólo se utilizarán los volúmenes disponibles. La opción que he tomado, reitero, al momento de estudiar la obra de Unamuno, ha sido siempre la de emplear la edición más actual, pero sabiendo las limitaciones que al respecto se refieren. Asimismo, en algunos casos se ha debido utilizar para un mismo texto, dos ediciones de las *Obras Completas* o una edición de ésta y una independiente, ya que en reiteradas ocasiones se han encontrado partes faltantes de los textos, sean introducciones, fragmentos suprimidos, erratas, etc.

Por otra parte, los cuadernos, artículos, cartas y papeles inventariados –que no hayan sido editados aún en las distintas ediciones de las *Obras Completas*- que han sido recogidos en la Casa-Museo Unamuno o bien hayan sido editado de manera independiente, forman parte también de nuestro corpus bibliográfico primario. En cuanto a la bibliografía secundaria compuesta por el aparato crítico, he seguido el mismo criterio de preferencia que para las obras completas, escogiendo siempre los textos más actuales sobre los más antiguos, lo que no significa que sólo aquellos sean de uso más frecuente, dado que no es posible –para un trabajo como este- dejar de atender a gran parte de la literatura crítica considerada como canónica. Pero en lo que respecta a la orientación hermenéutica que indicamos de su obra, en cambio, las lecturas más recientes son las que siguen en esta dirección y las que he preferido. Por último, el marco teórico está compuesto, lo mismo que la bibliografía primaria y secundaria, por idéntica variedad de textos, tanto libros como capítulos o artículos. Toda la bibliografía se presentará ordenada alfabéticamente y según el criterio expuesto, al final del trabajo en el apartado “Bibliografía”. Para la referenciación de la misma me he atenido solamente a aquellas fuentes citadas (de una u otra manera) en el presente trabajo.

Otra cuestión que deseo destacar es que las notas, citas y referencias indicadas en este estudio siguen el siguiente criterio: sólo se destacan en el cuerpo general del texto mediante una tabulación especial las citas que reconozco como más relevantes para la argumentación, estructura y estética del trabajo, sin considerar su extensión. Éstas se distinguirán por el tamaño de su tipografía y tabulación, e irán seguidas de su correspondiente indicación mediante una llamada en cifra arábiga voladita. En los casos que no pretenda destacar la cita, se la incluirá en el mismo cuerpo del texto distinguiéndola con comillas dobles, y seguido el mismo criterio. Asimismo, en el caso de paráfrasis o indicaciones, se utiliza el mismo criterio

de llamada en cifra arábica, pero sin comillas. Para todos los casos, a pie de página se introduce la referencia bibliográfica según el sistema humanístico o tradicional de citación,<sup>215</sup> dispuesta en párrafo francés, y en los casos de paráfrasis o indicaciones, anteceditos por la sigla “*Cfr*”. Para aligerar al lector la corroboración de las citas, paráfrasis o indicaciones, presentamos en cada capítulo la referencia completa a pie de página. En el caso que las referencias se reiteren en el mismo capítulo, se las enseña bajo la siguiente denominación: autor, Op.cit., página –si esta página fuera distinta de la referencia anterior- o autor, nombre del texto, Op.cit., página –cuando hubiera más de un texto citado del mismo autor. En el caso que las referencias se reiteren a renglón seguido a pie de página, se indicará con la abreviatura: *Ibid.*, página –cuando sea la misma obra del mismo autor, pero una página distinta-, o simplemente *Ibid.* –cuando se trata del mismo autor, obra y página. En cuanto a las notas a pie de página, estas se utilizan para aclaraciones, comentarios y sugerencias.

---

<sup>215</sup>*Cfr*: Muñoz-Alonso López, G., “Tendencias actuales de citación en los trabajos de investigación filosófica”, en *Investigación bibliotecológica*, vol.20, N°41, julio/diciembre, 2006, México, ISBN: 0187-358X, p.93

## **Primera Parte**

### **El lenguaje de la agonía**

*“En el principio fue la Palabra”,  
principia el Evangelio de San Juan.  
Pero acaso debería decirse que en el  
principio fue la Escritura.*

M.de Unamuno

## Capítulo 1

### El lenguaje como punto de partida

#### Alcances de la hermenéutica filosófica en la obra de Unamuno

*Y es que el punto de partida lógico de toda especulación filosófica no es el yo, ni es la representación –Vorstellung- o el mundo tal como se nos presenta inmediatamente a los sentidos, sino que es la representación mediata o histórica, humanamente elaborada y tal y como se nos da principalmente en el lenguaje por medio del cual conocemos el mundo; no es la representación psíquica sino la pneumática.*

M. de Unamuno

*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. Es concreta. ¿Y es que acaso no hay en Goethe, verbigracia, tanta o más filosofía que en Hegel? Las coplas de Jorge Manrique, el Romancero, el Quijote, La vida es sueño, la Subida al Monte Carmelo, implican una intuición del mundo y un concepto de la vida Weltanschauung und Lebensansicht. Filosofía esta nuestra que era difícil de formularse en esa segunda mitad del siglo XIX, época afilosófica, positivista, tecnicista, de pura historia y de ciencias naturales, época en el fondo materialista y pesimista. Nuestra lengua misma, como toda lengua culta, lleva implícita una filosofía.*

M. de Unamuno

*Quien piensa el “lenguaje” se sitúa siempre en un más allá de la subjetividad.*

H. G. Gadamer

## NOTA DE ORIENTACIÓN

Inicio esta investigación poniendo de relieve en este capítulo cómo el lenguaje es el punto de partida de la concepción filosófica de Unamuno, concepción motivada en gran medida por preocupaciones éticas y políticas antes que ontológicas. Pero la cuestión del lenguaje tiene aquí sólo un motivo propedéutico, ya que será ampliada en el último capítulo de este trabajo. Apoyándome en Gadamer y en Marcos fundamentalmente, indico que el lenguaje y su expresión escrita en la literatura le permiten a Unamuno alcanzar tanto ontológica como gnoseológicamente la categoría de “agonía” que nuestro autor verá como la expresión más cabal de su pueblo, y por extensión, de todo pueblo de habla hispana. El sentimiento de agonía queda expuesto en la lengua española, y alcanzamos su comprensión mediante los monumentos que ella nos ha legado. Estos monumentos escritos ponen de manifiesto la consciencia y la historia de un pueblo. La literatura se transforma así, a diferencia de la lengua hablada, en la manifestación de su consciencia, y su historia nos es cognoscible a través de ella. Y cuando conocemos la historia, conocemos que ella es lucha, lucha eterna, agonía. El acto mediante el cual Unamuno abreva en esa historia es un acto de lectura, pero por lo mismo, de interpretación, de comprensión y traducción. Por eso podremos hablar de un Unamuno lector.

De esta manera, en contra de la filosofía moderna, cartesiana y sistemática, el lenguaje se ubica aquí como el punto de partida de todo su filosofar, y en la lengua española encuentra Unamuno, a través de sus obras, un *pathos* común, el de la agonía: la lucha, la guerra, la tensión. En este punto se sientan las bases para una concepción hermenéutica agónica de su filosofía, y para una filosofía de la lectura. Asimismo, esta consciencia y esta historia, que son la consciencia y la historia agónica, están en estrecha relación con la hermenéutica en tanto ésta pone de relieve el conocimiento y la comprensión propia y del otro a través de los textos (puesto que el ser que puede ser dicho y comprendido es lenguaje), y por cuanto el concepto de “agonía” tiene una estructura isomórfica con la hermenéutica.

## 1.1. El lenguaje como punto de partida de una filosofía hermenéutica hispanoamericana

¿Por qué comenzar por el lenguaje? Porque el lenguaje y la lengua –más particularmente- por su dinamismo y diversidad, dan cuenta de la pluralidad, la heterogeneidad y la diferencia. Este hecho capital le ha permitido a Unamuno ejercer una férrea crítica al casticismo español reivindicando al mismo tiempo la mistura y fusión de las lenguas para evitar caer en el pensamiento de la unidad, tan caro a las políticas totalitarias de la época. El temor de Unamuno era que la metafísica objetivista (consumada en el positivismo) preparara o determinara el advenimiento de una sociedad de la organización total. Un orden que apela a su autojustificación bajo las diversas formas de discursos metafísicos, y que aboga por la existencia de una realidad objetiva e independiente. De esta manera, la crítica practicada por Unamuno contra el purismo español estrecha sus lazos hacia cualquier concepción política del mismo signo. Ello queda manifiestamente expuesto en sus observaciones sobre la guerra, especialmente sobre la Primera Guerra Mundial y sobre las luchas que dan lugar a la Guerra Civil Española.

Entre 1864 y 1936 (años en los que vivió Miguel de Unamuno), su generación se vió constantemente asediada o bien por situaciones concretas de guerra: la Tercera Guerra Carlista (1872-76), la guerra hispano-estadounidense (1898), la Primera Guerra Mundial (1914-18) y la Guerra Civil Española (1936-39), entre otras, o bien por un estado de tensa calma, de guerra en la paz o paz en la guerra. Esto último es lo que se vivía en los períodos de pre o post guerra. De esta manera, la lucha, la guerra, la tensión, son una constante vital de esta generación: “¡BENDITA sea la guerra!”<sup>216</sup> Pero, ¿qué guerra? Y, ¿qué trae aparejado la guerra? La guerra implica para Unamuno toda una forma y una idea de la vida. Y el Unamuno maduro pudo ver que la Primera Guerra Mundial y toda la serie de acontecimientos que dieron origen posteriormente a la Guerra Civil Española representan la lucha entre dos formas e ideales de vida, y entre dos c(K)ulturas: la liberal frente a la germana en el primer caso, y frente al purismo español en el segundo. Unamuno se opone decididamente contra aquellas concepciones de la vida que pretenden hacer de la patria un cuartel, y culpa al rey por su simpatía germanófila que posteriormente posibilita en España al triunfo del integrismo militarista. Es que germanos y puristas compartían no pocos ideales, soñaban ambos con la unidad y la llamada “paz germánica”. Allí entraba en juego el debate por el modo de ser de

---

<sup>216</sup> “Protejamos nuestras discordias” (1915), *O.C.* (E), IX, 1269

los pueblos, y por la necesidad de darle a estos una forma unívoca e inequívoca, y en consecuencia, de erigirse en modelo.

Frente al gran acontecimiento de la Primera Guerra Mundial, desde el primer momento Unamuno adoptó una actitud beligerante contra la neutralidad española. Vio que lo que estaba en juego era la causa de la libertad. Esta guerra era para él la batalla entre el imperialismo germánico militarista y la democracia parlamentaria.<sup>217</sup> Estas no eran sólo dos ideologías, sino como dijimos, dos culturas o estilos de existencia. Era la imaginación poética y crítica frente al racionalismo intelectualista germánico. El principio formal de la heterodoxia frente al dogmatismo autoritario. Pero la batalla entre estos se producía asimismo en el seno de la sociedad, promoviendo en ella una guerra intestina,<sup>218</sup> avivando la latente guerra civil entre liberales e integristas.<sup>219</sup> En las disputas entre germanófilos y aliados, se representaba el drama de las dos Españas, la integrista/castiza y la progresista/liberal. Unamuno se opondrá a la neutralidad seguida por el gobierno español. La ofensiva de Unamuno contra el purismo casticista puede advertirse ya unos años antes de la Gran Guerra, allá por 1895, en sus ensayos de *En torno al casticismo* (1895/1902).<sup>220</sup> En estos ensayos se advierte lo que más adelante es denominado como la “tercera posición”, que por ese entonces no es ni más ni menos que la intrahistórica, la de la intralengua. Si hay que buscar el lugar donde podemos abreviar en el ser español, para Unamuno no está en la unidad e identidad de su lengua, sino por el contrario, en su diversidad. La lengua española representa para Unamuno, frente al castellano, la lengua de lo diverso. Aquella lengua compuesta y “deformada” por todos los hablantes del español: los vascos, los catalanes, los gallegos, pero también los hispanoamericanos. En este sentido, Unamuno combate (con la pluma, con la lengua y el lenguaje) las concepciones histórico políticas puristas.

La lengua y el lenguaje representan un anclaje imprescindible para exponer los puntos clave de un pensamiento que reconoce que la lengua de un pueblo conforma un modo de pensar. Como la pretendida unidad en la “pureza” de una lengua condicionaría a la conformación de un pensamiento de la unidad -tal como por ejemplo se ha pretendido en los Estados Unidos de Norteamérica al despojar de sus nombres e idiomas de origen a los esclavos y aborígenes locales-, la diversidad, por el contrario, propiciaría, según Unamuno, un pensamiento antidogmático y libertario. Unamuno va a oponerse de esta manera a la tan

---

<sup>217</sup> Cfr: “Deber cívico” (1915), *O.C.* (E), IX, 980

<sup>218</sup> Cfr: “Protejamos nuestras discordias”, *Op.cit.*, 1269-70

<sup>219</sup> Cfr: “Hispanofilia” (1915), *O.C.* (E), IX, 991

<sup>220</sup> El paréntesis “(1895/1902)” lo indicamos para referir a las fechas de publicación de estos cinco ensayos, que fueron publicados originariamente por entregas en 1895, y editados conjuntamente más tarde en 1902.

buscada identidad que tanto racionalistas como absolutistas y autoritarios colocan como el objetivo máximo de su acción. En este sentido, nuestro autor identifica al concepto de identidad con la muerte y la razón racionalista.<sup>221</sup>

Es ese dominio -donde la metafísica hace una apología de la violencia y el autoritarismo- que se enconde bajo las máscaras de la racionalidad económico-política y de la ciencia-técnica vistas como únicas esperanzas de “paz” y progreso”, lo que, según Unamuno, estamos llamados a rechazar.

Si bien lo que parece motivar la reflexión y la crítica de Unamuno a las filosofías de la unidad aparece bajo la cuestión del lenguaje -que no deja de ser una cuestión política- se articula de manera más amplia en una búsqueda del sentido de la vida. En adelante, el desarrollo de este trabajo pretende ponernos en presencia de una concepción filosófica (y ético-política) que pone en el centro del debate un método de crítica que requiere la máxima tensión del juego de las pluralidades, donde se destaca la necesidad de cultivar las diferencias y antagonismos, ya que la eliminación del conflicto hace desaparecer por ello mismo el movimiento y la libertad. Cuando “el pensamiento único” se muestra como la única y mejor forma de vida en este mundo -como ya se anticipaba por ese entonces y se ha consumado actualmente-, clausura con ello la presencia de nuevos sentidos que pugnan por encontrar nuevas vías de expresión. Es decir, inviabiliza una posibilidad diferente para el pensar. De esta manera, lo que daremos en llamar más adelante bajo el nombre de “Filosofía de la tensión” se desarrollará dentro del marco de su filosofía práctica (ético-política), una forma de pensamiento que estará asentada en el lenguaje.

\*\*\*

Creemos necesario dejar establecido desde el inicio de este trabajo que toda la concepción filosófica de Unamuno se asienta en el lenguaje. Ello nos permitirá afirmar, como ya ha dicho Gadamer, que “[...] quien piensa el “lenguaje” se sitúa siempre en un más allá de la subjetividad.”<sup>222</sup> Así, oponiéndose a la filosofía moderna, éste (el lenguaje) es el punto de partida de la filosofía unamuniana -como bien advierte Flórez Miguel.<sup>223</sup> Ello queda claramente expuesto hacia el final de *Del sentimiento trágico de la vida...* (1913):

---

<sup>221</sup> Cfr:STV (1913), O.C. (A) (1950), IV, 533

<sup>222</sup> Gadamer, H.G., “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”, en *El giro hermenéutico*, trad. A. Parada, Madrid, Cátedra, 2007, p.25

<sup>223</sup> Cfr:Flórez Miguel, C., “La formación del discurso filosófico de Unamuno”, en *C.C.M.U.*, Salamanca, Universidad de Salamanca, N° 29, 1994, p.25



Y es que el punto de partida lógico de toda especulación filosófica no es el yo, ni es la representación –*Vorstellung*- o el mundo tal como se nos presenta inmediatamente a los sentidos, sino que es la representación mediata o histórica, humanamente elaborada y tal y como se nos da principalmente en el lenguaje por medio del cual conocemos el mundo; no es la representación psíquica sino la pneumática.<sup>224</sup>

Combatiendo la tesis cartesiana del *cogito*, su punto de partida se hace carne en la palabra mediada por la tradición, palabra por la cual conocemos el mundo, oponiéndose de esta forma a todo comienzo absoluto. Esta oposición incluso abarca a la filosofía, porque ella se da en una lengua, vinculada a la urdimbre de sus metáforas y a su depósito significativo, y ligada a un ambiente y a una materia nacional,<sup>225</sup> porque una lengua es, en efecto, una filosofía potencial.<sup>226</sup> Así, la filosofía unamuniana, y por lo mismo, española (e hispanoamericana) se reconoce como una filosofía situada.

Indicamos, por lo tanto, en la línea de lectura que sigue Luis Andrés Marcos<sup>227</sup> y en consonancia con las palabras de Gadamer, que la obra de Unamuno puede situarse en esa orientación filosófica que partiendo de Schleiermacher, pasando por Dilthey, ha llegado hasta Heidegger, y con posterioridad ha sido configurada por Gadamer e incluso por Ricoeur y Vattimo como filosofía hermenéutica, por cuanto en su obra queda aclarada la comprensión del pensamiento como tradición, herencia, que viene dada en la lengua.<sup>228</sup> Por ello, su

---

<sup>224</sup>STV, Op.cit., 704

<sup>225</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Trotta, 1996, p.62

<sup>226</sup>STV, Op.cit., 704

<sup>227</sup> Cfr. Marcos, L.A., *Miguel de Unamuno, una filosofía hermenéutica española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991, pp.23-5 y 111 y “Presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Miguel de Unamuno”, *C.C.M.U.*, N°29, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994, pp.91-110

<sup>228</sup> Puede corroborarse la presencia del paradigma hermenéutico en el pensamiento de Unamuno y la orientación hermenéutica de su obra a través de los trabajos realizados por la crítica unamuniana. Citamos aquí sólo los que consideramos los más relevantes:

Valdés, M.J., “Unamuno’s Hermeneutics of Reading”, *Journal of Spanish Studies Twenty Century*, N°4, 1976, pp.203-213, y “Unamuno en el crisol, 1895-1912: la elaboración de la dialéctica abierta”, *C.C.M.U.*, N°32, 1997, pp.351-365

Ingwersen, S., “Unamuno and Schleiermacher: the “agonic style” and Protestant hermeneutics”, en *Anglican Theological Review*, Vol.67, N°3, 1985, pp.260-272

Marcos, L.A., *Miguel de Unamuno, una filosofía hermenéutica española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991 y “Presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Miguel de Unamuno”, *C.C.M.U.*, N°29, Salamanca, 1994, pp.91-110

Longhurst, C., “Unamuno. Schleiermacher. Humboldt: A Question of language”, en *Hispanic Review*, N° 4, 2011, pp.573-591; “Unamuno, the reader and the hermeneutical gap”, en *The Modern Language Review*, Vol. 103, N° 3, 2008, pp.741-52 y “La tradición hermenéutica en la narrativa unamuniana”, en Chaguaceda Toledano, A. (ed.), *Miguel de Unamuno, estudios sobre su obra, IV*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, pp.349-361;

filosofía tiene como objetivo desentrañar esos contenidos filosóficos en ellas transmitidos, contenidos que ya están interpretados por la vida de quienes han interpretado e interpretan,<sup>229</sup> lo que equivale a decir que, los presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Unamuno se inscriben en la comprensión de la filosofía unamuniana como una filosofía hermenéutica española, por cuanto la comprensión de sí mismo no pasa por la reflexividad sobre el propio yo (al modo cartesiano), sino por el conocimiento por las obras (al modo hermenéutico). Esta filosofía unamuniana que participa y confluye en la línea hermenéutica, se sitúa de esta manera más cercana a las ciencias del espíritu, de la comprensión y la interpretación, que a las ciencias de la explicación y argumentación.<sup>230</sup> Por tal motivo, Unamuno combate denodadamente contra lo que considera es una razón estrecha, miope, que mira y evalúa todo con los ojos y a la luz de la lógica, del método científico y de las explicaciones causales.

Hablar aquí de una filosofía hermenéutica “española” tal como la sostiene Marcos, no implica sin embargo, la postulación de una filosofía ligada de manera exclusiva –siguiendo la línea humboldtiana- a la “raza” o a la etnia. Es más bien el lenguaje de la época el que condiciona en gran medida a Unamuno a ese uso terminológico y conceptual. Unamuno sabe con claridad que, en todo caso, si se habla de raza, de espíritu, éste es una amalgama de lenguas en lucha.

Esa tesis de Marcos, por otra parte, nos permite un excedente, da pie para ir aún más allá de ella y sostener que estos presupuestos se asientan en la comprensión de la filosofía de Unamuno como una filosofía hermenéutica hispanoamericana o de la lengua hispánica, ya que:

[...] en español –o española- quiere decir -para Unamuno- en la lengua hispánica hoy patrimonio de una veintena de naciones y a cuya vida contribuyen todas sin monopolio de ninguna de ellas.<sup>231</sup>

---

Tanganelli, P., *Hermenéutica de la crisis en la obra de Unamuno entre finales del siglo XIX y comienzos del XX. La crisis del '97 como posible exemplum de la crisis finisecular*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2001

López-Pasarín Basabe, A., “En torno a la *Vida de Don Quijote y Sancho*, de Unamuno: cuestiones de hermenéutica”, *C.C.M.U.*, N°47, 2-2009, pp.53-67

Cerezo Galán, P., *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Trotta, 1996 y “El vacío y la palabra. El nihilismo y la experiencia de la palabra en Miguel de Unamuno”, en Chaguaceda Toledano, Ana (ed.), *M.U.E.O.* IV, Salamanca, Editorial Universidad de Salamanca, 2009, pp.135-158.

<sup>229</sup> Cfr. Marcos, L.A., “Presupuestos...”, *Op.cit.*, p.106

<sup>230</sup> Cfr. Marcos, L.A., *Miguel de Unamuno, una filosofía hermenéutica española*, *Op.cit.*, y “Presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Miguel de Unamuno”, *Op.cit.*

<sup>231</sup> “Lengua y patria” (1911), *O.C.* (A), VI, 868

Ferrater Mora ha sostenido acerca de los “tipos hispánicos”, que Unamuno a menudo ve a España bajo la especie “hispánica”, esto es, hispanolusitana, hispanoamericana, iberoamericana, y ello como resultado de un interés vivo y constante por los modos de vivir y sentir de Hispanoamérica e Iberoamérica: “Como España, la América hispana y lusitana cree a menudo vivir polémicamente.”<sup>232</sup> Lo que nos une a los españoles e hispanoamericanos, lo que nos hace comunidad, es el espíritu, el lenguaje.<sup>233</sup> Y por ese lenguaje y esa lengua, España e Hispanoamérica creen vivir bajo el *pathos* del *pólemos*, del *agón*. La constatación del interés unamuniano por la América hispana puede colegirse en varios de sus trabajos, y en algunos pasajes donde de jacta de ser uno de los “poquísimos” europeos que se han interesado por el conocimiento de las cosas de América.<sup>234</sup>

Situar su obra en esta orientación implica a su vez que el lenguaje en Unamuno no es únicamente un medio, sino que “[...] es el que nos da la realidad, y no como mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne.”<sup>235</sup> Nada mejor para explicitar esta expresión que las palabras utilizadas por Gadamer para exponer el pensamiento de Humboldt, de quien Unamuno es deudor: “Para él, el lenguaje, no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan *mundo*.”<sup>236</sup> La palabra es así para Unamuno, la llave del ser.<sup>237</sup> La experiencia ontológica primaria de la que nos habla Meyer<sup>238</sup> en su estudio sobre la ontología de Unamuno, es un sentimiento a nivel patético: el *pathos* unamuniano de la agonía. Una intuición conscientemente buscada, íntimamente ligada a una visión de la contradicción como estatuto del ser, constituido por una tensión de contradictorios. Por ello, si las afirmaciones de Unamuno son contradictorias se debe al objetivo de no hacer desaparecer nada de la estructura antitética de las realidades y de las situaciones concretas.<sup>239</sup> Éste *pathos*

---

<sup>232</sup> Ferrater Mora, J., *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1957, pp.92-3

<sup>233</sup> Cfr. “La raza es la lengua” (1932), CMU, 1-378/9/80

<sup>234</sup> Cfr. “Sobre la argentinidad” (1910), *O.C. (A)*, IV, 811. Al respecto, puede verse “Temas argentinos” en el volumen IV de las *O.C. (A)* (1950), pp.987-1056, y en los volúmenes VI y VIII de las *O.C.(A)*, varios artículos sobre Argentina y otros países de habla hispana, y bajo el título de “Letras Hispanoamericanas” se publican una gran cantidad de trabajos sobre la materia, donde además da cuenta de la correspondencia que mantuvo en forma constante con filósofos, literatos y periodistas hispanoamericanos. También encontramos el texto *Americanidad*, (N.Orringer (ed.), Caracas, Ed.Biblioteca Ayacucho, 2002), que sigue por un lado la edición de la *O.C. (E)*, de los volúmenes II, IV, VI y VIII, donde se recogen prólogos, cartas, ensayos, artículos periodísticos y poesías relativos a la lengua, la historia y las letras de Hispanoamérica, pero donde por otra parte se incluyen además varias cartas privadas no incluidas en las *O.C. (E)*. Aquí podemos encontrar lo más representativo del hispanoamericanismo de Unamuno que sirve para aclarar sus actitudes y esclarecer el contexto de su discurso.

<sup>235</sup> STV, Op.cit., 705-6

<sup>236</sup> Gadamer, H.G., “El lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica”, en *Verdad y Método I*, trad.A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1999, p.531

<sup>237</sup> Cfr. “La palabra” (1910), *Rosario de sonetos líricos* (1911), *O.C.(A)*, XIII, 551

<sup>238</sup> Cfr.Meyer, F., *La ontología de Miguel de Unamuno* (1955), trad.C.Goicoechea, Madrid, Gredos, 1962, p.9

<sup>239</sup> Cfr.*Ibid*.pp.9-15

asentado en la lengua española es base de toda la concepción filosófica de nuestro autor –y según el propio Unamuno, de la filosofía española, y para nosotros con él, de la hispanoamericana. Ese sentimiento de la agonía se manifiesta por la palabra, porque según Unamuno, sentimos con palabras.<sup>240</sup> Pero no sólo su ontología se encarna en la palabra, sino que es además por el lenguaje, por su manifestación en los documentos escritos, la forma en que podemos conocer esa filosofía y conocer ese *pathos*, y conocernos. Y con ella y a partir de ella, recrearnos. Esta es en gran medida la tesis que vamos a sostener a lo largo de este trabajo.

Alguien quizás podría argüir que el lenguaje no agota sin embargo la comprensión ni el pensamiento. Que para comprender no basta con el lenguaje. Ello es muy cierto, el lenguaje se inserta en una vida real, en una práctica, en unas acciones, en un mundo vivido y sentido, en un mundo comunitario con sus interrelaciones, sólo dentro del cual el lenguaje puede ser comprendido, y en caso contrario se queda en meras palabras no comprendidas. Sin embargo, la inserción del lenguaje en la vida cotidiana, en la práctica, como en un círculo, no vicioso sino hermenéutico, se produce a partir de que comprendemos desde el lenguaje y desde una lengua determinada. Así, el lenguaje sólo es vivido y comprendido, es decir, sólo es lenguaje en virtud de una subjetividad que lo comprende, aunque esa comprensión se realiza en virtud de y por el lenguaje.

De esta manera, siguiendo a Luis A. Marcos, difícilmente se podría formular mejor el principio de la hermenéutica: la realidad no se nos da en concepto, sino en carne y figura de palabra.<sup>241</sup> El punto de partida de la filosofía unamuniana no se emplaza entonces en el sujeto pensante, sino en la lengua, en la palabra, situándose en un más allá del sujeto. Para nuestro autor la lengua es el pensamiento mismo, y no la envoltura del pensamiento, no se piensa con palabras –como haya dicho Gadamer<sup>242</sup>–, sino que, se piensa palabras, indica Unamuno.<sup>243</sup> Como bien observa Marcos, es la lengua la que resume en nuestro autor el “prejuicio gadameriano”,<sup>244</sup> en tanto el hombre no se enfrenta a la realidad de modo aséptico, sino con una serie de prejuicios que vienen en la lengua, ya que “el pensamiento reposa en pre-juicios

---

<sup>240</sup> Cfr: “Discurso inaugural del curso 1934-35 en la Universidad de Salamanca” (1934), *O.C.* (E), IX, 449

<sup>241</sup> Cfr: Marcos, L.A., *Miguel de Unamuno, una filosofía hermenéutica española*, Op.cit., pp.52-3

<sup>242</sup> Cfr: Gadamer, H.G., “¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento” (1973), en *Verdad y Método II*, trad.M.Olasagasti, Salamanca, Sigueme, 1998, p.195

<sup>243</sup> Cfr: “Comentario: Dostoyeusqui, sobre la lengua” (1933), *O.C.* (A), VIII, 1155

<sup>244</sup> Cfr: Marcos, L.A., “Presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Miguel de Unamuno”, Op.cit., p.95

y los pre-juicios van en la lengua”<sup>245</sup>, siendo ella el punto de partida de todo (su) pensamiento y de toda (su) filosofía.

## 1.2. En el principio fue el lenguaje

La cuestión del lenguaje y la raigambre hermenéutica de su concepción está presente en Unamuno desde muy temprano. En *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908), nos trae a la memoria que desde antes de sus seis años le hería la atención el misterio del lenguaje, lo que lo llevaba a concluir que ya desde niño tenía vocación de filólogo.<sup>246</sup> Tan presente está la cuestión del lenguaje que incluso llega a indicar Unamuno, ya al final de su vida, que lo que ha unido toda su obra y su vida, su teoría y su *práxis* es la vocación de filólogo.

Al recordar todo esto [se refiere a su dedicación a desentrañar el romance castellano] creo mostraros el hilo de la propia continuidad de toda mi obra, y que este hombre, a quien se le ha supuesto tan versátil, ha seguido en su profesión académica, como en la popular, una línea seguida.

A esta mi obra responde, creo, vuestro homenaje. Lo acato. Homenaje, - ¡siempre el filólogo!- deriva de *hominem*, de hombre...<sup>247</sup>

Esta vocación de filólogo es puesta de manifiesto desde su temprana dedicación al estudio de la raza vasca, -aunque luego también como catedrático de filología griega- tema que aborda para la realización de su tesis doctoral en 1884, *Crítica sobre el problema del origen y prehistoria de la raza vasca*. En ese texto –como también posteriormente en “El espíritu de la raza vasca” (1887)- se puede constatar la presencia de la *Völkerpsychologie* de Lazarus y Steinhal que reconoce Unamuno en un artículo de 1901.<sup>248</sup> Sin embargo, no por ello debe dejar de atenderse a la enorme influencia que ha ejercido –como bien advierte Longhurst- la filosofía del lenguaje humboldtiana<sup>249</sup> que va más allá de la cuestión del

---

<sup>245</sup> STV, Op.cit., 705

<sup>246</sup> Cfr: “Recuerdos de niñez y mocedad” (1908), *O.C.* (E), VIII, 97

<sup>247</sup> “Discurso inaugural del curso 1934-35 en la Universidad de Salamanca”, Op.cit., 451

<sup>248</sup> Cfr: “El siglo de España. La lingüística” (1901), *O.C.* (A), VI, 492. La presencia de la *Völkerpsychologie* puede observarse a través del trabajo realizado por La Rubia Prado, F., “*Wölkerpsychologie* y filosofía orgánica en la obra de Miguel de Unamuno (1884-1895)”, en *C.C.M.U.*, Nº29, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994, pp.123-142.

<sup>249</sup> Cfr: Longhurst, C., “Unamuno. Schleiermacher. Humboldt: A Question of language”, en *Hispanic Review*, Nº 4, 2011, pp.573-591, y “La tradición hermenéutica en la narrativa unamuniana”, en Chaguaceda Toledano, A. (ed.), *M.U.E.O.* IV, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp.349-361. En ambos textos, además de la señalada influencia humboldtiana, Longhurst destaca la atenta lectura que Unamuno ha hecho de la obra de Schleiermacher –a quien además cita en varias ocasiones-, y da cuenta de la utilización por parte de Unamuno

euskera para encontrarse en la raíz de la identidad nacional, donde la identidad de un pueblo está estrechamente vinculada a su lengua. Ello nos conduce a aclarar la situación personal (y política) en la que Unamuno, como vasco y español se encuentra respecto de sus propias lenguas. Podemos llegar a decir que hasta hay cierta tensión en su bilingüismo natal. Si bien este aspecto no se pone de relieve en mayor medida en sus textos más relevantes, nuestro autor ha dedicado varios artículos a la cuestión del vasco y el castellano. El problema con el que se encuentra Unamuno con su lengua vasca es que creía, a inicios del siglo XX, que ella estaba destinada a desaparecer rápidamente,<sup>250</sup> debido a que su conjugación complicada era una desventaja para la expansión de esa lengua.<sup>251</sup> Es un instrumento complicado y embarazoso, y su caudal léxico es limitado.<sup>252</sup> Por tal motivo, sostiene que para la moderna lucha de la cultura es necesario un idioma de cultura, cosa que el euskera no lo es,<sup>253</sup> ya que la riqueza de la lengua está en su fecundidad y en su “facilidad” para crear nuevas voces que respondan a nuevas ideas.<sup>254</sup> Pero a medida que el pueblo vasco va perdiendo su lengua milenaria va buscando el modo de verter en el castellano la peculiaridad propia de su espíritu.<sup>255</sup> Este puede ser uno de los motivos que conducen a Unamuno a escribir en castellano -incluso en sus cartas a interlocutores que le escriben en otras lenguas. La razón de ello no se debe a la falta de conocimiento de Unamuno de otros idiomas.<sup>256</sup> El escribir en español es en Unamuno una decisión política, por cuanto cree que esta lengua puede universalizarse ya que es muy rica para sus transacciones universales.<sup>257</sup> Ello se ve claramente en el “Discurso sobre la lengua española” (1931), donde a propósito de la discusión y elaboración del proyecto de Constitución, Unamuno aboga por el uso nacional de la lengua española. En dicho discurso, nuestro autor indica como casos ejemplares de conflictividad de las lenguas con el castellano al euskera, al gallego, al catalán y al valenciano. En todos los casos -luego de un minucioso estudio sobre lo transmitido por las figuras más representativas de cada una de esas lenguas- llega a la conclusión de que el castellano ha (y se ha)

---

del método hermenéutico schleiermacheriano para la construcción de su novela *San Manuel Bueno, mártir*, aunque ya se destaca la influencia del filósofo alemán en el grado de involucración del lector como estrategia metódica en la narrativa unamuniana, al menos desde *Niebla* y que sigue presente en *La novela de Don Sandalio*...

<sup>250</sup> Cfr: “Más sobre la lengua vasca” (1907), *O.C.* (A), VI, 355 y “Discurso sobre la lengua española” (1931), *O.C.* (A), V, 689

<sup>251</sup> Cfr: “El castellano, idioma universal” (1911), *O.C.* (A), VI, 554

<sup>252</sup> Cfr: “Más sobre la lengua vasca”, *Op.cit.*, 355

<sup>253</sup> Cfr: *Ibid.*

<sup>254</sup> Cfr: “El castellano, idioma universal”, *Op.cit.*, 559

<sup>255</sup> Cfr: “Más sobre la lengua vasca”, *Op.cit.*, 361

<sup>256</sup> Unamuno leía correctamente y podía escribir, aunque quizá en menor grado, griego, latín, francés, alemán, danés, inglés, gallego, catalán, portugués e italiano, además de sus lenguas natales (euskera y castellano).

<sup>257</sup> Cfr: “El castellano, idioma universal”, *Op.cit.*, 560



enriquecido a la vez a (y por) esas lenguas, haciendo del castellano una lengua española, el español. Abogar por el español, sin embargo, no es sinónimo de abogar por el castellano.<sup>258</sup> Lejos del purismo, Unamuno cree que el español es la lengua enriquecida por los pueblos, no es la lengua de la pura cepa castellana, sino la intralengua. Aquella que ha sido conquistada y a la vez ha conquistado al castellano. Por eso dice nuestro autor:

[...] que nos conquisten; que nos conquistemos los unos a los otros; yo sé lo que de esta conquista mutua puede salir, puede y debe salir la España para todos.<sup>259</sup>

La tensión suscitada por el bilingüismo natal de Unamuno, pero en mucha mayor medida la acaecida entre las distintas lenguas al interior de España, enriquecen, a su juicio, al castellano, haciendo de él la lengua española que debe representar a la España de todos. No una España pura, sino la de la intralengua, la de los pueblos que han amalgamado en tensión sus propias lenguas, haciendo de ellas la lengua española. Por otra parte, a principios del siglo XX se daba en Francia la discusión acerca de si debía estudiarse alemán o español como segunda lengua en el colegio, y la universalidad mercantil del castellano que impuso América a esta lengua, dan cuenta de esa posibilidad. De esta manera, si bien Unamuno aboga por el castellano, lo hace por un castellano exento de purismo, es decir, por el español. Por todo esto, podemos decir con Marcos que del lenguaje, “fue la lengua española precisamente, el punto de unión, el hilo de Ariadna, tanto de su obra como de su vida, y a la vez la unión de ellas dos.”<sup>260</sup>

Esta tensión entre las lenguas, y en Unamuno particularmente entre el euskera y el castellano, alumbran el camino hacia la distinción que más adelante se establece entre lengua y escritura, prehistoria e historia, inconsciencia y conciencia respectivamente. La identidad del pueblo español estará entonces en ese sentimiento de agonía encarnado en la lengua española. Por eso, siguiendo esta línea humboldtiana y fiel al postulado romántico, en un artículo de 1932 intitulado “La raza es la lengua” Unamuno sostiene que cuando mentamos “raza” es algo espiritual, y el espíritu es ante todo y sobre todo, palabra. La raza espiritual, histórica, así, nos la da el habla, el lenguaje.<sup>261</sup>

---

<sup>258</sup> Cfr: “Discurso sobre la lengua española”, Op.cit., 696

<sup>259</sup> “Discurso sobre la lengua española”, Op.cit., 701

<sup>260</sup> Marcos, L.A., *Miguel de Unamuno, una filosofía hermenéutica española*, Op.cit., p.52

<sup>261</sup> Cfr: “La raza es la lengua”, Op.cit.





La cuestión es que el punto de partida de su filosofía está, como sostiene Marcos, en su filología<sup>262</sup> –desarrollada específicamente en su tesis doctoral, pero a su vez su punto de llegada, también está –según lo indica el propio Unamuno en la cita anterior- en su filología. De esta manera, como dice La Fuente, no pueden considerarse en la obra de Unamuno separadas la filosofía y la filología.<sup>263</sup> Porque para el filósofo vasco, “toda filosofía es, pues, en el fondo, filología”,<sup>264</sup> nada lejos, a juicio de Marcos, de la máxima gadameriana que reza: “el ser que puede ser comprendido es lenguaje.”<sup>265</sup> Esta fórmula, que ha generado fuertes debates acerca de los fundamentos hermenéuticos de Gadamer, indica que toda vez que comprendemos algo no hay posibilidad de salir de nuestro lenguaje, afirmación que bien podría suscribir Unamuno. Pero esta máxima que indica que el ser que es lenguaje es sólo el ser que es comprendido, puede adquirir una doble significación bajo la interpretación de Vattimo o de Grondin. Bajo la primera, ser y lenguaje son lo mismo,<sup>266</sup> pero además, bajo la interpretación de Grondin implica una tesis sobre nuestro comprender, es decir, que la comprensión humana no puede prescindir de la lingüística.<sup>267</sup> En este sentido, no sólo encontramos una identidad entre ser y lenguaje (Vattimo), y que lo que puede comprenderse es lenguaje (Gadamer), sino que además, la comprensión es en el lenguaje y por él (Grondin). Unamuno es consciente de esta característica del lenguaje y por ello no duda en sostener la estrecha relación entre ser y lenguaje, y la radicalidad de éste no sólo en la constitución tanto de la identidad propia como en la de un pueblo, sino también en la comprensión, cuando pretende develar el ser español. En tanto sentimos con palabras,<sup>268</sup> el *pathos* de la agonía se encarna en ellas, y es por ellas también que podemos desentrañarlo.

### 1.2.1. El modo de desentrañamiento de la concepción de la vida de un pueblo

Si bien según la delimitación anticipada en la “Introducción”, nuestro estudio no abarca el período del *primer Unamuno*, creemos necesario exponer aquí al menos algunos puntos centrales de la concepción del lenguaje plasmada en su tesis doctoral, ya que, pese a

---

<sup>262</sup> Cfr. Marcos, L.A., *Miguel de Unamuno, una filosofía hermenéutica española*, Op.cit., p.54

<sup>263</sup> Cfr. La Fuente, M.I., “Mundo ideal y realidad humana en Unamuno”, en AAVV, *Lecturas de Unamuno*, León, Universidad de León, p.55

<sup>264</sup> STV, Op.cit., 705

<sup>265</sup> Marcos, L.A., “Presupuestos...”, Op.cit., p.95

<sup>266</sup> Cfr. Vattimo, G., “Comprender el mundo-transformar el mundo”, en A.A.V.V., *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, trad. A.Gómez Ramos, Madrid, Síntesis, 2003, p.66

<sup>267</sup> Cfr. Grondin, J., “Was heisst `Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache`?”, en *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, p.103

<sup>268</sup> Cfr. “Discurso inaugural del curso 1934-35 en la Universidad de Salamanca”, Op.cit. 449

algunas variaciones, en gran medida sienta las bases de sus ulteriores trabajos. En su tesis doctoral Unamuno pretende responder a la pregunta por el origen de un pueblo, el vasco. Para ello considera necesario acudir al estudio de sus manifestaciones, a su historia, es decir, en palabras de Dilthey, a sus monumentos. El problema con el que se encuentra Unamuno es que cuando busca acudir a ellos, encuentra que el pueblo vasco carece de documentos escritos. No tiene tradiciones ni leyendas escritas, es decir, no tiene Historia. Y,

Cuando un pueblo carece de tradiciones y leyendas, no falta quien se las invente, para luego atribuírselas al pueblo; y esto ha sucedido en el país vasco.<sup>269</sup>

Cuando Unamuno indica que el pueblo vasco no tiene manifestaciones culturales escritas, hay que tener presente que una verdadera manifestación para Unamuno está dada de adentro hacia afuera y no al revés. Por eso, los relatos atribuidos al pueblo vasco –las historias sobre ese pueblo escritas hasta ese entonces-, al no ser su manifestación, nada dicen de ese pueblo. De esta manera, si no tiene Historia, si no tiene tradiciones ni leyendas escritas, y las historias escritas sobre ese pueblo no son fiables, ¿a qué manifestaciones puede recurrir Unamuno? Sólo le quedaría recurrir a su Prehistoria, al monumento de la lengua, el idioma –por dentro<sup>270</sup>-, y que años más tarde justificaría así:

Acostumbro a sustituir la consideración de la raza con la de la lengua, porque si es difícil, acaso imposible, determinar la raza a que un europeo pertenezca, es una cosa facilísima la de averiguar en qué lengua piensa.<sup>271</sup>

Comencemos ahora a dar mayor precisión a algunos de estos conceptos. El título de su tesis es, reiteramos, *Crítica sobre el problema del origen y prehistoria de la raza vasca*. El origen es un problema porque no tiene más que el monumento de la lengua para dar cuenta de él.

Cada lengua lleva implícita, mejor, encarnada en sí, una concepción de la vida universal, y con ella un sentimiento –se siente con palabras-, un consentimiento, una filosofía y una religión. Las lleva la nuestra. Y el

---

<sup>269</sup> “Crítica sobre el problema del origen y prehistoria de la raza vasca” (1884), *O.C.* (E), IV, 109

<sup>270</sup> *Cfr. Ibid.*

<sup>271</sup> “Rousseau, Voltaire y Nietzsche” (1907), *O.C.* (A), IV, 846



enquilar, el desentrañar esa filosofía, es obra de la filología, de la historia de la lengua.<sup>272</sup>

Remontarse a la lengua implica remontarse a la historia de esa lengua y de ese pueblo, a su evolución –aún por ese entonces en clara referencia al paradigma evolucionista- y no a su gramática –lo que lleva a distinguir entre filología y lingüística. Esta mediación de la lengua, es decir, del idioma, que crea la propia identidad a la vez que delimita la diferencia entre pueblos,<sup>273</sup> ya está instalada al inicio de su producción filosófica y no deja de estar presente en gran parte de toda su obra posterior. Esta concepción que identifica la lengua con un pueblo, con su espíritu, con la nación, trae aparejada una distinción que a Unamuno se le hace necesaria establecer. En el “Espíritu de la raza vasca” –lo mismo que en “El siglo de España” (1901) y en otros escritos posteriores-, en línea con su tesis doctoral indica que el lenguaje es el espíritu de la raza y el hombre piensa con palabras, lo que no quiere decir otra cosa que el idioma es el espíritu de un pueblo y el hombre piensa en un idioma. Pero como sostiene Flórez Miguel, “[...] ese espíritu de la raza y de los pueblos que es el lenguaje tiene un fondo subconsciente que es la lengua [hablada] y su conciencia clara que es la literatura”,<sup>274</sup> porque:

La literatura viene a ser respecto a la lengua hablada en el espíritu de los pueblos lo que la conciencia respecto al fondo subconsciente en el espíritu individual humano.<sup>275</sup>

De esta manera, como bien advierte Marcos, “[...] el filósofo no tiene más remedio, en cuanto que antes que nada es hombre con una historia e hijo de un tiempo, [...] que habérselas con libros. Su modo de ser y estar es un modo hermenéutico, pues maneja y es manejado por la lengua primero, cuando hay inconsciencia histórica, y cuando ya alborea su conciencia, por textos y por libros. No puede dejar de ser hermeneuta.”<sup>276</sup> Así, si el fondo inconsciente de un pueblo se asienta en su lengua hablada, la literatura es la que dará conciencia de su lengua y de su espíritu, “[...] y el espíritu es ante todo y sobre todo palabra. [...] La raza espiritual, histórica, humanamente nos la da el habla, el lenguaje.”<sup>277</sup> Esta expresión a la vez que pone de manifiesto la influencia de Humboldt –quien en *Sobre la diversidad de la construcción del*

---

<sup>272</sup> “Discurso inaugural del curso 1934-35 en la Universidad de Salamanca”, Op.cit., 449

<sup>273</sup> Cfr: “Espíritu de la raza vasca” (1887), O.C. (A), VI, 192-227

<sup>274</sup> Flórez Miguel, C., “La formación del discurso...”, Op.cit., p.25

<sup>275</sup> *Ibid.* p.25

<sup>276</sup> Marcos, L.A., *Miguel de Unamuno, una filosofía hermenéutica española*, Op.cit., p.40

<sup>277</sup> “La raza es la lengua”, Op.cit.



*lenguaje humano y su influencia en el desarrollo mental de la humanidad* (1836) sostiene que cualquiera sea el origen del lenguaje, los idiomas están ligados y dependen de las naciones a las que pertenecen- pone de relieve la búsqueda de otro punto de partida para la filosofía: el lenguaje como punto de partida en oposición a la filosofía moderna. Y con ello, la distinción entre lenguaje escrito y lenguaje oral, entre habla y escritura. Unamuno sabía que no podía acudir a la historia del pueblo vasco, pues éste carecía de ella ya que no tenía escritura, así, debía recurrir a su lengua, a su prehistoria. Esta distinción, añadida a la cita anterior, permite diferenciar una oposición entre: oralidad-prehistoria-inconsciencia por un lado, y escritura-historia-conciencia por otro.

### **1.2.2. La tensión entre el habla y la escritura: una de las formas de la agonía del lenguaje (primera parte)**

La tensión suscitada entre Prehistoria e Historia, y entre inconsciencia y conciencia se corresponde asimismo entonces con la tensión dada entre oralidad y escritura. De esta última decimos que es una de las formas de la agonía del lenguaje porque ella se manifiesta también entre exteriorización y extrañamiento, palabra constituida y silencio, entre otras tantas formas. A éstas últimas se ha referido el estudio de Cerezo Galán,<sup>278</sup> y por lo tanto no creemos necesario exponerlo. Sin embargo, hay otras formas de esta tensión que hacia el final de este trabajo pretendemos recuperar: aquellas que oponen la literatura al literatismo, o aquella que distingue entre historia y literatura, como la existente entre finitud e infinitud, entre apropiación y distanciamiento, y entre texto y lector.

Siguiendo con la cuestión que nos ocupa ahora, varios años más tarde, en el mismo tono que ya expresaba en su tesis, dirá Unamuno:

[...] la historia comienza con el Libro, y no con la Palabra, y antes de la Historia, del libro, no había conciencia, no había espejo, no había nada. La prehistoria es la inconsciencia, es la nada.<sup>279</sup>

Por más exagerada o desmedida que pueda parecer esta afirmación, vemos así como después de más de cuarenta años persiste la idea de que lo que constituye la conciencia y la Historia (de un pueblo, vgr.) es la escritura y el texto (o el libro, si se quiere), texto que, como

---

<sup>278</sup> Cfr:Cerezo Galán, P., *Las máscaras de lo trágico...* Op.cit.

<sup>279</sup> CHN (1927), O.C. (A), X, 862

veremos en el último capítulo, se constituye en espejo, pero no de la realidad, sino de sí mismo.

Sobre la distinción entre habla y escritura alguien podría argüir –no sin razón- que en Unamuno hay una primacía de la lengua hablada sobre la lengua escrita. Esto, que en una lectura contemporánea acerca del lenguaje, como es la de Derrida, sería la marca de la metafísica,<sup>280</sup> debe ser claramente abordado, ya que, como veremos, Unamuno rechaza esta primacía acogiendo a una filosofía de la tensión entre habla y escritura. La aparente primacía de la lengua hablada sobre la escrita, puede constatarse simplemente con indagar el trabajo de Huarte Morton quien destaca únicamente la presencia de la letra como enemiga de la palabra.<sup>281</sup> Éste, siguiendo sólo en parte a Unamuno, presenta enfrentadas la palabra oral y la escrita, sosteniéndose en la sentencia unamuniana que indica que la letra (el libro) mata mientras que el espíritu (la palabra, el verbo), vivifica.<sup>282</sup> Pero quedarnos en el estudio crítico de Huarte Morton implicaría –como ya adelantamos- no hacer justicia a la obra de Unamuno y al carácter conflictivo-tensional, agónico, de su concepción –de raigambre hermenéutica-del lenguaje. La primacía que este estudio de Huarte Morton brinda a la palabra sobre la letra queda contrariada cuando consideramos seriamente su obra y advertimos, como bien lo hace García Calvo, que “ni una sola idea se encontrará formulada en alguna página que no aparezca derechamente contradicha o por lo menos desfigurada y confundida por otra que en alguna otra página se lea, cuando no sea en la misma.”<sup>283</sup> Además, hay que considerar que así como ya hemos visto que el filósofo vasco utiliza ambiguamente lengua y lenguaje, o palabra y lenguaje, o idioma y lengua, hace lo propio con escritura y literatura y con palabra y letra. El recurso a la ambigüedad de los términos es de uso muy extendido en Unamuno ya que cree –como lo ha creído un ávido lector suyo-<sup>284</sup> que la ambigüedad es una riqueza. Por lo pronto diremos solamente que para nuestro autor la palabra escrita adquiere diversas formas –lo que implica que no es indistinto un tipo de escritura que otra- así como hay diversas formas de

---

<sup>280</sup> Al respecto puede verse los trabajos de Gadamer “Deconstrucción y hermenéutica” y “Tras las huellas de la hermenéutica”, en *El giro hermenéutico*, Op.cit.

<sup>281</sup> La presencia enfrentada entre la oralidad y la escritura, en una u otra dirección, pueden constatarse en varios trabajos de Unamuno, sin embargo, Huarte Morton ha considerado fundamental destacar la preponderancia del habla sobre la escritura en lo expuesto por nuestro autor en el *Diario Íntimo* y en *La agonía de cristianismo*, y ello lo ha llevado a no considerar el asunto en toda su dimensión. Dirigimos entonces nuestra atención al “olvido” de Huarte Morton para considerar la tensionalidad habla-escritura.

<sup>282</sup> Cfr:Huarte Morton, F., “El ideario lingüístico de Miguel de Unamuno”, *C.C.M.U.*, vol.5, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1954, pp.40-48

<sup>283</sup> García Calvo, A., “Prólogo” a Unamuno, M.de, *La agonía del cristianismo*, Madrid, Alianza, 1986

<sup>284</sup> Cfr:Borges, J.L., “Pierre Menard, autor del *Quijote*” (1939), en *Obras Completas*, C.Farías (ed.), Buenos, Aires, Emecé, 1974, p.449



hacer literatura donde no se puede confundir la literatura con el literatismo –distinción a la que nos referiremos más detalladamente hacia el final de este trabajo.

En Unamuno pervive la agonía, la agonía del lenguaje, la que marca la tensión entre habla y escritura. Sabemos ya por el *Fedro* de Platón que la tensión entre el habla y la escritura, entre la palabra hablada y la escrita, ha promovido grandes debates desde la Antigüedad hasta la actualidad. Siendo así el estado de cosas, Unamuno no podía dejar de recoger esta cuestión. El problema ha dividido las aguas y se ha solido distinguir dos posiciones respecto a la relación entre oralidad y escritura:<sup>285</sup> la *fonocéntrica*<sup>286</sup> y la *autonomista*.<sup>287</sup> A esta visión bipartita habría que añadirle una tercera, la *dialéctica*,<sup>288</sup> y distinguir en el interior del autonomismo, a los autonomistas propiamente dichos de los *grafocéntricos*.<sup>289</sup> Mientras para los fonocéntricos la escritura es un modo derivado, secundario, limitado a la fijación y al registro de una instancia de habla originaria, los autonomistas sostienen la irreductibilidad, total o parcial, de la escritura a la oralidad. En el límite, esta irreductibilidad desemboca en un verdadero grafocentrismo cuando sus sostenedores abogan por el papel fundador de la escritura en la representación integral de la lengua. Por su parte, los dialécticos defienden un sistema mixto donde una instancia revierte sobre la otra en el medio de una tensión que puede privilegiar uno de los dos términos en juego, la oralidad o la escritura. Presentadas así las cuatro posiciones en torno a la relación que guardan la oralidad y la escritura (fonocentrismo, autonomismo, grafocentrismo y dialéctica), intentaremos aquí desentrañar el lugar en donde puede ser ubicado Unamuno en este debate, lo que no significa pretender encasillarlo en una de estas cuatro posiciones, sino antes bien trazar una línea de lectura para luego poder establecer las consecuencias que se siguen de esa tendencia.

El estudio de Huarte Morton, al centrarse en el privilegio por la palabra hablada, por la oralidad, nos hace ver a un Unamuno posicionado hacia un fonocentrismo. ¡Claro que nuestro autor alimenta esa sensación!

---

<sup>285</sup> Cfr. Béguelin, M.J., “Unidades de lengua y unidades de escritura. Evolución y modalidades de la segmentación gráfica”, en Ferreiro, E. (comp.), *Relaciones de (in)dependencia entre oralidad y escritura*, trad. M. Mizraji, Barcelona, Gedisa, 2002, pp. 31-51.

<sup>286</sup> Entre los fonocéntricos más destacados se encuentran, en la tradición filosófica, Platón, Aristóteles, Rousseau y Hegel, y en la tradición lingüística, Ferdinand de Saussure y Roman Jakobson.

<sup>287</sup> Entre los lingüistas, los estudios de Giorgio Cardona y de Claire Blanche-Benveniste se dejan inscribir en la corriente autonomista cuyo precursor fue Josef Vachek.

<sup>288</sup> En el campo de los estudios lingüísticos y crítico-culturales, los trabajos de Valentin Voloshinov y Mijail Bajtín coinciden en torno a la articulación dialéctica entre oralidad y escritura.

<sup>289</sup> Entre los filósofos, quien se ha destacado por su exaltación de la escritura en detrimento del habla, su voz y su *logos*, convirtiéndose en un verdadero precursor del grafocentrismo, es Jacques Derrida.

El prólogo del cuarto Evangelio [...] empieza diciendo que en el principio fue el verbo, la palabra [...] no dice que en el principio fuera la escritura, la letra, el libro.<sup>290</sup>

Este mismo sentido puede observarse en “El hombre espejo” (1920):

En el principio fue la Palabra, el Verbo, el Logos, y no la letra, no el Gramma. Y la Palabra, que fluye como el río, es tan permanente como la Letra, como la montaña; es más permanente.<sup>291</sup>

En *La agonía del cristianismo* (1925/31) Unamuno reitera las palabras de su *Diario Íntimo* (1897)<sup>292</sup>:

[...] el espíritu, que es palabra, que es verbo, que es tradición oral, vivifica; pero la letra, que es el libro, mata.<sup>293</sup>

Y más adelante, en el mismo texto:

La letra es muerta; en la letra no se puede buscar la vida. [...] Y con la letra nació el dogma, esto es, el decreto.<sup>294</sup>

Claramente aquí, si no se atienden los matices y las contradicciones, si no son atendidas las paradojas que Unamuno frecuenta y su recurso a la ambigüedad de los significados de los términos, si se hace una lectura parcializada, nuestro autor parece abogar por una concepción fonocentrista del lenguaje donde la escritura es sólo un modo derivado del habla. Lo que Huarte Morton parece no considerar es que tanto en el *Diario Íntimo* como en *La agonía del Cristianismo* -para poner los dos casos ejemplares que él utiliza-, este privilegio por la palabra hablada sobre la escrita está indicado para rechazar todo dogmatismo en que ha caído el cristianismo al hacer Biblia de los Evangelios, al hacer dogma de la palabra de los Evangelios. Esto es advertido por María Ángeles Arribas Francisco en un texto donde pretende analizar la aplicación del concepto unamuniano de “agonía” como lucha en el interior del lenguaje:

---

<sup>290</sup> AC (1925/31), *O.C.* (A) (1950), IV, 844

<sup>291</sup> “El hombre espejo” (1920), *O.C.* (A), V, 1015

<sup>292</sup> *Cfr.*: “Cuaderno 1”, *DI* (1897), Barcelona, Folio, 2007, p.12

<sup>293</sup> AC, *Op.cit.*, 842

<sup>294</sup> AC, *Op.cit.*, 844



Una lucha entablada entre la letra (escrita) y la palabra (lenguaje oral), aquélla es símbolo de lo que de forma estática quedó antaño estancado, inerte, muerto...-tal sean los dogmas, “esto es, el decreto”-, en cambio la palabra, el Verbo “vivifica” –en términos evangélicos- y se renueva.<sup>295</sup>

En esa misma línea se sitúa la interpretación de Álvarez Castro quien indica que en *La agonía del Cristianismo*, en su capítulo IV, bajo el título de “Verbo y Letra”, Unamuno establece una distinción esencial entre dos nociones, ambas empleadas en sentido religioso. Sin embargo, este autor propone la superación de esa distinción en el ámbito religioso, afirmando que ella se puede trasladar al ámbito del lenguaje e interpretar respectivamente – como estudiaremos más adelante- bajo los conceptos de poesía y literatismo.<sup>296</sup> El motivo por el cual se pueden trasladar al ámbito del lenguaje es gracias al cristianismo mismo, porque la idea cristiana de la encarnación está relacionada de forma muy estrecha con el problema de la palabra. Cuando el verbo se hace carne el *logos* se libera con ello al mismo tiempo de una espiritualidad que significa su potencialidad cósmica. Esta idea, que no es griega sino cristiana, es a juicio de Gadamer, la que hace más justicia al ser del lenguaje. A ella le debemos, por otra parte, que el olvido del lenguaje por el pensamiento occidental no se hiciera total, como habría ocurrido de haber seguido el derrotero del *logos* griego, porque, a diferencia de éste, la palabra es ahora puro suceder, y el misterio de la unidad de Dios padre y Dios hijo tiene su reflejo en el lenguaje.<sup>297</sup> Esta tensión entre el habla y la escritura está constantemente presente en la obra de Unamuno. Y así como en estos pasajes citados, parece abrirse hacia una concepción fonocéntrica de lenguaje, en otros, en cambio, sucede lo contrario:

[...] tengo muy buenas razones para creer que el lenguaje escrito fue anterior al hablado, que la escritura –en forma primitiva e imperfecta, claro está- precedió a la palabra.<sup>298</sup>

O esta otra:

---

<sup>295</sup> Arribas Francisco, M.A., “Expresión del conflicto unamuniano agónico-contemplativo en el lenguaje”, en *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, Nº 17, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2000, p.250

<sup>296</sup> Álvarez Castro, L., *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2005, p.73

<sup>297</sup> Gadamer, H.G., “Acuñación del concepto de «lenguaje» a lo largo de la historia del pensamiento occidental”, en *Verdad y Método I*, Op.cit., p.502-3

<sup>298</sup> “Sobre el origen del lenguaje” (1902), *O.C. (A)*, VI, 514-5

[...] entonces di en pensar si no habrá algún sabio etnólogo, a caza de hipótesis paradójicas y fecundas –nada más fecundo que lo paradójico-, como para sostener que haya habido raza humana que primero escribió, o mejor dicho trazó dibujos representativos y jeroglíficos, y luego adquirió el habla articulada [...] ¿Quién nos dice que los trogloditas que trazaron esos dibujos admirables [...] poseían un lenguaje? ¿Quién nos dice que no se comunicaran por dibujos y por señas, gestos y ademanes [...] y que sólo a partir de ellos vinieron a encontrar la palabra? Primero dibujaron un caballo y lo designaron con un gesto, y después, del dibujo al gesto, pasaron a darle nombre pronunciado.<sup>299</sup>

Aquí, la concepción autonomista del lenguaje se cierne en su división más irreductible, o sea, en un verdadero grafocentrismo que aboga por el papel fundador de la escritura. Estos dos textos, a pesar de los años que los separa, guardan estrecha relación por cuanto que en ambos casos nos remiten al origen del lenguaje indicado en el capítulo II, versículos 19 y 20 del Génesis. Sin embargo, los esgrime con dos propósitos diferentes. En el primero de ellos, Unamuno utiliza ese pasaje para indicar que Adán habló antes de poder comunicarse, o mejor, habló para poder tener con quien comunicarse, contradiciendo así su hipótesis de que la escritura era primigenia al habla. Aquí el Génesis es el argumento para la refutación de su hipótesis:

[...] caigo en la cuenta de que he estado desbarrando y haciendo suposiciones no ya aventuradas, sino evidentemente erróneas y heréticas, puesto que el Génesis en su capítulo II, versillos 19 y 20 nos dice claramente, y sin que quede lugar a duda cómo fue inventado el lenguaje por nuestro primer padre Adán. [...] el hombre habló cuando aún estaba solo.

[...] el hombre habló *para* recibir mujer o bien, -y esto es lo que creo,- que el sacar de sus costillas Dios a la mujer fue una consecuencia de haber aprendido a hablar. Porque, ¿para qué quería Adán hablar si no era para comunicarse con Eva?<sup>300</sup>

En el segundo caso, en cambio, refuerza la imagen de que la escritura es primigenia al habla, por cuanto opone su hipótesis al pasaje bíblico:

---

<sup>299</sup> “Escritura y lenguaje” (1922), *O.C.* (A), V, 1115-6

<sup>300</sup> “Sobre el origen del lenguaje”, *Op.cit.*, 515-6



Nos cuenta el *Génesis* en el versículo 19 de su capítulo II que luego que Jehová hizo a Adán, [...] le trajo las bestias [...] para que viese cómo les había de llamar, y les dio nombres. Y esto antes de ser hecha Eva [...] que no se comprende para qué iba a hablar [Adán] ni con quién. Mas, ¿no nos cabe suponer que las cosas pasaron de otro modo? Que Adán salió un día al campo con una pizarra y se entretuvo en dibujar en ella, del natural, bestias y aves, y que al verlo luego Eva dio nombre a sus dibujos, y de aquí a los animales en ella representados y que así surgió el lenguaje. Una hipótesis como otras muchas.<sup>301</sup>

Vemos entonces que Huarte Morton no consideró las contradicciones propias del pensamiento tensional de Unamuno. Porque si como aquél indica, la palabra hablada es preferida sobre la escrita, vemos aquí que, en contra de un fonocentrismo, Unamuno parece inclinarse más hacia un grafocentrismo. Y si en unos textos parece recordarnos más a Platón, a Aristóteles, o a Hegel, en los otros, en cambio, se acerca más a la impronta derrideana. Podríamos pensar que tanto el habla como la escritura son acciones originarias, creaciones de universos propios. Si primero fue el habla, fue ante la invención de la escritura cuando se tomó conciencia de la diferencia, y el habla fue comprendida como habla en oposición a la escritura. La escritura puso en la conciencia el habla como tal, y surgió la conciencia del lenguaje en su complejidad. Se podría por esos caminos intentar armonizar la paradoja. Pero Unamuno no tiene intenciones de armonizar, sino antes bien de polemizar. ¿Fonocentrismo o grafocentrismo, entonces? De las cuatro posiciones antes aludidas, Unamuno parece coquetear tanto con la concepción fonocéntrica como con la grafocéntrica. Fonocentrismo y grafocentrismo, no la disyunción, sino la conjunción. Esto se debe a que Unamuno no es hombre de una sola idea, no es hombre de un absoluto, de dogma, sino que prefiere poner de relieve la tensión entre ambas. Como sugiere Morón Arroyo, Unamuno unas veces habla de la escritura como letra muerta frente a la palabra, que es espíritu vivo, y otras habla de la escritura como la comunicación ideal por su precisión frente a la comunicación oral que es improvisada y vaga. Es que la palabra puede ser tomada en esas dos funciones. La primera, en virtud de su materialidad, que permite ser repetida sin verdadera comprensión. La segunda, gracias a la potencia reflexiva que nos ofrece. Según Morón Arroyo, estos dos aspectos son

---

<sup>301</sup> “Escritura y lenguaje”, Op.cit., 1116

verdaderos, pero advierte que, lo que no hizo Unamuno fue un careo de oralidad y escritura en su convergencia y divergencia.<sup>302</sup>

En este sentido, -y como anticipamos- debemos entonces considerar la ambigüedad con la que Unamuno usa el término “palabra”: como espíritu y como comunicación. Pero en *Cómo se hace una novela* (1926/7) nuestro autor sostiene que “todo hombre, verdaderamente hombre, es hijo de una leyenda, escrita u oral”,<sup>303</sup> mentando nuevamente la tensión que los críticos han pretendido eludir. Lo dicho acerca de la aparente primacía de la palabra hablada sobre la escrita, va a recaer, sin embargo, sobre el carácter de fijación de la escritura, porque mientras la palabra hablada es más libre que la escritura, lo escrito tiene carácter de permanente,<sup>304</sup> complementándose la una a la otra en la tensión. Este planteamiento, indica Álvarez Castro, nos lleva a un conflicto, porque mientras sólo la palabra, el verbo, es espíritu vivificante, al mismo tiempo, sólo la letra perdura.<sup>305</sup> Esta tensión se muestra claramente como una asociación en “Vida del romance castellano” (1900). Allí, aunque distingue la lengua hablada de la escrita, las ve en perfecta unidad y alimentándose mutuamente. Esta concepción parece ajustarse más a la posición dialéctica donde una instancia revierte sobre la otra en el medio de una tensión que puede privilegiar uno de los dos términos en juego, la oralidad o la escritura, según el fenómeno que pretenda privilegiarse. De esta concepción expuesta en el artículo citado madura la idea de que literatura es la memoria del pueblo, y es allí donde éste expresa su conciencia, por lo que es a ella donde hay que dirigirse para conocer al pueblo:

Y, sin embargo, lo mismo que bajo la conciencia el riquísimo fondo subconsciente que la sustenta, vivifica y da contenido, siendo uno con ella en perfecta unidad, así bajo la lengua literaria palpita el riquísimo fondo popular manantial de que aquella se surge.<sup>306</sup>

Literatura y lengua no se excluyen, sino que se asocian y complementan en perfecta unidad y es mutua la acción de un elemento sobre otro. Para comprender al pueblo hay que acudir a su literatura, manifestación de su espíritu (de su lengua). Y allí donde el espíritu se ha exteriorizado se ha transformado en conciencia. Intentamos esbozar aquí la ambigüedad de la

---

<sup>302</sup> Cfr. Morón Arroyo, C., “Hacia el sistema de Unamuno”, *C.C.M.U.*, N°32, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997, p.186

<sup>303</sup> CHN (1927), *O.C.* (A), X, 913

<sup>304</sup> Cfr. “Observaciones sobre la reforma de la ortografía” (1894), *O.C.* (E), IV, 303

<sup>305</sup> Cfr. Álvarez Castro, L., *Op.cit.*, p.74

<sup>306</sup> “Vida del romance castellano” (1900), *O.C.* (E), IV, 684





situación unamuniana frente a lo que más tarde Ricoeur diera en llamar la *dialéctica del habla y de la escritura*. Unamuno comparte con el *fonocentrismo* el carácter de fijación y muerte que provee la escritura a una instancia de habla originaria, y con el *grafocentrismo* al conferir a la escritura la representación integral del discurso, y reivindicar, implícitamente, el textocentrismo dominante en las teorías de la lectura. Por último, la asociación que promueve entre texto y habla en la cita de “Vida del romance castellano” posibilita un acercamiento hacia el dialectismo, siempre y cuando por *dialéctica entre el habla y la escritura* entendamos *polémica o agónica entre el habla y la escritura*, es decir, una tensión y no una enajenación de uno de los términos en cuestión, ya que la tan mentada asociación se manifiesta en tensión, lo que no implica en modo alguno para Unamuno un acuerdo.<sup>307</sup> Esta asociación en la tensión recupera el sentido de agonía como *pólemos*, como guerra –al que nos referiremos más extensamente en el segundo capítulo–, la que se muestra en Unamuno como condición de la vida espiritual.<sup>308</sup> En la lucha entre la vitalidad de la palabra y la letra muerta, esta muerte se convierte en condición de posibilidad del renacimiento, porque la escritura, como decía Unamuno en *Cómo se hace una novela*, es muerte de la que otros pueden tomar vida.

### 1.3. El conocimiento por la obras como acto de lectura: una introducción

Es necesario indicar ahora –al menos mínimamente, ya que esto será tratado con mayor detalle hacia el final de este trabajo– una vez puesta de manifiesto la tensión de la escritura con la palabra hablada, qué sentido cobra la escritura y la lectura para Unamuno. Cuando él estudia al pueblo vasco debe hacerlo, como anticipamos, recurriendo al único monumento que ese sujeto colectivo posee, su idioma. Pero según indica Eduardo Nicol, cuando España concluye con el período colonial en América –con la guerra hispano estadounidense (1898/1899)–, se ve en la necesidad de volver la mirada hacia ella misma. Así surge el cuestionamiento sobre su propia identidad y la necesidad de saber lo que constituye la españolidad, problema que hizo propio la llamada Generación del 98 –a la cual Unamuno pertenecía.<sup>309</sup> Sin embargo nuestro autor, en *En torno al casticismo*, se anticipa algunos años al planteamiento de esta generación. Así, una vez pasada la tarea de indagar el origen y la prehistoria del pueblo vasco, ya con el presupuesto de que para llegar al ser –sea individual o colectivo– no es posible hacerlo por introspección, sino a través de sus manifestaciones, de sus

---

<sup>307</sup> Es necesario indicar aquí que “asociación” en Unamuno no implica acuerdo, sino que es más bien una asociación en tensión, pero no una reducción de una a la otra o viceversa. (Cfr. STV, Op.cit., 550)

<sup>308</sup> Cfr:STV, Op.cit., 546

<sup>309</sup> Cfr:Nicol, E., *El problema de la filosofía hispánica*, México, FCE, 1998, pp.45-56 y 96-109

obras, la más significativa -por ser vida y conciencia- es la obra escrita. A propósito de la mediación que supone la palabra y la palabra escrita, en un artículo de 1924 Unamuno indaga en la etimología de “palabra”:

Palabra es pues rodeo. Porque a la íntima realidad, a la idea, a la esencia de las cosas no se puede ir de frente y por fuerza. Todo el que ha logrado coger algo real, lo cogió de sesgo, bordeándolo. De frente se estrella uno.<sup>310</sup>

La palabra, sea oral o escrita, implica entonces un rodeo. Es la vía larga que Ricoeur reconoce como camino indirecto y más trabajoso para la comprensión como modo de conocimiento.<sup>311</sup> La vía larga es la forma de acceso a la comprensión óptica u ontológica mediante el lenguaje. La cita anterior nos conduce, de la mano de Unamuno, a reconocer el carácter cognoscitivo de la palabra escrita, superior incluso a la experiencia directa:

Hace unos meses estuve en el frente italiano, y de allí me traje libros, memorias, diarios, folletos, apuntes, mapas, dibujos, fotografías, y gracias a todo esto conozco algo de aquel frente en la guerra actual. Y el que está en uno de esos frentes sólo se da cuenta de él cuando lo ha visto así, a través de la traducción idiomática. Uno se percata de que su visión de la guerra, su comprensión de ella, apenas se ensancha ni se aclara después de haber contemplado su escenario y oído acaso tronar el cañón.<sup>312</sup>

En tanto la comprensión, según Gadamer, es un problema y un fenómeno lingüístico,<sup>313</sup> para Unamuno la comprensión de un acontecimiento, de un hecho, de una experiencia, no se ensancha ni se aclara por haber estado presente, sino en tanto que ésta ha sido traducida al lenguaje en libros, memorias, diarios, etc. De esta manera, la palabra escrita juega un papel fundamental para conocer y comprender/se –como también para recrear/se- al mundo, a un individuo o a un pueblo. Siendo así el estado de cosas, para comprender parece ser imprescindible acudir a la literatura. El hombre y los pueblos se conocen a través de sus obras. Reiteramos aquí una vez más que para Unamuno, lo mismo que para Dilthey y gran parte de los filósofos de la hermenéutica, “lo que el hombre es no se conoce mediante la cavilación sobre uno mismo ni tampoco mediante experimentos psicológicos, sino mediante

---

<sup>310</sup> “Etimologías: Filosofía es filología” (1924), O.C. (A), V, 1164

<sup>311</sup> Cfr. Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones*, trad. A. Falcón, Buenos Aires, FCE, 2003, p.11

<sup>312</sup> “Cosas de libros” (1918), O.C. (A), VI, 632-3

<sup>313</sup> Cfr. Gadamer, H.G., “Lenguaje y comprensión” (1970), en *Verdad y Método II*, Op.cit., p.181

la historia.”<sup>314</sup> Y ya sabemos, según lo antes dicho, que la Historia es palabra escrita. Por ello, “para llegar, lo mismo un pueblo que un hombre a conocerse, tiene que estudiar de un modo o de otro su historia. No hay intuición directa de sí mismo que valga.”<sup>315</sup> Lo interior sólo se hace accesible cuando se objetiva exteriormente en una expresión:

[...] sólo en el lenguaje encuentra lo interior humano una expresión que sea completa, exhaustiva y objetivamente comprensible.<sup>316</sup>

Por ello, tanto el objeto preferente de la comprensión y la tradición son de naturaleza lingüística.<sup>317</sup> Con esos presupuestos y bajo la consigna de que la literatura es la memoria del pueblo, aborda Unamuno por medio de la lectura de la literatura española su lectura del ser español donde se propone la tarea de develarlo:

Cabe, en efecto estudiar el pensamiento de las edades pasadas en los monumentos literarios que nos han legado, y por examen de los textos de aquellos penetrar en su vida íntima, estudio que constituye la filología y cabe, haciendo posible abstracción entre literatura y lengua en que encarna, estudiar el lenguaje en sí, como instrumento del pensamiento, y en la evolución de aquel a la de éste, estudio que constituye la lingüística.<sup>318</sup>

En esta distinción ya anunciada entre filología y lingüística, el estudio de la tradición española a partir de su literatura es tarea de la primera. Esta lectura de la tradición es transmitida, como bien advierte Gadamer, por la tradición escrita.<sup>319</sup> Y ya no como sucedía en el estudio realizado para su tesis doctoral por el relato directo. El texto opera así como una mediación y su estudio, reiteramos, es tarea de la filología. Su labor consiste entonces en penetrar en la vida íntima de los individuos y de los pueblos a través de las huellas literarias que nos han legado, porque la memoria, la tradición, la historia nos es legada a través de los monumentos, entre ellos, la escritura.

---

<sup>314</sup> Dilthey, W., “Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica”, en *Obras Completas: Psicología y teoría del conocimiento*, vol.VI, trad. E. Imaz, México, FCE, 1951, p.230

<sup>315</sup> ETC (1895), O.C. (C), VIII, 91

<sup>316</sup> Dilthey, W., *Dos escritos sobre hermenéutica*, trad.A.Gómez Ramos, Madrid, Istmo, 2000, p.31

<sup>317</sup> Cfr.Gadamer, H.G., “El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica”, en *Verdad y Método I*, Op.cit., p.475

<sup>318</sup> “Vida del romance castellano”, Op.cit., 687

<sup>319</sup> Cfr.Gadamer, H.G., “El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica”, en *Verdad y Método I*, Op.cit., p.468

¡Cosas de libros, sí! Así son todas las cosas humanas. Y los hombres mismos son hombres porque son de libros y cuando lo son. El fetiche de un salvaje, el tosco dibujo que graba en su cabaña, el adorno con que se atavía, son libros. Es decir, son memoria colectiva. Y donde no hay memoria colectiva, donde no hay libro, no hay ni albores siquiera de racionalidad.<sup>320</sup>

La sociedad, la humanidad y la racionalidad se ponen de manifiesto en la escritura, en el texto, representando o mejor, presentando, la memoria de un pueblo. Con lo dicho hasta aquí tenemos que Unamuno, tomando como punto de partida el lenguaje intenta indagar en la prehistoria del pueblo vasco a través de la única manifestación que ha podido legar, su idioma. Sin embargo, ello no alcanza para conocer la historia de ese pueblo o para develar el ser de ese pueblo, sino sólo su prehistoria. Para conocer tanto un pueblo como un hombre, el filósofo vasco sostiene la necesidad de recurrir a sus monumentos escritos, y si el pueblo vasco no los tiene, sí los tiene el español. Aquí va a aparecer nuevamente la tesis del legado humboldtiano según la cual las lenguas son modos de ver y concebir el mundo, de suerte que parece imposible salirse de la cosmovisión respectiva, cuyos esquemas involucran al individuo. Así, si cada lengua es –como dice Humboldt- una acepción del mundo, no lo es tanto en su calidad de representante de un determinado tipo de lengua (que es como considera la lengua el lingüista) sino en virtud de aquello que se ha hablado y transmitido en ella.<sup>321</sup> De esta manera, Unamuno emprende a partir de *En torno al casticismo* –que como él mismo lo indica en el prólogo de 1902, es el germen de la mayor parte de sus trabajos ulteriores- la lectura de los monumentos españoles.

Pero como sabemos, la lectura, en un sentido muy restringido, es un acto que se realiza sobre textos y éstos pueden constituir un mundo, el mundo del texto. Al respecto, ya ha enseñado Ricoeur que podemos hablar del “mundo del texto”, es decir, aquella característica de toda obra literaria que permite abrir delante de ella un horizonte de experiencia posible, un mundo posible por habitar.<sup>322</sup> A Unamuno, la literatura española -por cuanto el arte parece ir más asido al ser- muestra la más pura cepa castellana pero abre ante sí la posibilidad, como lector, de refigurar un mundo.<sup>323</sup> Allí, en el debate entre casticistas y europeizantes, Unamuno sienta las bases de lo que llama la tradición eterna e intrahistórica, que se encuentra en lo

---

<sup>320</sup> “Cosas de libros” (1918), *O.C.* (A), VI, 634

<sup>321</sup> *Cfr.*: Gadamer, H.G., “El lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica”, en *Verdad y Método I*, *Op.cit.*, p.529

<sup>322</sup> *Cfr.*: Ricoeur, P., “La vida: un relato en busca de un narrador”, en *Educación y política*, trad. R.Ferrara, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p.49

<sup>323</sup> *Cfr.*: ETC (1895/1902), *O.C.* (C), VIII, 59-200

profundo de la sociedad española y que conforma el núcleo original que a través de un largo proceso irá manifestándose en la pluralidad de las diferencias. Por ello resalta -como ya hemos visto- la fecundidad de una lengua constituida en fusión tensional con otras, que enriqueciéndose le permite suplantar al castellano por el español. Como ya vimos, Unamuno cree que el español es la lengua enriquecida por los pueblos, no es la lengua de la pura cepa castellana, sino la intralengua.<sup>324</sup> No es la lengua de lo uno, de la identidad, sino de la diversidad y de la alteridad que se confunden, que se *funden-con*. Una fusión tensional que mantiene vivos los elementos de cada lengua involucrada. De aquí Unamuno va a poder establecer la distinción entre historia e intrahistoria, correspondiendo esta última al lenguaje soto-literario o intra-literario,<sup>325</sup> es decir, al lenguaje popular, que será para Unamuno la base para distinguir también lo que ya hemos anticipado entre la literatura/poesía y el literatismo – cuestión que trataremos al final de este trabajo.

El camino de acceso a ese fondo común –a la intrahistoria- es el camino hermenéutico a través de la interpretación de las obras que un pueblo ha realizado, y no el camino cartesiano de la intuición directa. Al fondo se puede acceder –como indica Flórez Miguel- tanto por vía de la ficción como de la historia,<sup>326</sup> ya que la vida no se capta sino a través de las obras, porque “no hay intuición directa de sí mismo que valga; [...] del conocimiento de nuestras obras entramos al de nosotros mismos, [...]”<sup>327</sup> En los ensayos que conforman *En torno al casticismo* Unamuno indica que para hallar ese fondo común entonces, hay que romper lo castizo temporal, y ver cómo se ha hecho esa casta y qué indicios da de su porvenir su presente. Para ello tiene que estudiarse su historia, y para llegar a lo eterno de su conciencia, deberá estudiarse a sus místicos porque en ellos se revela, lo mismo que se revela en el teatro de Calderón y en la filosofía que en ellos hay. Unos años más tarde agregará a esta descripción la gran obra de Cervantes, y allí intentará posteriormente rastrear la filosofía española.

Escribí aquel libro para repensar el *Quijote* contra cervantistas y eruditos, para hacer obra de vida de lo que era y sigue siendo para los más letra muerta [...] Quise allí rastrear nuestra filosofía.

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

---

<sup>324</sup> Cfr: “Discurso sobre la lengua española”, Op.cit., 696

<sup>325</sup> Cfr: “Prólogo a la primera edición” (1902), *ETC*, O.C. (A), III, 165

<sup>326</sup> Cfr: Flórez Miguel, C., Op.cit., p.26

<sup>327</sup> *ETC*, Op.cit. (C), 91

nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos.  
[...] Nuestra lengua misma, como toda lengua culta, lleva implícita una filosofía.<sup>328</sup>

Su reinterpretación del *Quijote* de 1905 traída nuevamente en *Del sentimiento trágico de la vida...* pretende recordar los lineamientos para abreviar en la filosofía española, porque ésta, reticente al sistema, se deja alumbrar mejor en su literatura. Así, reiteramos, el camino trazado por Unamuno para descubrir el espíritu del pueblo español y su filosofía, es a través del rodeo de las obras, en su literatura. Este conocimiento por las obras implica entonces el conocimiento a partir de un acto de leer.

### 1.3.1. Unamuno lector del pueblo español: interpretar, comprender y traducir

Gadamer reconoce que el mundo puede ser tomado como texto, y en tanto tal, leído. Unamuno lee al pueblo español desde su historia y su literatura, desde sus textos, y desde allí los traduce, los interpreta, los comprende. ¿Es que leer no es ya una forma de traducir, de interpretar, de comprender? Esta intuición fundamental la encontramos en “Leyendo a Baltasar Gracián” (1920), que según lo indicado por nuestro autor, quizá debiera haberse titulado “Traduciendo a Baltasar Gracián”, el gran conceptista barroco.<sup>329</sup> El concepto de “leer” proviene del término latino “*legere*” el cual alude a recoger o recolectar. Este mismo sentido es el que ha observado Gadamer en su acepción alemana en “*Lesen*”. De esta manera, podemos decir que la lectura es el acto mediante el cual el lector va recogiendo el mensaje que le transmiten los signos. La ejecución de ese acto de recoger o recolectar no es otra cosa que interpretar. De allí que leer sea interpretar y la interpretación no sea otra cosa que la ejecución articulada de la lectura. Leer el mundo equivale a interpretarlo en una determinada dirección. Sabemos entonces por Gadamer (idea que toma de Heidegger) que comprender es ya interpretar, que todo comprender es interpretar, y que la comprensión es siempre interpretación (porque es captar algo “como” (*als*) algo desde un horizonte previo de precomprensión: de conceptos y de perspectivas)<sup>330</sup> porque constituye el horizonte

---

<sup>328</sup>STV, Op.cit., 704

<sup>329</sup> Unamuno va a indicar respecto a las alegorías, parábolas y paradojas contenidas en *El Criticón* de Gracián, que cada lector las traduce a su gusto (Cfr. “Leyendo a Baltasar Gracián” (1920) *O.C.* (A), V, 200-1). A quien traduce le da el título de lector, no de traductor. Aquí el sentido de la traducción no implica el pasaje de un idioma a otro, sino del lenguaje simbólico, metafórico al referencial, o mejor, en tanto para Unamuno todo el lenguaje es metáfora, como ya ha dicho en “Diálogos del escritor y el político” (1908), *O.C.* (A), IX, 697, la traducción/lectura/interpretación es la de una metáfora a otra.

<sup>330</sup> Heidegger, M., *Ser y tiempo*, trad.J.Gaos, Buenos Aires, FCE, 2007, § 32, pp.166-72





hermenéutico en el que se hace valer la referencia de un texto, y que radica en recoger lo señalado desplegándolo en su ser.<sup>331</sup> De esta manera, la lectura es una tarea productiva de abrir el texto apuntando en una dirección, y abrir el texto no es otra cosa que aprender a traducir lo que los signos señalan. La interpretación/traducción de los signos narrativos, dan cuenta de la estrategia de Unamuno, dirigida según Longhurst, a la apertura de sus textos, no al cierre.<sup>332</sup> Con lo cual, no sólo comprender es ya interpretar, sino que interpretar se homologa tanto a la lectura como a la traducción, y por ello toda traducción es ya una interpretación.<sup>333</sup> La lectura es comprensión y ésta no es más que una forma de traducción.

La mentada homologación establecida entre comprender, interpretar, leer y traducir, puede evaluarse a la luz de los textos de Unamuno. En “Cosas de libros” (1918), texto que sienta las bases de su teoría del conocimiento -y que hemos citado anteriormente-, indica que la comprensión de un acontecimiento, de un hecho, de una experiencia, no se ensancha ni se aclara por haber estado presente, sino por cuanto ésta es traducida al lenguaje en libros, memorias, diarios, entre otros.<sup>334</sup> Queremos rescatar aquí dos ideas que volverán a aparecer más adelante. Por un lado la idea que sostiene que para comprender es necesario fijar la experiencia o los acontecimientos por la escritura. Esta idea va de la mano con la declaración que hace en *Del sentimiento trágico de la vida...* donde afirma que para comprender algo hay que matarlo,<sup>335</sup> es decir, hay que escribirlo, ya que la letra es muerte que uno mismo u otros pueden revisitar: leer, interpretar, comprender, traducir, reescribir, recrear. Lo que puede comprenderse es lenguaje y debe poder ser leído, interpretado. Por otro lado, -cuestión que trataremos aquí más extensamente- el tema de la comprensión en Unamuno está inescindiblemente vinculado a la cuestión de la traducción. La comprensión comporta una traducción.

¿Qué entiende Unamuno por comprender? Para dar cuenta de ello, en *Cómo se hace una novela* nos remite a la definición que Abbagnano brinda en *Le sorgenti irrazionali del pensiero* (1923)<sup>336</sup>:

---

<sup>331</sup> Cfr. Gadamer, H.G., “El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica”, en *Verdad y Método I*, Op.cit., pp.467-475

<sup>332</sup> Cfr. Longhurst, C., “Unamuno, the reader and the hermeneutical gap”, en *Modern Language Review*, Vol.103, N° 3, 2008, pp.749-50

<sup>333</sup> Cfr. Gadamer, H.G., “El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica”, en *Verdad y Método I*, Op.cit., p.462

<sup>334</sup> Cfr. “Cosas de libros”, Op.cit., 632-2

<sup>335</sup> STV, Op.cit., 533

<sup>336</sup> En ésta, su primera obra, Abbagnano reconstruye la teoría filosófica desde Platón hasta el presente sobre el problema de la conciencia, el de la distinción pensamiento-realidad y sobre todo sobre la posibilidad de fundar la verdad.

Comprender no quiere decir penetrar en la intimidad del pensamiento ajeno, sino tan sólo traducir en el propio pensamiento, en la propia verdad, la soterraña experiencia en que se funde la vida propia y la ajena.<sup>337</sup>

Esta definición de Abbagnano es cuestionada y reinterpretada por Unamuno, pero sin dejar de hacer notar que comprender es traducir. Tomemos entonces como punto de partida para este estudio la caracterización, o mejor, la homologación gadameriana antes señalada que indica que toda comprensión es ya interpretación, y que interpretar es leer y traducir, con el objetivo de dar cuenta cómo en Unamuno ya está presente esta concepción. En primer lugar vemos en el fragmento citado que Abbagnano parece poner en tela de juicio aquella concepción schleiermacheriana de la “comprensión” que nos indica que comprender se da a partir de establecer una empatía con el autor, donde el intérprete se convierte en el otro para comprenderlo y donde el sujeto queda absorbido por la alteridad, perdiéndose. La crítica de Abbagnano a la empatía parece derivar en una concepción de la comprensión como traducción que requeriría de un esfuerzo menor de parte del lector/traductor/intérprete que la comprensión por empatía. Para el filósofo italiano, “comprender” no es tanto lograr una empatía con el otro sino más bien traducir la experiencia en que se funde la vida propia y la ajena en nuestro propio pensamiento. Pero ¿qué significa traducir en mi pensamiento la experiencia en que se funde la vida propia y la ajena? ¿No comportaría esta traducción una apropiación del otro por mí y en mí? Intentemos aquí responder a la segunda cuestión, la primera vamos a responderla más adelante a partir de las palabras del propio Unamuno. El término “comprender” deriva de “prender”, proveniente del latín “*prehendo*”, “atrapar”. Así comprender es un “traer”, “traer a casa”, a la casa propia, hacer algo parte de mí. La comprensión comporta así una apropiación. Uno de los modos posibles de apropiación es el que precisamente sugiere la hermenéutica de Schleiermacher, para quien, para comprender un texto por ejemplo, es necesario establecer una corriente empática con su autor, trasladándose a la mente del autor. “Ir a la casa” del autor, y al hacerlo participa de una recreación activa de su obra. Se convierte en un coautor, perdiéndose, olvidándose de sí al identificarse por completo con el autor. Pero este “ir a la casa” tiene un fin, que es “traerlo”, prenderlo, asirlo, hacerlo suyo, para comprenderlo. Pero *comprenderse* es:

[...] *comprenderse* ante el texto. Por lo tanto, lo que es apropiación desde un punto de vista es desapropiación desde otro. Apropiarse es conseguir que lo

---

<sup>337</sup> Citado por Unamuno en CHN (1927), O.C. (A), X, 907

que era ajeno se haga propio. Aquello de lo que nos apropiamos es siempre la cosa del texto. Pero ésta sólo se convierte en algo mío si me desapropio de mí mismo para dejar que sea la cosa del texto [...] <sup>338</sup>

La “comprensión –decía Gadamer- es siempre interpretación porque constituye el horizonte hermenéutico en el que se hace valer la referencia de un texto.” <sup>339</sup> Pero, a su vez, si como afirma Ricoeur, el distanciamiento producido por la *cosa del texto* es la condición de la comprensión, <sup>340</sup> la apropiación no debe implicar el retorno de la subjetividad soberana. Ante la distancia que encierra el texto o el otro, lo ajeno, voy para traerlo y apropiarme. Distanciamiento y apropiación son los dos polos dialécticos, que en tensión agónica, son inescindibles de la comprensión para Unamuno. A este punto en particular nos referiremos en el último capítulo.

Retomando la cuestión, ¿qué significa entonces traducir en mi pensamiento la experiencia en que se funde la vida propia y la ajena? Todo acto de comprensión parece descansar en una identidad entre el “tú” y el “yo” que hace posible la comprensión pese a las diferencias. En un movimiento triple, comprendo, recién allí, cuando el traductor invade (la esfera del otro), extrae (del otro) y trae a casa (al otro). Para traducir tengo que ir hacia lo que tengo que traducir, es un movimiento invasivo, para luego traerlo, hacerlo mío. Es un movimiento análogo al de la interpretación y al de la comprensión donde vamos hacia el objeto para recogerlo y hacerlo nuestro. Ahora bien, ¿no comportaría esta traducción una apropiación del otro por mí y en mí? A continuación de la definición de Abbagnano que cita Unamuno éste se pregunta:

Pero [lo que define Abbagnano como “comprender”], ¿no es eso acaso penetrar en la entraña del pensamiento de otro? Si yo traduzco en mi propio pensamiento la soterraña experiencia en que se funde mi vida y tu vida, lector, o si tú traduces en el propio tuyo, si nos llegamos a comprender mutuamente, a prendernos conjuntamente [...] <sup>341</sup>

Unamuno viene a cuestionar la distinción que pretende establecer Abbagnano entre “penetrar” y “traducir” para luego hacer propia la definición, indicando que la noción de

---

<sup>338</sup> Ricoeur, P., *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*, trad. P. Corona, Buenos Aires, FCE, 2001, 53

<sup>339</sup> Gadamer, H.G., “El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica”, en *Verdad y Método I*, Op.cit., p.475

<sup>340</sup> Cfr. Ricoeur, P., *Del texto a la acción*, Op.cit., p.110

<sup>341</sup> CHN, Op.cit., 907-8

“comprensión” del italiano implica también una empatía análoga a la que quiere criticar. Unamuno, en su obra ha intentado traducir a pensamiento propio la experiencia suya y ajena. Y esto es también lo que han hecho los personajes de las novelas unamunianas, desarrollar una traducción propia. Estos personajes son traductores de la experiencia ajena y propia al pensamiento y experiencia de cada uno de ellos, y son también, por tanto, autores.<sup>342</sup> Para traducir hay que invadir primero, hay que penetrar, hay que ir para traer en un viaje donde, en principio, nos perdemos en la alteridad del otro. En ese viaje de la traducción nos encontramos conjuntamente en la comprensión. Al momento de la comprensión le precede, como una parte, el de la apropiación. Unamuno, como lector, al intentar apropiarse del texto para traducirlo y comprenderlo, viaja hacia el autor a través del texto, o directamente hacia el texto y de esta manera lo recrea. Pero entre texto y lector hay una distancia dada por la dimensión semiológica del texto. La constatación de la distancia entre texto y lector pone al hermeneuta en una disyuntiva: o sacrifica su sí mismo al texto, o somete el texto a sí mismo. La primera actitud comporta una pérdida del sujeto en favor de la alteridad, la segunda en cambio reivindica los derechos de una subjetividad autoafirmativa. Abbagnano en la definición citada parece oponerse a esta primera alternativa, ya que al penetrar en la intimidad del pensamiento del otro, nos perdemos en la alteridad. Pero el cambio de “penetrar” por “traducir”, como bien dice Unamuno, no modifica demasiado, ya que para traducir tenemos que invadir, penetrar en el otro, perdiéndonos. Sin embargo Unamuno agrega algo más al preguntarse si este traducir:

[...] ¿no es que he penetrado yo en la intimidad de tu pensamiento a la vez que penetrabas tú en la intimidad del tuyo y que no es ni mío ni tuyo común de los dos? ¿No es acaso que mi hombre de dentro, mi intra-hombre, se toca y hasta se une con tu hombre de dentro, con tu intra-hombre de modo que yo viva en ti y tú en mí?<sup>343</sup>

La novedad del aporte unamuniano pasa por una pérdida y una ganancia mutua, hay una transformación de ambos. Por eso indica que pueden llegar a comprenderse mutuamente, a prenderse conjuntamente, remitiéndonos así a la etimología del término -tal como hemos visto. Si para traducir, tenemos que penetrar en la intimidad del pensamiento del otro, allí hay una pérdida para el traductor en la alteridad del traducido. Sin embargo, a la vez que

---

<sup>342</sup> Cfr. Marcos, L.A., *Miguel de Unamuno, una filosofía hermenéutica española*, Op.cit., pp.465-466

<sup>343</sup> CHN, Op.cit., 908

invadimos la esfera del autor, del otro, perdiéndonos, perdiendo el sujeto en favor de la alteridad, se produce allí mismo una pérdida para el otro, ya que al momento en que hemos penetrado, invadido, la intimidad del pensamiento del otro, penetraba el otro en la intimidad de su propio pensamiento. Se producen en un mismo acto los dos polos de la disyuntiva que devienen ahora conjuntiva. No es el lector el que debe ponerse en lugar del autor, sino que el lector al ponerse en lugar del autor hace que el autor también se ponga en su lugar y en el del lector. Ello permite que, como se pregunta Unamuno hacia el final de la cita, el lector viva en el autor a la vez que el autor viva en el lector, y quizá deberíamos añadir, perviva en el lector. Es el lector quien permite que el autor trascienda, se encuentre en la multiplicidad de lecturas, porque el que lee una novela, al leer un mundo, puede revivirla/o, recrearla/o. Y Unamuno parece haberse encontrado en la lectura y traducción que hizo Cassou de *Cómo se hace una novela*, y por eso se retradujo comentándose, recreándose. Unamuno, perdiéndose en la lectura de *Comment on fait un roman*,<sup>344</sup> se encuentra con un nuevo Unamuno que necesita, al revivirse, retraducirse.<sup>345</sup> Y en esa retraducción del francés al castellano Unamuno da cuenta de la forma de revivir su texto mediante una serie de comentarios encorchetados.

Por otra parte, ya sabemos que para Gadamer la comprensión se ve reducida a la interpretación,<sup>346</sup> y la interpretación reducida a la lectura<sup>347</sup> convirtiéndose de este modo ésta última en paradigma de la hermenéutica. Al respecto, quizá podemos hacer uso de aquello que Vidarte sostiene en *¿Qué es leer?* El que quepa la posibilidad de pensar que la filosofía no sea otra cosa que (aprender a)<sup>348</sup> leer, aprender a leer para aprender a heredar.<sup>349</sup> Unamuno se convierte en el lector de la historia y la intrahistoria española, y es a través de la lectura y de un modo de leer –no exento de cierta violencia, como él mismo indicara<sup>350</sup>– que alumbró la emergencia de la filosofía española e hispanoamericana. Con esto tenemos que si para Unamuno su/vuestra/nuestra filosofía es nuestro modo de comprender o de no comprender el

---

<sup>344</sup> Utilizo aquí el título de la primera edición de este texto, publicado en francés en París en 1926, para diferenciarlo de la traducción que realiza posteriormente Unamuno de su propio texto para la primera edición en español.

<sup>345</sup> Usamos el término “retraducción” porque *Cómo se hace una novela* fue escrita en castellano estando Unamuno en París, pero al momento de publicarla se la dio a Cassou para que la tradujera al francés. Posteriormente, la primera publicación de ese texto en nuestra lengua es una traducción del francés al castellano, ya que al momento de editarla Unamuno no contaba con el original que había quedado en París en manos de Cassou. Por ello, la edición en español de este texto es un retraducción o una metatraducción.

<sup>346</sup> Cfr: Gadamer, H.G., “El lenguaje como medio...”, en *Verdad y Método I*, Op.cit., p.467

<sup>347</sup> Cfr: Gadamer, H.G., *Estética y hermenéutica*, trad. A. Gómez Ramos, Madrid, Tecnos, 1996, p.263 y *Arte y verdad de palabra*, trad. J.F. Zuñiga García, Barcelona, Paidós, 1998, p.100.

<sup>348</sup> Los paréntesis son del autor.

<sup>349</sup> Cfr: Vidarte, P., *¿Qué es leer? La invención del texto en filosofía*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2006, p.11

<sup>350</sup> “Mi pecado ha sido, si alguno, el haberlos exornado en exceso con citas ajenas, muchas de las cuales parecerán traídas con cierta violencia”. (Cfr:STV, Op.cit., 695)

mundo y la vida,<sup>351</sup> podemos decir entonces, que su/vuestra/nuestra filosofía es un modo de leer, de comprender, de interpretar, de traducir el mundo y la vida. Y ese modo brota -según el propio Unamuno- de un *pathos*.

### 1.3.2. El concepto de “agonía” como categoría hermenéutica

Con este apartado queremos comenzar a delinear el próximo capítulo, y así introducimos en el otro concepto clave de esta primera parte del trabajo –y concepto central de esta tesis.

¿Cuál es ese *pathos* propio inscripto en la lengua española?

Lo que llamo el sentimiento trágico de la vida [o como lo llama Meyer, el sentimiento agónico] en los hombres y en los pueblos es por lo menos nuestro sentimiento trágico de la vida, el de los españoles y el pueblo español, tal y como se refleja en mi conciencia, que es una conciencia española, hecha en España.<sup>352</sup>

Ese temple vital, ese talante o estado de ánimo (*Stimmung*),<sup>353</sup> ese sentimiento, pueden tenerlo tanto los hombres individuales como los pueblos. Ese temple que está en la lengua (el de la agonía) y que constituye para Unamuno –a juicio de Meyer- una experiencia ontológica primaria, es causa de una *Weltanschauung*, de una concepción del mundo y de la vida. Pero esa experiencia primaria parece estar limitada como una ontología situada. Para Unamuno ese temple se manifiesta en la historia española, pero cuando decimos española, podemos decir según antes vimos, también hispanoamericana. Además, por ser la historia española una historia arraigada en el catolicismo, y por lo mismo cristiana, su temple agónico –de ahí *La agonía del Cristianismo*- es también un sentimiento occidental, perdiendo un poco la limitación original para extenderse a *un* mundo:

---

<sup>351</sup> Cfr. STV, Op.cit., 462

<sup>352</sup> *Ibid.* 691-2. Los corchetes son nuestros.

<sup>353</sup> Cfr. “Discurso sobre la lengua española” (1931), *O.C. (A)*, V, 691. Allí establece la correspondencia entre los términos talante, estado de ánimo (castellano), espíritu, *izpiritué* (vazco) con el alemán *Stimmung*. Este término, como veremos más adelante, es el que ha utilizado Heidegger para hablar de los temples vitales.

Yo creo que la historia es lucha, eterna lucha, y que el día en que sea lucha termine, terminará la historia, y que entonces, para un hombre, para un verdadero hombre, no valdrá la pena de ser vivida, [...] <sup>354</sup>

Ese temple vital se revela a través de la lectura que Unamuno hace de su literatura:

¿Y es que acaso no hay en Goethe, verbigracia, tanta o más filosofía que en Hegel? Las coplas de Jorge Manrique, el *Romancero*, el *Quijote*, *La vida es sueño*, la *Subida al Monte Carmelo*, implican una intuición del mundo y un concepto de la vida *Weltanschauung und Lebensansicht*. <sup>355</sup>

Este temple que descubre Unamuno en los monumentos españoles, el temple de “todo o nada”, de finito-infinito, lo encuentra fundamentalmente en la literatura de los místicos. <sup>356</sup> Es aquél que indica que la vida es lucha, sin victoria ni esperanza de ella, que es agonía, y que de ella y por ella vivimos. <sup>357</sup> Esta, podemos decir, intuición fundamental de Unamuno recrea lo que Whal ha dicho sobre Kierkegaard: “Lo que caracteriza al existente, y lo que lo explica, es una unión íntima de lo infinito y de lo finito, o más bien una desunión íntima de lo infinito y de lo finito, un contacto que constituye un conflicto.” <sup>358</sup> Ello conduce a Unamuno a afirmar que somos hijos de la contradicción, <sup>359</sup> y que la realidad un tejido de antinomias que no se resuelven en una ley superior. <sup>360</sup> Esa idea de conflicto, de tensión, de guerra, de agonía es el fondo mismo de la conciencia de los individuos y de los pueblos no dogmáticos. Ese sentimiento, a nivel patético, de la agonía, se constituye en Unamuno, reiteramos una vez más, como un modo de experiencia ontológica primaria. <sup>361</sup>

A partir de lo expuesto, queremos presentar ahora los motivos por los cuales creemos que el *pathos* de la agonía y su consecuente concepción se constituyen como una categoría hermenéutica que le permite a Unamuno pensar la historia del pueblo español en relación a la situación del momento y a nosotros evaluarla desde esa perspectiva. Lo que permitirá a futuro apropiarnos de esa categoría que creemos fructífera para ulteriores análisis de la situación hispanoamericana.

---

<sup>354</sup> “El ideal histórico” (1922), *O.C.* (A), IX, 987

<sup>355</sup> STV, *Op.cit.*, 704

<sup>356</sup> *Cfr.*: ETC, *Op.cit.* (C), 63-88

<sup>357</sup> *Cfr.*: STV, *Op.cit.*, 471 y AC, *Op.cit.*, 823, 830, 833 y “Monodílogo” (1922), *O.C.* (A), IX, 983

<sup>358</sup> Wahl, J., *Études kierkegaardienes*, 2ª, Paris, Vrin, 1949, p.345

<sup>359</sup> *Cfr.*: “Monodílogo”, *Op.cit.*, 982

<sup>360</sup> *Cfr.*: “Disolución de problemas” (1920), *O.C.* (A), IX, 948

<sup>361</sup> *Cfr.*: Meyer, F., *La ontología de Miguel de Unamuno* (1955), trad.C.Goicoechea, Madrid, Gredos, 1962, p.9





Sabemos ya que la formación de conceptos descubre sus bases –aunque no es la única forma- en relaciones de semejanzas, analogías, por las cuales se articula el mundo. Platón ha enseñado en la *República* que el uso de la analogía es un buen recurso epistemológico, y Gadamer en su tratamiento sobre la formación de los conceptos recuerda que Espeusipo –quien sucedió a su tío Platón en la dirección de la academia en el año 347 a.C.- cultivaba muy particularmente la búsqueda de lo común (*hómoia*), pues su método de investigación era la analogía, es decir, la correspondencia proporcional.<sup>362</sup> La captación de semejanzas le permitía ordenar las cosas en grupos, en conjuntos, y además clasificarlos jerárquicamente. Era la captación de lo común (pero a la vez de las diferencias) lo que le dejaba realizar las clasificaciones. En este sentido, la trasposición de un ámbito a otro no sólo posee una función lógica –indica Gadamer- sino que se corresponde con el metaforismo fundamental del lenguaje mismo.<sup>363</sup> De esta manera, la formación de conceptos se produce por la trasposición de las funciones propias de los entes en funciones lingüísticas, lo que implica que existe una relación isomórfica entre la función lingüística del ente y su función cósmica.

El caso particular del *pathos* de la agonía, guarda en este sentido, una estrecha relación con la hermenéutica. En la analogía entre agonía y hermenéutica, la función óptica o cósmica de la agonía (como tensión/conflicto entre finitud e infinitud) puede así trasponerse en la función lingüística de la hermenéutica (también como tensión/conflicto entre finitud e infinitud). Según Meyer, esa experiencia ontológica primaria que constituye para Unamuno la agonía sirve de base y justificación a las múltiples formas de su agonismo. El carácter más propio de la agonía es el conflicto entre el todo y la nada, lo infinito y lo finito, cualquier otra tensión, cualquier otra agonía no es más que un aspecto particular de aquella, ya sea la antítesis entre lo temporal y lo eterno, entre lo definido y lo indefinido, entre lo determinado y lo indeterminado, entre lo interno y lo externo, entre la razón y el corazón, entre la historia y la prehistoria, entre la conciencia y la inconsciencia, o entre la palabra y la letra, entre otras tantas tensiones.<sup>364</sup> Esta función primaria de la agonía como conflicto entre lo finito y lo infinito puede analogarse a la función hermenéutica primaria del lenguaje. Trasponemos así una función óptica a una lingüística, acción que es en definitiva semejante a la realizada por Schleiermacher para la constitución de su hermenéutica. Como romántico, Schleiermacher asigna una importancia decisiva a la singularidad, y toda singularidad es un cruce entre dos dimensiones, finito e infinito. Los ejes de la concepción schleiermacheriana del ser humano se

---

<sup>362</sup> Cfr. Gadamer, H.G., “Acuñaición del concepto de «lenguaje»...” en *Verdad y Método I*, Op.cit., p.516

<sup>363</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>364</sup> Cfr. Meyer, F., Op.cit., pp. 47, 59 y 68

presentan así en la forma de una unidad de opuestos: finitud e infinitud. Y lo mismo sucede cuando lo traslada al ámbito de lo religioso: el sentimiento religioso es el sentimiento de dependencia de lo finito respecto de lo infinito –concepto que tomará Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida...*-, de lo condicionado respecto de lo incondicionado, esto es, del ser escindido y en eterno conflicto respecto del ser uno y perfectamente coherente. Esta tensión, plasmada en su dialéctica –y luego en su ética y en su hermenéutica- se manifiesta también en el saber y en el pensar. Ahora bien, Schleiermacher no entiende la unidad de los opuestos como una especie de cabeza bifronte en la que las dos caras no se pueden encontrar, sino como el entrecruzamiento permanentemente actual de principios opuestos. Aquí los opuestos se interpenetran. Esta idea explica la objeción que se hace frecuentemente a la hermenéutica de Schleiermacher que reprocha la admisión de una circularidad en sus principios. Pero ésta no es más que una objeción racionalista que insiste en la prevalencia de la lógica según la formalidad de la razón. Esta consideración acerca de la conflictividad entre finito e infinito se traslada al ámbito del lenguaje, que la abraza en su propia tensión:

[ toda expresión lingüística es la construcción de algo determinado y finito a partir de algo indeterminado e infinito.<sup>365</sup>

[ por doquier existe la construcción de un finito determinado a partir del infinito indeterminado. La lengua es algo infinito porque todo elemento es determinable de modo particular por todos los otros.<sup>366</sup>

Hay una dialéctica entre finitud e infinitud, entre producto histórico y apertura de posibilidades, y en tanto un texto cualquiera está en relación con lo infinito dado que pertenece a un mundo, finito e infinito confluyen constantemente y así ninguna interpretación puede ser definitiva. Esta es la característica también del círculo hermenéutico, que más allá de una relación lingüística entre la parte (como el elemento más mínimo de un texto) y el todo, la relación se extiende infinitamente: la palabra (parte) se vincula con la oración (todo), la oración (parte) con el párrafo (todo), el párrafo con el capítulo, el capítulo con la sección, la sección con el libro, el libro con la obra completa del autor, la obra completa del autor con la literatura del momento, la literatura del momento con la del pasado, y así sucesivamente en un movimiento tensional entre lo finito y lo infinito que incluye a la palabra dentro de la historia.

---

<sup>365</sup> Schleiermacher, F., *Hermeneutik und Kritik*, M.Frank (Hrsg.), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, p.80

<sup>366</sup> Schleiermacher, F., *Ermeneutica* (a cura di M. Marassi), Milano, Rusconi, 1996, p.305

La agonía mienta esta relación conflictiva, esta tensión entre lo finito y lo infinito, una tensión en la que un elemento y otro del conflicto se necesitan mutuamente (a la vez que se repelen) y, al modo del círculo hermenéutico, no pueden anularse. La impugnación de uno de los elementos destruye la posibilidad del otro. Así como para una interpretación no hay oraciones sin palabras ni hay palabras sin oraciones porque ambas se necesitan pero a la vez obstruyen/construyen la comprensión, en la agonía por ejemplo, no hay muerte sin vida ni vida sin muerte. Este traslado de una función óptica de la agonía a una función lingüística nos permite afirmar que ella no sólo es una categoría hermenéutica, y por tanto, una clave de lectura, sino además, que la agonía tiene la misma estructura (isomorfía) que la hermenéutica. Por tal motivo, sostenemos que el eje constante que recorre este trabajo es el de agonía y lenguaje. Podemos decir que, en términos generales, el lenguaje de la agonía, la agonía del lenguaje o el lenguaje y la agonía, tienen como la hermenéutica una estructura tensional.

## Capítulo 2

### “Agonía” se dice de muchas maneras

Origen y caracterización. Semántica y pragmática del término en los textos de Unamuno

*Llevo muy en lo dentro de mis entrañas espirituales la agonía, la lucha, la lucha religiosa y la lucha civil, [...] Y no quiero cerrar este prólogo sin [...] haber restablecido el verdadero sentido, el originario o etimológico de la voz agonía, el de lucha. [...] y se puede vivir, y muchos años, en ella y de ella.*

M. de Unamuno

## NOTA DE ORIENTACIÓN

Una vez introducidos en el lenguaje como punto de partida de la filosofía de Unamuno -y de este trabajo-, y en la orientación hermenéutica del mismo, cabe ahora hacer lo propio con el otro extremo del título de esta primera parte: la agonía. En este capítulo nos recordaremos algunas de las cuestiones expuestas en el parágrafo I.1. (“El *agón* en la filosofía”) de nuestra Introducción, pero creemos necesario antes que nada, indagar en los orígenes y desviaciones en que este concepto ha incurrido. La “agonía” es vista como guerra, como juego, como angustia y como estadio último previo a la muerte, ya en su significación etimológica, en su historia, en la historia religiosa, filosófica y en el uso vulgar del término. Ello nos llevará, en un segundo momento, a tematizar introductoriamente este concepto en y a través de la obra de Unamuno. Y digo introductoriamente, porque aquí sólo rastrearemos el tema de la agonía en nuestro autor como una intuición fundamental que le servirá de basamento para su concepción del mundo y de la vida. También es introductorio este estudio porque aquí sólo seguimos las huellas indicadas por nuestro autor que muestran su camino por la agonía. Todo esto conducirá, en un tercer momento, a desplegar el alcance que tiene este concepto en la obra de Unamuno posibilitando que sostengamos que: “agonía” *se dice de muchas maneras*, porque ella se convierte en un presupuesto lingüístico, ontológico, hermenéutico, metodológico, ético, político, religioso y espiritual. A los fines de este capítulo cobra especial importancia dentro de la forma metodológica de mentar “agonía” la que se corresponde con la distinción y/o confusión entre dialéctica, paradójica, polémica y agónica. Allí pretendemos poner de relieve el sentido más estricto del uso del término “agonía” en Unamuno. Por otra parte, en todas esas maneras de decir agonía se hallan contenidas otras tantas formas de abordarla desde distintas perspectivas de estudio en los siguientes capítulos.

## 2.1. Origen, derivaciones y características del concepto de “agonía”

Creo necesario indicar al inicio de este apartado la obligación de seguir el principio metodológico de no emprender nada sin rendir cuentas de la historia que se esconde detrás de los conceptos. Podemos decir que a la hora de filosofar hay que corresponder a la anticipación de nuestra lengua intentando ilustrarse sobre las implicaciones de los conceptos a los que recurre la filosofía.

Se constata entonces que el significado de la voz “agonía” en nuestra lengua está ligado actualmente a la imagen del tiempo inmediatamente anterior a la muerte. Un estado último frente al inevitable fin, un estado fronterizo entre la vida y la muerte, un estado de agonía. Pero es interesante notar que este significado del término no es el primitivo ni el que siempre primó. Su origen y uso se remonta a la Antigüedad griega y latina y al Medioevo. Tomado del latín medieval “*agōnia*” y éste del griego “*ἀγωνία*” (agonía), el término tiene como significados originarios: lucha, combate, contienda; ejercicio gimnástico, certamen gimnástico; y recién en el siglo IV la voz griega cobra el sentido de angustia y congoja. Pero la angustia es la denuncia de la nada, es su síntoma, y a partir de esta facultad delatora tiene comienzo la agonía. La primera documentación del término en español varía entre el año 1300<sup>367</sup> y mediados del siglo XV, sentando como significando “lucha”, y a partir de 1442 como “mortal agonía”. Las derivaciones de “agonizar”, tomado del latín “agonizare” y éste del griego “*ἀγωνιζεσται*” (*agonizestai*): luchar, aparecen recién en nuestra lengua en 1588, lo mismo que “agonioso”, “agonista” y “agonístico”. Los términos “antagonista” –utilizado por el poeta barroco español Pantaleón de la Ribera (1600?-1629)- y “protagonista” también son derivaciones de la misma voz. El primero, tomado del latín “antagonista” y éste del griego “*ἀνταγωνιστής*” (*antagonistés*). De aquí la familia de voces “antagonismo” y “antagónico”. El segundo, compuesto de “*protos*” (primero) con “*agonistes*” (actor). Por último, la voz “agónico”, derivada de “agonía” es referenciada recién en 1832.<sup>368</sup>

Por otro lado, la voz “agonía” tiene como raíz “ago” (*ἄγω*): llevar, conducir, atraer, educar;<sup>369</sup> de donde provienen los términos “ágora” y “agón” entre otros. Sabemos que los griegos celebraban sus fiestas fundamentalmente mediante competencias, certámenes de teatro, de poesía y también de deportes. El *agón* era la fiesta en que los competidores se

<sup>367</sup>Cfr: <http://dicciomed.eusal.es> (Fecha de consulta 10/09/12, artículo “agonía”).

<sup>368</sup>Cfr: Corominas, J. y Pascual, J.A., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Vol.1, Madrid, Gredos, 1980, p.74. También en Pabón de Urbina, J.M., *Diccionario manual griego-español*. Vox, Barcelona, Biblograf, 17ª ed., 1994, p.7. También en <http://dicciomed.eusal.es> (artículo “agonía”).

<sup>369</sup>Cfr: Pabón de Urbina, J.M., Op.cit., p.7

enfrentaban por un premio. Representaba para los griegos la lucha, sobre todo en concursos, como los Juegos Olímpicos.<sup>370</sup> Pero el término *agón* era usado también en otros ámbitos. En efecto, la competencia estaba presente en las palestras, entre los atletas; en los anfiteatros, entre los artistas; en el ágora, entre los políticos; y en la Hélade, entre las ciudades-estado.<sup>371</sup>

Así, mientras “*ágora*” se utilizaba más bien para designar los lugares de reunión política, “*agón*” se usó para denominar cualquier otro lugar de reuniones o asambleas, especialmente de fiestas religiosas. Se llamaban *agones*<sup>372</sup> los juegos que celebraban los antiguos griegos en ciertas fiestas, y que consistían no sólo en luchas gimnásticas, sino también en oposiciones de música, poesía y danza. De allí que “*agón*” (ἄγων), estrechando su significado, pasó poco a poco a designar sencillamente ‘lugar de competición’ y a los competidores, a los luchadores, ‘agonistas’, al adversario, ‘antagonista’, y la competencia como tal, el juego, la lucha, el combate, el enfrentamiento: ‘agonía’ (ἄγωνία).<sup>373</sup> Asimismo es destacable a los fines de este estudio el significado de otro término derivado: “*Agonio*”, sobrenombre aplicado en la mitología griega a Hermes<sup>374</sup> o en la romana a Mercurio,<sup>375</sup> o a cualquier dios de los que presidían los juegos gimnásticos.

---

<sup>370</sup> Jaeger, W., *Paideia*, trad. J. Xiral, México, F.C.E., 1957, pp. 196-199

<sup>371</sup> Finley, M., *El mundo de Odiseo*, trad. M. Hernández, México, F.C.E., 1966, p. 133

<sup>372</sup> Cfr: Mellado, Francisco de P., *Enciclopedia Moderna. Diccionario Universal de Literatura, Ciencias, Artes, Agricultura, Industria y Comercio*, Tomo I, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Mellado, 1851, p.532

<sup>373</sup> Cfr: Moliner, M., *Diccionario de uso del español*, Tomo I, Madrid, Gredos, 1966, p.86

<sup>374</sup> En la naturaleza de Hermes -hijo de Zeus y Maya- se cuenta entre sus dotes el haber ayudado a las tres Parcas a componer el alfabeto –por lo cual luego se hace patrono de la literatura y las artes-, el haber inventado la astronomía, la escala musical, y los pesos y medidas. Hermes, apenas nace se convierte en un ladrón y en un engañador, pero también su astucia lo lleva a comerciar, a negociar y acordar; y su padre lo hace su heraldo dándole como tareas la conclusión de tratados, la promoción del comercio y el mantenimiento de la libertad de tránsito de los viajeros por todos los caminos del mundo. Entre los hechos que conciernen a Hermes, contamos con el invento, entre otras cosas, de las artes del pugilato y la gimnasia, así también como el cultivo del olivo, y el juego de la taba. Del juego de la taba por él inventado, crea el arte de la adivinación y por ello se convierte en patrono de ésta. Pero también es tomado por Hades como su heraldo para llamar a los moribundos con suavidad y elocuencia. Hermes lleva, conduce y atrae a los moribundos, convirtiéndose en el mensajero de la muerte. En Hermes encontramos condensados todos los sentidos del término “agonía”, como lucha y como juego, y como estado fronterizo con la muerte. (Cfr: Graves, R., *Los mitos griegos*, trad. L.Echavarrí, Tomo I, Buenos Aires, Alianza, 1993, pp.76-7)

<sup>375</sup> El nombre de “agonio” dado a Mercurio, no sólo estaba vinculado a que era él quien presidía los juegos agonales, sino que también se suponía su inventor (Cfr: Noël, J.F.M., *Diccionario de mitología universal*, Tomo I, Barcelona, Edicomunicación, 1991, p.57). Un singular soneto de Unamuno, nos recuerda la figura de Hermes en la mitología Romana. En el soneto LXXXIX del *Rosario de sonetos líricos* (1911), intitulado: “A Mercurio cristiano” (1910) (*O.C.* (A), XIII, 595), nuestro autor traza toda una caracterización. No es nuestra intención realizar aquí un análisis filológico del soneto, ya que por otro lado, tiene algunos pasajes bastante oscuros y no hay literatura crítica que nos permita abordarlo de manera más cabal. Sin embargo quisiéramos destacar algunas ideas que se presentan como centrales y que bien pueden conectarse con nuestro tema. Recordemos que la figura de Mercurio, dios romano, es la equivalente al original griego Hermes: el mensajero e intérprete de los dioses y todas las otras características ya atribuidas antes a Hermes. El recurso a Mercurio y no a Hermes directamente puede deberse a que en la mitología, se dice que, luego de la muerte de Júpiter, padre de Mercurio, le tocó en herencia entre otros países, España, lugar donde también murió y puede observarse su sepulcro (Cfr: Noël, J.F.M., *Op.cit.*, p.874-5). Asimismo se dice que Mercurio andaba siempre cerca de Pitágoras, porque era el filósofo que enseñó la inmortalidad del alma, y que Mercurio era su conductor (Cfr: Noël, J.F.M., *Op.cit.*, p.876).

Pero más allá de este origen remoto y de su etimología, la aplicación<sup>376</sup> del concepto de *agón* comienza a cobrar relieve ya en los inicios de la filosofía y se extiende hasta la era contemporánea, tal como ya hemos anticipado en la Introducción a este trabajo. Decíamos entonces que Nietzsche indica que el *pólemos* de Heráclito no es otro que el *agón*<sup>377</sup> convertido en un principio rector de la naturaleza.<sup>378</sup> La lucha, a la que Heráclito denominó *pólemos* se configura como principio del devenir en el cosmos y garantiza asimismo su unidad. La tensión, la guerra, el *pólemos*, es condición de la existencia de las cosas, y esta característica concepción le valió a Heráclito el mote de fundador de la dialéctica. Esta forma de pensamiento que se pone de manifiesto en Heráclito y que se convierte luego en la base de la filosofía hegeliana ha predominado, según Erich Fromm, en el pensamiento chino e indio bajo lo que podría denominarse una lógica paradójica -fuente del pensamiento oriental-

---

Y si las dos grandes preocupaciones de Unamuno, eran su España y su inmortalidad, creemos que no podía haber realizado una mejor elección de un personaje mitológico que la de Mercurio, que conocía su tierra para que lo conduzca hacia la inmortalidad. El texto sin embargo no se inicia con la figura de Mercurio, sino que Unamuno, nos muestra en el epígrafe la cita de Esquilo donde es Hermes el original. Y si bien el soneto comienza implorando a Mercurio cristiano, el recurso del epígrafe lo utiliza para descalificarlo por boca de Prometeo diciéndole: “No te hablaría a ti, que no eres sino un criado”. Sin embargo este Mercurio es cristiano, no pagano, es decir, es bastante claro que parece referirse a Jesús, el mensajero del Dios cristiano, con lo cual, quizá la referencia a Mercurio cristiano, pueda corresponder a la figura de Cristo. ¿Y qué le solicita a este Mercurio cristiano? Una patria feliz, porque Marte, que rige la tierra, pero a la vez depende de Mercurio –en tanto este último concluye los tratados de guerra y de paz-, ha de ofrendarle su espada. La referencia al otro dios pagano, Marte, nos parece también destacable. ¿Por qué Marte y no Ares? Quizá porque en la mitología griega, que Unamuno bien conocía, el culto al dios de la guerra no era muy extendido entre ellos, aunque sí lo era entre los romanos, que lo tenían como protector de su imperio (Cfr:Noël, J.F.M., Op.cit., p.846). Entre la naturaleza de Marte encontramos la de ser el dios de la guerra, (Cfr:Noël, J.F.M., Op.cit., p.845) quien lleva colgando su espada, que luego fuera robada por Mercurio (Cfr:Noël, J.F.M., Op.cit., p.875), mas no ofrendada. De esta manera, es Mercurio, o mejor Mercurio cristiano, Cristo, ahora quien rige la tierra con la espada de Marte, y la rige con guerra. Ya sabemos por los Evangelios que Cristo ha dicho que no ha venido a traer paz en la tierra, sino espada. ¿La espada robada a Marte? Así parece ser Cristo ahora quien reina sobre los cristianos, y reina con guerra. Mercurio ahora ha venido a traer guerra y a ser el mensajero e intérprete de Dios. Esta imagen del Cristo guerrero nos remite a su vez a la imagen del Dios guerrero, ya no del hijo, sino del padre. Para Unamuno, el hecho de haber en las culturas helénica y romana, un dios entre dioses (Zeus, Júpiter) culminó, históricamente, en el culto monoteísta bien representado en el Dios Yahveh (o Yavé), quien también fuera un dios entre dioses, pero que por necesidad de organización nacional, en tiempos de guerra, se ha convertido en el Dios guerrero de un pueblo, y nos recuerda Unamuno que el propio nombre “Israel” significa “Dios que lucha”. (STV (1913), O.C. (A), (1950), IV, 508). En este sentido, parece ser que el Dios *imagen guerrera* de un pueblo, el Dios de Israel, asumió, paso a paso, el estatuto de Dios de la Humanidad. Como en Hermes, en Mercurio y en Mercurio cristiano, encontramos condensados los significados destacados del término “agonía”, como guerra, como juego y como intermediario. Y no a otro, sino al poeta, le corresponde, según nuestro autor, ese rol de intermediario entre los dioses y los hombres.

<sup>376</sup> Si bien podemos considerar que la doctrina de los contrarios (el *pólemos* como forma del *agón*) ha sido introducida por primera vez en la filosofía por Heráclito, según Bruno Snell la doctrina de los contrarios habría sido introducida en la cultura griega por Hesíodo, al representar a la diosa Eris con dos formas contrarias (Cfr:Snell, B., *Las fuentes del pensamiento europeo: estudio sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la antigua Grecia*, trad. J. Vives, Madrid, Razón y Fe, 1965, pp. 79-80)

<sup>377</sup> Para un estudio más acabado de la lógica agonal en Nietzsche, puede verse el artículo de Úrsula Carrión Acevedo: “La buena Eris. Reflexiones en torno a la lógica agonal en Heráclito y Nietzsche”, en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, Año XII, N°10, otoño 2012, pp.38-54

<sup>378</sup> Cfr:Nietzsche, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, trad. L.F.Moreno, Madrid, Valdemar, 2003, p.61



operando en abierta oposición a la lógica aristotélica.<sup>379</sup> Ahora bien, sabemos por Heidegger que esta discordia heraclítica no es algo que se limita a las contiendas entre los hombres, sino más bien que el *pólemos* se constituye como la condición que hace posible la existencia de las cosas.<sup>380</sup> Más allá de la recepción heraclítica del *agón* griego, esta noción posteriormente cobra fuerza en el pensamiento cristiano a través de las figuras de Pablo de Tarso (San Pablo) y Agustín de Hipona. Para San Pablo la vida cristiana es permanente combate, y así nos lo hace saber en su Primera Epístola a los Corintios (9:24-26). De esta manera, el término pasa a designar la angustia o sufrimiento expectante respecto de la muerte, y esta significación proviene del cristianismo. Entre los griegos comienza a cobrar el sentido de una inquietud profunda o incertidumbre extrema frente al futuro, y así se utiliza en la Biblia de los Setenta, la Biblia traducida al griego. En consecuencia, cuando San Pablo sostiene que la vida cristiana es una agonía, lejos de significar esta imagen actual de estado último previo a la muerte, esta imagen de letargo profundo, de rendición sin esperanza, al contrario, el agonista lucha constante y denodadamente, para entrar en la estrecha puerta,<sup>381</sup> en la angustiosa puerta de la inmortalidad.

Pero si la tradición cristiana recogió y amplió el significado de “agonía” cobrando ahora valor religioso, con Agustín de Hipona, no sólo se extiende en ese ámbito sino que además retorna al filosófico. En las *Confesiones*, Agustín utiliza en dos ocasiones la voz “agonía”. En el capítulo 1 del Libro IV lo hace para referirse a las competencias o las contiendas (*agonen*). Pero es el uso que hace en el capítulo 3 del mismo libro, donde con el término “*agonisticam*” toma el sentido de lucha espiritual, ya que sólo Dios, dice Agustín, es quien podría curar su cabeza perturbada ante la agonía.<sup>382</sup> Victorino Campanaga, en su obra

*Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana*, indica que *De agone christiano liber* es el mejor retrato de la espiritualidad agustiniana.<sup>383</sup> La obra de Campanaga contiene un capítulo dedicado exclusivamente a la agonía de Agustín, una agonía desarrollada tanto en su interior cuanto en torno a la Iglesia. Agustín concibe la vida del hombre sobre la tierra, desde

---

<sup>379</sup> Cfr. Fromm, E., *El arte de amar*, trad. N. Roseblatt, Barcelona, Paidós, 2007, pp.98-100. Según Fromm, como ya se anticipó en la “Introducción” a este trabajo, la formulación del principio general de la lógica paradójica de Lao-tsé (ca. siglo IV/VI a.C.): “Las palabras que son estrictamente verdaderas parecen ser paradójicas”, tiene su correspondencia y su primera manifestación en el pensamiento occidental en la filosofía de Heráclito al indicar que el conflicto entre los opuestos es la base de toda la existencia.

<sup>380</sup> Cfr. Heidegger, M., *Introducción a la Metafísica*, trad. A. Ackermann, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 63

<sup>381</sup> El relato de la estrecha puerta por la que intentaban entrar los agonistas puede estar muy bien emparentado con el *Agón Iselasticus* establecido en Puzol por Adriano Pio, este *Agón* consistía en una palestra sagrada, donde los vencedores quedaban con el nombre de *Ierónicos*, y no podían entrar a la ciudad sino por una brecha abierta a propósito. (Cfr. Noël, J.F.M., Op.cit., p.57)

<sup>382</sup> Cfr. Agustín, *Confesiones*, trad. P. Rodríguez de Santidrián, Barcelona, Altaya, 1997, p.94

<sup>383</sup> Cfr. Campanaga, V., *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana*, Madrid, Editorial Católica, 1974, p.59

el principio, como una continua lucha, pues aunque con el bautismo desaparece el pecado original, queda la concupiscencia, la tendencia al pecado contra la cual hay que luchar toda la vida. En esta nueva espiritualidad, la tensión hacia lo interno y lo externo es auténtica agonía convirtiéndose en el sello del cristianismo agustiniano. Agustín se ve arrojado constantemente a un fondo de contradicciones, y sobre él, sostiene Campanaga, Agustín descubre la dialéctica de la conciencia religiosa agitada por dos sentimientos opuestos: sentimiento de presencia y sentimiento de lejanía.<sup>384</sup> Podemos decir, en una forma más o menos lírica que:

Un vértigo íntimo,  
una tensión,  
entre el abismo de la santidad divina  
y el de la conciencia humana,  
de la grandeza de  
Dios y de la propia  
nada, forman la trama  
de la agonía agustiniana.

Extendernos más sobre el asunto en este punto y adentrarnos ya en la recepción que se ha hecho de esta concepción en la Modernidad y en la era contemporánea parece una tarea necesaria si no fuera el caso que ya hemos anticipado gran parte de ella en la Introducción a este trabajo. En todo caso, remitimos al lector a ese punto de nuestro trabajo para que pueda tener un panorama más global de la cuestión. Y por tal motivo, sólo decimos que de Heráclito -o incluso antes, desde Hesíodo con la diosa Eris- a Agustín, más cosmológico, más teleológico, más íntimo, más religioso o más filosófico, el concepto de “agonía” se fue cargando así semánticamente hasta llegar a la Modernidad y a la era contemporánea donde comienza a ser recuperado desde distintas perspectivas y cobrando nuevas formas, desde Pascal hasta Chantal Mouffe –pasando al menos por Hegel, Schleiermacher, Marx, Proudhon, Nietzsche, William James, Kierkegaard, Pi y Margall, Unamuno y Foucault-, en un sentido más espiritual, más ontológico, más hermenéutico, más político en unos y en otros. Vemos así que el tópico del *agón* recorre en gran medida el pensamiento filosófico y cristiano en general. Esta concepción de la vida como agonía, como lucha, propia del pensamiento de Unamuno, responde así en gran medida a una concepción de la cultura griega y cristiana,

---

<sup>384</sup> Cfr. Campanaga, V., Op.cit., p.63

culturas en las que nuestro autor se ha empapado no sólo por gusto y profesión, sino también por tradición, porque la suya es la aquella de la tensión entre el racionalismo heleno y el vitalismo cristiano.

## 2.2. Breve introducción a la tematización del “*agón*” en Unamuno

Ferrater Mora nos recuerda que en esta guerra en que viven todas las cosas y en que existimos sobre todo los hombres, consiste para Unamuno, la realidad última del hombre de carne y hueso.<sup>385</sup> El peso que cobra el ‘*agón*’ griego en nuestro autor invita a revisar – aunque sea mínimamente-, por un lado, algunos de los comentarios críticos sobre estas fuentes en las cuales el *agón* está presente y que fueron parte de las lecturas “obligadas” de Unamuno, y por otro, algunas de las intuiciones fundamentales de nuestro autor respecto de esta visión y cómo en distintos ámbitos va topándose con esta concepción.

Comencemos entonces por el primer punto: las fuentes en las que abrevó Unamuno donde el *agón* estaba presente. A tal efecto, y como ya vimos, hemos rastreado aquellos pensadores que han tematizado este asunto y que a la vez han formado parte del corpus doctrinal de las lecturas de nuestro autor. Si bien ya hemos indicado tanto en la “Introducción” como en el párrafo anterior cuáles eran esos pensadores y cuál era su concepción “agonista”, ahora la lectura la haremos desde algunas citas del propio Unamuno, pero fundamentalmente desde el corpus crítico de nuestro autor, es decir, queremos poner de relieve en gran medida lo dicho en los estudios que se han realizado sobre la influencia de estos pocos pensadores (que han tematizado el *agón*) sobre la obra de Unamuno. De esta manera, vamos a mencionar (a modo de estado de la cuestión) algunos de los estudios críticos sobre la obra de Unamuno que se han dedicado a indagar la filiación que, con el concepto de “*agón*” en miras, ha tenido éste con sus predecesores.

La recepción de la relación del pensamiento de Unamuno con el de Heráclito, a pesar de algunas menciones directas e indirectas en su obra,<sup>386</sup> no está absolutamente constatada,<sup>387</sup>

---

<sup>385</sup> Cfr: Ferrater Mora, J., *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1957, p.53

<sup>386</sup> Cfr: “En torno al casticismo” (1895); “La regeneración del teatro español” (1896); “Paz en la Guerra” (1897); “La flor tronchada” (1899); “La elegía eterna” (1899), *Amor y pedagogía* (1902); “El perfecto pescador de caña” (1904); *Del sentimiento trágico de la vida* (1912); “Heráclito, Demócrito y Jeremías” (1915); “El mar” (1920); “El fuego” (1920) y *La agonía del cristianismo* (1925), entre otros.

<sup>387</sup> A pesar que las referencias de Unamuno a Heráclito muy pocas veces son directas, y que en la biblioteca de la Casa-Museo Unamuno no se encuentra ningún trabajo relacionado directamente con el filósofo de Éfeso, a excepción del estudio realizado por Burnet en su edición francesa (Cfr: Burnet, J., *L’aurore de la philosophie grceque*, A.Reymond (ed.), París, Payot, 1919), Lo indicado aquí no implica, sin embargo, considerar que Unamuno desconocía el pensamiento de Heráclito. No sólo la labor como catedrático de filología griega podría haber puesto en contacto a Unamuno con el pensamiento del filósofo de Éfeso, sino que además muchos de sus

aunque sí lo está con el pensamiento griego en general. Sin embargo, el ya clásico libro de Ferrater Mora y los recientes trabajos de Pascual Mezquita,<sup>388</sup> de Gilabert<sup>389</sup> y de Ibáñez Sampol,<sup>390</sup> intentan poner al descubierto ese oscuro camino dejado por el filósofo vasco respecto a la influencia que puede haber ejercido el pensamiento de Heráclito en su obra. Estos trabajos alumbran la estrecha relación entre ‘*pólemos*’ y ‘*agón*’, así como descubren las semejantes metáforas utilizadas por ambos para referirse al movimiento. Sin embargo, según Pascual Mezquita, el concepto de “guerra” posee en Unamuno mayor riqueza por su sentido antropológico, cambiando el signo causal de dependencia a favor de los hombres, de cada hombre enfrentado con otros hombres.<sup>391</sup> En el mismo sentido, Ferrater Mora al mostrar esta proximidad de Unamuno con Heráclito, sostenía que esta identidad sólo podía ser parcial, porque mientras para Heráclito “la guerra es el padre de todas las cosas” alojándola dentro del ritmo del *Logos*, Unamuno en cambio la desaloja de todo aquello que pueda debilitar, aunque más no sea por un momento, su incesante furia.<sup>392</sup>

Más allá de la presencia que podemos ver del *pólemos* heraclíteo en la obra de nuestro autor, los estudios sobre Unamuno ven asimismo en la fuente paulina una influencia que no puede ser desatendida. Ésta parece aclararse fundamentalmente por las reiteradas alusiones realizadas por el filósofo vasco en su obra;<sup>393</sup> las indicaciones dadas por Orringer<sup>394</sup> corren en esta dirección que señalamos. Sin embargo esta relación tampoco ha sido suficientemente

---

autores más leídos trataron e interpretaron a los presocráticos. Al parecer, la posible influencia de Heráclito en el filósofo vasco, le llega también a través de la recepción de autores modernos: Schleiermacher, Ristchl, Hegel, Nietzsche, Schopenhauer entre otros, pero muy especialmente a través de aquél que Gomperz ha calificado como el Heráclito moderno (Cfr:Farré, L., “Exposición” a Heráclito, *Fragmentos*, trad. L. Farré, Buenos Aires-Barcelona, Orbis-Hispamérica, 1983, p.188), Proudhon, a quien nuestro autor recuerda en varias ocasiones. Por otra parte, dos obras (Cfr:Rhode, E., *Psyche. I, Seelecul und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen, Vierte Auflage, 1907 y Tennemann, W.G., *Geschichte der Philosophie*, 12 vol., Leipzig, 1798/1819) con anotaciones suyas -incluyendo los capítulos que se refieren a la filosofía preplatónica- y algunos de los manuales de lengua griega que solía usar para dar sus clases, contienen citas y referencias a Heráclito. Bien sabemos que para la época en que transcurrió la vida de nuestro autor, muchas de las lecturas eran de segunda o incluso de tercera mano, sin embargo ello no les impedía meditar y escribir sobre esos estudios.

<sup>388</sup> Cfr. Pascual Mezquita, E., “Visión heraclíteo de la historia en M.de Unamuno”, en *C.C.M.U.*, N°32, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997, pp.189-210

<sup>389</sup> Cfr:Gilabert, P., “Miguel de Unamuno i Heráclit: de “La elegía eterna” a “La flor tronchada””, en Vintró, E.-Mestre, F.- Gómez, P. (Coords.), *Homenatge a Mònica Jufresa*, Barcelona, Ed.U.de Barcelona, 2012, pp.101-116

<sup>390</sup> Cfr:Ibáñez Sampol, A., *Dos pensadores en perpetua agonía: Heráclito y Unamuno. Similitudes y divergencias entre La agonía del cristianismo y las citas heraclitianas*, (tesis de maestría), Barcelona, Universitat Pompeu Fabra, 2011, 87 pág.

<sup>391</sup> Cfr. Pascual Mezquita, E., Op.cit., pp.197-198

<sup>392</sup> Cfr. Ferrater Mora, J., Op.cit., p.55

<sup>393</sup> Indicamos aquí las dos obras en que el pensamiento paulino cobra fuerte vigor: *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) y *La agonía del Cristianismo* (1925).

<sup>394</sup> Cfr. Orringer, N., “Pascal, portavoz de Unamuno y clave de la *Agonía de Cristianismo*”, en *C.C.M.U.*, N°42, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2-2006, pp.39-73

explorada por sus críticos. Sólo podemos decir que nuestro autor abreva una y otra vez a los Evangelios de San Pablo para poner de manifiesto su concepción agonista.

Al igual que en San Pablo, debe considerarse el peso que el pensamiento de Agustín – otro hombre de contradicción-<sup>395</sup> ha tenido en Unamuno. Aquí nuevamente, si queremos indicar líneas de la influencia del agonismo agustiniano en nuestro autor, podemos dejar aclarada esta situación tanto a partir de las citas que realiza Unamuno como sobre los estudios críticos. La afinidad de Unamuno con el agustinismo ha sido estudiada por Rivera de Ventosa y por Martínez Santamarta,<sup>396</sup> sin embargo siempre de modo fragmentario y poniendo el acento más en el talante y estilo del pensador que en el contenido doctrinal. La perturbación agustiniana también fue experimentada por Unamuno, quien citándolo dice: “Ni yo mismo cojo todo lo que soy [...]”<sup>397</sup> En este pasaje de las *Confesiones* culmina Agustín dando cuenta de su agonía: “[...] el ánimo es demasiado angosto para contenerse a sí mismo.”<sup>398</sup>

El camino por la agonía, y sobre todo, por la agonía cristiana conduce a Unamuno desde muy temprano –desde 1896- a la lectura de Pascal.<sup>399</sup> El camino de la agonía pascaliana puede constatarse en el trabajo realizado por Villar Ezcurra.<sup>400</sup> Unamuno y Pasascal comparten un mismo *phatos* vital, el de la agonía. Esta intimidad con el pensamiento pascaliano es puesta de manifiesto por el propio Unamuno en una carta a Zulueta en 1904 donde parece hermanarse con las figuras que cita, y tras confesarle que lee a Kierkegaard, le declara que éste “[...] es de la casta de Pascal, Amiel, Sénancour, etc., hombre de fortísima vida interior.”<sup>401</sup> De Pascal le interesa su contradicción permanente, cuya lógica designa como “polémica”. En “La fe pascaliana” (1923) se constata esta caracterización al indicar que Pascal no buscaba una síntesis sobre la tesis y la antítesis, sino que se quedaba como Proudhon –otro pascaliano a su manera- en la contradicción.<sup>402</sup> Afirmación que reiterará unos años después en *La agonía del cristianismo*.<sup>403</sup>

---

<sup>395</sup> Cfr: “Discipulos y maestros” (1916), CMU, 12-109

<sup>396</sup> Cfr: Rivera de Ventosa, E., *Unamuno y Dios*, Madrid, Encuentro, 1985, pp.167-68 y 187-2 y Martínez Santamarta, C., *Itinerario interior de San Agustín y Don Miguel de Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1977

<sup>397</sup> “La España Moderna” (1903), O.C. (E), I, 1101 y Agustín, Op.cit., p.270

<sup>398</sup> Agustín, Op.cit., p.270. Cabe recordar aquí la íntima filiación del término “angosto”/ “estrecho” con “agonía”, que ya había sido establecida anteriormente.

<sup>399</sup> En cuanto a las referencias que Unamuno hace en sus textos de Pascal, y la literatura crítica donde podemos estudiar esta relación, ya las hemos indicado en la “Introducción” a este trabajo.

<sup>400</sup> Cfr: Villar Ezcurra, A., Op.cit., p.78-9

<sup>401</sup> “Carta de Unamuno a Luis de Zulueta del 29 de mayo de 1904”, en Unamuno, M. de-Zulueta, L., *Cartas 1903-1933*, Madrid, Aguilar, 1968, pp.73-4

<sup>402</sup> Cfr: “La fe pascaliana” (1923), CMU, 8-150

<sup>403</sup> Cfr: AC (1925/31), O.C. (A) (1950), IV, 883

Sin embargo, más decisiva que la de Pascal es, a juicio de Zabala, la recepción de Kierkegaard, quien también ejerce su pluma contra el pensamiento dialéctico<sup>404</sup> y pone en cuestión el estado de decadencia y degeneración del cristianismo.<sup>405</sup> Pero a inicios del siglo XX nuestro autor ya había tomado contacto con la obra de William James:<sup>406</sup> “[...] el pragmatista, otro cristiano desesperado, otro en quien el cristianismo agonizaba, ha escrito todo un ensayo sobre la voluntad de creer (*The will to believe*).”<sup>407</sup> Es cierto que la relación entre Unamuno y el norteamericano no ha sido casi indagada, pero en la lectura que realiza Paula Rossi sobre el filósofo estadounidense podemos tomar habida cuenta que James asocia de manera íntima nociones filosóficas en pugna para dar cuenta del concepto de *ganancia experiencial*, deudora de la conjunción y convivencia –y por ello mismo de la colisión o de la tensión- de estas nociones filosóficas antagónicas.<sup>408</sup> James se convierte así –como ya decía Unamuno- en otro agonista.

Sin embargo esta concepción tensional se encuentra antes en Nietzsche –un contemporáneo a Unamuno y a James-, y ello es advertido claramente por Cragnolini,<sup>409</sup> mientras que Tejera encuentra en él al crítico que vio en primer lugar –y con mayor claridad- que la totalidad de la vida para los griegos era como una contienda agonal.<sup>410</sup>

Vemos así, a través de los comentarios críticos, cómo el *agón* se ha desplegado de distintas formas en el pensamiento filosófico y cristiano en general, pensamiento que ha sabido recoger nuestro autor. Esta concepción de la vida como agonía, como lucha, propia del pensamiento de Unamuno, responde en gran medida así a una concepción de la cultura griega,

<sup>404</sup> Cfr. Zabala, I., *Unamuno y el pensamiento dialógico*, Barcelona, Anthropos, 1991, ps.53 y 65

<sup>405</sup> Cfr. “A propósito de Josué Carducci” (1907), *O.C.* (A), IV, 890-9 y “Un filósofo del sentido común” (1910), *O.C.* (A), IV, 818-27

<sup>406</sup> Por lo que se colige a partir de cartas, artículos y libros del propio autor, y por los estudios críticos, fundamentalmente el de Pelayo Hipólito Fernández, *Miguel de Unamuno y William James. Un paralelo pragmático*, Salamanca, CIADA, 1961, Unamuno toma contacto con cuatro textos del filósofo norteamericano. Lee *Principles of Psychology* (1890) para la época de su oposición a las cátedras de Metafísica, Psicología y Lógica cuando había regresado a vivir a Bilbao -1884/1891- luego de sus estudios universitarios en Madrid, y en 1902 cita en “Ciudad y campo” un párrafo de esta obra. Pero ya para 1901 había leído *The will to believe...* (1897) según se colige en “Sueño y acción” y en 1902 en “Viejos y jóvenes”. Luego lo cita en 1903 en “Sobre el fulanismo” y recomienda ampliamente se lectura en “La ciudad y la Patria” de 1907. Asimismo, en 1904, en “Almas de jóvenes” da cuenta de su lectura de *The Varieties of Religious Experience* (1902). Años más tarde tras la lectura de *Pragmatism* (1907), Unamuno repite esas ideas en “De la correspondencia de un luchador” (1909) y en “Verdad y Vida” (1908), aunque ya para 1900, en el ensayo “La ideocracia” encontramos ciertos ecos del pensamiento del norteamericano en el concepto de “verdad” que caracteriza Unamuno. Según Fernández, “la primera mención que Unamuno hace de James data de 1896, y la última es de 1936.” (Op.cit., p.15)

<sup>407</sup> AC, Op.cit., 857

<sup>408</sup> Cfr. Rossi, P., “Tensiones dialécticas en el pragmatismo humanista de William James”, en *Límite. Revista de Filosofía y Psicología*, Vol.3, Nº18, 2008, p.76

<sup>409</sup> Cfr. Cragnolini, M., *Moradas Nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del “entre”*, Buenos Aires, La Cebra, 2006.

<sup>410</sup> Cfr. Tejera, V., *Nietzsche and Greek Thought*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987, p. 45

y es sabido que Unamuno inicia su labor de docencia universitaria y de investigador en la Universidad de Salamanca a partir de haber obtenido la oposición para la cátedra de griego en 1891. Así, desde su labor temprana se dedica a discutir y a reflexionar sobre la cultura griega, donde entre los diversos temas que aborda en su obra, el *agón* griego puede ser identificado como una pista de lectura empleada por Unamuno para dar cuenta de su filosofía agónica o de la tensión.

Este concepto cobra un gran relieve en el pensamiento y en la obra unamuniana, y por tal motivo, vamos a anticipar en lo que sigue (como un segundo punto) algunas notas introductorias sobre el origen íntimo del ‘*agón*’, que son destacables en la obra de Unamuno. En esta parte, indicaremos algunas líneas que nos ponen en presencia del interés unamuniano por el concepto de “agonía” en un momento de su vida intelectual en que aún no se había consumado el cambio de rumbo hacia su etapa agonista (1897-1933). Por eso decimos que, de algún modo, presentamos aquí algunas intuiciones sobre un tema que será luego para él *su* tema de casi toda una vida. Aquí destacaremos las menciones e indicaciones que Unamuno ha dado en su propia obra. Con esto pretendemos completar en cierta medida lo que ya hemos indicado mínimamente hacia el final del I.1. de la “Introducción” de este trabajo, donde el sentido primitivo de la voz “agonía” concebía su significado como lucha.<sup>411</sup>

[...] Y no quiero cerrar este prólogo sin hacer notar cómo una de las cosas a que debe este librito el halagüeño éxito que ha logrado es a haber restablecido el verdadero sentido, el originario o etimológico de la voz *agonía*, el de lucha. Gracias a ello no se confundirá a un agonizante con un muriente o moribundo. Se puede morir sin agonía y se puede vivir, y muchos años, en ella y de ella.<sup>412</sup>

Aquí no sólo pretende poner de relieve el sentido originario del término, sino además se esfuerza por distinguir y dejar en claro entre aquel que agoniza como moribundo del que agoniza como viviente. En este pasaje, a once años del final de su vida física, Unamuno expone su experiencia de vivir en agonía, pero no sólo como una vida en lucha, sino como una vida que se funda en ella. La agonía, la lucha, el combate, la guerra, la tensión, han sido para nuestro autor, fuente de su vitalidad. Ello nos lo hace saber muy tempranamente.

---

<sup>411</sup> Cfr: AC, Op.cit., 823 y “De Fuerteventura a París” (1924), O.C. (E), VI, 674

<sup>412</sup> “Prólogo a la edición española”, AC, Op.cit., 822-3





Sólo con el objetivo inmediato de introducir al lector en el interés que muy prematuramente despierta el tema a nuestro autor, tomamos como indicios de sus primeras aproximaciones, de sus primeros tanteos alrededor de esta cuestión algunas menciones que realiza cuando aún no estaba consumada su etapa agonista, con lo cual, podemos adelantar entonces, que en toda su obra ha primado este interés por el “agón”, aunque en una primera etapa más como intuición (quizás inconsciente incluso) que sólo se ha desarrollado conceptual y metodológicamente en un período posterior. Ciertas huellas nos permiten sostener ello y que el tópico del *agón* en Unamuno tiene un origen hasta inconsciente e infantil. Pero de allí se conforma toda una filosofía, porque “nuestra filosofía, [...] brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y esta, como todo lo afectivo, tiene raíces subconscientes, inconscientes tal vez.”<sup>413</sup>

En el cuaderno de “Apuntes variados”, datado en fecha anterior a 1886, Unamuno entra en la cuenta de que no es posible unir lo que no puede ser unido, lo incompatible. Ante tal “descubrimiento” y bajo la voluntad deliberada de que renunciar al problema es renunciarse, se pregunta retóricamente: “¿Quién me dará la paz de mi alma, si mi alma ha nacido para la guerra?”<sup>414</sup> Por otro lado, en “Más sobre Don Quijote” inicia el artículo dirigiéndose a su amigo Federico Urales. Allí le comenta haber recibido dos números de *Lo Somatent* donde en uno de ellos se encuentra un artículo de Aladern, titulado “Don Quijote en la agonía” -que ya había sido publicado en 1889.<sup>415</sup> Asimismo, sabemos que nuestro autor conoce sobremanera -como ya hemos visto, por ser catedrático de filología griega- el uso de esta voz en los trágicos de la Antigüedad y en Heráclito, su posterior recepción latina a través de los apóstoles y de Agustín, y por las frecuentes referencias que hace del pasaje bíblico “La agonía de Jesús”. Sin embargo, encuentra también el uso en la lengua española en la obra

*Agonía del tránsito de la Muerte*, publicada por Alejo Venegas en 1544, que Unamuno ha leído y analizado,<sup>416</sup> permitiéndole constatar a nuestro autor el uso de esta voz en nuestra lengua. Pero sus lecturas de obras que tematizan el *agón* griego no sólo alcanzan textos religiosos o filosóficos, sino que también la encuentra en la literatura catalana (Aladern), española (Venegas) y francesa (Balzac). A este último lo cita en varias oportunidades recordando sus lecturas de *La piel de Zapa*, especialmente del último capítulo titulado “Agonía”.<sup>417</sup>

---

<sup>413</sup> STV, Op.cit., 462

<sup>414</sup> “Apuntes variados”, *Cuad. XVIII*, CMU, 67/112

<sup>415</sup> “Más sobre Don Quijote” (1898), *O.C. (A)*, V, 721-4

<sup>416</sup> *Cfr.*: “Morirse de sueño” (1915), *O.C. (A)*, V, 132

<sup>417</sup> *Cfr.*: AC, Op.cit., 860

Como más adelante relatará en *Paz en la guerra* (1897) y en *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908), Unamuno es atravesado por la guerra desde la infancia con el Sitio de Bilbao en 1874 (Tercera Guerra Carlista). Pero la situación de la guerra se extiende hasta su muerte en 1936, con la Primera Guerra Mundial (1914-18) y luego con las luchas entre republicanos y nacionalistas que dan origen a la Guerra Civil Española iniciada entre mediados y fines de ese año, pero que tiene sus antecedentes ya por 1930 con la dimisión de Primo de Rivera, la huida del rey Alfonso XIII y la asunción del gobierno por Alcalá-Zamora. Ese clima vivenciado de tensión permanente por las incesantes guerras lo deja plasmado Unamuno en “Quijotismo” (1895) donde trae la figura del Quijote (loco) y de Alonso el Bueno (cuerdo) para mostrar la agitación que vive la juventud de la época, entre los que quieren paz y los que quieren guerra.<sup>418</sup> Un año después, en 1896, en su ensayo “El caballero de la triste figura” Unamuno va a concebir la historia de la humanidad y la del hombre en particular como *lucha* –aunque aún lo hace en un sentido evolutivo y selectivo, más afin a la influencia darwiniana inicial-, y define entonces al hombre como tejido de contradicciones y parto de la lucha.<sup>419</sup> En un sentido análogo continuará más adelante, tanto en “Monodialogos” (1920 como en “El ideal histórico” (1922),<sup>420</sup> con esta concepción agonista de la historia y del hombre –aunque ya despojado de la influencia biologicista-, poniendo de relieve la acepción de agonía como juego y como lucha.

Como vemos hasta aquí, ya desde sus primeros escritos encontramos presente la temática del *agón*. Pero este tópico del *agón*, como vemos, no sólo está vinculado a su acepción como “guerra”, sino también, a su otra acepción como “juego”. Es la guerra y el juego de la guerra que nos relata Unamuno en “Historias de unas pajaritas de papel” (1888). En este artículo, Unamuno narra parte de su infancia junto a su primo, quienes durante el sitio de Bilbao en 1874 se dedicaban a hacer pajaritas de papel (papiroflexia, cocotología, origami)<sup>421</sup> y jugar a la guerra con ellas. Construye aquí una analogía con el relato bíblico, desde la creación, pasando por la reproducción y llegando hasta la muerte, y con el inicio de

---

<sup>418</sup> Quijotismo (1895), *O.C. (A)*, V, 710

<sup>419</sup> *Cfr.*: “El caballero de la triste figura” (1896), *O.C. (C)*, VIII, 257-78

<sup>420</sup> *Cfr.*: “Monodialogos” (1920), *O.C. (A)*, IX, 981 ss. y “El ideal histórico” (1922), *Ibid.*, 987 ss.

<sup>421</sup> Tanto en España como en América del Sur, Unamuno fue quien introdujo y propulsó el origami, y es considerado el padre de la cocotología. Hasta ese entonces el origami apenas había tenido alguna influencia en la península ibérica, pues pese a haber sido introducido por los árabes, en el Medioevo sólo se hacían con papiro, un material poco flexible comparado con el papel de arroz oriental. Asimismo, Unamuno, en el apéndice de *Amor y Pedagogía* (1902), dedica al tema un apartado de varias páginas bajo el título de “Apuntes para un tratado de cocotología” (*Cfr.* AP (1902), *O.C. (C)*, I, 444-64), término creado por el mismo Unamuno –usando el término francés “*cocotte*” (gallina o pajarita).

las sociedades, que culmina dando vida a las pajaritas. Pero todo comienza por el combate. La guerra es el origen de todas las relaciones sociales.<sup>422</sup>

Por estos años, creemos, ya estaba en germen lo que iba a desarrollarse en su etapa de madurez, porque en eso ha seguido una misma línea –como él mismo indica-, pero no recta, sino como la vida, una línea de tensión, dialéctica o polémica o paradójica o contradictoria. Una línea que recorre al menos treinta y seis años, desde su *Paz en la guerra* (1897) hasta su “Paz en la guerra” (1933).<sup>423</sup>

De este acervo se desprende –como veremos en lo sucesivo- su aplicación no sólo desde una visión ontológica sino hasta una metodología, una moral y una política propia del agonista: el quijotismo, expresión máxima del agonista y representante más conspicuo, ha dejado de la agonía sufrida y practicada a la vez por el hidalgo de la locura,

Todo un método, toda una epistemología, toda una estética, toda una lógica,  
toda una ética, toda una religión sobre todo, [...] <sup>424</sup>

### 2.3. Semántica y pragmática de la “agonía”

Como pudimos advertir a través de los textos de Unamuno y de la literatura crítica, efectivamente la voz “agonía” constituye un campo semántico en el que suenan muchas cosas bastante diversas. El análisis etimológico del concepto nos permitió dar cuenta de la agonía como guerra, como conflicto, como combate, como lucha, como tensión y como juego. La reinterpretación unamuniana del concepto, sintetiza y extrema sus efectos, al afirmar que en esa guerra, conflicto, combate, lucha y tensión no hay resolución, que esta tensión es sin esperanza de victoria alguna. Esta caracterización, a la vez que revela el punto de partida escéptico (en un sentido crítico) del Unamuno de madurez, lejos de tener un carácter pesimista –como veremos más adelante-, confiere al concepto una directiva, prescribe el carácter necesario de la lucha sin resolución, sin síntesis, enfocado a la acción para evitar conformarnos con una medianía.

[...] los escépticos, los agónicos, los polémicos, no monologamos. [...]  
Llevo muy en lo dentro de mis entrañas espirituales la agonía, la lucha, la  
lucha religiosa y la lucha civil, para poder vivir de monólogos. [...] Y no

---

<sup>422</sup> Cfr: “Historias de unas pajaritas de papel” (1888), *O.C.* (A), X, 63-72

<sup>423</sup> Cfr: “Paz en la guerra” (1933), *O.C.* (A), X, 980

<sup>424</sup> STV, Op.cit., 716

quiero cerrar este prólogo sin [...] haber restablecido el verdadero sentido, el originario o etimológico de la voz *agonía*, el de lucha. [...] y se puede vivir, y muchos años, en ella y de ella.<sup>425</sup>

El motivo de la prescripción es que la tensión, así vista, nos da cuenta en mayor medida de la productividad del conflicto, que Unamuno parece haber tomado de la lectura de la obra de Pi y Margall,<sup>426</sup> deudor este último de la doctrina proudhoniana. Querer conciliar los extremos es para Unamuno una pretensión antivital y sistemática de clausura, mientras que el deseo de que permanezcan en tensión, nos invita, en cambio, a una tarea constante del pensamiento en general, a la creación y a la apertura de nuevos sentidos.

Podríamos decir asimismo con Wittgenstein, que el significado de un término también está en el uso, en su carácter pragmático.<sup>427</sup> Por eso también decimos que “agonía” se dice de muchas maneras. ¿Y cuáles son esas múltiples maneras de decir “agonía” en Unamuno? Podremos ver aplicada la tensión a una pluralidad de distintos aspectos de la existencia humana. En lo sucesivo dedicaremos este apartado para mostrar el carácter múltiple que adquiere este concepto para nuestro autor, dando cuenta de los usos que ha adquirido en su obra. Podemos decir que “agonía” se dice de muchas maneras porque, según Meyer, la experiencia ontológica primaria de la agonía sirve de base y justificación a las múltiples formas de su agonismo. El carácter más propio de la agonía es el conflicto entre el todo y la nada, lo infinito y lo finito, cualquier otra tensión, y cualquier otra agonía no es más que un aspecto particular de aquella.<sup>428</sup> En un sentido semejante, Cerezo Galán indica que lo trágico puede decirse de tres maneras; como sentimiento, como actitud y como concepción del mundo,<sup>429</sup> tres maneras que contienen lo agónico. Nosotros creemos necesario destacar aquí tres formas amplias de decir “agonía”: en su sentido ontológico-lingüístico-hermenéutico, en su sentido metodológico-hermenéutico-agónico y en su sentido espiritual (civil-político y religioso). Estos tres modos amplios e imbricados entre sí contienen otros modos de decir “agonía” que serán examinados en los siguientes capítulos: como “agonía del mundo y de la vida”, como “ética de la incertidumbre”, como “agonía del texto” y como “agonía del lector”.

---

<sup>425</sup> “Prólogo a la edición española”, *AC*, Op.cit., 822-3

<sup>426</sup> Cfr: Cerezo Galán, P., Op.cit., p.122

<sup>427</sup> Cfr: Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, ed.bilingüe, trad. A.García Suarez y U.Moulines, Barcelona, Crítica, 1988, I-43, p.61

<sup>428</sup> Cfr: Meyer, F., *La ontología de Miguel de Unamuno*, trad. C. Goicoechea, Madrid, Gredos, 1962, pp. 47, 59 y

68

<sup>429</sup> Cfr: Cerezo Galán, P., Op.cit., p.418

### 2.3.1. La agonía como presupuesto ontológico-lingüístico-hermenéutico: concepción del sentimiento agónico del ser concreto

Creemos necesario para evaluar los desarrollos del pensamiento del Unamuno maduro, hacer antes una referencia a sus primeros textos que se insertan en dentro del marco de su primera etapa intelectual que Cerezo Galán ha caracterizado como la de un racionalismo humanista, pero donde se vislumbran ya ciertos indicios de lo que sería su filosofía agónica posterior. El temprano gusto por la filosofía<sup>430</sup> y la lectura de la *Filosofía Fundamental* de Balmes, conducen a Unamuno hacia 1880 a elaborar su primer sistema filosófico que considera como *Nuevo*.<sup>431</sup> Unamuno, antes de ingresar a la universidad, comienza a desarrollar lo que él llama este *Nuevo* sistema filosófico que, según sus palabras, estaba guiado por su entusiasmo metafísico e impregnado por la paradoja, ya que esta nueva filosofía era muy simétrica y formulada, pero a la vez laberíntica, cabalística y embrollada:

En [...] un cuadernillo de real [...] empecé a desarrollar un Nuevo sistema filosófico, muy simétrico, muy erizado de fórmulas, y todo lo laberíntico, cabalístico, y embrollado que se me alcanzaba. Y resultaba, sin embargo, demasiado claro.<sup>432</sup>

Comienza así Unamuno, aún muy joven, a delinear su propia filosofía impregnada aún de la simetría y del formulismo propio de los sistemas filosóficos racionalistas, de los sistemas cerrados, pero donde él mismo ya podía vislumbrar lo que luego sería su filosofía de madurez. Aquella que le permitirá iniciar un giro crítico al concepto de sistema. De lo que Flórez Miguel denomina el segundo momento en el proceso de formación del discurso de Unamuno (1880-1884),<sup>433</sup> es decir, sus años como estudiante de Filosofía y Letras en la Universidad de Madrid -momento de ruptura con su fe de niñez y mocedad, y por ende, de la irrupción del racionalismo y del positivismo en su formación-, emerge en 1886, a sus veintiún años, su *Filosofía Lógica*, un texto inconcluso e inédito, pero que sin embargo en los diez capítulos escritos tiene una pretensión metafísica explícitamente reconocida por su autor. Tal es así que en un momento hasta había pensado la posibilidad de darle el título de “Metafísica positivista”. Esta obra, según Zubizarreta, pone de manifiesto la asimilación del pensamiento

<sup>430</sup> Cfr. “Recuerdos de niñez y mocedad” (1908), O.C. (E), VIII, 114

<sup>431</sup> Cfr. Flórez Miguel, C., “La formación del discurso filosófico de Unamuno”, en C.C.M.U., Vol.29, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994, p.23

<sup>432</sup> “Recuerdos de niñez y mocedad”, Op.cit., 145

<sup>433</sup> Cfr. Flórez Miguel, C., Op.cit., p.23

de su época, donde Unamuno se hace cargo del humanismo ateo del momento a la vez que intenta llegar hasta sus últimas consecuencias al lograr romper las barreras del cientificismo y del positivismo imperante, para lanzarse a la captación de la existencia. Este humanismo sin embargo, sólo se corresponde a una primera etapa de su producción filosófica, y como ya anticipamos, es superado posteriormente por su etapa agonista. Asimismo y en todo caso, si es posible entrever a la postre en nuestro autor alguna huella de su humanismo de la primera etapa, es la que se corresponde con la concepción originaria de humanismo que coloca al lenguaje –y en consecuencia, a la retórica y a la poética- como lo propiamente humano.

En *Filosofía Lógica*, según Zubizarreta, el método de Unamuno se acerca, de alguna manera, a la descripción fenomenológica de Husserl.<sup>434</sup> Esta afirmación será sin embargo refutada por Cerezo Galán.<sup>435</sup> Este texto, nacido como un ejercicio intelectual de juventud, parece ser sin embargo tan sólo un ejercicio en la línea de un hegeliano-positivismo, donde confluyen en tono dominante Hegel y Spencer (se muestra ya latente en sus primeros tanteos intelectuales la tensión y la contradicción, al hacer confluir a estos dos filósofos). Es un texto que parece que pretende trascender el positivismo e integrarlo en una concepción sistemática del todo. Sin embargo, según Cerezo Galán, no ve allí los trazos de una futura filosofía de la existencia.<sup>436</sup> Por ese entonces, el proyecto de Unamuno pretende combinar lo especulativo hegeliano con lo empírico spenceriano, ya que para él la filosofía no puede renunciar a su dimensión metafísica como saber de la totalidad, pero tampoco puede quedarse como siendo un saber de lo suprasensible. Quizá por ello, años más tarde, haga ver la inevitable contradicción en la definición de “metafísica” de Hodgson.<sup>437</sup> En *Filosofía Lógica* la filosofía es lógica en tanto que organiza el conocimiento en un todo, mediante principios a priori, revelando el valor lógico y no real de los principios filosóficos, por cuanto si la filosofía parte de los hechos a síntesis superiores, esas síntesis no son más que puramente ideales. Sin embargo, para Unamuno, estas síntesis constituyen la armazón misma de lo real. Se trataría, así, como sostiene Cerezo Galán, de una lógica ontológica.<sup>438</sup> En ella el punto de partida son los hechos, queriendo evitar así el *cogito* cartesiano. Con esto se pretende anunciar, como indica Zubizarreta, una “nueva ontología”.<sup>439</sup> Pero para esa época Unamuno ya había puesto de manifiesto que existir es obrar, y para poder obrar se requiere concreción y determinación. Es ser en espacio y tiempo determinados, es obrar un objeto. Así, la existencia es

<sup>434</sup> Cfr: Zubizarreta, A., *Tras las huellas de Unamuno*, Madrid, Taurus, 1960, pp.16-7

<sup>435</sup> Cfr: Cerezo Galán, P., Op.cit., pp.138-9

<sup>436</sup> Cfr: *Ibid.*, p.140

<sup>437</sup> Cfr: STV, Op.cit., 484

<sup>438</sup> Cfr: Cerezo Galán, P., Op.cit., p.142

<sup>439</sup> Cfr: Zubizarreta, A., Op.cit., pp.33-45

corporalidad. Se trata, en este sentido, de una ontología materialista<sup>440</sup> en que confluyen positivismo y hegelianismo. A pesar de ello, puede advertirse por ese entonces los combates interiores en su época más racionalista/positivista. Como muestra en su *Filosofía Lógica*, para Unamuno, Dios sobra, sea que el mundo se explique con Él o sin Él –sentencia de la que se retractará más adelante en “Sobre la filosofía española” (1904).<sup>441</sup> Pero como se observa en la *Carta a Juan Solís* –que se estima que ha sido redactada con anterioridad a 1891–, Unamuno niega rotundamente el no ser creyente, y hasta se ve como místico. Unamuno no podía disimular estos combates interiores: agnosticismo teórico-fideísmo emotivo. El primero va dejando paso al segundo, lo que constituye una prefiguración de la postura de madurez. Sin embargo, aún no bajo el signo de la tragedia, sino como una doble verdad.<sup>442</sup> En esa *Filosofía Lógica*, aunque inconclusa, vemos constantemente el espíritu paradójico de Unamuno, pero una paradoja que pretende aunar la especulación hegeliana con el empirismo spenceriano. El sentido de este espíritu en pugna no sólo se manifiesta a través de la creación de esta *Filosofía Lógica* que pretende ser a la vez especulativa y empírica, sino también a través de los “interlocutores” que van “interviniendo” en el texto. Se detecta aquí una posible influencia de Spinoza y un cierto eco de Schopenhauer –que serán parte de la base de su pensamiento de madurez. Este espíritu combativo se refleja a la vez en el título de la gran mayoría de sus capítulos, compuestos en oposiciones: “El hecho y la idea”; “Lo consciente y lo inconsciente”; “El sujeto y el objeto”; “Lo que es y lo que existe”, etc. Este es un esbozo, un ejercicio, de su primera ontología.

Pero como ya sabemos, desde sus obras de fines del siglo XIX el término combate y lucha son una constante. Unamuno parece haber escuchado los ecos futuros de Foucault, quien más adelante va a sostener que la guerra es el telón de fondo. En Unamuno esto queda muy claro desde *Paz en la Guerra* (1897, su primer novela) y en *En torno al casticismo* (1895/1902). En esta última, como expondremos más adelante, Unamuno advierte desde el inicio al lector acerca de las contradicciones que podrá hallar en ese texto y encumbra su método de la afirmación alternativa de los contrarios que se “sintetizan” en el lector.<sup>443</sup> Hasta el momento, su concepción agonista no aparece en su máxima expresión: como afirmación alternativa de los contrarios sin reducción sintética. Por eso Cerezo Galán sostiene que hay una preferencia, por ese entonces, por una interpretación dialéctica de la historia.<sup>444</sup> La noción

---

<sup>440</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., Op.cit., p.147

<sup>441</sup> Cfr. “Sobre la filosofía española”, O.C. (C), VIII, 645-6

<sup>442</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., Op.cit., pp.149-152

<sup>443</sup> ETC (1895), O.C. (C), VIII, 66

<sup>444</sup> Cfr. “Arabesco pedagógico sobre el juego” (1914), O.C. (A), X, 256

de conflicto o colisión de fuerzas tomada de sus lecturas de Proudhon y de Pi y Margall, así como la noción de crisis, constituyen una base primitiva de su pensamiento. Sin embargo, luego de la crisis espiritual de Unamuno de 1897 se produce un cambio de esta concepción dialéctica a una trágica.<sup>445</sup> Concepción que a nuestros ojos preferimos denominarla agónica. Esta ontología que comienza a delinearse con sus primeros ejercicios intelectuales y que se profundiza en un sentido distinto desde su crisis personal de 1897 en adelante, es interpretada por Meyer en su *Ontología de Miguel de Unamuno* como un modo de experiencia ontológica primaria que viene a ser el centro de sus actitudes contradictorias, de sus polémicas excesivas y de su sentimiento agónico del ser de carne y hueso –cuyo núcleo se encuentra fundamentalmente en *Del sentimiento trágico de la vida...*:

[...] el ser concreto, el único ser concreto que existe, es siempre y en todas partes contradictorio, polémico, *agónico*. No existe un refugio ontológico para el ser pleno. Tal es el significado del sentimiento trágico de la vida o del sentimiento agónico del ser.<sup>446</sup>

Para éste, la “incoherencia” unamuniana que se descubre plenamente ya en *En torno al casticismo*, ha sido conscientemente buscada, y está íntimamente ligada a una intuición esencial de la contradicción como estatuto del ser. Éste está constituido por una tensión de contradictorios y participar en el ser por el pensamiento es tanto como tener conciencia desde el primer momento, y aceptar, después, la tensión (creadora) del ser.<sup>447</sup> Es la estructura ontológica en sí misma la que constituye una contradicción y una agonía sin esperanza. De esta manera, este procedimiento de la contradicción aparece como algo más que un procedimiento más o menos hábil. Esta confrontación dialéctica estuvo, como ya vimos, siempre presente en el pensamiento del autor. Todo el pensamiento del Unamuno maduro está presidido por esta intuición original: el sentimiento de un ser de carne y hueso que se encuentra en el conflicto, que se halla además en conflicto consigo mismo, que es enemigo de sí mismo y que no puede existir sino en virtud de este conflicto. Ello sienta las bases de la ontología agónico-tensional.

Pero esta ontología se arraiga en el lenguaje. El sentimiento agónico del ser concreto que Meyer ve reflejado en la ontología unamuniana, tiene una raíz lingüística, ya que para nuestro autor, así como pensamos con palabras, con ellas también sentimos. Así, nuestra

---

<sup>445</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., Op.cit., p.157

<sup>446</sup> Meyer, F., Op.cit., p.17

<sup>447</sup> Cfr. *Ibid.* pp.13-15



concepción de mundo y de la vida (nuestra filosofía) y nuestro sentimiento al respecto, están encarnados en la lengua.<sup>448</sup> Ello nos conduce a afirmar que –como ya hemos visto detenidamente en el primer capítulo- el punto de partida de todo filosofar está para Unamuno en el lenguaje, y no en el *cogito* al estilo de los pensadores de la Modernidad. Esto nos ha permitido decir que el punto de partida de esta filosofía no se encuentra ya en un yo abstracto, como en los modernos, sino en un yo concreto que tiene su asiento en el lenguaje y en la sociedad, posibilitando así la unión de lo real y lo ideal, del sentimiento y la conciencia, abriendo un planteamiento ontológico de la filosofía y no meramente epistemológico.

Como ya indicamos, el interés de Unamuno por las cuestiones del lenguaje se presenta muy tempranamente. Incluso podríamos rastrear este interés por el lenguaje hasta su niñez: “[...] Ya desde antes de mis seis años me hería la atención el misterio del lenguaje; ¡vocación de filólogo!”<sup>449</sup> En 1887 pronuncia en Bilbao una conferencia sobre el *Espíritu de la raza vasca*, conferencia que tiene como antecedente su tesis doctoral: *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (1884), que obedece del mismo modo a su elección preferencial por la temática del lenguaje. A pesar de lo vanguardista que pueda verse a Unamuno por cuanto coloca al lenguaje y al concepto de “agonía” como las fuentes para una crítica al concepto de “sistema” de la filosofía, aún se encuentra en algún modo encorsetado por un lenguaje y unos conceptos modernos, lenguaje y conceptos que son los disponibles por ese entonces. El lenguaje se transforma así en el punto de partida de su filosofía,<sup>450</sup> oponiéndose con esto, a la filosofía moderna, ya que para Unamuno el punto de partida de toda especulación filosófica es la representación mediata tal como se nos da en el lenguaje, por medio del cual conocemos el mundo.<sup>451</sup> Esta búsqueda de la filosofía de un nuevo punto de partida, una vez impugnado el *cogito* a partir del planteamiento kantiano de los paralogismos, tiene en Humboldt la figura para llevar adelante uno de los más claros planteamientos para la búsqueda de este nuevo punto de partida del filosofar. En tanto el punto de partida de la filosofía unamuniana se asienta entonces en el lenguaje, y bajo el precepto de que cada lengua lleva implícita y encarnada en sí misma una concepción de la vida universal, y con ella un sentimiento, un consentimiento, una filosofía, una religión,<sup>452</sup> puede considerarse como central la tesis de humboldtiana que sostiene que la lengua es indispensable para el desarrollo de una cosmovisión. Será entonces el lenguaje y la lengua

<sup>448</sup> Cfr. “Discurso inaugural del curso 1934-35 en la Universidad de Salamanca” (1934), *O.C.* (E), IX, 449

<sup>449</sup> “Recuerdos de niñez y mocedad”, *Op.cit.*, 97

<sup>450</sup> Cfr. Flórez Miguel, C., *Op.cit.*, p.25, y Marcos, L.A., *Miguel de Unamuno: una filosofía hermenéutica española*, Salamanca, Ed.U.Salamanca, 1991, pp.45-95

<sup>451</sup> Cfr. STV, *Op.cit.*, 704

<sup>452</sup> “Discurso inaugural del curso 1934-35 en la Universidad de Salamanca”, *Op.cit.*, 449

española particularmente donde quede encarnado su sentimiento agónico del ser concreto, su sentimiento trágico de la vida, su filosofía y su “religión”. Es esta lengua española la que lleva incorporada la concepción agónica, y el lenguaje se arraiga entonces no sólo en un pensamiento, sino hasta un sentimiento: el sentimiento agónico del ser concreto, del hombre de carne y hueso, y encarna a su vez una filosofía y hasta una “religión”.

### **2.3.2. La agonía como presupuesto metodológico-hermenéutico-agónico**

En este párrafo queremos poner de relieve los dos núcleos en los que Unamuno funda su metodología: el lenguaje (fundamentalmente el escrito como modo de conocimiento) y la afirmación alternativa de los contradictorios o alterutal (también de raíz lingüística). De este último anticiparemos aquí sólo unas pistas que serán desarrolladas en el subpárrafo siguiente.

Sobre este último punto, la raigambre lingüística de la filosofía unamuniana conduce a que su método de indagación pueda ser visto, según sostiene Valdés, como una dialéctica abierta,<sup>453</sup> o una lógica paradójica –como diría Fromm. Nosotros nos referiremos a esta como una metodología agónico-tensional inscrita en la hermenéutica. Este sentido tensional, es según Cerezo Galán, el inspirador del análisis crítico-hermenéutico de Unamuno.<sup>454</sup> Esta metodología tensional imbricada en una ontología del mismo signo, parece tener sus primeros tanteos como una especie de dialéctica hegeliana.<sup>455</sup> Ello se ve claramente en *En torno al casticismo*:

Es preferible, creo, seguir otro método: el de afirmación alternativa de los contradictorios; es preferible hacer resaltar la fuerza de los extremos en el alma del lector para que el medio tome en ella vida, que es resultante de lucha.<sup>456</sup>

Ello ha llevado a Valdés a sostener, que para que la dialéctica abierta –como él la denomina- cobre su plena forma, deberían transcurrir algunos años más. Así, recién en *Del sentimiento trágico de la vida...* esta queda plasmada definitivamente. Pero unos años antes,

---

<sup>453</sup> Cfr. Valdés, M.J., “Unamuno en el crisol, 1895-1912: la elaboración de la dialéctica abierta”, en *C.C.M.U.*, N°32, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997, pp.351-365

<sup>454</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., Op.cit., p.176

<sup>455</sup> La cuestión de la metodología unamuniana y sus diferencias con otros modos más o menos dialécticos, puede verse en el párrafo sucesivo de este trabajo: “Dialéctica-paradójica-polémica-agónica...” Asimismo, se ampliará la cuestión en los capítulos posteriores relativos a la agonía del texto y la agonía del lector.

<sup>456</sup> ETC, Op.cit. (C), 66-7



en 1908, Unamuno comenzaba a reescribir su “Tratado del amor de Dios”<sup>457</sup> en esta dirección,<sup>458</sup> elaborando en cada paso la filosofía de la tensión creativa.<sup>459</sup> Esa filosofía de la tensión se articulará por un lado, en los textos que Unamuno aborda como lector, pero por otro lado, quedará representada en sus propios escritos.

Como se ha anticipado en el capítulo anterior, Unamuno pretendía desde *En torno al casticismo* develar el ser español. Por esa época ya se están comenzando a sentar las bases de su filosofía madura. A ese fondo (el del ser español) se puede acceder tanto por vía de la ficción como de la historia,<sup>460</sup> es decir, por el rodeo de las obras, confluyendo fielmente, de esta manera, con la tradición hermenéutica. Unamuno deja bien clara esta situación ya en las primeras líneas del segundo ensayo de ese texto –“La casta histórica Castilla”- al decir que el camino de acceso a ese fondo común es el camino hermenéutico a través de la interpretación de las obras que un pueblo ha realizado, y no el camino cartesiano de la intuición directa. La vida no se capta sino a través de las obras.

No hay intuición directa de sí mismo que valga; el ojo no se ve si no es con un espejo, y el espejo del hombre moral son sus obras, de que es hijo. Al árbol se le conoce por sus frutos, obramos según somos, y del conocimiento de nuestras obras entramos al de nosotros mismos, [...] <sup>461</sup>

De esta manera, el camino trazado por Unamuno para descubrir el espíritu del pueblo español, es a través del rodeo de las obras, en su lengua y en su literatura clásica. Y si las obras de los místicos han revelado para nuestro autor la agonía del pueblo cristiano y español, el *Quijote* se presenta como una de las obras más representativas de ese espíritu de lucha. Así, si este es el rodeo que hay que realizar para el conocimiento del espíritu del ser español, la literatura de ficción escrita por Unamuno, nos permitirá conocer esta nueva filosofía española, una filosofía agónica del ser concreto. Por ello, gran parte de los personajes (héroes) de las novelas de Unamuno viven esta tensión. Con ello la literatura se vuelve –como veremos hacia el final de este trabajo- un *phármakon*. La reescritura del *Quijote* en *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), a través de la reinterpretación unamuniana, tiene como objetivo rastrear esa

---

<sup>457</sup> Texto inédito y nombre con que se iba a titular lo que luego se llamó *Del sentimiento trágico de la vida*.

<sup>458</sup> Valdés indica aquí que el rasgo distintivo que separa al joven Unamuno de fines del siglo XIX del Unamuno de madurez es su transformación del conflicto íntimo y personal a una dialéctica abierta que anticipa por más de medio siglo al pensamiento postheideggeriano.

<sup>459</sup> Valdés, M.J., Op.cit., p.352

<sup>460</sup> Flórez Miguel, C., Op.cit., p.26

<sup>461</sup> ETC, Op.cit. (C), 91

filosofía española donde Unamuno nos muestra que hay otro *Quijote* por ese entonces para mirar.

Quise allí rastrear nuestra filosofía. [...]. Aparécesenos la filosofía en el alma de mi pueblo como la expresión de una tragedia íntima análoga a la tragedia del alma de Don Quijote, como la expresión de una lucha entre lo que el mundo es según la razón de la ciencia nos lo muestra, y lo que queremos que sea, según la fe de nuestra religión nos lo dice.<sup>462</sup>

De la mano del Quijote Unamuno se dispone aprender a afrontar el ridículo y a los prejuicios a los que la filosofía/sistema, racionalista, positivista y científicista lo enfrentan. La suya es una interpretación nueva, a veces dirigida incluso contra el mismo Cervantes.<sup>463</sup> Unamuno lee al Quijote desde la indeterminación condicionada por el texto, y a diferencia del de Cervantes, incluye a Sancho en el título de su obra como la contracara necesaria del Quijote. Aquí comienza a delinearse literariamente la puesta en juego de un método que requiere de la máxima tensión entre dos polos que ya se muestran antitéticos.

El Unamuno lector, al momento de reescribir el *Quijote*, construye a su Quijote y a su Sancho en una tensión agónica que no puede desaparecer. La muerte de uno equivaldría la muerte del otro, complementándose necesariamente en la diferencia. Esta forma en que Unamuno aborda el problema vital y el problema de España, o mejor, el problema vital de su pueblo, rompe con los métodos de la manera de abordaje a los problemas de la filosofía racionalista, anticipándose en gran medida al giro lingüístico y al giro hermenéutico de la filosofía contemporánea, y a las diversas teorías de la recepción y de la lectura surgidas posteriormente. Con ello, este modo amplio de decir “agonía”, se desarrollará –en el último capítulo de este trabajo- en los modos derivados de la “agonía del texto” y la “agonía del lector”.

### **2.3.2.1. ¿Dialéctica, paradójica, polémica o agónica?**

La cuestión metodológica enraizada en la lengua y en una orientación hermenéutica que coloca al texto como fuente de conocimiento y autoconocimiento, nos conduce a intentar establecer una distinción que cabe tener presente para la lectura de este trabajo. Es una distinción metodológica del propio autor y que ha causado continuas controversias en su

---

<sup>462</sup>STV, Op.cit. 704 y 713

<sup>463</sup> Cfr: Insausti Ugarriza, X., “Unas pinceladas sobre la obra y la figura de Unamuno”, en *Riev*, 41, 1, 1996, p.45



recepción. Por ello, este apartado pretende ser un diálogo con esa recepción de la obra de Unamuno. Esta distinción es la existente entre los conceptos de dialéctica, polémica, paradójica o agónica unamuniana, ya que a unos y a otros comentaristas se les hace dificultoso –por la ambigüedad propia de la terminología unamuniana- adoptar un criterio para definir el método unamuniano de exposición filosófica. Este objetivo se corresponde a la vez con una observación realizada por Cerezo Galán en una nota de *Las máscaras de lo trágico...*, donde se indica que por lo general se ha tendido a confundir el agonismo con la dialéctica.<sup>464</sup> Quizás la confusión radique en esa ambigüedad con que el propio Unamuno utiliza estos conceptos y su clara intención de no encerrarse en definiciones demasiado abstractas. Por eso unas veces habla de dialéctica, otras de paradoja, otras de polémica y otras de lucha o agonía (aunque desde 1897 en adelante, comunmente bajo la acepción de tensión sin resolución). Encontraremos así en el amplio espectro de la diferencia otros modos más o menos dialécticos, más o menos paradójicos o polémicos de hacer filosofía que se distancian o se acercan al agonismo de Unamuno.

Ya indicamos que en *En torno al casticismo*, la metodología propuesta por nuestro autor parecía tener sus raíces en la dialéctica hegeliana. Pero, como veremos, Unamuno contraría esa caracterización de su método. Es cierto que cuando mentamos “dialéctica” lo primero que se nos viene a la mente es el nombre de Hegel. Por ello en principio cabe indicar que las referencias de Unamuno a Hegel son escasas y controvertidas. Esto último se debe, sobre todo, a que la referencia más clara al “hegelianismo” unamuniano –la de la carta de 1901 a Urales, donde declara que el fondo de su pensamiento es hegeliano-, parece ser, como sostiene Pedro Ribas, tan sólo una máscara para marcar a inicios del siglo XX su ruptura con el positivismo de los años anteriores.<sup>465</sup> Por otro lado, también sabemos que es común en nuestro autor utilizar de la manera que le resulte más conveniente -y muchas veces tergiversándolas- las doctrinas de otros filósofos, o incluso aludir a ellos como criterio de autoridad frente a otros que pretende poner en cuestión. Pero esto no puede hacernos desechar el hecho que Unamuno en su artículo “Paz en la guerra” de 1933, reconoce la fecundidad del sistema de contradicciones de Hegel.<sup>466</sup>

Sabemos que para Hegel los seres vivos experimentan la contradicción (*Widerspruch*) entre la universalidad de la vida y una determinación singular. Es a él a quien debemos, sostiene Cerezo Galán, la penetrante intuición de que la tragedia consiste en una colisión de

---

<sup>464</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., Op.cit., p.436

<sup>465</sup> Cfr. Ribas, P., “Unamuno lector de Hegel”, en *C.C.M.U.*, N°29, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994, pp.111-122, y en *Revista de Occidente*, N°96, Madrid, 1989, pp.108-125.

<sup>466</sup> Cfr. “Paz en la guerra”, Op.cit., 981

fuerzas, dotadas de significación positiva, en la medida en que cada una tiene su propio derecho.<sup>467</sup> Como ya sabemos, para el filósofo alemán, la negatividad es el motor de la dialéctica. Ésta es proceso, devenir, movimiento, conflictividad. Restablece el devenir heraclíteo pero lo integra en el movimiento del espíritu. En la identidad reside la diferencia; en la unidad, la contradicción: “[...] la identidad es sólo la determinación de lo simple inmediato, del ser muerto; en cambio, la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; pues sólo al contener una contradicción en sí una cosa se mueve, tiene impulso a actividad.”<sup>468</sup> Es la contradicción la que explica el movimiento del todo lo real. Sin embargo, Hegel ve la disolución de lo finito por la contradicción que lleva en su interior, mientras que Unamuno encuentra en la agonía lo que retiene tanto su finitud como su infinitud. Alguien podría argüir que mientras Hegel aún los contrapuestos, sin perder su contraposición o diferencia, en una unidad superior, mostrando la esencial y mutua referencia de los contrarios, Unamuno quedaría en la contradicción, sin poderse mover o en movimientos (obras) que al final retroceden al punto de partida. Esto puede coincidir con lo subrayado por Cerezo Galán, quien indica que Unamuno no se atiene al estatuto dialéctico de la contradicción, que tiende a resolverse: “[...] Unamuno se queda en la agonía, esto es, en el fondo del abismo.”<sup>469</sup> Sin embargo, sostenemos –y ello será desarrollado al final del Capítulo 4- que esa agonía es potenciadora del pensamiento al no quedarse estancada en una solución de orden superior o en una solución sin más. Creemos que la contradicción permanente, la tensión de los opuestos, irradia en distintas direcciones una potencialidad del pensamiento basado en la creación de nuevas posibilidades siempre abiertas. En este sentido, continúa Cerezo Galán, diciendo que en la agonía sólo florece la incertidumbre creadora o la creación desesperada.<sup>470</sup>

A pesar de dicho acerca de la diferencia que hay para nosotros entre las concepciones de Hegel y Unamuno, podemos encontrar en el vocabulario del Hegel maduro, del más especulativo, algunas huellas agónicas<sup>471</sup> que pueden haber colaborado en el pensamiento de

---

<sup>467</sup> Cfr: Cerezo Galán, P., Op.cit., p.419

<sup>468</sup> Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, trad.A. y R. Mondolfo, Tomo II, Buenos Aires, Ediciones Solar, 4ª ed., 1976, p.72

<sup>469</sup> Cerezo Galán, P., Op.cit., p.399

<sup>470</sup> *Ibid.*

<sup>471</sup> Las concepciones dialécticas y polémicas –*pólemos*- no son una novedad para la época, y para nuestro autor se presentan como uno de los horizontes de su pensamiento. Si bien la primera tiene su fuerte influencia a partir de Hegel –con quien nuestro autor suele enfrentarse-, repercute posteriormente en la concepción materialista de la historia de Marx, que si bien altera esencialmente la de Hegel, se funda, sin embargo, en la concepción dialéctica de éste. En Hegel podemos encontrar que “[...] tampoco la *virtud* existe sin lucha; es más bien la lucha más alta, [...] *en sí misma* es oposición y batalla.” (Hegel, G.W.F., Op.cit., p.69)

Por otro lado, es notable el influjo de Darwin –a quien nuestro autor cita en reiteradas oportunidades y hasta dedica algunos artículos, sobre todo en su primera etapa intelectual- de quien Marx –a quien Unamuno refiere en varias ocasiones- considera a su teoría como el fundamento de la ciencia natural. Dialéctica y lucha parecen estar



filósofo vasco. Huellas que quizás hayan colaborado de manera decisiva para la elaboración de la ética unamuniana. Con lo expuesto, la influencia del pensamiento hegeliano en Unamuno no queda en absoluto aclarada, aunque no podemos poner en duda que nuestro autor ha recibido en sus lecturas una importante impresión del pensamiento hegeliano, que interpretado o tergiversado o reinterpretado puede haber sido el germen de la filosofía y metodología agónica unamuniana. Pero sólo el germen, porque Unamuno es explícito al respecto, y ya en 1914 afirma que huye de las síntesis de los contrarios al modo hegeliano, y que en cambio, cree más bien en el sistema de contradicción de Proudhon, sintiéndose como Job, un hombre de contradicción.<sup>472</sup>

La cuestión del método ha sido una preocupación constante en los estudios críticos sobre nuestro autor. Veamos ahora el tratamiento que de este problema han realizado sus comentaristas. Cerezo Galán se ha referido a ella sosteniendo que al comienzo Unamuno se exponía su método como “afirmación alternativa de los contradictorios”,<sup>473</sup> método que en *Nicodemo el fariseo* (1899) hacía decir a Unamuno que llevaba dentro de sí a dos hombres, y que su pensamiento marchaba por la afirmación alternativa de los contradictorios.<sup>474</sup> En *En torno al casticismo* (1895), como vimos, tiene un alcance genuinamente dialéctico –en sentido hegeliano-, del cual se aparta desde el inicio de la crisis del '97, pasando de una dialéctica hegeliana de mediación por otra de salto –en sentido kiekergaardiano-, ya que la oposición trágica se hace incompatible con la mediación integradora de la dialéctica.<sup>475</sup> En sentido contrario, Morón Arroyo, al analizar en su artículo los puntos de contacto entre ambos filósofos, en el ítem correspondiente a la dialéctica hegeliana y la paradójica unamuniana muestra que la afirmación alternativa de los contrarios de Unamuno poco tiene de dialéctica hegeliana, aunque bastante de lo que podría considerarse una dialéctica kiekergaardiana. Lo que apoya este argumento sobre la inexistencia de una dialéctica hegeliana en Unamuno es fundamentalmente, que ella es consustancial a un sistema lógico, y en última instancia, racionalista, del que según Morón Arroyo, Unamuno carece.<sup>476</sup> Ahora bien, esta idea que puntualiza Morón Arroyo de una paradójica unamuniana –y de su correspondiente

---

en ese momento en tan estrecha relación que en el famoso libro de Stammler, *La economía y el derecho según la concepción materialista de la historia*, señala a la lucha por la existencia como el fundamento de la sociedad humana, lo cual revela la unión a que se intenta llegar entre las dos concepciones del acontecer histórico: la evolución dialéctica y la evolución biológica.

<sup>472</sup> Cfr. “Arabesco pedagógico sobre el juego”, Op.cit., 256

<sup>473</sup> ETC, Op.cit. (C), 66

<sup>474</sup> Cfr. “Nicodemo el fariseo” (1899), O.C. (E), VII, 365

<sup>475</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., Op.cit., p.385

<sup>476</sup> Cfr. Morón Arroyo, C., “Unamuno y Hegel”, en *AIH Actas IV*, 1971, pp.311-318 y en Sánchez Barbudo, A., (ed.), *Miguel de Unamuno: el escritor y la crítica*, Madrid, Taurus, 1974, pp.151-179

acercamiento a Kierkegaard- bien puede ponerse en cuestión a partir de un artículo de Mermall. Según éste, en la “paradoja” agonística unamuniana están ausentes equilibrio, resolución y creencia. Y una herramienta de la que se vale Unamuno para evitar la clausura, mantener la tensión, disociar términos, socavar identidades, generar perpetua contradicción y afirmar la eterna lucha entre la razón y la fe, el sí mismo y el otro, y la apariencia y la realidad, es la figura retórica del quiasmo. El quiasmo le permite así decir sí y no simultáneamente a importantes posiciones morales y existenciales. Es así “[...] un artificio retórico [que] llega a ser una herramienta epistemológica de una ontología existencial.”<sup>477</sup>

Estamos de acuerdo con Mermall que el quiasmo es un artificio retórico de uso frecuente en nuestro autor, pero ello no impugna sin embargo una metodología tensional. El quiasmo, en todo caso, es un recurso retórico que permite poner de relieve una metodología tensional que se corresponde asimismo a una ontología del conflicto. Porque Unamuno interpreta la vida como conflicto, construye una filosofía del conflicto y una metodología apropiada para esa concepción donde el quiasmo es una herramienta entre otras más como la paradoja y el oxímoron. La paradoja para Unamuno -como lo ha sido también para Lao-tsé- es el modo más enérgico de decir la verdad. La paradoja, nos dice nuestro autor, es una desviación de la opinión (*para*=desviación/*doxa*=opinión). No va en contra de la corriente, sino que se desvía de ella para enriquecerla.<sup>478</sup> Así, desviándose de la razón racionalista y de la fe católica, damos en la contrarazón agónica. En este sentido, la paradoja, más que un recurso propio de una metodología paradójica es el de una metodología agónica. Unamuno se queda en la tensión agónica y no hay un “salto” a lo Kierkegaard hacia una trascendencia. Por ello Cerezo Galán, luego de sostener lo indicado por nosotros unas líneas más arriba,<sup>479</sup> unas páginas más adelante reconoce que si se repara bien, la dialéctica unamuniana tampoco es como la de Kierkegaard, ya que en Unamuno no hay salto ni salida a una trascendencia, sino agonía interior. Y así, la dialéctica deviene agónica.<sup>480</sup>

Por su parte, Ribbans encuentra en el vaivén expresivo unamuniano una dialéctica que le recuerda también la admiración que Unamuno profesaba por Hegel en *En torno al*

---

<sup>477</sup> Mermall, Th., “The Chiasmus: Unamuno’s master trope”, en *P.M.L.A.*, vol.105, N°2, marzo 1990, p.246

<sup>478</sup> Cfr: “Diálogos del escritor y el político” (1908), *O.C. (A)*, IX, 704-5

<sup>479</sup> Cerezo Galán afirmada allí que la dialéctica volitiva unamuniana no es de mediación al modo de Hegel, sino de salto al modo de Kierkegaard (Cfr:Cerezo Galán, P., *Op.cit.*, p.333)

<sup>480</sup> Cfr.*Ibid.* p.421. Asimismo, en su estudio reconoce como certera la intuición de Meyer de ver en Unamuno una dramatización de las antinomias de la Razón Pura kantiana, siendo así una traslación del tema kantiano de la oposición real entre magnitudes de signo inverso a la vida misma de la conciencia. Así, mientras en Kant las antinomias eran un exponente de la lógica de la apariencia, en Unamuno, en cambio, al quedar traspuesto el problema al plano práctico, la antinomia se torna existencial, como agonía interior en que se debate la conciencia.

*casticismo* -aunque haya rechazado de plano su concepto universal e integrador. Sin embargo, sostiene por otra parte que al recalcar el truncamiento de la dialéctica hegeliana a causa de la eliminación de la “síntesis” que hace Unamuno, produce que la tesis y la antítesis queden envueltas en una lucha agónica.<sup>481</sup>

Pero la metodología unamuniana no se encuentra únicamente en la diferencia entre Hegel y Kierkegaard. Pascual Mezquita, enlazándola en mayor medida con la dialéctica heraclítea, indica que se trata de una dialéctica-polémica que niega rotundamente el momento especulativo de síntesis -que en cierto modo supera y suprime la propia contradicción. La existencia humana, según Unamuno, se caracteriza por su irresoluble agonía polémica, cumpliendo así los planteamientos antidogmáticos de su filosofía poética, escéptica, liberal. Esta es una dialéctica-polémica que niega de manera cabal el momento especulativo de síntesis caracterizando la existencia del hombre en su agonía, tal como la patentizan los grandes personajes de la historia: Job, Jesucristo, San Pablo, Agustín, Pascal, Kierkegaard, etc.<sup>482</sup> Ya decía Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida...*:

[...] Ni cabe aquí tampoco ese expediente repugnante y grosero que han inventado los políticos, más o menos parlamentarios, y a que llaman una forma de concordia, de que no resulten ni vencedores ni vencidos. No hay aquí lugar para el pasteleo [...]<sup>483</sup>

En el mismo sentido que lo sostenido por Pascual Mezquita corre la afirmación de García Mateo, quien ve una dialéctica-polémica alejada tanto del hegelianismo como del kierkegaardismo.<sup>484</sup> Unos años antes, sin embargo, había sostenido que la dialéctica heraclítea presente en Unamuno estaba relacionada en su origen con el sentido de la contradicción de Hegel, aunque reconocía que aquella era una dialéctica sin síntesis donde la mediación quedaba reducida al entrelazamiento o fusión entre los contrarios, una dialéctica de lo uno y de lo otro, “alterutal”, lejos del espíritu hegeliano y donde el *pólemos* unamuniano

---

<sup>481</sup> Cfr: Ribbans, G., “Dialéctica de lucha y ambigüedad en la novelística unamuniana”, en Gómez Molleda, M.D. (ed.), *A.C.M.U.*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989, pp.153-164

<sup>482</sup> Cfr: Pascual Mezquita, E., “Unamuno, el nuevo Heráclito del siglo XX”, en Flórez Miguel, C. (coord.), *Tu mano, mi destino*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, p.385 y “Visión heraclítea de la historia en M.de Unamuno”, en *C.C.M.U.*, Nº 32, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997, p.195

<sup>483</sup> STV, Op.cit., 546

<sup>484</sup> Cfr: García Mateo, R., “La dialéctica de Unamuno. Ni Hegel ni Kierkegaard: peculiaridad de su pensamiento”, en Gómez Molleda, M.D. (ed.), *A.C.M.U.*, Salamanca, U.de Salamanca, 1989, pp.475-8

significaba más bien una dialéctica agonal y trágica, de unificación en la lucha, paz en la guerra.<sup>485</sup> En este sentido, es preciso el comentario de Ferrater Mora al decir que:

[...] el mundo de Unamuno, agitado por el “principio” de la guerra civil permanente y de la lucha incesante, desconoce toda armonía última, la cual sería equivalente a la muerte.<sup>486</sup>

Acordamos con lo dicho aquí por Ferrater Mora porque para Unamuno era necesario proteger las discordias, las propias, las ajenas y las que eran con los otros. No podía concebir la vida sin las disputas que dentro de él mismo se daban. Sin esa lucha no existía para él vida interior, prefiriendo la muerte a renunciar a la batalla.<sup>487</sup>

Estos sentidos expuestos de una dialéctica o una polémica (incluso hasta de una dialéctica que parece tener varios significados) pueden aclararse y corroborarse en el artículo “Ni lógica ni dialéctica, sino polémica” (1915). Este título parece en principio poner un poco más del luz sobre el asunto al dejar de lado dos operaciones propias del racionalismo: la lógica y la dialéctica, para aceptar como método de pensamiento al *pólemos*. Así, un mínimo análisis a este texto nos permite afirmar por un lado, que a partir del título nuestro autor parece afirmarse en la posición de la “polémica” contra la lógica y contra la dialéctica. Asimismo, establece que “la polémica” es la forma de discurrir de los españoles –incluyéndose él entre ellos-, sin embargo, en otras ocasiones parece distanciarse de ese modo de discurrir español. En el mismo sentido, cuando asocia la polémica con la dialéctica, parece que lo que intenta hacer es diferenciar una polémica de nihilistas (la de los españoles) de una dialéctica-polémica de agonistas o de trágicos en la que parece inscribirse él.<sup>488</sup> Sin embargo, como Unamuno es un polemista, parece no tener demasiado sentido, creemos, encontrarle o “crearle” la consistencia lógica al texto. Quizás no sea desacertado decir que los calificativos de “polémico” o de una lógica “polémica” en nuestro autor se deriven del *pólemos*, con el significado de “guerra”, “lucha”, “combate”, como procesos sin tregua ni fin, es decir, agonista. En este sentido parece que corre lo indicado por Unamuno cuando distingue –en un artículo de 1920- una dialéctica fundada en la ironía –como la de Sócrates- de una polémica basada en la tragedia –como la de Job, hijo de la contradicción. Dialéctica y polémica parecen apuntar a dos objetos diferentes, la primera es útil para tratar con los hombres, mientras que la

---

<sup>485</sup> Cfr: García Mateo, R., *Dialektik als Polemik*, Frankfurt a. M., Lang, 1978, pp.56-60

<sup>486</sup> Ferrater Mora, J., Op.cit., p.46

<sup>487</sup> Cfr: “Protejamos nuestras discordias” (1915), *O.C.* (E), IX, 1273

<sup>488</sup> Cfr: “Ni lógica, ni dialéctica, sino polémica” (1915), *CMU*, 4-104



segunda es la necesaria para tratar con Dios,<sup>489</sup> es decir, con el problema de la muerte y la inmortalidad, problema capital de la metafísica y de Unamuno.

De acuerdo a lo dicho, lo que parece preponderar en el espíritu metodológico (tanto en una dialéctica como en una polémica) es lo dialógico –no de necesario acuerdo, sino del diálogo como confrontación y productividad. Así lo ve también Cerezo Galán, quien sostiene que Unamuno privilegia el diálogo y que conveniente a su inspiración hermenéutica la experiencia pensante de Unamuno fue dialógica, conversacional, poniendo en juego y en tensión todos sus registros.<sup>490</sup> Como dialógico también ve este método Iris Zabala -en la obra abierta unamuniana-, para quien nuestro autor concibe la existencia como diálogo, siendo éste una especie de clave maestra puesta en rechazo de la filosofía como sistema. Para Zabala, el diálogo representa la forma para plantear la multiplicidad como necesidad cognitiva, contra la falsa unidad equívoca.<sup>491</sup> Ambos juicios pueden fundarse en las afirmaciones que al respecto ha hecho nuestro autor en *Del sentimiento trágico de la vida...*

Nuestra filosofía occidental entró en madurez, llegó a conciencia de sí, en Atenas, con Sócrates, y llegó a esta conciencia mediante el diálogo, la conversación social.<sup>492</sup>

Diálogo, sin embargo, no implica acuerdo. El diálogo implica confrontación, disputa e intercambio, el diálogo es palabra entre dos, o razones entre dos. Sin embargo, cuando en una misma persona hay en su reflexión dos razones o palabras en confrontación y contraposición, ya no se puede hablar estrictamente de diálogo, pero tampoco se puede hablar de monólogo, sino más bien de monodiálogo, que es como Unamuno denomina a sus pensamientos. Dos voces que luchan en el interior de una persona y que no logran prevalecer ni una ni otra, pero que a la vez enriquecen el pensamiento de quien está reflexionando.

Valdés también ha destacado la centralidad del diálogo como modelo de reflexión, sin embargo Cerezo Galán indica que la tensión de oposición a la que se refiere Valdés no tiene siempre un sentido dialéctico, sino dialógico, en una dirección siempre abierta, ya que lo mejor de la dialéctica se debe al movimiento productivo del diálogo.<sup>493</sup> Cerezo Galán argumenta esta crítica a Valdés tomando una cita del artículo “Ni lógica, ni dialéctica, sino polémica” referido anteriormente. Pero lo que no tiene en cuenta Cerezo Galán es que, por un

---

<sup>489</sup> Cfr: “Leyendo a Baltasar Gracián” (1920), O.C. (A), V, 197

<sup>490</sup> Cfr: Cerezo Galán, P., Op.cit., p.385

<sup>491</sup> Cfr: Zabala, I., Op.cit., pp.11-15

<sup>492</sup> STV, Op.cit., 705

<sup>493</sup> Cfr: Cerezo Galán, P., Op.cit, p.386

lado, la dialéctica puede ser fecunda –como ya indicamos- para tratar las cuestiones del más acá, de los hombres, pero para el tratamiento de las cuestiones del más allá –como el tema de la muerte y la inmortalidad-, no cabe otra alternativa que la polémica. A pesar de esto, la polémica, o mejor, la agónica, no sólo será fértil para el tratamiento de la muerte, sino también de la vida, su necesaria contracara. De esta manera, la poémica (*pólemos*) o la agónica (*agón*) es útil no sólo para las cuestiones del más allá, sino también para las del más acá. A esta cuestión nos dedicaremos más adelante, en los siguientes capítulos. Sin embargo, anticipamos que ello queda aclarado en “Discípulos y maestros” (1916), donde refiriéndose a las cuestiones del más acá, sostiene que el mejor homenaje que se puede hacer de una generación a la otra es el someterla a una crítica demoledora: “Así se establece la continuidad dialéctica y dilemática y hasta polémica; así se hace historia.”<sup>494</sup>

De los diversos estudios realizados sobre esta cuestión, preferimos pensar la metodología unamuniana más cercana a los términos de Cerezo Galán y de Valdés, una agónica o una dialéctica abierta correspondientemente, ya que es ese el modo en que se va conformando con el correr de los años. Esta agónica parece sentar más sus bases en Proudhon que en Hegel, en Heráclito o en Kierkegaard. Ella tiene como primera indicación concreta, según Valdés, las afirmaciones metodológicas dadas al inicio de *En torno al casticismo*, pero que recién entre 1908 y 1912 se termina de concretar en esa forma, la de una oposición continua y fecundadora:

[...] ya que la tensión polar entre los dos extremos crea la fecunda experiencia del vivir. No vence la una a la otra, ni la desplaza, sino que se entremezclan en su dinámica oposición con inesperadas interpretaciones y construcciones. [...] En la dialéctica abierta el que indaga no se mueve de un opuesto al otro, en contradicción, sino que se mantiene en la tensión negativa del uno contra el otro.<sup>495</sup>

Dialéctica abierta que es a la vez, reflexión filosófica y método de interpretación hermenéutica.<sup>496</sup> Sin embargo cabe hacer una observación a la caracterización de Valdés, ya que éste diferencia la dialéctica abierta de una dialéctica del conflicto, en tanto, para él, en el conflicto hay una alternación de un lado al otro, donde, como en un campo de batalla, ninguno de los contendientes puede vencer, cayendo ambos en el agotamiento. A diferencia de ésta,

---

<sup>494</sup> “Discípulos y maestros” (1916), CMU, 12-109

<sup>495</sup> Valdés, M.J., Op.cit., p.354

<sup>496</sup> *Cfr.Ibid.* pp.351-365





Valdés opone la visión de una dialéctica abierta que parte de la negatividad de las posiciones contrarias y pone todo el énfasis en la mediación reflexiva del pensador. Nosotros creemos en cambio que no hay mediación definitiva sin sombra de duda ni siquiera en este sentido descrito por Valdés, ya que de haberla caeríamos en un dogmatismo que el propio Unamuno rechaza, y que en caso de haberla -como sostiene Pascual Mezquita- ella se manifiesta sólo en algunos de los ensayos finiseculares,<sup>497</sup> ya más como una dialéctica hegeliana. Lo que encontramos en cambio es conflicto, *agón*, y una “integración” en lucha donde no hay mediación. No hay mediación reflexiva *del* pensador sino recepción e integración reflexiva *en el* pensador. El conflicto, lejos de propiciar el agotamiento, propicia la producción -como ya ha indicado Unamuno en “Discípulos y maestros”. Esto mismo pudo advertir años más tarde Foucault, donde para hablar de la relación entre el poder y la libertad, usa el término “agonismo” para designar una relación que es al mismo tiempo de incitación recíproca y de lucha, y no de mera oposición paralizante, sino de provocación permanente.<sup>498</sup> El conflicto es un *entre* que no es mediador, sino tensional, ya que la mediación implica un punto final, una visión que de alguna manera continúa la senda dogmática, mientras que el *entre tensional* nos conduce a la producción de nuevas posiciones siempre abiertas, siempre críticas, siempre en disputa que parten de una visión escéptica (en el sentido de crítica) y concluyen, al no cerrarse, también en una visión escéptica (también crítica), lo que no implica -como veremos más adelante- una visión negativa o pesimista, sino todo lo contrario.

Pascual Mezquita recuerda que Unamuno mismo caracterizó a su dialéctica como “alterutal” -de lo uno y de lo otro, y no de lo uno o lo otro, o de un tercero. Esta es una dialéctica que niega cualquier tipo de solución definitiva a la problemática humana a la vez que se opone a cualquier tipo de exclusivismo de una de las partes en litigio.<sup>499</sup> Esto mismo ha reconocido García Mateo, pese a sus primeras impresiones.<sup>500</sup> Este sentido tensional también queda claramente expuesto en el *Cancionero*:

¡Satánico frenesí  
disyuntivo dice no!,  
su esencia maldita es o,  
la del Sí divino es y.<sup>501</sup>

<sup>497</sup> Cfr: Pascual Mezquita, E., “Unamuno, el nuevo Heráclito del siglo XX”, Op.cit., p.386

<sup>498</sup> Cfr: Foucault, M., “El sujeto y el poder”, en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol.50, N°3, 1988, p.16

<sup>499</sup> Cfr: Pascual Mezquita, E., “Unamuno, el nuevo Heráclito...”, Op.cit., p.386

<sup>500</sup> Cfr: García Mateo, R., *Dialektik als Polemik*, Op.cit., p.59

<sup>501</sup> “Cancionero”, C.1065 (1929), *O.C (A)*, XV, 510

Mientras que la disyunción niega (la vida), niega a uno de los contrincantes de la lucha dejándolo fuera, la conjunción, por el contrario, afirma. Así, el querer ser uno y lo otro, el saberse finito y quererse infinito, más que una contradicción es una oposición que permite habitar la tensión, transitar por el *entre*.

Lo que damos en llamar aquí metodología agónica entonces, se inscribe dentro de lo que Valdés ha denominado “filosofía agónica”,<sup>502</sup> porque en Unamuno “[...] el ser es esencialmente un fenómeno “en-lucha” de la existencia.”<sup>503</sup> De esta manera, la original penetración de lo real en Unamuno está dada en términos de “ser-en-lucha”. La filosofía agónica unamuniana arraigada en la lengua que pone al descubierto el *pathos* de la agonía propia del pueblo español, conduce su metodología y expresividad bajo ese mismo signo.

### **2.3.3. La agonía espiritual (político y religiosa): bajo el signo de las crisis**

Así como podemos decir que entre las diversas formas de predicar “agonía” lo hacemos en un sentido ontológico y en uno metodológico, también es posible mentar este concepto desde un punto de vista más personal, más espiritual, como un conflicto religioso, y otro más civil, como ciudadano, como un conflicto político que vivió, sintió y pensó Unamuno en cuanto hombre y en cuanto filósofo. Hacia finales del siglo XIX e inicios del XX se presenta a la intelectualidad como una preocupación generalizada lo que da en llamarse la crisis de fin de siglo o crisis de la razón. Ésta ha sido enmarcada en gran medida por las categorías de decadencia, enfermedad, nihilismo o tragedia. Unamuno, entre muchos otros, ofrece un diagnóstico personal y hasta una “receta” para intentar contrarrestar la crisis. A ello nos referiremos en los próximos capítulos. Pero ésta crisis cultural e intelectual es atravesada en nuestro autor por otras crisis. Aquí trataremos en mayor medida su crisis política, civil –como él la llama-, ya que en ella se enmarca como filosofía práctica su filosofía de la tensión. Sin embargo, este modo de pensar aparece como una intuición original a raíz de su crisis religiosa y espiritual.

Hacia 1897 Unamuno se enfrentaba al poder disolvente de la razón –poder que había sido la fuente, unos años antes, para enfrentar su religiosidad de tradición familiar- que lo conduciría hacia el camino de la agonía. Decimos “las” crisis, porque la crisis personal (religiosa y espiritual) de 1897 es relatada por él mismo en su *Diario Íntimo*, en *Nicodemo el*

---

<sup>502</sup> Cfr. Valdés, M., “La filosofía agónica de Miguel de Unamuno”, en Bleiberg, G. (ed.), *Pensamiento y Letras en la España del siglo XX*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1966, pp.543-557

<sup>503</sup> *Ibid.* p.544

*fariseo* y en *Recuerdos de niñez y mocedad*- y la crisis civil (política y espiritual) se presenta en gran medida durante toda su trayectoria intelectual, pero fundamentalmente cuando está exiliado en París. El “remedio” para enfrentar y contrarrestar los efectos de las crisis le exige pensar el problema en términos de una relectura del mundo y de la vida, una relectura que supone una interpretación y un cambio de perspectiva. Ante la crisis de la razón, Unamuno no se puede fiar de las herramientas que ella misma presta para solucionarla. Así, un cambio de perspectiva, una mirada desde otro punto de vista quizá pudiera sentar alguna clave de resolución del problema. El *pathos* del agonismo como principio filosófico y metodológico atraviesa estas crisis comenzando por la de la razón y siguiendo por las personales. La “agonía” se le presenta a Unamuno como un útil recurso a tanto dogmatismo y totalitarismo.

En el *Diario Íntimo* -escrito entre abril y mayo de 1897- expone Unamuno el núcleo central del agonismo. Sin embargo, su concepción agónica de la vida tiene, como hemos indicado, sus antecedentes algunos años atrás. Ello permite afirmar, que si bien la experiencia de la crisis personal en Unamuno está centrada en marzo de 1897, esta crisis espiritual ya tiene, como bien lo prueba Zubizarreta, su antesala unos años antes.<sup>504</sup> A propósito de ello la lectura de los *Cuadernos inéditos* permite descubrir al hombre de «carne y hueso» que intuía dolorosamente los conflictos que arrastraría a lo largo de su vida. Entre otros, la permanente lucha entre el sentimiento y la razón, la búsqueda de la felicidad interna o de la gloria externa, etc. En el cuaderno de “Apuntes variados”, datado en fecha anterior a 1886, sostiene:

La mística es el fondo de la religión, la teología su forma, ¡maldito si de ésta se ocupan! Cuando me paro y pienso bien en ello, tomo miedo y lleno de terror vuelvo atrás. O renunciarme o renunciar a ella, y en uno o en otro caso, renunciar a mi dicha, porque ella consiste en unir lo que no puede ser unido. ¡Qué de amarguras me esperan y la esperan!... ¿Qué vale más la felicidad interna o la gloria externa? ¡Ay! Es que están de tal modo unidas que para mí, sin la una no puede darse la otra. Y sin embargo son incompatibles. ¿Quién me dará la paz de mi alma, si mi alma ha nacido para la guerra?<sup>505</sup>

Hemos indicado ya, que la crisis del '97, la personal, es puesta de manifiesto por Unamuno a través de su *Diario Intimo* y luego en *Nicodemo el fariseo* (1899). Se presenta como un proceso de convulsión primero y de conversión después de su primera filosofía que

---

<sup>504</sup> Cfr: Zubizarreta, A., Op.cit., p.33

<sup>505</sup> “Apuntes variados”, *Cuad. XVIII*, CMU, 67-112

se termina de consolidar más adelante como su filosofía madura. Los ensayos *Mi religión* (1907) y *Verdad y Vida* (1908), y el final de *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) siguen el mismo *leit-motiv*. La otra, la civil, -que Zubizarreta cree ver como el rebrote de la crisis espiritual del '97<sup>506</sup> y que Cerezo Galán piensa que es una desesperación político/existencial por la situación política de España<sup>507</sup> - se manifiesta fundamentalmente en su exilio, y en sus textos básicamente a través de *L'Agonie du Christianisme* (1925) y de los sonetos volcados en *De Fuerteventura a París* (1924), y de *Comment se fait un roman* (1926), y de algunos otros artículos periodísticos.

La tensión suscitada en sus escritos previos a la crisis del '97 ya mostraba que la crisis personal era constante.<sup>508</sup> En un relato autobiográfico inédito, escrito entre 1895/6 y publicado póstumamente en 1994, que lleva como primer título tentativo *Nuevo Mundo* -y que es un alegato contra todo dogmatismo-, se ve muy claramente esa crisis.<sup>509</sup> El recurso al concepto de lucha, y el sentimiento sobre el espíritu de rivalidad ya se hace notar también en 1891, antes de su primera crisis espiritual.<sup>510</sup> Pero vemos que por esos años anteriores a 1897 no estaba aún del todo definido el marco teórico desde el cual Unamuno intentaba dar una “solución” a su íntimo problema. Racionalismo, positivismo, escepticismo y fe son notas constantes donde a veces afirma unas y otras las contrarias. Será entonces recién en el *Diario Íntimo* donde someterá a crítica su primera filosofía y con ella a la filosofía moderna.<sup>511</sup> Lo dicho allí apoya la tesis de Tanganelli que sostiene que la crisis personal del '97 debe considerarse como una manifestación y una interpretación de la crisis de fin de siglo, y no tanto, como se ha creído, de un desarrollo del pensamiento de la Generación del '98.<sup>512</sup> Las consecuencias de esta primera crisis que son expuestas en el *Diario Intimo* también son recogidas luego en su obra más conocida, *Del sentimiento trágico de la vida...* Del exceso de la razón llega la desoladora vanidad de vanidades, y el vértigo de la nada la sobrecoje: “Y así se cae en Dios, y se revela su gloria brotando de la desolación de la nada. ¡Nueva creación,

---

<sup>506</sup> Cfr: Zubizarreta, A., *Unamuno en su nivola*, Taurus, Madrid, 1960, pp.270-6

<sup>507</sup> Cfr: Cerezo Galán, P., Op.cit., p.665

<sup>508</sup> Cfr: *Ibid.* p.131

<sup>509</sup> Una de la formas en que se manifiesta esa crisis, más allá de todo lo expuesto en ese texto, se debe al hecho de que Unamuno decidió no publicar el texto después del '97, sino que ese trabajo, tuvo un segundo título tentativo bajo el nombre de *El reino del hombre*, pero que luego de su crisis espiritual, al decidir no publicarlo, indicara en una carta a un amigo que, de publicarlo debería ser refundido en *El reino de Dios*.

<sup>510</sup> Cfr: “Julio Guiard” (1891), *O.C. (A)*, X, 73-76

<sup>511</sup> Cfr: “Cuaderno I”, *DI* (1897), Barcelona, Folio, 2007, pp. 5 y 31

<sup>512</sup> Cfr: Tanganelli, P., *Hermenéutica de la crisis en la obra de Unamuno entre finales del siglo XIX y comienzos del XX: La crisis del '97 como posible exemplum de la crisis finisecular*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2001, p.15

sublime creación! Es la creación de la fe. Porque así como la razón combina y analiza, la fe crea.<sup>513</sup>

Pero si la fe crea –ya que para él “creer es crear”–,<sup>514</sup> podemos arriesgar que esta creación de la fe y por la fe es, siguiendo a Deleuze, una creación como resistencia.<sup>515</sup> Hay que resistir al mal del siglo, a su enfermedad, y si la forma de la razón es la combinación y el análisis, entonces la cura de esa enfermedad viene del lado de la fe,<sup>516</sup> que es creación, y de la acción. La fe, como ya se puede entrever no tiene –como veremos en los próximos capítulos– el contenido de una fe meramente teísta. De ser así, implicaría responder al problema con la contracara, como que la fe fuera la solución a los excesos de la razón. Sin embargo, este concepto aún conserva ciertos resabios modernos que más avanzada su producción van a ir cambiando hasta consumir completamente su agonismo. Unamuno se enfrenta en un primer momento a la crisis de la razón con las categorías que el Romanticismo le legó. Por ello, como nos dice Tanganelli:

El Unamuno de este período [...] no parece darse cuenta de que todo ya no es lo que era, y con un gesto aún excesivamente romántico, se decanta por huir en una dirección ‘trascendente’, auspiciando la recuperación de alguna dimensión más auténtica del ser (la soñada vuelta a la niñez, a la fe infantil, etc.).<sup>517</sup>

Entre tanta decadencia y tanto desencanto, brotan esperanzas, ¡y grandes! para la juventud que oscila por entonces entre la quietud y la batalla,<sup>518</sup> ensayando en esa época, a juicio de Tanganelli, una especie de ‘neo-humanismo’ pero desde una noción de subjetividad distinta de la cartesiana.<sup>519</sup> Vemos con lo indicado por Tanganelli, que o bien aún parecen quedar en el lenguaje de nuestro autor ciertos resabios de un humanismo o neo-humanismo proveniente de su etapa pre-agonista, o bien no dispone por ese entonces de los términos adecuados que representen su posición de una manera que lo aleje de las viejas ideas.

La clave parece estar en hacer equivaler verdad y vida, descartando la equivalencia racionalista de verdad y razón, porque “su religión” es buscar la verdad en la vida y la vida en

---

<sup>513</sup> “Cuaderno I”, *DI*, Op.cit., pp.31-2

<sup>514</sup> Cfr: “La fe” (1900), *O.C.* (C), VIII, 333-46

<sup>515</sup> Cfr: Deleuze, G. y Guattari, F., *Qué es la filosofía*, trad. T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1997, p.112

<sup>516</sup> Sin embargo, no será esta una fe ciega, sino una fe escéptica, marcando así la tensión entre los extremos. <sup>517</sup> Tanganelli, P., Op.cit., p.19

<sup>518</sup> Cfr: “Quijotismo”, Op.cit., 707-11

<sup>519</sup> Cfr: Tanganelli, P., Op.cit., p.21

la verdad.<sup>520</sup> El *querer creer* unamuniano que, según Zambrano, se apoya decididamente en el ansia de pervivir, en la voluntad,<sup>521</sup> es, según Cerezo Galán, el reconocimiento de la propia debilidad,<sup>522</sup> reconocimiento ya presente en el ensayo *Mi religión*. Allí, luego de responder cuál era su “religión”, Unamuno nos muestra la limitación al indicar que sabemos que no podremos encontrar la vida en la verdad y la verdad en la vida mientras vivamos, y que por eso su “religión” es luchar.<sup>523</sup> La lucha no es así una pura voluntad de supervivencia de tipo darwiniano<sup>524</sup> o de tipo nietzscheano, sino una voluntad de lucha, que ante la imposibilidad fáctica de la supervivencia y el deseo de sobrevivir apuesta por la lucha misma, reconocimiento de la debilidad y ansia de pervivir que se mantienen en constante tensión. Quizá por ello nos recuerde en “Más de Don Quijote” (1898), el espíritu agónico del hidalgo de la Mancha.<sup>525</sup>

El talante agónico de Unamuno mienta así una resistencia, y la pluma y la lengua se convierten en instrumentos de combate<sup>526</sup> conduciéndolo a aunar, siempre en lucha, su vocación inicial de escritor y político. Siempre en tensión, porque el espíritu crítico de nuestro autor no le permite someterse pasiva y dogmáticamente a ningún bando. Como veremos más adelante, ser político y hacer política para Unamuno no significará ser un partidario. Se puede hacer política con la pluma, y por eso considera más político a un poeta que a un político en sentido estricto. La razón estriba en que mientras que éste último lucha para vencer, aquél no; lucha para luchar, es decir, para vivir.<sup>527</sup> En ese sentido hay más política y es más político, profundamente político, lo expuesto en *La educación sentimental* o en *Madame Bovary* que el discurso que un político presente a su auditorio.<sup>528</sup> Unamuno ve así la política como otra forma de lucha y por ello, la diferencia entre un escritor y un partidario estriba en la libertad, es decir, en la responsabilidad,<sup>529</sup> que es lo mismo para él. El sentido político que adquiere la palabra del escritor se relaciona directamente con la responsabilidad/libertad que tiene como crítico, como escéptico, porque el partidario no es más que un dogmático. El escritor así

---

<sup>520</sup> Cfr: “Mi religión” (1907), *O.C. (A)* (1950), III, 820

<sup>521</sup> Cfr: Zambrano, M., *Unamuno*, De Bolsillo, Barcelona, 2004, p.88

<sup>522</sup> Cfr: Cerezo Galán, P., *Op.cit.*, p.655

<sup>523</sup> Cfr: “Mi religión”, *Op.cit.*, 820

<sup>524</sup> Aunque Unamuno en un artículo de 1901 recurra a la figura de Darwin y a la interpretación por ese entonces disponible para dar cuenta de la “lucha por la vida” (Cfr: “Darwin” (1901), *O.C. (A)*, X, 95-97), y aunque aún anteriormente le atrajera la concepción dinámica y evolucionista presente en las lecturas de los lingüistas que formaron el marco teórico de su tesis doctoral, su pensamiento maduro se distanciará de la concepción biologicista y positivista, para sostener una concepción más vitalista o, siendo más precisos, más agonista.

<sup>525</sup> Cfr: “Más sobre Don Quijote” (1898), *O.C. (A)*, V, 721-4

<sup>526</sup> Cfr: “La pluma y la lengua” (1906), *O.C. (A)*, V, 851

<sup>527</sup> Cfr: “Diálogos del escritor y el político”, *Op.cit.*, 706

<sup>528</sup> Cfr: “La vida y la obra” (1919), *O.C. (A)*, IX, 935

<sup>529</sup> Cfr: “Monodialogo” (1922), *O.C. (A)*, IX, 984

renuncia a presentar soluciones para dedicarse a plantear problemas.<sup>530</sup> Las soluciones, a su juicio, implican el fin de la historia, es decir, la muerte.<sup>531</sup> Por ello mismo, cuando en este trabajo mentamos el término “solución” o “cura” –que es lo mismo- lo hacemos siempre entre comillas, ya que la posición crítica es la de la solución que no soluciona o la cura que no cura, porque es la posición tensional, escéptica, agónica, como la vida.

En esta perspectiva, el pensamiento de Unamuno parece congraciarse, en un sentido amplio, con un modo más o menos anárquico, en tanto niega y lucha contra cualquier autoridad absoluta, sea la de la razón o la de la fe, la del capitalismo o la del comunismo, etc.

Mis lecturas en economía me hicieron socialista, pero pronto comprendí que mi fondo era y es, ante todo, anarquista. No quiero poner paz entre mi corazón y mi cabeza, entre mi fe y mi razón, sino quiero que se peleen y se nieguen recíprocamente, pues su combate es mi vida.<sup>532</sup>

A esta posición que en algunas partes, denomina “anárquica”, en otras, en cambio la llama “liberal” -sin la connotación peyorativa que actualmente pudiera tener para algunos. El “liberal” es para él el que cree que debe haber completa libertad de cultos y de propaganda y de controversia. Sobre todo esta última. Y este liberal se opone al absolutista, sea católico o racionalista, que sostiene que se debe imponer una doctrina. El liberalismo, en este sentido restringido, es para él, la consagración eterna de la lucha. Y gracias a ella tenemos historia o somos historia, política y social.<sup>533</sup> Nada hubiera sido del capitalismo sin el socialismo y el comunismo, y nada de las Monarquías sin las tendencias republicanas, y viceversa.<sup>534</sup> Esta posición crítica, escéptica, es decir, agónica, esta “tercera posición”<sup>535</sup> como él mismo la denomina, lo conduce a sostener que tanto el capitalismo como el comunismo son absolutismos,<sup>536</sup> manifestándose así contra cualquier totalitarismo.

Esta resistencia a toda autoridad, y en consecuencia a todo dogmatismo y a todo totalitarismo se presenta en mayor medida cuando es destituido de su cátedra por el general Primo de Rivera. Allí comienza la etapa de su destierro, primero en Fuerteventura, y su autoexilio luego en París y en Hendaya. La etapa del autoexilio muestra una inequívoca

---

<sup>530</sup> Cfr: “Monodiálogo”, Op.cit., 985

<sup>531</sup> Cfr: “El ideal histórico” (1922), O.C. (A), IX, 989

<sup>532</sup> “Carta de Unamuno a Federico Urales”, en Urales, F., *La evolución de la filosofía en España*, II, Barcelona, Biblioteca de la Revista Blanca, 1934, pp.206-8

<sup>533</sup> Cfr: “El ideal histórico” (1922), O.C. (A), IX, 989

<sup>534</sup> Cfr: “Monodiálogo”, Op.cit., 985 y “El ideal histórico”, Op.cit., 989

<sup>535</sup> Cfr: “El ideal histórico”, Op.cit., 988

<sup>536</sup> Cfr: *Ibid.* 989

voluntad de resistir. Luego de indultado no concebía volver a Salamanca si sabía que para retomar su cargo debía negociar con la Dictadura. En su exilio en París, Unamuno se topa nuevamente con el mensaje de la primera crisis: “Yo soy el camino, la verdad y la vida” y parece renacer su agonía interior. La crisis de París por su parte, se representa cabalmente en los textos escritos en el exilio, y según Cerezo Galán, preferentemente en *La agonía del Cristianismo*,<sup>537</sup> que es una suerte de nuevo enmascaramiento de su visión trágica que acarrea desde 1912. Es la misma voluntad de lucha que le permitió resistir al mal del siglo y a su crisis del '97. Pero en aquellos momentos la lucha se decanta en una primera instancia por la fe –aunque ya estaba en germen su pensamiento posterior-, mientras que ahora, lo hace por la lucha misma. En el '97 la crisis de la razón le hacen mirar por otro lado, podríamos decir por el lado opuesto, y lo opuesto ya estaba en quienes denunciaban la crisis, los románticos. Por ello adopta la fe como forma de “cura” al mal del siglo. Sin embargo esta fe, que no es confianza ciega sino fe dudadora, escéptica, se distancia de la religión y de las corrientes vitalistas. En ella ya está en germen una fe de incertidumbre. Para mediados de los años '20 vuelve a las dudas/luchas primigenias, y si antes la razón no daba respuestas a la vida y ahora la fe sigue sin dar respuestas a la verdad, entonces debe mirar nuevamente hacia otro lado y acogerse una vez más, o mejor, continuar acogéndose a la lucha, a la agonía. La crisis de la razón y la crisis personal del '97 se presentan así como condición de su nueva filosofía, que luego de abrigar por momentos algunas esperanzas, renace en la crisis del destierro.

Por su exilio y su espíritu libertario nos recuerda Eliade que los franceses hacen de Unamuno un escritor europeo. Sin embargo, más tarde se sentirán decepcionados –como seguramente se han sentido decepcionados muchos de sus lectores dogmáticos- cuando Unamuno lance duras críticas al bolchevismo en que se ve sumida su España, y al declararse a favor de los nacionalistas. Esto lo llevó a dejar de ser una gloria “europea”.<sup>538</sup> Sin embargo, este artículo de Eliade del 27 de septiembre de 1936 no pudo considerar los acontecimientos posteriores. Unamuno, fiel a su agonismo, se enfrenta por ese entonces con el gobierno nacionalista. Hugh Thomas en *La Guerra Civil Española*,<sup>539</sup> relata que en la celebración del 12 de octubre de 1936 realizada en el paraninfo de la Universidad de Salamanca, el profesor Pemán, uno de los próceres del fascismo, inició un discurso ultranacionalista que fue respondido también por el profesor Maldonado en un tono no menos desafiante. Entretanto, el General Millán Astray, fundador de la Legión Española y general del franquismo, haciendo

---

<sup>537</sup> Cfr:Cerezo Galán, P., Op.cit., p.650

<sup>538</sup> Cfr:Eliade, M., “La España de Unamuno”, en *Casa del Tiempo*, trad. J. Garrigós, 1ª época, N°58, Noviembre 2003, p.42

<sup>539</sup> Cfr:Thomas, H., *La guerra civil española*, vol. IV, trad. N.Daurella, París, Ruedo Ibérico, 1962, p.294-5



una exhibición de falangismo promueve el grito de: “¡España una!, ¡España grande!, ¡España Libre!”. A lo que un grupo de falangistas, saludan -levantando el brazo derecho en alto- al retrato de Franco que colgaba en la pared. Entretanto varios oradores comenzaron a lanzar los conocidos tópicos de la “anti-España”, y cuando Millán Astray se disponía a hablar, alguien del público gritó: “¡Viva la muerte!”. A continuación, el General Millán Astray calificó a los vascos y catalanes como el cáncer de España, proponiendo al fascismo como el único remedio que venía a exterminarlos. Unamuno no podía evitar intervenir ante semejante situación. Él, que presidía la mesa como rector de la Universidad, se levanta lentamente y dice:

Estáis esperando mis palabras. Me conocéis bien, y sabéis que soy incapaz de permanecer en silencio. A veces, quedarse callado equivale a mentir, porque el silencio puede ser interpretado como aquiescencia. Quiero hacer algunos comentarios al discurso -por llamarlo de algún modo- del profesor Maldonado, que se encuentra entre nosotros. Dejaré de lado la ofensa personal que supone su repentina explosión contra vascos y catalanes. Yo mismo, como sabéis, nací en Bilbao. El obispo, lo quiera o no lo quiera, es catalán, nacido en Barcelona. Pero ahora acabo de oír el necrófilo e insensato grito “¡Viva la muerte!” y yo, que he pasado mi vida componiendo paradojas que excitaban la ira de algunos que no las comprendían he de deciros, como experto en la materia, que esta ridícula paradoja me parece repelente. El general Millán-Astray es un inválido. No es preciso que digamos esto con un tono más bajo. Es un inválido de guerra. También lo fue Cervantes. Pero desgraciadamente en España hay actualmente demasiados mutilados. Y, si Dios no nos ayuda, pronto habrá muchísimos más. Me atormenta el pensar que el general Millán-Astray pudiera dictar las normas de la psicología de la masa. Un mutilado que carezca de la grandeza espiritual de Cervantes, es de esperar que encuentre un terrible alivio viendo cómo se multiplican los mutilados a su alrededor.<sup>540</sup>

Millán Astray, irritado por la exposición de Unamuno, ante el clamor de los falangistas, responde: “Muera la intelectualidad traidora”, “viva la muerte”. Dado el alboroto del público esa frase sólo pudo ser oída por la gente que estaba más cerca del general. De allí que muchos han sostenido que lo que realmente dijo fue: “¡Abajo la inteligencia!, ¡Viva la

---

<sup>540</sup> Discurso en el Paraninfo de la Universidad de Salamanca en conmemoración del día de la raza, pronunciado el 12 de octubre de 1936

muerte!”. A lo que, aclamado por los asistentes, el escritor José María Pemán, en un intento de calmar los ánimos, aclara: “¡No! ¡Viva la inteligencia! ¡Mueran los malos intelectuales!”.

Unamuno no podía quedarse callado ante semejante atropello:

Éste es el templo de la inteligencia, y yo soy su sumo sacerdote. Estáis profanando su sagrado recinto. Venceréis, porque tenéis sobrada fuerza bruta. Pero no convenceréis. Para convencer hay que persuadir, y para persuadir necesitaréis algo que os falta: razón y derecho en la lucha. Me parece inútil el pedir os que penséis en España. He dicho.<sup>541</sup>

Ante el escándalo tienen que sacar a Unamuno del paraninfo. En adelante permanecerá con arresto domiciliario, y el 31 de diciembre de 1936, Unamuno muere en su casa.

Eliade muy probablemente no hubiera escrito esa encendida crítica política a Unamuno, si hubiera publicado unos meses más tarde su artículo. Quizá debía prever que el espíritu agonista de nuestro autor lo llevara siempre por el rechazo a cualquier absolutismo. No era una postura de burgués cómodo que unas veces se alía con unos y otras con otros. Como vemos en este último discurso de la vida de Unamuno, lejos de la comodidad y de la negociación, siempre estaba en lucha, excitando la ira de unos y de otros. Quizá porque, como dice Deleuze, la filosofía sirve para detestar la estupidez.<sup>542</sup>

La “respuesta” –siempre abierta- al problema, tanto espiritual como civil, está entonces en la lucha constante. Unamuno reclama un espacio no habitado. Pretende así *habitar la tensión*. En ese espacio nos encontramos con una lucha que no tiene que dar una respuesta por un absoluto. En esta lucha sin victoria posible ni deseable se encuentra Unamuno abriendo la posibilidad a una racionalidad del conflicto, que es en definitiva, una racionalidad agónica, una filosofía de la tensión, que a la vez que obtura las respuestas definitivas y dogmáticas, potencia la apertura a la dimensión de la diferencia, evitando la clausura de la alteridad. En esta agonía espiritual de Unamuno, se sientan las bases de su moral y de su política.

---

<sup>541</sup> Discurso en el Paraninfo de la Universidad de Salamanca en conmemoración del día de la raza, pronunciado el 12 de octubre de 1936.

<sup>542</sup> Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, trad. C. Artal, Barcelona, Anagrama, 1994, p.149

## **Segunda Parte**

### **La agonía como clave de lectura**

#### **La posición crítica**

*Un verdadero agonizante es un agonista,  
protagonista unas veces, antagonista  
otras.*

M. de Unamuno

## Capítulo 3

### El concepto de “agonía” como clave de lectura de una filosofía hermenéutica hispanoamericana

#### Un giro crítico al concepto de “sistema”

*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 ella. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma.*

M. de Unamuno

*Si un filósofo no es un hombre, es todo menos un filósofo; es, sobre todo, un pedante, es decir, un remedo de hombre.*

M. de Unamuno

*Yo soy un hombre y no un sistema. Un sistema es impasible y yo sufro.*

H.F.Amiel

*[...] a comienzos del siglo XX se produce un nuevo giro crítico contra el concepto de sistema. Esto es algo que se puede verificar muy bien prestando atención al problema de la intersubjetividad. Piénsese en los comienzos. [...] El comienzo parece que estuvo en España, donde Unamuno sirvió de inspiración a toda una nueva generación.*

H. G. Gadamer

## NOTA DE ORIENTACIÓN

En los dos primeros capítulos de esta investigación, que conforman la primera parte de este trabajo, se puso de relieve los dos puntos centrales que recorren toda esta tesis: lenguaje y agonía. Unamuno buscará para la filosofía un punto de partida distinto al *cogito* de la modernidad. Y lo encuentra en el lenguaje. En éste se funda entonces una concepción filosófica que está enraizada en un *pathos* propio de la lengua española (e hispanoamericana). Es el *pathos* de la agonía. Y agonía significa lucha, tensión, conflicto.

En este capítulo queremos poner en claro que ya en cuanto concepción filosófica la agonía se presenta como el concepto que viene a responder críticamente a la noción de “sistema” de la filosofía, presentándose de esta manera como una clave de lectura de la filosofía de Unamuno. El giro crítico contra el concepto de “sistema” consiste en colocar al lenguaje y a la lengua como fundamento de toda filosofía, y al concepto de agonía en particular como el fundamento de su propia filosofía crítica. La agonía va a funcionar así como una lente que le permite a Unamuno ver desde otra perspectiva lo político y lo filosófico.

Unamuno ha visto claramente que en la historia de la filosofía (sobre todo la más racionalista) siempre que los pensadores advirtieron antinomias, contradicciones o tensiones, procuraron soslayar el problema reduciéndolo o bien a una síntesis como instancia superadora o bien clausurando uno de los polos en tensión (generalmente el que corresponde a los sentidos, a los sentimientos, a lo afectivo y a lo volitivo). De esta manera, el filósofo vasco advierte que esas filosofías han desvitalizado toda concepción del mundo y la vida humana que se muestra como conflictiva, haciendo de la vida un concepto muerto, una no vida. Una reflexión reductiva semejante no refleja, a juicio de Unamuno, adecuadamente el problema del hombre en el mundo. Dado ello, el filósofo vasco, en vez de eludir el problema propone no dejarlo afuera: incorporar a la reflexión esa categoría de lo tensional, característica vital del mundo humano.

Contra una razón (racionalista y positivista) hipertrofiada y miope que la lleva a su propia crisis, la agonía se presenta como una “tercera posición”. Ella no es ni más razón ni sus opuestos. Como clave de lectura, nuestro autor pone de relieve que continuamente encontramos al *agón* en la historia del pensamiento y en la vida de los hombres. Así como realiza la lectura de la literatura española para descubrir el espíritu agónico español, realiza la de la tradición católica (los evangelios) y de la tradición de la razón (a partir del *Fausto* de

Marlowe), encontrando en este último el pesimismo y la decadencia, y el mal del siglo. De esta manera, contra una razón que niega la vida, sin embargo surge el deseo de la inmortalidad, y de ahí nuevamente la agonía. El Fausto es el símbolo de la pérdida de la fe en la inmortalidad del alma, y el Quijote –la figura que opone Unamuno-, el de la locura que busca incesantemente la pervivencia.

Entre la enfermedad y la salud, la agonía viene a proponer una nueva forma de cura contra el mal del siglo, pero es una cura en lucha, una “cura” que no cura y que, como vacuna que es, contiene la enfermedad. Así, la “cura” o la “solución” a la crisis de la razón está en la tensión constante, necesita de la enfermedad para proponerse como remedio. De aquí que Unamuno verá en la miope filosofía de la razón y en su crisis, la posibilidad de la constitución de otro modo de filosofar, un filosofar que indaga en el sentido, siempre en búsqueda, en el para qué de esa reflexión y en el sujeto que la encarna. Esta filosofía se propone escéptica por cuanto crítica y antidogmática, y que, como *ars vivendi*, tiene al hombre de carne y hueso como sujeto y objeto de ella. Esta filosofía es una visión del mundo y de la vida, una *Weltanschauung und Lebensansicht*. Por supuesto que ella no puede utilizar las mismas herramientas que la razón, por eso su posición contrarracional (y no irracional) lo lleva a indagar y utilizar otros instrumentos, sobre todo los que escapen al sistema, como la poesía y la literatura, ambas en el sentido de creación y no como mero género narrativo.

### 3.1. La “agonía” en el contexto de la crisis de la razón

Para Unamuno –como para Humboldt-, el lenguaje no sólo es una de las dotaciones de las que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan *mundo*. Esto nos permite decir que la agonía –como *pathos* que está en la lengua española- se presenta para nuestro autor como una clave de lectura. Así, esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente. Eso es lo que significaba para Gadamer la frase de Humboldt de que las lenguas eran acepciones del mundo.<sup>543</sup> Con esto, el lenguaje introduce al individuo en una determinada relación con el mundo y en un determinado comportamiento hacia él. Esta situación ha llevado a Gadamer a sostener que: “Los que se han criado en una determinada tradición lingüística y cultural ven el mundo de una manera distinta a como lo ven los que pertenecen a otras tradiciones.”<sup>544</sup>

Unamuno ve con otros ojos que con aquellos que ven los filósofos -sobre todo alemanes- que colocan en la noción de “unidad”, “sistema” y “razón” el anclaje necesario para la construcción de una filosofía. Una lengua conduce de esta forma a una *Weltanschauung*, como ya hemos anticipado en el primer capítulo de este trabajo. Ello además puede verse claramente hacia el final de *Del sentimiento trágico de la vida...* donde el filósofo vasco presenta una ajustada historia crítica del pensamiento y del conflicto entre la vida y la razón, donde esta última ha contribuido a sustituir el ideal de una vida ultraterrena por el ideal del progreso, de la razón, de la ciencia. “O mejor de la Ciencia, con letra mayúscula.”<sup>545</sup>

La crítica unamuniana a la idea de unidad –propia de la filosofía/sistema del racionalismo y del positivismo- que se opone a la pluralidad y diversidad ya se hace ver en sus observaciones sobre el estado de la política del momento, y esa idea contribuye, a su juicio, a incentivar los totalitarismos que de una u otra manera (política o filosófica) han llevado a la crisis de la época. Unamuno no es ni mucho menos el único que en su época pone el acento en la “crisis”, pero no obstante lo hace a su manera, apostando por una racionalidad ampliada, de la tensión, del conflicto, donde no queden obturados los polos en tensión. El punto de partida de su crítica lo constituye la crisis de las ciencias europeas que se apoderan de la vida en su totalidad, contribuyendo de ese modo a una crisis vital. La reducción positivista tiene como consecuencia que las ciencias no sólo pierdan cualquier significado para la vida, sino que degeneren en una tiranía del *logos* científico. Por similar camino transita

---

<sup>543</sup> Cfr. Gadamer, H.G., “El lenguaje como horizonte de la ontología hermenéutica”, en *Verdad y Método I*, trad. A. Agud Aparicio y R. Agapito, Salamanca, Sígueme, 1999, p.531

<sup>544</sup> *Ibid.* p.536

<sup>545</sup> STV (1913), O.C. (A) (1950), IV, 696





la política que en su reduccionismo degeneran también en una tiranía del *logos* político. El suyo es un nuevo embate contra la crisis y el ideal de progreso de las ciencias. Ideal del progreso que en la segunda mitad del siglo XIX, una época que nuestro autor califica como tecnicista e infilosófica, dominada por un especialismo miope y por el materialismo histórico, comienza a popularizarse la ciencia hasta alcanzar su bancarrota. Y con ella llegó el pesimismo, porque el ideal de progreso tampoco satisfacía los más íntimos anhelos del hombre. Así, la bancarrota de la ciencia y del progreso para dar respuesta al problema del sentido había traído finalmente la “enfermedad del siglo”.

Unamuno verá en un ente de ficción, en el doctor Fausto (el de Marlowe, fundamentalmente), el símbolo más representativo de esta situación en la que un hombre, por afán de conocimiento, pierde su alma.

Y este trágico doctor, torturado por nuestra tortura, acaba encontrando a Helena, que no es otra, aunque Marlowe acaso no lo sospechase, que la Cultura renaciente. Y hay aquí en este *Faust* de Marlowe una escena que vale por toda la segunda parte del *Faust* de Goethe. Le dice a Helena Fausto: «Dulce Helena, hazme inmortal con un beso -y le besa-. Sus labios me chupan el alma; ¡mira cómo huye! ¡Ven, Helena, ven; devuélveme el alma! Aquí quiero quedarme, porque el cielo está en estos labios, y todo lo que no es Helena escoria es.» «¡Devuélveme el alma!» He aquí el grito de Fausto, el doctor, cuando después de haber besado a Helena va a perderse para siempre. [...] Y Fausto puede decirle: ¡devuélveme el alma! Porque Helena con sus besos nos saca el alma. Y lo que queremos y necesitamos es alma, y alma de bulto y de sustancia. Pero vinieron el Renacimiento, la Reforma y la Revolución, trayéndonos a Helena, o más bien empujados por ella, y ahora nos hablan de Cultura y de Europa. [...] Todo eso nos han traído el Renacimiento y la Reforma, y luego la Revolución, su hija, y nos han traído también una nueva Inquisición: la de la ciencia o la cultura, que usa por armas el ridículo y el desprecio para los que no se rinden a su ortodoxia.<sup>546</sup>

Helena representa a la *Kultura*, –como suele escribir irónicamente Unamuno enfatizando el nombre en alemán en oposición a la otra Cultura, la con “C”, la latina<sup>547</sup> - es el

---

<sup>546</sup>STV, Op.cit., 697-8

<sup>547</sup> Al respecto puede verse un artículo publicado en el N° 70 de *Mundo gráfico* en 1913 y titulado como “La *Kultura* y la *Cultura*”: “En Alemania, pues, [...], la cultura se convierte en *Kultur*; y cuando yo escribo *Kultura* con k mayúscula, quiero decir, cultura a la alemana; y cuando la escribo con una modesta c minúscula, es una



símbolo de los ideales secularizadores, el progreso, el bienestar, la felicidad, ideales que nutren el humanismo.<sup>548</sup> Mientras que el Renacimiento, la Reforma y la Revolución, las tres “R,” constituyen los grandes radicales de la modernidad. La bancarrota de la ciencia y el progreso para dar respuesta al problema del sentido trae como consecuencia esa *maladie du siècle* ya anunciada por Rousseau y acusada más claramente por el *Obermann* de Senancour,<sup>549</sup> la enfermedad del siglo. Pero desde luego había quienes, como Ortega y otros jóvenes radicales de la generación del 14 no lo creían así y acusaban del retraso cultural de España a la supervivencia del factor religioso. Aquí se constituyen dos polos del problema, la enfermedad de la razón o la enfermedad religiosa, pero para nuestro autor ni uno ni otro deben absolutizarse. Para él, como bien indica en *Del sentimiento trágico de la vida...*, se trata de posibilidades permanentes de la condición humana entre las que no cabe desplazamiento de una a otra, sino tensión,<sup>550</sup> porque “ambas certezas nos harían igualmente imposible la vida.”<sup>551</sup> E igualmente ambas nos están vedadas.<sup>552</sup> Ninguno de los contendientes puede ganar la batalla.<sup>553</sup>

[...] si venciera la cabeza me haría un desgraciado, un bruto o un desesperado, un racionalista que es peor, si venciera el corazón me haría un loco, o un necio, un creyente tonto [...]<sup>554</sup>

Cualquier certeza absoluta -si fuera posible-, ya sea de la razón o del corazón, o cualquier escepticismo absoluto -si fuera posible-, harían imposible la vida. La certeza absoluta anula la libertad y el escepticismo absoluto, como ya visto sabiamente Hume, se refuta a sí mismo por la práctica, ya que anula la acción.<sup>555</sup> Unamuno concibe el mundo y la vida de manera agónica, conflictiva, y lo siente trágicamente. A juicio de Cerezo Galán,

---

culturilla latina, superficial, inconstante, como la que por acá nos permitimos. [...] Y, ¿en qué consiste la Kultura y en qué se diferencia de la cultura? [...] La Kultura se basa en la definición; esto es, es definitiva, y es idealista. Sobre todo idealista. [...] Porque lo interesante, amigo Méndez, no es usted, el que yo conocí en Espinho, sino es la idea de usted, usted como concepto. [...] ¿lo va usted entendiendo? Pues esto es Kultura. Y, sobre todo, la definición. Hay que definirlo todo. (Cfr: “La Kultura y la Cultura” (1913), en *Mundo Gráfico*, Año III, Nº 70, 26 de febrero de 1913, p.9)

<sup>548</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Trotta, 1996, p.426

<sup>549</sup> Cfr. STV, Op.cit., 696

<sup>550</sup> Cfr. *Ibid.* 555

<sup>551</sup> *Ibid.* 556

<sup>552</sup> Cfr. *Ibid.* 555

<sup>553</sup> Cfr. “Los naturales y los espirituales” (1905), *O.C.* (A), III, 821-41; VDQS (1905), *O.C.* (E), III, 160; y “Sobre la filosofía española” (1904), *O.C.* (C), VIII, 639-54

<sup>554</sup> *TAD* (inédito), CMU, 8-15

<sup>555</sup> Cfr. Hume, D., *Investigación sobre el entendimiento humano*, trad. J. de Salas Ortueta, Madrid, Alianza, 2001, pp.202-3



eliminar esta tensión equivaldría a trivializar la vida espiritual. Una tensión que es trágica en tanto ambas fuerzas (razón y religión, o humanismo secular y trascendentalismo religioso) intentan monopolizar la vida del espíritu.<sup>556</sup> Así, frente a Fausto, Unamuno presenta otro personaje de ficción como representante de su filosofía agónica y de la filosofía española. Don Quijote frente a Fausto.<sup>557</sup> Un Quijote que es héroe de la duda de pasión y donde el agonismo ha extremado sus rasgos, ya que ha convertido su propia alma en un campo de batalla.<sup>558</sup> Y el alma trágica no ve la forma de conciliar las exigencias de la razón con las de la religión, y por eso, de ahí viene la lucha. Don Quijote no se deja robar el alma como el doctor Fausto. Es su lucha, su ridícula lucha, como afirma Unamuno, la batalla de Don Quijote. Esta originalidad del pensamiento de Unamuno se arraiga, según Ferrater Mora, en una tradición: “[...] la que se modula a lo largo de una línea que nuestro autor ha reconocido como propia y que comprende a San Pablo, San Agustín, Pascal y Kierkegaard [...]”<sup>559</sup> con los que se hermanaba. Esta concepción tiene a la conflictividad como tema central. Pero a diferencia de Pascal, por ejemplo, Unamuno hace del conflicto una *chance* para la libertad, ya que la certeza absoluta o la duda absoluta hacen imposible la vida al destruir las condiciones de la lucha por el sentido. La muerte y sus máscaras –el racionalismo cientificista especialmente, pero también cualquier idea o cualquier “ismo” que ponga el punto final- son formas de una enfermedad que comienza a tener un peso decisivo a fines del siglo XIX con la crisis de la razón. ¿Qué podemos hacer entonces? O mejor, ¿qué debemos hacer? Luchar es la respuesta manifestada en el *Quijote*.

Yo sé de uno –dice Unamuno refiriéndose a sí- a quien la cabeza le predica resignación, [...] mientras el corazón le predica el esfuerzo. Y ese tal oscila entre la resignación y el esfuerzo, entre la cabeza y el corazón, y no quiere someter uno de ellos al otro ni ponerlos en paz, sino que vive de su guerra [...]<sup>560</sup>

Unamuno no quiere resignarse como Tolstoi, pero tampoco cree en una moral de la voluntad como Nietzsche. Tal como el Quijote vivió de su guerra y nos hizo vivirla y revivirla a través de ella, Unamuno -escindido entre su razón que le hace desdichado y sus deseos que le hacen necio, sin poder aceptar las demostraciones racionales de la existencia de Dios, ni

---

<sup>556</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., Op.cit., pp.426-7

<sup>557</sup> Cfr. *Ibid.* pp.424-432

<sup>558</sup> Cfr. STV, Op.cit., 557 y 714

<sup>559</sup> Ferrater Mora, J., *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1957, p.43

<sup>560</sup> “Divagaciones sobre la resignación y el esfuerzo” (1911), *O.C. (A)*, XI, 170

refugiarse en la “fe del carbonero” o en la fe de la infancia evocada en *Nicodemo el fariseo*-escogió mantener la tensión y la lucha trágica. Esta concepción del mundo y de la vida como lucha, sin tregua y sin esperanza de victoria alguna, esta concepción escéptica –como él mismo la califica en el sentido de crítica- se presenta como el arma de combate contra cualquier concepción absolutista, y en los tiempos que corren, fundamentalmente contra el cientificismo, la filosofía/sistema, el materialismo y los totalitarismos poéticos.

Esta concepción crítica parece haber sido descubierta por Gadamer a mediados de los años 70, en la última etapa de la recepción de Unamuno en Alemania.<sup>561</sup> La obra de Unamuno comienza a cobra mayor interés en Alemania a partir de su destierro en Fuerteventura, su exilio en París y su posterior liberación, según se lee en la correspondencia de Unamuno con Álvarez del Vayo y con algunos intelectuales alemanes, especialmente con Adler y con Buek. Como bien indica el editor de las dos primeras ediciones de las *Obras Completas* de

---

<sup>561</sup> Entre las obras más importantes de Unamuno traducidas al alemán se encuentra *Das tragische Lebengefühl*, trad. Paul Adler, München, Meyer & Jensen Verlag, 1925 (que según la investigación llevada a cabo por Pedro Ribas, salió con algunos cortes realizados por el traductor); *Abel Sánchez*, trad.W.von Wartburg, en *Aargauer Tagblatt*, 1924 (aparecida por entregas). También contamos con la traducción de “Sobre la filosofía española. Diálogo” bajo el título de “Spaniens Philosophie”, traducido en 1921 por Walther von Wartburg, quien publicó también en 1924 un artículo sobre Unamuno intitulado “Unamuno und die Wiedergeburt Spaniens” en la revista *Wissen und Leben* de Zürich. Asimismo fue traducida y publicada por ese entonces “Nada menos que todo un hombre” como “Ein ganzer Mann” (una de las novelas de las *Tres novelas ejemplares y un prólogo*). *Vida de Don Quijote y Sancho, La tía Tula, Abel Sánchez, Del sentimiento trágico de la vida y La agonía del Cristianismo*, que habían sido publicadas en alemán por la editorial Meyer & Jensen, cuando esta entra en quiebra, luego son reeditadas y publicadas nuevamente, por gestión de Otto Buek, en 1933 por la editorial Phaidon de Viena, bajo el epígrafe de “Obras filosóficas”. También habían sido publicadas por otra editorial *Paz en la guerra, Cómo se hace una novela y El otro*, según se colige en el trabajo de Ribas “Unamuno y su traductor Otto Buek”.

Como indica Jouve Martín, si bien en los años veinte fueron publicadas las obras más importantes de Unamuno en Alemania, posteriormente la dictadura nacional-socialista borró su recuerdo de las aulas alemanas, y recién a partir de 1945, se reinicia de manera muy dispersa su reedición en ese país. Por tal motivo, el autor indica que hay que considerar dos etapas de la recepción de la obra de Unamuno en Alemania: una primera hasta 1933, y otra a partir de 1945 (Cfr.Jouve Martín, J.R., “Unamuno y Alemania: bibliografía comentada”, en *C.C.M.U.*, N° 31, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1996, pp.253-267). Por otra parte, Fernando Hermida de Blas indica que ya antes de los años veinte Unamuno había sido traducido al alemán con el artículo “Das geistige Spanien und Deutschland”, trad. Paul Adler, en *Der Neue Merkur*, Stuttgart/Berlín, mayo 1915, y que la recepción de su obra atraviesa cuatro fases temporales principales (Cfr:Hermida de Blas, F., “Un artículo de Unamuno publicado en Alemania”, en *Cuaderno Gris*, N° 6, ISSN 0213-6872, 2002, pp.33-46), y Pedro Ribas indica que la recepción de Unamuno en Alemania empieza tempranamente y que se divide en tres etapas: 1893/97, 1913/33, 1945/hasta el presente. Ya en 1893 se había publicado en español en la revista *Zeitschrift für Romanische Philologie*, “Del elemento alienígena en la raza vasca”, artículo que ya había aparecido en España en 1885-6 en la *Revista de Viscaya*. Asimismo, indica los cinco artículos que Unamuno escribiera en esa primera etapa para la revista alemana *Der Sozialistische Akademiker*, después *Sozialistische Monatshefte* (Cfr. Ribas, P., “Unamuno y su traductor Otto Buek”, en Chaguaceda Toledano, A. (Ed.), *M.U.E.O.* II, Salamanca, Ed.Universidad de Salamanca, 2005, pp.165-174). Asimismo, según se indica en el artículo de Hermida de Blas, varios de los textos de Unamuno son reeditados a partir de 1986 (cincuentenario de la muerte del filósofo vasco). La recepción de la obra de Unamuno en Alemania puede constatarse en: García Blanco, M., “La cultura alemana”, en *En torno a Unamuno*, Op.cit., pp. 469-508; Ribas, P., “Unamuno y la cultura alemana. Convergencia con Schopenhauer”, en AAVV, *V.H.M.U.*, Salamanca, Casa-Museo Unamuno-Universidad de Salamanca, 1986, pp.275-294; *Unamuno, cartas de Alemania*, Madrid, FCE, 2002; Jouve Martín, J.R., “Unamuno y Alemania: bibliografía comentada”, Op.cit., pp.253-267, 1996; Hermida de Blas, F., Op.cit., pp.33-46; y Ribas, P., “Unamuno y su traductor Otto Buek”, Op.cit., pp.165-174.

Unamuno, es Alemania uno de los países que mejor acceso ha tenido a la obra del filósofo vasco, ya que lo que se considera más esencial y característico de su producción fue traducido al alemán.<sup>562</sup> La recepción de Gadamer de la obra de Unamuno parece vincularse así a la relevancia que cobró hasta ese entonces la obra del filósofo vasco en ese país. El epígrafe de Gadamer con el que iniciamos este capítulo se presenta como la puerta de entrada al concepto de “agonía”. Este giro crítico contra el concepto de sistema del que nos habla Gadamer tiene en Unamuno al concepto de “agonía” como base de todo su planteamiento. Como ya hemos indicado anteriormente, el punto de partida de este trabajo se inscribe en la lectura del artículo de Gadamer “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”, para quien a comienzos del siglo XX se produce un nuevo giro crítico contra el concepto de “sistema” verificable a partir del problema de la intersubjetividad, giro que, según él, parece haberse iniciado en España con Unamuno.

[...] a comienzos del siglo XX se produce un nuevo giro crítico contra el concepto de sistema. Esto es algo que se puede verificar muy bien prestando atención al problema de la intersubjetividad. Piénsese en los comienzos. [...] El comienzo parece que estuvo en España, donde Unamuno sirvió de inspiración a toda una nueva generación.<sup>563</sup>

En tanto el lenguaje actúa como el hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica,<sup>564</sup> en ese sentido ve el alemán en Unamuno a quien inicia el camino hacia un giro crítico al concepto de “sistema”, inspirando así a toda una nueva generación. Un giro ontológico –el hermenéutico– que pone de relieve que “[...] quien piensa el “lenguaje” se sitúa siempre en un más allá de la subjetividad.”<sup>565</sup>

El sentido originario de la voz “agonía” se le presenta a Unamuno como un concepto fundamental para concebir un modo de filosofar diverso del de la modernidad. Como ya se ha visto, oponiéndose con esto a la filosofía moderna el punto de partida de su filosofía es el

---

<sup>562</sup> Lo que representó Unamuno para Alemania puede constatarse en un capítulo dedicado a él por Hans Juretschke en la enciclopedia *Denker und Deuter im heutigen Europa* (1954) y en la obra de Franz Niedermayer: *Unamuno, hier und heute*, Nürnberg, Glock und Lutz, 1956 (Cfr:García Blanco, M., *En torno a Unamuno*, Madrid, Taurus, 1965, p.471).

<sup>563</sup>Gadamer, H.G., “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona” (1975), en *El giro hermenéutico*, trad.de Arturo Parada, Madrid, Cátedra, 3ª ed., 2007, p.12

<sup>564</sup> Cfr.Gadamer, H.G., “El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica”, en *Verdad y Método I*, Op.cit., p.461

<sup>565</sup>Gadamer, H.G., “Subjetividad e intersubjetividad...”, Op.cit., p.25

lenguaje.<sup>566</sup> Ello le permite a nuestro autor evaluar así la relación entre lenguaje y realidad, entre lenguaje y mundo, con la noción de “agonía” como modo de concebir ambos planos: una concepción agónica o agonista de la vida y del mundo, y una concepción agónica o agonista del lenguaje siendo como son además dependientes el uno del otro. De esta manera, el concepto de “agonía” es la llave para concebir cierto modo de ver el mundo, concebir una visión del mundo y de la vida anclada en el lenguaje y más específicamente, en la lengua española (no castellana, sino hispanoparlante).<sup>567</sup> Asimismo, el interés que despierta este concepto en Unamuno puede ser constatado a lo largo de toda su obra, aunque, como ya hemos indicado, cobra mayor relieve a partir del último lustro del siglo XIX. El giro crítico comienza a manifestarse hacia fines del siglo XIX, y especialmente a través de la crisis personal de Unamuno de 1897, que es a la vez -como ya hemos indicado- manifestación de la crisis de fin de siglo. Así, el concepto de “agonía” viene a representar una forma de enfrentarse a la crisis tanto como a la noción de “sistema”, propia de la filosofía moderna.

Gran parte del capítulo I de *Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos* (1913) pretende dar cuenta no sólo de una crítica al concepto de sistema –tal como lo entiende el racionalismo-, sino del sujeto y objeto de estudio de la filosofía, o mejor, de su filosofía, y del marco desde el cual, desde su valoración afectiva, él, el hombre Unamuno, filosofa. La historia de la filosofía da cuenta que hacia finales del siglo XIX e inicios del XX se produce lo que da en llamarse “La crisis de fin de siglo” o “La crisis de la razón”. Siguiendo la línea de interpretación de Tanganelli,<sup>568</sup> sostenemos que la crítica al concepto de “sistema” se inscribe en esta dirección. Esta situación ya se mostraba muy clara para Dilthey, quien señalaba que la situación de entonces era como la del final de la Edad Media, cuando en todas las cátedras se enseñaba la escolástica, pero la combatían victoriosamente los humanistas. Así, el estado del momento era el del final del pensamiento metafísico bajo las condiciones dadas y la creencia de estar al término de la filosofía científica misma. Es allí entonces donde nace la filosofía de la vida, que significa, según Dilthey, tanto

---

<sup>566</sup> Cfr. Flórez Miguel, C., “La formación del discurso filosófico de Unamuno”, en *C.C.M.U.*, Vol.29, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994, p.25

<sup>567</sup> Aquí hacemos la distinción de “lenguaje” como sistema de signos de “lengua” como idioma. Distinción clara en Unamuno y en la que funda toda una filosofía del conflicto y del lector.

<sup>568</sup> Para un estudio en profundidad sobre la relación del pensamiento de Unamuno -sobre todo el pensamiento surgido de sus crisis espiritual de 1897-, con la crisis finisecular pueden verse los trabajos de Paolo Tanganelli: *Hermenéutica de la crisis en la obra de Unamuno entre finales del siglo XIX y comienzos del XX: La `crisis del 97' como posible exemplum de la crisis finisecular*, (Tesis doctoral) Salamanca, Universidad de Salamanca, 2001; y *Unamuno fin de siglo. La escritura de la crisis*, Pisa, ETS, 2003. En estos trabajos, Tanganelli sostiene que la crisis personal de Unamuno debe ser considerada como una manifestación de la crisis de fin de siglo.



filosofía sobre la vida como desde la vida. Su proceder ha sido el de una experiencia metódica de la vida que rechaza todos los supuestos sistemáticos.<sup>569</sup>

Este movimiento político e intelectual acarrea un sinnúmero de diversos aspectos y temáticas poniendo de relieve la encrucijada en la que se encuentra el pensamiento contemporáneo: racionalismo o irracionalismo parecen ser los frentes en pugna por ese entonces. Herederos de la Ilustración y del Romanticismo, o críticos de la Ilustración y del Romanticismo, herederos de ambos y críticos de ambos se confrontan como alternativas dicotómicas para intentar responder a la crisis. Pero las respuestas más habituales parecen ser nuevamente las oposiciones en clave de una metafísica binaria: o razón hipertrofiada o más vida. La respuesta se inclinaba siempre hacia uno de los polos. Estos intentos continúan bajo la égida de una concepción dicotómica. Intentos que pretenden poner, como los que les precedieron, el punto final como alternativas absolutizadoras: o la razón o su negación: siempre una, única, unidad, universal. Como indica Ferrater Mora, “[...] racionalistas e irracionalistas, adoradores del principio de identidad y exaltadores de la contradicción coinciden en afirmar que Dios es la realidad en la cual se reconcilia toda oposición o en la cual se unifica toda diversidad.”<sup>570</sup> Y esto no acontece sólo en las filosofías que se reconocen plenamente como filosofías de la unidad, sino también en aquellas que postulan una supuesta unidad dinámica de los contrarios: “en el completo dominio del principio de identidad había como un sacrificio incruento de las cosas múltiples [...] En la doctrina de la contradicción dicho sacrificio parecía menos obligado, [...] pero bajo el aparente renacimiento de lo múltiple renacía el deseo de lo idéntico [...]”<sup>571</sup>

Sin embargo, a este estado de cosas, ¿no se podría plantear frente a estas posiciones absolutizadoras la posibilidad de otra forma de racionalidad no absoluta? ¿Una racionalidad que no ponga el punto final en uno de los miembros disyuntos? ¿No se podría pensar otro modo de filosofar distinto del modelo racionalista/especulativo o del modo del “irracionalismo”? El punto de partida tiene que estar en la eliminación de todos los ídolos.

La eliminación de todos los ídolos es, por consiguiente, el primer paso que da Unamuno [...] De ahí la implacable crítica unamuniana a toda la filosofía y a todos los filósofos.<sup>572</sup>

---

<sup>569</sup> Cfr. Dilthey, W., “Teoría de las ideas del mundo”, en *Teoría de las concepciones del mundo*, trad. Julián Marías, Barcelona, Altaya, 1997, pp.124-5

<sup>570</sup> Ferrater Mora, J., Op.cit., p.53

<sup>571</sup> *Ibid.* p.55

<sup>572</sup> *Ibid.* p.38



Quizá podría considerarse una fuerte objeción para el modo corriente de filosofar la falta de definición precisa de los conceptos en Unamuno, pero ¿de qué otro modo habría podido desarrollarse entonces la impugnación y la resistencia a tanto exceso de sistema? En su momento, Dilthey había sostenido que en las épocas de crisis se daba el surgimiento de filosofías que adoptaban la forma de un pensamiento no sistemático.<sup>573</sup> ¿No se podría plantear lo que podríamos denominar una racionalidad del conflicto o una filosofía de la tensión, que se mueva entre los polos sin obturarlos?<sup>574</sup> Es decir, ya no una metafísica binaria, sino una filosofía tensional y conflictiva, es decir, agónica. Quizá ese camino por la tensionalidad encuentre sus huellas en Nietzsche<sup>575</sup> o en William James,<sup>576</sup> o aún mucho antes en Maine de Biran,<sup>577</sup> o en Proudhon. Pero no es menos cierto que el pensamiento unamuniano se ha conformado casi independientemente de estos filósofos, aunque los mencione en reiteradas ocasiones. Creemos entonces que podemos encontrar también en Unamuno esa clave de apertura a un nuevo modo de hacer filosofía, una filosofía de la tensión, del conflicto, que se encuentre en el *entre* –no como medianía- del sí y del no, y que no obture la disyunción.

El ensayo *Ideocracia* (1900) parece indicar, a nuestro criterio, esa dirección, porque la tiranía de las ideas trae consigo la persecución, la ideofobia, tanto en individuos como en pueblos. El aferrarse a una doctrina –sea esta política o filosófica- conduce al absolutismo que implica la pérdida de la libertad: “[...] cuantas más las (*sic*) ideas y más ricas y más complejas

<sup>573</sup> Cfr: Dilthey, W., “La esencia de la filosofía”, en *Teoría de la concepción del mundo*, trad. E. Imaz, México, FCE, 1945, ps. 184 y 247-8

<sup>574</sup> La metodología compositiva del ensayo “¡Adentro!” de 1900, se mueve en esta dirección tensional.

<sup>575</sup> Mónica Cragolini ha sabido ver claramente una filosofía de la tensión para pensar la constitución de la subjetividad como “entre” (*Zwischen*) en el pensamiento nietzscheano. Ello puede vislumbrarse, según ella, a partir de las imágenes de la amistad, del viajero y del ultrahombre. (Cfr: Cragolini, M.B., *Moradas Nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del “entre”*, Buenos Aires, La Cebra, 2006)

Ahora, si el *Zwischen* es la forma constitutiva de la subjetividad, pero no de una subjetividad individual individualista, sino del “entre” yo-otro, el concepto de “agonía” puede representar de manera clara esta tensión. Así, desde el *Zwischen* incluso, podemos pensar el concepto de “agonía” en un sentido más profundo y más vital.

*Zwischen* y *áγωvía*, cobran su forma como “entre” a través del sujeto-persona-individuo (yo-otros), la palabra y el texto, la finitud y la infinitud.

<sup>576</sup> Cfr: Rossi, P., “Tensiones dialécticas en el pragmatismo humanista de William James”, en *Límite. Revista de Filosofía y Psicología*, Vol.3, N°18, 2008, pp.71-79. Aunque como indica Ferrater Mora: el pragmatista al detenerse en el concepto de “vida” se inclina ante un nuevo ídolo, al cual termina por sacrificar lo que verdaderamente importa: *nuestra vida* (Cfr: Ferrater Mora, J., Op.cit., p.38).

<sup>577</sup> En la “Introducción a la filosofía de la vida” que hace Julián Marías, indica que Maine de Biran convierte los conceptos “objetivos” o de cosas en conceptos “funcionales”: fuerza, resistencia, y su coexistencia es una realidad dinámica, del tipo del “hacer”: el esfuerzo, como ingredientes del cual adquieren su realidad los términos del mismo. La consecuencia de esto, indica Marías, es que yo no soy una cosa, sino que el hombre forma una antítesis con el universo entero. Así, Maine de Biran interpreta el ser del hombre desde su vida, entendida como activa tensión entre un yo y un mundo cuya realidad respectiva es la de “momento”. De esta manera, el yo llega a ser, se constituye en el esfuerzo frente a lo resistente, no siendo una “cosa” ya hecha e independiente, con lo cual, el hombre, que puede iniciar series de actos libres, tiene una vida personal, en sentido estricto, una vida humana, en sentido biográfico (Cfr: Marías, J., “Introducción a la filosofía de la vida”, en Dilthey, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, trad. J. Marías, Barcelona, Altaya, 1997, pp.21-2)

y más proteicas, menos autoritarias e impositivas son”.<sup>578</sup> En este sentido, Unamuno aboga por el derecho a la contradicción:

Suelo encontrar más compactos, más iguales y más coherentes en su complejidad a los escritores paradójicos y contradictorios que a los que se pasan la vida haciendo de inmovibles apóstoles de una sola doctrina, esclavos de una idea.<sup>579</sup>

Abogar por la contradicción en Unamuno no significa -como sí sucede, según vimos antes con Ferrater Mora, en aquellos que la exaltan- que ésta se encamine dogmáticamente hacia un deseo por la identidad. Lo importante no son las ideas -que nos esclavizan- sino el pensar con estas o aquellas ideas, oponiendo de esta manera a una filosofía estática -de ideas muertas-, a una filosofía de sarcófago<sup>580</sup> que hace de los arados ídolos, una filosofía dinámica, del pensar -que es acción, viva-, que se apropia provisoriamente de las ideas como instrumentos para extraer de ellas lo necesario para vivir -como instrumentos de cambio que enriquecen- para luego arrojarlas.<sup>581</sup> Esta filosofía de la tensión tiene, en Unamuno, su punto de partida en el concepto de “agonía”, y a partir de éste no sólo se configura una forma de hacer filosofía y una forma de vida, sino también y especialmente una crítica a la filosofía sistemática, una crítica a las filosofías de la unidad, pero también a cualquier filosofía del punto final.

### 3.1.1. La “agonía” como crítica al concepto de “sistema” de la filosofía

Con la posmodernidad, hablamos de una filosofía que se presenta como recelosa de los grandes sistemas, consciente de que no hay una gran razón, sino muchas razones que han de entrar en una conversación ilimitada,<sup>582</sup> o mejor en un conflicto, en una guerra ilimitada de interpretaciones. Hay autores como Vattimo, Deleuze, Derrida, Baudrillard o Bauman -para citar algunos de los más actuales-, que propugnan una desconfianza argumentada respecto a las filosofías cerradas y a los avances dirigidos casi exclusivamente por el progreso científico.

---

<sup>578</sup> “La ideocracia” (1900), *O.C.* (C), VIII, 332

<sup>579</sup> *Ibid.* 325

<sup>580</sup> *Cfr.* “¡Adentro!” (1900), *O.C.* (C), VIII, 317

<sup>581</sup> *Cfr.* “La ideocracia”, *Op.cit.*, 331 y ss.

<sup>582</sup> Para el caso puede verse entre otros: Vattimo, G. y Rovatti, P.A. (eds.), *El pensamiento débil*; Vattimo, G., *Crear que se cree; El fin de la modernidad; y Nihilismo y emancipación.*

Unamuno, con su agonía y con su sentido de la paradoja, con su apertura nunca clausurada, se sitúa en esta línea.

¿Cuál es entonces la noción de “sistema” puesta en crítica por nuestro autor? La noción de sistema adquiere, quizá por primera vez, un rango efectivamente especulativo con Kant, quien hacia el final de la *Crítica de la razón pura* lo define como “[...] la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea.”<sup>583</sup> Unidad e idea. El pensamiento filosófico ha de tomar así la forma de una unidad orgánica en la que cada parte está en perfecta relación estructural con el todo del cual forma parte. Sin embargo, el principio que otorga unidad a lo diverso es la idea. El idealismo se convierte así en el principio configurante o regulador de la unidad del sistema. Idea y totalidad en el pensamiento sistemático son dos determinaciones interdependientes. En este sentido, Ortega y Gasset sostenía: “[...] Creo que entre las tres o cuatro cosas inmoviblemente ciertas que poseen los hombres, está aquella afirmación hegeliana de que la verdad sólo puede existir bajo la figura de un sistema.”<sup>584</sup> Totalidad e idea están también presentes así en Hegel, pero éste no sólo piensa la verdad en términos de totalidad, sino que además introduce la dialéctica en dicha totalidad ideal. En la recepción de Kierkegaard en Alemania, Gadamer vería un cambio de perspectiva respecto de la filosofía especulativa que le permitiría a aquél abordar el tema de la existencia con otros métodos.<sup>585</sup> A toda síntesis superadora de la oposición, Kierkegaard refiere la alternativa insoslayable, insalvable (*aut aut*). Lo que la *Aufheben* hegeliana hacía era en el fondo anular la alternativa. Decía, finalmente en un último movimiento, “esto y lo otro”, “lo uno y lo otro”. Como indica Julián Marías, ya en Alemania, pero también en el exterior, la filosofía posterior a 1830 consiste fundamentalmente en tomar posición ante el gigantesco hecho histórico del hegelianismo.<sup>586</sup> El debate de Kierkegaard con Hegel comienza con la noción de sistema propuesta por este último y negada por aquél bajo el cargo de una ficción lógica. Claro que el danés ve con otros ojos que los de la lógica y el sistema. Para Kierkegaard el sistema procede con necesidad al despliegue de sus deducciones y sus determinaciones histórico-universales, pero no puede avanzar en ningún momento ni media pulgada más allá de la existencia, que procede con libertad. Porque la existencia y la historia se definen en función de lo posible, ellas son inaccesibles a la conceptualización de la razón finita, y refractarias a la necesidad de la lógica abstracta. Para Kierkegaard, en vista de que la existencia es elusiva a la razón

---

<sup>583</sup> Kant, I, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid, Taurus, 2005, p.647

<sup>584</sup> Ortega y Gasset, J., “¿Hombres o ideas? (1908), en *Obras Completas*, Madrid, Alianza-Revista de Occidente, vol.I, 1983, pp.439-440

<sup>585</sup> Cfr: Gadamer, H.G., “Subjetividad...”, Op.cit., p.12

<sup>586</sup> Cfr:Marías, J., “Introducción a la filosofía de la vida”, en Dilthey, W., Op.cit., p.12

sistemática, la forma de abordarla habrá de ser indirecta y consistir en la carencia de sistema. Pero la expresión “carencia de sistema” no implica el elogio de la divagación. La dialéctica kierkegaardiana instauro otra estructura de ideas y representaciones, otra terminología, y libera a la razón de sus ataduras seculares para que pueda incursionar en la realidad temporal del hombre. La forma indirecta a la que se refiere el pensador danés incluye la alegoría, la parábola, el género epistolar, el diario íntimo, lo cual manifiesta coherencia y se ensambla a la dialéctica existencial de ideas y representaciones subjetivas.

Esta forma no especulativa de hacer filosofía tiene en Kierkegaard al principal aliado de Unamuno, ya que, como sostiene éste -citando al danés-, el riesgo de la abstracción de toda filosofía especulativa se muestra respecto del problema de la existencia, cuya dificultad resuelve soslayándola.<sup>587</sup> A pesar de esta alianza Unamuno no parte, como Kierkegaard, de la fe. Este no es su caso, ya que el dolor unamuniano procede de la agonía dada entre dos exigencias humanas: la del corazón y su deseo de inmortalidad, y la de la razón, que le impone la muerte. Comparten un fondo común, el riesgo que conlleva una abstracción tal que hacen del hombre concreto un ser humano. En este sentido, como dice Ferrater Mora, “[...] las ideas que las filosofías [...] han puesto en circulación acerca del hombre han sido maneras de escapar al “hombre de carne y hueso.”<sup>588</sup> La reacción contra el concepto de sistema lleva a sostener que, como la razón especulativa es insuficiente para descifrar la clave de la existencia, se hace necesario otro modo de pensar acorde a su índole elusiva que no se deja apresar por la razón. En línea con el kierkegaardismo, la crítica a la noción de sistema en Unamuno asume sobre todo formas literarias.

Frente al logos descarnado de la filosofía idealista norteamericana, inhábil, según Unamuno, para habérselas con la vida, la filosofía española aparece claramente como una respuesta a la crisis de la razón moderna. Unamuno ha sabido ver bien los efectos que la filosofía/sistema produjo. Pero la crítica al sistema la hace por un camino diferente al emprendido por otros filósofos que han intentado superar la crisis de la razón de Occidente. En Unamuno, esta crisis no puede ser resuelta desde la razón misma y desde sus herramientas, lo que lo conduce a proponer una inversión categorial: “El misterio se le iba agrandando a la par que descubría nuevas caras por que abordarle [...]”<sup>589</sup> Aunque más que inversión, como vemos, supone un mirar desde otro lado, un cambio de perspectiva, una mirada con otros ojos, una reinterpretación. Si para la Europa culta la verdad equivale a la razón, y la razón ha

---

<sup>587</sup> Cfr. STV, Op.cit., 548-9

<sup>588</sup> Ferrater Mora, J., Op.cit., p.42

<sup>589</sup> “Sueño” (1897), O.C. (A), IX, 142

entrado en crisis, entonces la solución unamuniana que propone inicialmente (en los años de su crisis, 1897) proviene del Evangelio que dice: “Yo soy el camino, la verdad y la vida”, aspirando así a una unidad originaria entre verdad y vida, porque su “religión” nos recuerda Unamuno “[...] es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad [...]”<sup>590</sup> Es entonces con las categorías asociadas a lo vital y con sus herramientas que iniciará su camino para responder a la crisis de la razón. Como señala Zambrano,<sup>591</sup> en esa pobre filosofía española se encontrará una solución al agotamiento de la razón sistemática. Esta dimensión crítica con la filosofía está presente en Unamuno cuando afirma en el Prólogo al *Cancionero* -ya hacia el final de los años 20- que ese cuerpo de canciones ofrece una filosofía aunque no un sistema filosófico. Abrevando en el *Hyperion* de Hölderlin, acude a él para hacerlo decir que la poesía se refiere a la filosofía y que no se encierra en la sucesión de los sistemas filosóficos ni cabe en ellos, porque la filosofía no es sistema.<sup>592</sup> Para la misma época del prólogo al *Cancionero*, en *Cómo se hace una novela* (1926-7), escribía Unamuno:

[...] El sistema –que es la consistencia– destruye la esencia del sueño y con ello la esencia de la vida. Y, en efecto, los filósofos no han visto la parte que de sí mismos, del ensueño que ellos son, han puesto en su esfuerzo por sistematizar la vida y el mundo y la existencia. No hay más profunda filosofía que la contemplación de cómo se filosofa. La historia de la filosofía es la filosofía perenne.<sup>593</sup>

Lo que Unamuno estima de la filosofía es su fuente vital, la realidad de la vida de los que han filosofado, y señala cómo a través de estos sistemas de puro conocimiento solamente puede surgir una sombra de la existencia humana. La crítica de Unamuno se dirige desde el principio fundamentalmente contra toda filosofía que delegue de una u otra manera en la ciencia la última palabra sobre la realidad. Y si bien no podemos decir que toda la filosofía moderna se encuentre en esta situación, gran parte de ella, desde el Humanismo hasta el cientificismo, pasando por toda la línea que conduce del primero al último, es deudora en términos generales de esa idea. Los grandes sistemas abstractos nos ofrecen la apariencia de conquistar verdades, pero esas verdades apenas tienen conexión con la realidad del hombre. En una línea antihegeliana –pero como ya hemos visto, también anticartesiana- se inscribe el

---

<sup>590</sup> “Mi religión”, Op.cit., 820

<sup>591</sup> Cfr: Zambrano, M., *Pensamientos y poesía en la vida española*, Madrid, Endymon, 1987, p.27

<sup>592</sup> Cfr: “Prólogo” (1928), *Cancionero*, O.C. (A), XV, 24

<sup>593</sup> CHN (1926/7), O.C. (A), X, 851

punto de partida de la filosofía unamuniana plasmada en su etapa de madurez en *Del sentimiento trágico de la vida...* El punto de partida de su filosofía está en la lengua, y el de ese texto en particular, en el hombre de carne y hueso, el hombre concreto frente al sujeto cartesiano, y la tensión agónica frente a la dialéctica mediadora y especulativa de Hegel.<sup>594</sup>

Unamuno, mucho más radical que cualquier filósofo, se niega a comenzar por donde suelen empezar los filósofos. La existencia del hombre se revela para Unamuno paradójica, agónica. Como no cabe sistematizar la condición trágica del existir, la salida al sistema puede encontrarse en lo que denominamos una filosofía agónica, del conflicto o una filosofía de la tensión que no obture la disyunción. Una filosofía de la tensión que no ponga el punto final, que no concluya en soluciones últimas.

Unamuno ha visto claramente que en la historia de la filosofía (sobre todo la más racionalista) siempre que los pensadores advirtieron antinomias, contradicciones o tensiones, procuraron soslayar el problema reduciéndolo o bien a una síntesis como instancia superadora o bien clausurando uno de los polos en tensión (generalmente el que corresponde a los sentidos, a los sentimientos, a lo afectivo y a lo volitivo). De esta manera, el filósofo vasco advierte que esas filosofías han desvitalizado toda concepción del mundo y la vida humana que se muestra como conflictiva, haciendo de la vida un concepto muerto, una no vida. Una reflexión reductiva semejante no refleja, a juicio de Unamuno, adecuadamente el problema del hombre en el mundo. Dado ello, el filósofo vasco, en vez de eludir el problema propone no dejarlo afuera: incorporar a la reflexión esa categoría de lo tensional, característica vital del mundo humano.

Como ya se ha anticipado, el filósofo vasco parece emprender hacia fines del siglo XIX su camino crítico de la mano de los románticos –a los que más adelante también pondrá en tela de juicio<sup>595</sup>–, aunque para esa época le proporcionan algunas herramientas para su concepción agonista y para su crítica al racionalismo. Estos se conforman en gran medida como su primera fuente crítica porque entre ellos resuenan los ecos agonistas. Como es sabido, Schiller -en las *Cartas sobre la educación estética del hombre*- designa el “antagonismo de fuerzas” como el gran instrumento de la cultura para realizar en el todo social la riqueza de las capacidades esenciales del hombre. Y Hölderlin, por su parte, -quien

---

<sup>594</sup> Puede verse en el Capítulo 2 de este trabajo todo un párrafo dedicado a esta distinción entre la agónica unamuniana y la dialéctica hegeliana.

<sup>595</sup> Para ello puede verse la crítica al Romanticismo que hace Unamuno en el prólogo a la primera edición castellana de 1912 de la *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general* de Benedetto Croce (Cfr. O.C., (A), VII).



ha sido leído y referenciado por Unamuno<sup>596</sup> - encontrará en ese análisis de Schiller la clave para comprender el sufrimiento que le causa el presente del pueblo alemán, y que en el *Hyperión* se ve reflejado con las constantes alusiones al campo de batalla (*agón*) y al hombre de carne y hueso:

[...] encontraras artesanos, pero no hombres, pensadores, pero no hombres, señores y criados, jóvenes y adultos, pero ningún hombre... ¿No es todo esto como un campo de batalla donde yacen entremezclados manos y brazos y toda clase de miembros mutilados, al tiempo que la vertida sangre de la vida se pierde en la arena? [...] Y aun así, podría sacarse de ello algún partido si tales seres no fueran insensibles hasta tal punto a cuanto de hermoso hay en la vida [...]<sup>597</sup>

Estas palabras de Hölderlin resuenan en la obra del filósofo vasco. De ello nos da cuenta en varios de sus trabajos de fines del siglo XIX e inicios del XX. Por ello dirige sus críticas, entre otros, al positivismo, que entre los males producidos por éste, redujo los hechos a polvo o fragmentos de hechos, sin considerar que el verdadero problema vital -base afectiva de todo conocimiento e íntimo punto de partida personal de toda filosofía humana hecha por un hombre para hombres- es el de nuestro destino individual y personal, el problema del sentido, y el problema de la inmortalidad del alma, la perpetuación.

### **3.2. El espíritu agónico: entre la enfermedad y la salud**

Antes de estudiar la cuestión anunciada en este título, queremos hacer una breve introducción. Como nos recuerda Flórez Miguel, Unamuno, desde el ingreso como catedrático a la Universidad de Salamanca en 1891, se encuentra en una encrucijada espiritual: duda entre seguir su camino como escritor de artículos de periodismo político -que había iniciado muy recientemente-, y en consecuencia, seguir la senda política<sup>598</sup>, o bien seguir el camino académico de la investigación histórica de la lengua.<sup>599</sup> Esta tensión entre lo político y lo filosófico marca de forma definitiva la obra de Unamuno, que se lanza simultáneamente a la

---

<sup>596</sup> Por ejemplo en el "Cancionero". Allí, para subrayar el poder de la palabra creadora, acude al auxilio del Hölderlin del *Hyperión*.

<sup>597</sup> Hölderlin, F., *Hyperión o El eremita en Grecia*, trad. J. Muñárriz, Madrid, Ed. Hiperión, 1988, p.79

<sup>598</sup> En 1894 se afilia al partido socialista.

<sup>599</sup> Cfr. Flórez Miguel, C., Op.cit., pp.24-5



arena filosófica y política, del pensamiento y la acción. Una acción que tiene a la pluma como arma de batalla.<sup>600</sup>

Podemos preguntarnos aquí ¿cómo concilia estos dos deseos que para Unamuno parecen vitales? El estudio de la cultura griega y hasta quizá su obsesión con los grandes trágicos<sup>601</sup> -y aquí, el concepto de *agón* presente en ella, el espíritu agonal de los filósofos preplatónicos, la figura del héroe de las batallas y el estilo utilizado por los contendientes en sus confrontaciones-, creemos que le permite a Unamuno formar su espíritu y estilo agonista, a la vez que transitar esta tensión por sus dos deseos.<sup>602</sup> La agonía va a funcionar entonces como una lente que le permite ver a Unamuno desde otra perspectiva lo político y lo filosófico, evaluando las consecuencias de los totalitarismos, sean de la razón racionalista (positivismo, cientificismo, etc.) o sean exclusivamente políticos (fascismos de distinto signo). Esta conciliación entre lo filosófico y lo político, presente en toda la obra de Unamuno, marca asimismo el aspecto político y vital de su filosofía de la tensión.

Esta lucha por salvarse, por salvar el alma, no es más que la lucha por la conciencia. Y la conciencia, que es conocimiento participado, consentimiento<sup>603</sup> (sentimiento-con), se manifiesta a través de las obras y de las acciones. Es por ello que podremos hablar –como veremos más adelante- de una apuesta ética o de una apuesta como lucha. En esta lucha, el humanismo, el nihilismo, el cientificismo, el naturalismo, el materialismo, el romanticismo, el positivismo, el historicismo, el catolicismo, el protestantismo, el fideísmo, y otros tantos “ismos”, serán confrontados por Unamuno a lo largo de toda su obra. Frente al dogmatismo de toda doctrina, nuestro autor opta por la tensión, y contra esto y aquello. Unamuno veía en las filosofías que se profesaron antes de él una tendencia hacia un pensamiento del punto final, un pensamiento totalitario que ha posibilitado, en cierta medida, la emergencia de regímenes políticos del mismo signo. La crisis de fin de siglo parece alertarlo de tal situación.

Entre los males o enfermedades traídos por la crisis de fin de siglo, Unamuno encuentra como síntoma, el nihilismo,<sup>604</sup> el cientificismo y el materialismo, hijos o hermanos de la Ilustración, del idealismo y de la filosofía/sistema. Nada le preocupa más y le causa tanto espanto como la nada misma. La búsqueda de Unamuno de recobrar, o mejor, de crear y recrear el sentido es la búsqueda de una respuesta al *para qué* del mundo y de la vida como

---

<sup>600</sup> Cfr. “La pluma y la lengua” (1906), *O.C.* (A), V, 851 y “Vida, guerra, alma e ideas” (1917), *O.C.* (A), IX, 882

<sup>601</sup> Cfr. Zambrano, M., *Unamuno*, Barcelona, De Bolsillo, 2004, p.108

<sup>602</sup> Ese tránsito ya tenía sus antecedentes en Atenas: ya se lo había permitido a los ciudadanos griegos al someter sus intereses personales en las contiendas políticas que se daban en el *ágora* y en las luchas gimnásticas que se daban en el *agón*, a los intereses del Estado. (Cfr. Jaeger, W., *Paideia*, trad. J. Xiral, México, F.C.E., 1957, p.295)

<sup>603</sup> Cfr. STV, *Op.cit.*, 572

<sup>604</sup> Cfr. Tanganelli, P., *Unamuno fin de siglo. La escritura de la crisis*, Pisa, Edizioni ETS, 2003

salida del nihilismo. Sabemos por Volpi que “nihilismo” tiene muchos significados: como principio de todo, como pensamiento obsesionado por la nada, como síntoma de una época, como actitud crítica, como absoluta incredulidad, el que no admite nada, el que no respeta nada, que no se inclina ante ninguna autoridad, que no da fe en principio alguno. El nihilismo es también el del positivismo y el del naturalismo.<sup>605</sup> El nihilismo que anticipa Pascal, el nihilismo para Jacobi, la preocupación de Donoso Cortés por los efectos disgregadores del nihilismo, especialmente el caso de Proudhon.<sup>606</sup> Entre otros tantos, algunas de estas son las fuentes en las que abreva Unamuno y que le permiten denunciar la crisis de fin de siglo. Y si en ciertas ocasiones se ha intentado acercar a nuestro autor al nihilista, como lo ha hecho Cassou en alguna oportunidad,<sup>607</sup> sólo puede serlo en el sentido crítico y de no inclinarse ante ninguna autoridad, o en el sentido práctico, como el propio Unamuno lo indica en “Filósofos del silencio” (1915).<sup>608</sup>

Pero, ¿por qué decimos –como anunciamos en el título de este apartado- que el espíritu agónico de nuestro autor se presenta como un combate entre la enfermedad y la salud? Unamuno, aún en el último lustro del siglo XIX, parece seguir influenciado por cierto vocabulario biologicista del positivismo. Esto queda claramente expresado –entre otros casos-en “La regeneración del teatro español” (1896). Allí, el término del título “regeneración” no sólo trae esa impronta biologicista decimonónica, sino que además, al internarnos en el texto, tomamos habida cuenta de la denuncia de los males y enfermedades del teatro español de la época. Allí se pregunta ¿cuál es el remedio?<sup>609</sup> Ahora, si bien, como decimos, hay ecos del positivismo en el vocabulario que utiliza Unamuno por aquel entonces, estos son tan sólo ecos, reverberancias que quedan en su vocabulario, voces que vienen ya de lejos –aunque no tan lejos en el tiempo-, del pasado. Pero su pensamiento filosófico ya ha comenzado a sufrir alteraciones. Estas se consumarán en gran medida a partir de los primeros meses del año siguiente. Unamuno somete a prueba su primera filosofía y con ella a la filosofía moderna. En el mismo sentido de “enfermedad” denunciará “El mal del siglo” -escrito en octubre de 1897. Unamuno allí abre el texto con estas sentidas palabras:

---

<sup>605</sup> Cfr: Volpi, F., *El nihilismo*, trad. de C.I. del Rosso y A. Vigo, Buenos Aires, Biblos, 2005, pp.19-22

<sup>606</sup> Cfr: *Ibid.* pp.24-34

<sup>607</sup> Cfr: CHN, Op.cit., 838 y 851

<sup>608</sup> En un breve artículo intitulado “Filósofos del silencio” (1915), Unamuno clasifica dos tipos de nihilismo: el especulativo y el práctico. El primero, consiste en enseñar que no existe nada, que todo es ilusión; el segundo en no enseñar nada, ni decir nada, ni afirmar nada. Este último es el colmo del nihilismo, es hiperfilosófico, y es el propio de la filosofía española. (Cfr: *O.C.* (A), XI, 606-8)

<sup>609</sup> Cfr: “La regeneración del teatro español” (1896), *O.C.* (C), VIII, 238

Sentido desde cierto punto de sentimiento pocos ocasos más tristes que el de este nuestro siglo, en que a los espíritus cultos desorientados sumergen en la tristeza de su cultura misma una gran fatiga, la fatiga del racionalismo [...] <sup>610</sup>.

Las referencias a la decadencia, a la crisis la razón, a la enfermedad o a la tragedia de fin de siglo, y al nihilismo de la época están presentes en varios textos ya unos años antes a la crisis personal/espiritual que vive Unamuno en 1897, y continúan presentes en los años inmediatamente posteriores. <sup>611</sup> El siglo XIX se presenta para Unamuno como una época tecnicista, -y en consonancia con las apreciaciones del romanticismo al que por ese entonces adhería- absolutamente repleta de un especialismo miope y recorrida toda ella por el materialismo histórico. Pero es también el siglo de la crisis, el siglo del pesimismo y del nihilismo. El famoso ideal de progreso se transmuta así en la *maladie du siècle*, porque lo que se ha perdido -la esperanza en la sobrevida- es mucho más importante que lo que se ha ganado, a saber: la racionalidad científico-tecnológica. Unamuno, aún impregnado en esos años previos a su crisis por las ideas del positivismo y de la filosofía especulativa, parece ya advertir los efectos que las respuestas finales y absolutas de estos han causado: la pérdida del sentido y el acabamiento de su descubrimiento/creación. <sup>612</sup> En una línea afin y en un tono muy semejante, ya había indicado Nietzsche en el prólogo a *La Gaya Ciencia* que las respuestas absolutizadoras de aquellos que ante un conflicto respondían por un absoluto quedándose en alguno de sus extremos, implicaba una filosofía de la enfermedad. Y esto no sólo era consecuente con una metafísica que ponía el punto final, sino también con toda aquella filosofía que levantaba la paz sobre la guerra. <sup>613</sup>

Por otra parte, Gadamer nos recuerda que el pasaje del concepto de sistema de la antigüedad griega hacia el campo de la filosofía confiere a la filosofía misma la tarea de relacionar los avances científicos con las exigencias de verdad de la filosofía. Es decir, conocimiento con verdad. Asimismo nos recuerda que el concepto de “sistema de la filosofía” desaparece con la “filosofía de la existencia”. <sup>614</sup> El fin de siglo XIX representa para Unamuno

---

<sup>610</sup> “El mal del siglo” (1897-póstumo), Laureano Robles (ed.), en *C.C.M.U.*, N°34, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1999, p.123

<sup>611</sup> Cfr: “Arte de marear” (1895), *O.C. (A)*, V, 105-7; “Alades (1)” (1898), *O.C. (A)*, V, 583-7; “Nerón Tiple o el calvario de un inglés” (1891), *O.C. (A)*, IX, 124-9 y “Sueño” (1897), *O.C. (A)*, IX, 142-5

<sup>612</sup> “Descubrir” para Unamuno es sinónimo de crear, de creación, es un des-ocultamiento a partir de los vacíos que deja el texto. (Cfr: “Prólogo”, *TNEP* (1920), *O.C. (A)*, 420). Recordemos que, en similar sentido, Gadamer, en *Verdad y Método*, señala que “descubrir” supone lanzarse a una interpretación de lo no dicho, de lo que está oculto. (Cfr: Gadamer, H. G., “Recuperación del problema hermenéutico fundamental”, en *Verdad y Método I*, Op.cit., p.409).

<sup>613</sup> Cfr: Nietzsche, F., *La Gaya Ciencia*, trad. P. González Blanco, Madrid, Sarpe, 1984, p.25

<sup>614</sup> Cfr: Gadamer, H.G., “Subjetividad...”, Op.cit., pp.11-25

–y para otros espíritus cultos- el hastío del racionalismo. Pero esta enfermedad no es privativa de la Europa culta, sino también una enfermedad española. En un artículo que Unamuno publica por 1899 en torno a la crisis española, indica que ella no es más que una enfermedad crónica y lenta, sin diagnóstico, ni pronóstico de medicación segura.<sup>615</sup> La crisis a la que se refiere aquí tiene una doble significación, es la crisis de la razón, pero también es la que políticamente está viviendo España en la guerra contra Estados Unidos por el dominio de Cuba. Esta situación vivida está enmarcada en gran medida por la noción de progreso (material).

Más adelante, en su etapa de madurez, en *Del sentimiento trágico de la vida...*, Unamuno va a sostener que el progreso mismo es una enfermedad y consecuencia de una enfermedad.<sup>616</sup> Lo que Unamuno advierte aquí es que el progreso material, científico, cuyo máximo símbolo es el humo de las chimeneas, ha conducido a una degradación espiritual.<sup>617</sup> En ese sentido es una enfermedad, que es además, consecuencia de la enfermedad de la razón o de una razón enferma que niega lo vital. Por ello la enfermedad es:

[ en cierto respecto, una disociación [...]; es [...] un elemento cualquiera  
[ que se rebela, rompe la sinergia vital y conspira a un fin distinto del  
que conspiran los demás elementos con él coordinados. Su fin puede ser,  
considerado en sí, es decir, en abstracto, más elevado, más noble, más...  
todo lo que se quiera, pero es otro.<sup>618</sup>

La disociación es producida por el lema cuasi fundante de la filosofía: razón=virtud=felicidad. El fin de siglo es espectador de la bancarrota de ese lema. La razón (racionalista y positivista) con su afán de progreso y dominio de las cosas ha conducido a la degradación espiritual del hombre concreto. Esta disociación producida por la enfermedad es puesta de manifiesto en el capítulo II de *Del sentimiento trágico de la vida...* El hombre es un ser enfermo y la muerte es también su enfermedad. No se puede sacrificar el hombre, cada hombre individual, al progreso, sacrificar a la humanidad -diría unos años antes aún con cierto aire humanista- haciendo del progreso un ídolo.<sup>619</sup> Para dar cuenta de ello recurre al mito de la caída del Paraíso y a una versión –la suya- de la evolución. Discurso mítico y discurso racional, o ambos discursos míticos, porque el científico es también –según dice- una versión

---

<sup>615</sup> Cfr. “La dehesa española” (1899), en *O.C.* (A), XI, 75

<sup>616</sup> Cfr. STV, Op.cit., 476

<sup>617</sup> Cfr. “Pesimismo?” (1916), CMU, 4-230 y “Vida e historia” (1917), *O.C.* (A), V, 455

<sup>618</sup> STV, Op.cit., 468

<sup>619</sup> Cfr. “La vida es sueño. Reflexiones sobre la regeneración de España” (1898), *O.C.* (C), VIII, 299-309

nada más, algo así como otro mito, porque en definitiva –haciéndonos eco de sus palabras– sólo discurrimos por metáforas.

En la tragedia del Paraíso, al probar el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, Adán y Eva quedan sujetos a todas las enfermedades y con ello a su culminación, la muerte, y al trabajo y al progreso. El pecado original es entonces el comienzo del progreso. Por otra parte, la versión científica de nuestro origen, originados en o evolucionados del simio –dice él-, lleva a la interpretación de que el simio ha producido un hijo enfermo –desde el punto de vista animal.<sup>620</sup> El hombre es en todo caso y en cierta medida, emanación de la enfermedad, sea mítica o científica. Pero, ¿cuál es, en sentido estricto, la enfermedad? La enfermedad trágica parece ser el conocer por el conocer mismo. Este modo de conocimiento niega la vida, porque en vez de encaminarse hacia las necesidades de esta se encamina hacia los deseos del agente que quiere conocer, es un conocimiento de lujo. La cura a esta enfermedad no puede consistir en seguir los dictados de una razón racionalista, positivista, científicista, ya que ello implica echar más leña al fuego, o en términos nietzscheanos, la cura no puede provenir de un incremento de la razón, de una razón hipertrofiada. Por ello su embate es sobre todo contra el positivismo y el científicismo y contra toda forma de materialismo, hijos de la Ilustración y de la filosofía/sistema. El conocer por el conocer mismo es la enfermedad de la esfingitis. No poder mirar a los ojos de la Esfinge.<sup>621</sup> Su estudio científico conduce a la creación de una vacuna contra esa enfermedad: “Inoculado uno con suero de esfingina se hace sordo a las preguntas de la Esfinge.”<sup>622</sup>

La crítica del conocimiento por el conocimiento mismo lo lleva a Unamuno a distinguir entre el deseo de conocer y la necesidad de conocer. El primero tiene como objetivo sólo conocer, el segundo, vivir (y/o conocer para vivir). Este último es un conocimiento inconsciente, común al hombre y a los animales; el primero, en cambio, un conocimiento reflexivo, propio del hombre. Ello no implica que Unamuno rechace el conocimiento científico o el filosófico, lejos de ello está su espíritu. Lo que rechaza es un conocimiento que siendo científico o filosófico sea antivital. Por ejemplo, para Unamuno investigar y andar en disquisiciones sobre el uso de tal concepto en tal obra o sobre las contradicciones que pueden encontrarse en la obra de un filósofo, no es hacer filosofía ni es hacer ciencia, eso es conocer

---

<sup>620</sup> Al final de estos dos relatos, los uno y sostiene que la cabeza más grande que tuvo el hombre evolucionado, hizo que la mujer (autora de la caída) tuviera la necesidad de tener una pelvis más fuerte y dura para parir, y así, pariera con dolor.

<sup>621</sup> Como sabemos, la Esfinge –mencionada por primera vez por Hesíodo en su *Teogonía*– enviada por los dioses representa en la literatura mítica, el misterio, el enigma. La mitología indica que aquellos que no pudieran responder a sus preguntas y resolver sus enigmas, serían muertos.

<sup>622</sup> Cfr. “Eruditos, ¡A la Esfinge!” (1918), *O.C. (A)*, V, 1000

por el conocer mismo, eso es, conocimiento de lujo y pedantería. Así, en orden de aparición, tenemos primero el conocimiento que se muestra ligado a la necesidad de vivir -secuela del *conatus*. Primero un conocer para vivir, y luego un conocimiento de lujo. Según Unamuno, el deseo de conocer se despierta una vez satisfecha la necesidad -aunque algunas veces la curiosidad y el deseo se colocan por encima de la necesidad, y la ciencia por encima del hombre.<sup>623</sup> Aquí tenemos una fuente importante para la crítica a aquella filosofía que pone en el centro el conocer por el conocer mismo. Esta concepción epistemológica del saber ha conducido a que en el imaginario colectivo se visualizara a la ciencia como una actividad intelectual desapasionada, reflexiva, metódica y objetiva. Esta imagen se ve reforzada por la actitud científicista cuando se visualiza a la búsqueda del conocimiento científico como una empresa desinteresada, objetiva y neutral. Así, la ciencia parece tener reservado el puesto incontaminado de la búsqueda de la una verdad alejada de la incertidumbre e inseguridad propia de todo quehacer humano. Ahora bien, Unamuno va a indicar a continuación que el hecho primordial es que la curiosidad brotó de la necesidad de conocer para vivir. Y este es el peso muerto que lleva la ciencia, que cree buscar la verdad por la verdad buscando la vida en la verdad.<sup>624</sup> Por eso, a pesar de que la ciencia parezca tener reservado el puesto incontaminado de la búsqueda de la una verdad alejada de la incertidumbre e inseguridad propia de todo quehacer humano, es difícil imaginar alguna actividad humana donde esté ausente el deseo y la pasión, ya que es nuestra condición de seres carnales, pasionales y deseantes lo que nos constituye también como sujetos del conocimiento. Ésta es una crítica dirigida especialmente a un modo de hacer filosofía que coloca en la ciencia la última palabra sobre la realidad. El peso muerto de la ciencia (y de cierta parte de la filosofía también) es no ser consciente del para qué de ella(s) -porque las distintas ciencias obedecen a distintas necesidades humanas y la ciencia trabaja para el poder o para el pueblo-, y así buscan la vida en la verdad creyendo que están buscando la verdad por la verdad. Pero ni una ni otra. No será entonces que este peso muerto no es tal, sino más bien la fuente de su redención, se preguntará Unamuno hacia el final de ese pasaje de *Del sentimiento trágico de la vida...*

Unamuno recurre a la historia de la medicina y al concepto de “progreso” para indicar que para la medicina, el progreso no consiste en expulsar los gérmenes de las enfermedades o a las enfermedades mismas, sino en acomodar las enfermedades a nuestro organismo, enriqueciéndolo tal vez. Según esta concepción -que muy probablemente fuera la de la época- propone allí el argumento de la vacunación donde la inoculación de gérmenes posibilita que

---

<sup>623</sup> Cfr. STV, Op.cit., 479

<sup>624</sup> Cfr. *Ibid.*



nuestro organismo se acomode a las enfermedades, las contenga. De esta manera, la cura parece provenir de la enfermedad misma. Esta es la ambigüedad del *phármakon* que cobra aquí el significado de remedio. Así como Eva trajo la caída, con ella vino la redención y la enfermedad del simio<sup>625</sup> resultó además de una flaqueza, una ventaja para la lucha por la persistencia.<sup>626</sup> En consecuencia, la enfermedad, la crisis, cobra ahora un sentido positivo. De ahí que las épocas de crisis no tengan para Unamuno un sentido necesariamente negativo. Incluso ha llegado a plantear la necesidad de fomentar que una civilización entre en crisis, para que surja una mejor. Las enfermedades son así el elemento capital del progreso, sea mítico o científico.

Un juicio que aquí llama la atención -y que es de notable interés junto con las otras características recientemente enunciadas- es el que sostiene que acomodar las enfermedades a nuestro organismo nos enriquece.<sup>627</sup> De esta manera, lo que podríamos denominar la instancia crítica -el progreso/enfermedad- se ve contenida y en tensión con el enriquecimiento -que podríamos denominar la instancia positiva, práctica o creativa.<sup>628</sup> En este capítulo y en el siguiente nos dedicaremos al primer momento, al crítico, dejando para los otros dos, el segundo, el práctico. Sin embargo, en esta forma cuasi recursiva de discurso que hemos propuesto para plantear la investigación sobre esta cuestión, los límites entre el momento negativo (crítico) y positivo (práctico) no están claramente delineados (porque la tensión es permanente), y en varios momentos de la parte crítica nos encontraremos ya con anticipaciones de la parte positiva y viceversa. La crisis de la razón, la decadencia y el desencanto se constituyen como el mal del siglo, pero brotan esperanzas, y el ocaso se convierte en la aurora de una nueva edad, presentándose así la crisis como condición de posibilidad de esta nueva filosofía, de esta “tercera posición”.

Pero así como caracteriza a la enfermedad y al hombre enfermo, también hace lo propio con la salud. Esta caracterización nos pone en presencia del carácter tensional de su pensamiento. Un hombre sano no es ya un hombre, sino un animal irracional, irracional por

---

<sup>625</sup> La idea del hombre como un simio, o un animal enfermo, es propia de la interpretación de las ideas darwinianas de la época.

<sup>626</sup> Al final de estos dos relatos, los une y sostiene que la cabeza más grande que tuvo el hombre evolucionado, hizo que la mujer (autora de la caída) tuviera la necesidad de tener una pelvis más fuerte y dura para parir, y así, pariera con dolor.

<sup>627</sup> Cfr: STV, Op.cit., 477

<sup>628</sup> Creemos necesario aclarar, que para nuestro autor, la instancia crítica o negativa, el “no”, sea antecedente del “sí” no tiene por qué significar que uno anularía al otro, sino que, por el contrario, se enriquecen, se requieren en una tensión insuperable, tal como lo muestra en su artículo “Discípulos y maestros” de 1916 (CMU, 12-109). De esta manera, la negación y la afirmación no son instancias de pensamiento sucesivas, sino siempre presentes y en estado tensional. No hay instancia superadora alguna, ya que de haberla Unamuno estaría reproduciendo el modelo de racionalidad de la modernidad que pone en tela de juicio.

falta de enfermedades que enciendan su razón.<sup>629</sup> ¿Cuándo estará curado? Cuando la idea de muerte sea la que lo impulse a trabajar por la eternidad de su alma y no cuando lo abrume en impotencia y paralice su trabajo.<sup>630</sup> La cura a la enfermedad provendrá entonces de la acción, pero esta tiene como condición la idea de muerte. Aquí ya está presente la agonía entre saberse finito y quererse infinito. La enfermedad parece ser la condición de la cura, pero la cura contiene a la enfermedad según se indica a través del argumento de la vacunación. O lo que es lo mismo, la muerte y la razón –que para él son equivalentes en tanto enfermedades– parecen colocarse como condición de la vida, pero la vida contiene a la muerte. Es una relación de reciprocidad, pero a la vez de tensión. Por ello, como indicará en el capítulo VI de *Del sentimiento trágico de la vida...* –citando el *Post Scriptum...* de Kierkegaard– para tratar la enfermedad no hay que hacer como aquél doctor de Holberg –ni como Hegel– que con su medicina, si bien quitaba la fiebre al paciente, le quitaba también la vida.<sup>631</sup> Es esta una concepción de *phármakon* como veneno, pero el *phármakon*, como sabemos, contiene una insuperable ambivalencia.<sup>632</sup> En este sentido, la enfermedad se ve contenida en la cura, ya que de otro modo eliminar la enfermedad consiste más bien en eliminar al enfermo.

### 3.2.1. La agonía como *phármakon*

Unamuno parece haber sabido ver bien el problema del binarismo y anticiparse a las críticas que entre otros Deleuze y Derrida han lanzado hacia las concepciones dualistas maniqueas, aquellas concepciones enraizadas en una lógica binaria y dicotómica que opera por oposiciones, en vez de tensiones. De esta manera, el concepto de “agonía” juega un rol fundamental en su crítica al concepto de sistema. Contra este tipo de filosofía, con su programa destinado a conseguir a cualquier precio la identidad de los contrarios, instigadora de la búsqueda de esa paz extraña, se alza la filosofía de la tensión de Unamuno donde los contrarios al mismo tiempo se repelen y se atraen mutuamente para concluir en una incertidumbre desesperada, instigadora de la perpetua agonía. Asimismo, también parece

<sup>629</sup> Cfr: STV, Op.cit., 477

<sup>630</sup> Cfr: “Cuaderno II”, *DI* (1897), Barcelona, Folio, 2007, p.51

<sup>631</sup> Cfr: STV, Op.cit., 549

<sup>632</sup> Cfr: Derrida, J., “La farmacia de Platón”, en *La diseminación*, trad. J. M. Arancibia, Madrid, Ed.Fundamentos, 1975, pp.93-260. La ambigüedad del sentido de ese término recorre distintas acepciones: unguento, bebedizo, licor o raíz que altera la naturaleza de un cuerpo, que perturba las leyes naturales o habituales. Refiere tanto un remedio curativo, alivio de males, liberador de enfermedades, de encantamientos, como un filtro mágico que produce, a su vez, toda suerte de “hechizos”, o un pérfido veneno que llega a ocasionar la muerte. Así se relata en la *Odisea*, cómo Helena, adquirió conocimiento de ciertas drogas, “cuyas mezclas sin fin son mortales las unas, las otras saludables”.

haber advertido, de manera anticipada a Foucault y Derrida, la presencia de conceptos griegos para una hermenéutica de la subjetividad.

Entre las variadas maneras de decir “agonía” nos encontramos ahora con otra forma, la agonía como *phármakon*. Unamuno parece haberse anticipado a aquello que su coterráneo Ortega y Gasset, unos años después de la muerte del bilbaíno, ha expuesto sobre la crisis de la razón en *Historia como sistema*. Ortega nos trae a la memoria allí la desconfianza que por aquellos años producía la razón, fruto de la pugna entablada entre naturalistas e historicistas. Pero advierte que:

Cuando los caballeros del Espíritu salían en guerra contra el naturalismo, [...] no advertían que al partir habían dejado ya a su espalda el enemigo. Veían sólo en la naturaleza ciertos peculiares atributos, como la espacialidad, la fuerza, su manifestación sensorial, etc., y creían que basta con sustituirlos por otros atributos antagónicos –la *cogitatio*, la conciencia, el pensarse a sí mismo, etc.- para estar fuera del naturalismo. En definitiva, cometían el mismo error [...].<sup>633</sup>

¿Cuál era el error? Pensar una solución definitiva, una respuesta, una cura a las necesidades humanas desde una posición dogmática y escindida de la tensión. Desde una posición absolutamente opuesta. Es la cura que históricamente se ha propuesto para una enfermedad, una respuesta final y única, como que no hubieran remedios en tensión y oposición para una misma enfermedad. ¿Acaso los remedios no tienen contraindicaciones? ¿Y no nos dice Unamuno, recurriendo a la historia de la medicina, que la cura a una enfermedad consiste en acomodar la enfermedad al cuerpo, y no en expulsarla? Así, la misma enfermedad es, como ya dijimos, condición y contiene la cura.

Es sabida la ambivalencia del término *phármakon*. Ésta aparece con frecuencia en la *Iliada* y en la *Odisea*. Ya desde Homero nos encontramos con que el *lógos* es un remedio poderoso para las enfermedades del alma.<sup>634</sup> “*Phármakon*” significa cualquier sustancia o poción, destinada a curar o a intoxicar. La terminología farmacológica aparece muy corrientemente también en algunos textos trágicos de los clásicos griegos. Para citar tan sólo un ejemplo, en *Las Troyanas* de Sófocles, el *phármakon* tiene el significado de “veneno”.

---

<sup>633</sup> Ortega y Gasset, J., *Historia como sistema*, Madrid, Revista de Occidente, 1941, p.37

<sup>634</sup> Cfr.: Derrida, J., Op.cit.



Este vocablo es también referido en diversos diálogos de Platón.<sup>635</sup> Lo fascinante aquí, siguiendo a Derrida<sup>636</sup>, es la ambigüedad insuperable vinculada al *phármakon*. Ese *phármakon*, a la vez, remedio y veneno, se introduce en el cuerpo del discurso con toda su ambivalencia. En un sentido semejante, la “agonía” contiene esta ambigüedad, no tanto quizás por su significado, sino más bien porque por un lado es un concepto que tiene la marca de lo tensional, y por otro lado, evita la clausura.

La analogía entre la filosofía y la medicina forma parte de una de las tradiciones más antiguas de la cultura griega. Para Epicuro, la tarea propia del argumento filosófico es el tratamiento terapéutico del alma y, para ilustrar esta idea, recurre a varias analogías entre medicina y filosofía. Para éste la intervención del filósofo supone un acto médico. También encontramos esta analogía en Epicteto, quien consideraba a su escuela como un Hospital del alma. Más que a la formación de un saber, se alude aquí a la liberación que produce corregir las dependencias, las deformaciones instaladas por un saber pernicioso del que hay que liberarse.

Sabemos entonces que el término *phármakon* remite, en su significación, tanto a veneno como a remedio. Así, si la ciencia pretende reducirlo todo a caracteres matemáticos, si el positivismo no ha hecho más que dejarnos un fantasma de los hechos, y el consecuente nihilismo nos condujo a la pérdida de toda esperanza de sobrevida, -porque en todos los casos, sus fines eran otros y no la vida misma- entonces el camino es buscar el remedio, la cura -si la hay- a esa terrible enfermedad de la razón que nos lleva a la disolución. Una enfermedad que niega la vida. Y sólo conociendo la enfermedad, podrá encontrarse un *phármakon* apropiado:

Hay que pensar en ello, porque siendo el principio del remedio conocer la enfermedad y la muerte la enfermedad del hombre, conocerla es el principio de remediarla. Cuando esa idea de la muerte, que hoy paraliza mis trabajos y me sume en tristeza e impotencia, sea la misma que me impulse a trabajar por la eternidad de mi alma, no por inmortalizar mi nombre entre los mortales, entonces estaré curado.<sup>637</sup>

Esta experiencia de la muerte, traída por la crisis de la razón y espiritual, y por el nihilismo, es la que ha despertado, según Flórez, a Unamuno del sueño dogmático del

---

<sup>635</sup> Cfr: Platón, *República*, III, 406 a-d; 407 d-e 408a-b; *Gorgias*, 467c; *Fedón*, 67a, y 115a; *Teeteto*, 2.48; *Fedro* 274d, y 275b; *Cármides*, 155e; *Crátilo*, 394 a; *Protágoras*, 354a; *Timeo*, 89c; *Leyes*, 649a.

<sup>636</sup> Cfr: Derrida, J., Op.cit.

<sup>637</sup> “Cuaderno II”, *DI*, Op.cit., p.51



positivismo de su primera filosofía.<sup>638</sup> Pensar la muerte, precursar la muerte,<sup>639</sup> es el principio de resolución -si es que lo hay- al problema. Es mirar a los ojos de la Esfinge. Este enfrentamiento de su reflexión con el problema de la muerte proveerá a su pensamiento de una hondura e intensidad trágicas, en tanto le confiere a sus obras el rasgo peculiar de la agonía.<sup>640</sup>

Unamuno, al ver por un lado en la filosofía a los defensores de una razón racionalista y positivista como enemigos de la vida, y por otro en la política a los defensores de un ideal de unidad étnica como enemigos de la pluralidad y diversidad (y en definitiva, ambos enemigos de la libertad), debe buscar el remedio conceptual adecuado para responder a estas dos cuestiones, que bajo un reductivismo llevan implícitas la muerte de los sentimientos y del otro, es decir, de todo otro aspecto de lo propiamente humano dejado de lado. La respuesta inicial (la de la época de su crisis espiritual) aún tiene toda la carga romántica y religiosa. Sin embargo, pronto advertirá que esa también es una filosofía de la unidad por lo que para responder al trágico problema de conciliar las necesidades intelectuales con las afectivas y volitivas no puede mirar hacia el lado contrario de la razón, sino hacerlo desde una perspectiva en tensión, ya que eso nos pone en presencia de una concepción integral del hombre de carne y hueso que no es sólo razón o sólo sentimientos, sino una asociación de ambos y en tensión permanente. Por ello mismo, hacia el final de lo que él denomina la parte crítica de *Del sentimiento trágico de la vida...* indica que ha de entrar en un campo de contradicciones entre el sentimiento y la razón, donde a la vez deberá servirse de uno y de otro.<sup>641</sup>

Quisiéramos ahora disolver o devolver o invertir la analogía de la filosofía con la medicina. Así como en medicina o en farmacología hablamos de *phármakon* como remedio respecto de una enfermedad, en filosofía o en las ciencias teóricas podemos hablar de *phármakon* como solución respecto de un problema. ¿Cuál es el problema que desvela a Unamuno? “[...] Hay que volver a sí y proponerse el verdadero problema: ¿Qué será de mí? ¿Vuelve a la nada al morir? [...]”<sup>642</sup> Foucault nos recuerda en *La hermenéutica del sujeto*<sup>643</sup> que el ejercicio de la filosofía tiene sentido para los griegos por la necesidad de “ocuparse de sí mismo”. La importancia de esta actitud, que ya el filósofo francés encuentra en Sócrates y Platón, pasa a ser determinante en toda la cultura griega, helenística y romana. Sin embargo es

---

<sup>638</sup> Cfr. Flórez Miguel, C., Op.cit., p.35

<sup>639</sup> La cuestión del “precursar la muerte” será analizada en adelante con mayor detenimiento.

<sup>640</sup> Cfr. Aristides, J., *Unamuno, dialéctica de la tragedia existencial*, Santa Fe, Ed.Colmegna, 1969, pp.56-7

<sup>641</sup> Cfr. STV, Op.cit., 561

<sup>642</sup> “Cuaderno III”, *DI*, Op.cit., p. 91

<sup>643</sup> Cfr. Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, trad.H.Pons, México, Fondo de Cultura Económica, 2002

con Epicuro donde esta fórmula pasa a primer plano y se repite con frecuencia: todo hombre debe *ocuparse* día y noche, durante toda su vida, de su alma. Para hablar de *ocuparse*, se utiliza el verbo *therapeuein*. La necesidad de “ocuparse de sí mismo” se relaciona, de manera general, con encontrar un principio, una guía para toda conducta racional. Ocuparse de uno mismo no es solamente una condición para acceder a la vida filosófica sino que es una actitud básica de la vida racional. Ocuparse de uno mismo, hacer *therapeuein*, nos remite al sentido más profundo y espiritual de la agonía: “[...] Estar en agonía, es luchar contra la perdición que entraña el letargo.”<sup>644</sup> Estar en agonía es hacer filosofía.

¿Cuál es el problema vital para Unamuno? ¿Cuál es su preocupación o su ocupación? ¿Cuál es su incertidumbre más intensa? Podemos afirmar que su preocupación central coloca en un lugar indiscutido al problema de la muerte –y la razón (racionalista y científicista) como su causa. La experiencia de la muerte lo enfrenta con la idea de la vida eterna. Esta suprema preocupación es la de la inmortalidad y la de conciliar las necesidades intelectuales con las afectivas y volitivas, y esta no puede ser puramente racional.<sup>645</sup> A este problema entonces hay que buscarle una solución, una cura, un *phármakon*. Pero, ¿solución?, ¿la hay acaso?<sup>646</sup> ¿No se acabaría la posibilidad de la búsqueda del sentido de la vida si supiéramos nuestro destino respecto de la muerte? ¿Por qué -según se desprende de la lectura del primer capítulo de *Del sentimiento trágico de la vida...*- la pregunta sobre si hay una solución a este problema vital suena como irónica cuando a la vez propone en el segundo capítulo, no ya una sino tres soluciones o respuestas? ¿Será acaso porque Unamuno pretende dar a entender “solución” como respuesta definitiva, cuando parece no haberla, ya que la incertidumbre parece ser la marca de nuestra condición humana?

Efectivamente, para Unamuno hablar de una solución es hablar de una respuesta final, una respuesta última. Por ello, ni la solución racionalista ni la católica son en definitiva soluciones, son más bien disoluciones, ya que ponen el punto final como respuesta al problema, al eliminar una parte. La primera bajo el paradigma científico que pone a la muerte sólo como el fin de un ciclo natural, donde después de la muerte no hay nada. Mortalidad absoluta. La segunda, bajo el paradigma religioso que pone a la muerte bajo una serie de condicionamientos para una trasvida. Inmortalidad absoluta. A estas dos disoluciones del

---

<sup>644</sup> Aristides, J., Op.cit., p.26

<sup>645</sup> STV, Op.cit., 472

<sup>646</sup> Cfr: STV, Op.cit., 473



problema, Unamuno opone una “tercera posición”,<sup>647</sup> como él mismo la denomina, aquella que parece ser una no-solución: la lucha, que es escéptica (y por tal, crítica) –recordemos que otro de los términos latinos para lucha es *duellum*, que contiene la misma raíz que *dubitare* (duda)- y desesperada a la vez. Ella se presenta como el camino a transitar por nuestro autor en busca –no en encuentro- de una cura a lo que no tiene cura, ya que es tensión permanente. Es un caminar que busca sentido, pero que comprende que el sentido está en la búsqueda y no estrictamente en el encuentro.

[...] hay tres soluciones: a) o sé que me muero del todo, y entonces la desesperación irremediable, o b) sé que no me muero del todo, y entonces la resignación, o c) no puedo saber ni una ni otra, y entonces la resignación en la desesperación, o ésta en aquélla, una resignación desesperada, o una desesperación resignada, y la lucha.<sup>648</sup>

De estas tres soluciones arriba indicadas, las dos primeras nos presentan una respuesta última y una cura definitiva a la enfermedad, estas son propiamente soluciones en el sentido de disoluciones. Son las soluciones de quienes se han inoculado, de una u otra manera, con el suero de la esfingina. Aquellos que se hacen sordos a las preguntas de la Esfinge. La filosofía/sistema, y con ella el positivismo y el cientificismo, nos ofrece en este sentido una paz mentirosa, ajena a nuestra condición agónica del existir.<sup>649</sup> Y la religión nos ofrece una fe desesperada. De las tres soluciones es precisamente la de la “tercera posición” a la que se acoge nuestro autor. Si las dos respuestas que se presentan como definitivas no entran sino en tensión entre ellas, la lucha es una solución no solucionada, no disuelta, no resuelta, una cura que no cura, un remedio que no remedia nada, o viceversa. La lucha constante entre estas dos posiciones (que se creen respuestas definitivas al problema) lleva a Unamuno a resaltar precisamente su tensionalidad agónica como una “respuesta” (que no se propone como definitiva, sino sólo como posible, como una respuesta más) al problema. Por más que precuremos la muerte<sup>650</sup> no hay solución definitiva al problema, porque sabemos de antemano que, como nos recuerda en el ensayo *Mi religión*, no podremos encontrar la vida en

---

<sup>647</sup> En “El ideal histórico” (1922) Unamuno denomina como “Tercera posición” a la lucha eterna, la histórica, la liberal. Y con “liberal” no se refiere al liberalismo, sino a la libertad crítica que no se sostiene ni impone dogmas. (*O.C. (A)*, IX, 988)

<sup>648</sup> STV, Op.cit., 487

<sup>649</sup> Cfr. Aristides, J., Op.cit., p.110

<sup>650</sup> Sin embargo, este precursar la muerte, tiene para Unamuno, como veremos más adelante, una importancia vital.

la verdad y la verdad en la vida mientras vivamos, y por eso, su “religión” es luchar,<sup>651</sup> luchar contra aquellos que dicen sí a la muerte definitiva y contra aquellos que dicen no. La lucha así se vuelve *phármakon* en su doble sentido, como “cura” y como enfermedad en una tensión en que uno y otro se necesitan mutuamente. Y la muerte, que es enfermedad se vuelve saludable. Con un tono místico y agónico Unamuno clama: “Remedio para la enfermedad de nuestra vida, la salud de tu muerte [...]”<sup>652</sup>

El recurso a la metáfora de la vacunación como acomodación de la enfermedad al organismo y su posterior enriquecimiento posibilita que, ante las disoluciones racionalistas y católicas, la agonía cobre la forma de una vacuna, de un *phármakon*, en su doble sentido de veneno y remedio, un *phármakon* que, conteniendo la enfermedad, cure. Pero alguien podría decir que esto se vería sólo como un cambio de ropaje, como un cambio de máscara, un cambio de la razón o la fe a la lucha. Para ellos es así porque la razón o la fe se presentan como respuestas absolutas, como remedios definitivos a la terrible enfermedad, y creen ver en esta “tercera posición” otra respuesta absoluta. Sin embargo en la lucha, como ella está perdida desde el inicio, -por la dialéctica finitud-infinitud-<sup>653</sup> lo que encontramos es una tensión constante. Si predominara un elemento, se destruiría la multiplicidad. En la lucha no hay victoria posible, mostrando así la imposibilidad de una razón absoluta o de un “sentimentalismo” absoluto, y abriendo la posibilidad a una racionalidad agónica o del conflicto, a una filosofía de la tensión. Como anticipamos, contrariando a toda filosofía destinada a conseguir a cualquier precio la identidad de los contrarios, se alza la filosofía de la tensión de Unamuno donde los contrarios al mismo tiempo se repelen y se atraen mutuamente.

Unamuno señala cómo a través de esos sistemas de puro conocimiento solamente puede surgir una sombra de la existencia humana. Para él la existencia del hombre se revela paradójica, agónica, y en tanto ella es para Unamuno problemática, la lógica especulativa del racionalismo es insuficiente para descifrar la clave de la existencia, porque esta filosofía especulativa pierde la noción de posibilidad. La agonía -que como hemos visto- surge como un *pathos* inscripto en la lengua española -y extendido a la hispanoamericana, según vimos también en el capítulo 1- es la fuente de una concepción filosófica agónica que se hace cargo del problema del sentido desde una visión que no propone una respuesta absoluta, sino más bien crítica y cordial. Así, la filosofía, es para Unamuno, reflexión del sentimiento trágico de

---

<sup>651</sup> Cfr: “Mi religión”, Op.cit., 820

<sup>652</sup> “Salud”, *El Cristo de Velázquez* (1920), O.C.(A), XIII, 788-9

<sup>653</sup> Cfr: Meyer, F., *La ontología de Miguel de Unamuno*, trad.C.Goicochea, Gredos, Madrid, 1962, pp.59 y 84

la vida. Y un ensayo de esta filosofía, con sus inevitables contradicciones o antinomias íntimas, es lo que ha pretendido con sus escritos.<sup>654</sup>

### 3.3. *Philosophie: Weltanschauung und Lebensansicht*<sup>655</sup>

¿Qué quiere decir filosofía?, se pregunta Unamuno hacia el final de *Del sentimiento trágico de la vida*... Con el objetivo de poner de relieve la concepción que se propone cuestionar, nos recuerda la caracterización que Windelband expone en *Was ist Philosophie?*, donde sostiene que:

«la historia del nombre de la filosofía es la historia de la significación cultural de la ciencia»; añadiendo: «Mientras el pensamiento científico se independiza como impulso del conocer por saber, toma el nombre de filosofía; cuando después la ciencia unitaria se divide en sus ramas, es la filosofía del conocimiento general del mundo que abarca a los demás. Tan pronto como el pensamiento científico se rebaja de nuevo a un medio moral o de la contemplación religiosa, transfórmase la filosofía en un arte de la vida o en una formulación de creencias religiosas. Y así que después se liberta de nuevo la vida científica, vuelve a encontrar la filosofía el carácter de independiente conocimiento del mundo, y en cuanto empieza a renunciar a la solución de este problema, cámbiase en una teoría de la ciencia misma.» He aquí una breve caracterización de la filosofía desde Tales hasta Kant pasando por la escolástica medieval en que intentó fundamentar las creencias religiosas. [...] Dice luego Windelband: «Por filosofía en el sentido sistemático, no en el histórico, no entiendo otra cosa que la ciencia crítica de los valores de validez universal (*allgemeingültigen Werten*).»<sup>656</sup>

Unamuno ve –antes que Heidegger– en esa dominadora historia de la filosofía y en la filosofía sistema la historia de un olvido, de una omisión.

---

<sup>654</sup> Cfr: STV, Op.cit., 712

<sup>655</sup> Estos son los términos utilizados por Unamuno hacia el final de *Del sentimiento trágico de la vida*... para describir su filosofía, y lo hace en alemán para resaltar lo paradójico de concebir una filosofía que por ese entonces podía verse como contraalemana por ser contrarracional. (Cfr: STV, Op.cit., 704)

<sup>656</sup> STV, Op.cit., 709-10. En esta cita incluimos no sólo el fragmento citado por Unamuno del texto de Windelband –y por ello entrecomillado–, sino algunos comentarios o digresiones del propio Unamuno.

¿Pero es que acaso no hay lugar para otro oficio de la filosofía, y es que sea la reflexión sobre el sentimiento mismo trágico de la vida tal como lo hemos estudiado, la formación de la lucha entre la razón y la fe, entre la ciencia y la religión, y el mantenimiento reflexivo de ella? [...] ¿Qué valores de más universal validez que el valor racional o matemático y el valor volitivo o teológico del Universo en conflicto uno con otro? <sup>657</sup>

Contra el relato de la historia de la filosofía y el de la filosofía/sistema, Unamuno encuentra un nuevo lugar para el oficio de la filosofía. Es el lugar de la tensión, del conflicto sin solución, y con él la propuesta de una nueva forma de hacer filosofía, de hacer una filosofía agónica. Es una nueva forma de ver el mundo, ya no desde los antagonismos de esto o aquello, del sí o el no, sino desde una visión tensional que enfrenta conjuntamente y en conflicto permanente a los dos extremos haciéndolos permanecer unidos pero en lucha constante. La agonía que entre corazón y razón, religión y ciencia, inmortalidad y mortalidad, infinitud y finitud encuentra Unamuno como el *pathos* propio de la lengua española (que quizás es por lo mismo una lengua religiosa, católica) –y recordamos para que el lector lo tenga siempre presente, e hispanoamericana-, conduce a la posibilidad de la incorporación de una nueva categoría a la reflexión filosófica. Si como Unamuno mismo lo indica, para los kantianos y neokantianos en general sólo hay tres categorías normativas universales: verdadero o falso, bello o feo, bueno o malo, reduciendo así la filosofía a la lógica, la estética y la ética:

«Quien eche sobre la filosofía -escribe Windelband- la carga de decir en la cuestión del optimismo y del pesimismo, quien le pida que dé un juicio acerca de si el mundo es más apropiado a engendrar dolor que placer o viceversa, el tal [...] trabaja en el fantasma de hallar una determinación absoluta en un terreno en que ningún hombre razonable la ha buscado.»<sup>658</sup>

A juicio de Unamuno sin embargo ha quedado excluida de estas categorías la de lo agradable y desagradable, lo hedónico,<sup>659</sup> que para aquellos filósofos no podía pretender validez universal. Unamuno ve en la agonía lo trágico de la existencia humana. De esta manera es la “[...] filosofía también ciencia de la tragedia de la vida, reflexión del sentimiento

---

<sup>657</sup> STV, Op.cit., 710

<sup>658</sup> Windelband, W., citado por Unamuno (*Ibid.* 710-11)

<sup>659</sup> *Cfr.Ibid.* 710

trágico de ella.”<sup>660</sup> Habíamos dicho ya que la base del sentimiento trágico de la vida -o del sentimiento agónico del ser concreto, como lo llama Meyer-, lo que lo engendraba, era la oposición entre vida y conocimiento, entre vivir y conocer (siempre tomando aquí un sentido restringido del conocimiento, como mero deseo de conocer por el conocer mismo). Así, el lugar privilegiado desde el cual filosofa Unamuno es el lugar de la tensión, de la contradicción irresoluble. Por tal motivo, nuestro autor nos guía por un camino hasta el momento inhabitado e insondable:

Vamos a entrar aquí, si es que queréis acompañarme, en un campo de contradicciones entre el sentimiento y el raciocinio, y teniendo que servirnos del uno y del otro.

Lo que va a seguir no me ha salido de la razón, sino de la vida, aunque para transmitirlo tengo en cierto modo que racionalizarlo.<sup>661</sup>

Como vemos, si bien el modo unamuniano de mirar el mundo desde otra perspectiva (que no es ni la racionalista ni la católica) es fruto de un sentimiento a nivel patético que él experimenta (y cree ver que experimenta todo español) sobre todo lo que lo rodea, no puede salirse de la tensión para explicarlo, para transmitirlo, ya que esa concepción que viene elaborando debe ser racionalizada para que pueda ser comprendida. Unamuno no es un irracionalista, pero menos aún un racionalista. Razón y sentimientos quedan asociados pero en tensión. El aniquilamiento de uno implica el aniquilamiento del otro. La eliminación de uno de los términos de la conjunción implica la eliminación de la contradicción, y por ende de la tensión (y de la historia y de la vida). No hay tensión posible cuando uno de sus miembros queda obturado. En este sentido, es una tensión que se mantiene de manera constante y sin resolución. Para Unamuno, vida y conocimiento meramente racional se presentan como dos categorías en tensión, en lucha, en agonía, ya que todo lo racional es para él anti-vital y todo lo vital es antirracional.<sup>662</sup> Pero su discurso filosófico no tiene como objeto lo irracional, ya

---

<sup>660</sup> STV, Op.cit., 712

<sup>661</sup> *Ibid.* 561

<sup>662</sup> *Cfr.Ibid.* 488 y 533 Convendría aquí indicar el alcance que Unamuno da al término “irracional”, ya que también afirma en otras páginas que la vida es “contrarracional”. Esto no implica una contradicción, y si creemos que la implica, la misma queda disuelta con su afirmación de que “lo racional, en efecto, no es sino lo relacional; la razón se limita a relacionar elementos irracionales.” (*Ibid.* 533) La razón se va ejercitar así sobre lo irracional, y por ello es irracional, ya que no ha entrado en la razón. Lo contrarracional, en cambio, es aquello que la razón en su ejercicio ha descubierto que algo se le opone, pues ya ha estado en la razón. De esta manera, la vida puede ser tanto irracional y contrarracional, ya que por un lado es objeto o materia de la razón, pero por otro, la razón la descubre en su oposición. De esta manera, lo contrarracional no excluye la razón, sino que la supone. Este es el sentido más propio de lo contrarracional y base de su agonismo. No se cree con la razón, ni aun sobre la razón o por debajo de ella, sino que se cree contra la razón... siempre algo irreductible a la razón (*Cfr.Ibid.* 618). Por eso,

que esto es intransmisible. Así, su objeto se sitúa más bien en el ámbito de lo contrarracional.<sup>663</sup> De esta manera, la experiencia filosófica se convierte, para Unamuno, en experiencia de la contradicción, o mejor, de la tensión, del conflicto entre el conocimiento racional y la vida, entre la razón y el corazón, la finitud y la infinitud, etc. El origen de la experiencia filosófica es para él un valor afectivo, y contra estos no valen razones.<sup>664</sup> Hay algo trágico en el afán de conocer, una contradicción entre el querer y el poder. De esta disonancia brota, a juicio de Dilthey, el último y más propio carácter en el espíritu de la época y en su filosofía. El exceso de conocimiento, el saber por el saber, ha conducido a un estado de disolución, advirtiéndose así el vacío de la conciencia y el dolor del vacío.<sup>665</sup> Para Unamuno, el conocer por el conocer mismo es una enfermedad, y ésta se manifiesta tanto en el relato mítico de la caída del Paraíso como en el relato evolutivo –y no menos mítico- del origen del hombre. Pero como ya hemos visto, la caída se constituía como condición de la redención, y esta enfermedad del hombre que resultó una flaqueza, resultó también una ventaja para la persistencia.<sup>666</sup>

Así, los primeros seis capítulos de *Del sentimiento trágico de la vida...* presentan la visión crítica de la filosofía en el pensamiento de Unamuno, mientras que los seis restantes, se corresponden con la posición práctica a la que la crítica puede llevar: la que no quiere renunciar a la vida y tampoco quiere renunciar a la razón, y tiene que vivir y obrar entre esas dos posiciones contrarias, vivir y obrar, en conflicto, en tensión.<sup>667</sup> Si como anticipamos en la introducción a este trabajo, *Del sentimiento trágico de la vida...* constituye para nosotros el eje que permite desplazarnos como clave de lectura por sus otros textos, los dos primeros capítulos de esta segunda parte de nuestro trabajo están dedicados a la posición crítica, mientras que los dos restantes –los de la tercera parte- a la práctica. Pero para comprender estos dos aspectos de su pensamiento, debemos poder despejar primero la cuestión de qué entiende Unamuno por filosofía y cuáles son sus alcances.

Unamuno distingue dos tipos de filosofía: una se corresponde con el modo de los sistemas filosóficos que se han elaborado como resultado de las ciencias particulares, otro es

---

dice Roger Wright, el empleo de *contra razón y contrarracional*, carece de las inferencias peyorativas que podrían atribuírsele en el castellano normal. “Lo contrarracional incluye todos los atributos de la *conciencia*, como lo son, por ejemplo, el *sentimiento*, la *fe*, la *fantasía*, la *voluntad*, el *deseo* y la *imaginación*: de modo que todos éstos pueden contrastar con la *razón*”. (Wright, R., “La estructura semántica de la razón en el *Sentimiento trágico de la vida*”, en *C.C.M.U.*, vol.24, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1976, p.73)

<sup>663</sup> Cfr: STV, Op.cit., 618

<sup>664</sup> Cfr: STV, Op.cit., 471

<sup>665</sup> Cfr: Dilthey, W., “Teoría de las ideas del mundo”, en *Teoría de las concepciones del mundo*, Op.cit., p.121

<sup>666</sup> Cfr: STV, Op.cit., 476

<sup>667</sup> Cfr: *Ibid.* 566

aquella que representa el anhelo integral de su autor. Al respecto, Cerezo Galán indica que, según la concepción del lenguaje de Unamuno, la filosofía se abre así a dos posibles orientaciones: o bien la filosofía/sistema o bien la filosofía/poema. La primera se corresponde con el desarrollo verbal de los *logoi* depositados en la lengua -y por eso Unamuno indica que la mayoría de la metafísica no es sino metalógica (en tanto lógica se deriva de *logos*). No es esta sino un logocentrismo. Un discurso sobre la presencia, la identidad, la plenitud, el significado y la dominación. La segunda en cambio, es la recreación de las palabras radicales, palabras/símbolo o palabras/mito, que han marcado para cada pueblo los caminos de su comprensión del mundo.<sup>668</sup> La filosofía/poema “[...] responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida.”<sup>669</sup> Por ello, en el Prólogo al *Cancionero*, manifiesta su crítica a la noción de “sistema” de esta manera:

Y filosofía. Este cuerpo de canciones ofrece una filosofía aunque no un sistema filosófico. 'La poesía, digo yo, seguro de la cosa —dice Hölderlin en su *Hyperion*— es el principio y el fin de esta ciencia', y se refiere a la filosofía. Que no se encierra, es claro, en la sucesión de los sistemas filosóficos ni cabe en ellos. [...] Porque no, la filosofía no es sistema.<sup>670</sup>

Estos tipos de filosofía se corresponden a dos actitudes frente al hombre, al mundo y a la vida. Para la filosofía como sistema, el hombre es un hombre conceptual, es decir, un no-hombre. En cambio para la filosofía como concepción unitaria del mundo y de la vida, el hombre es el hombre concreto, de carne y hueso, que nace, sufre, y muere sobre todo, pero también, come, bebe, juega, duerme, piensa, quiere, etc. El primer tipo de filosofía está hecha por hombres que sólo piensan con el cerebro, el segundo, en cambio, por aquellos que piensan con todo el cuerpo y toda el alma<sup>671</sup>, es decir, con la vida. Por eso, entre la filosofía como sistema y la filosofía como concepción del mundo y de la vida hay una distinción estrictamente vital, la primera niega la vida, la segunda la afirma. De esta manera, una filosofía meramente conceptual que obtura uno de los polos que en el existir vital del hombre se encuentran en tensión, ya sea porque los reduzca a una unidad superior o porque elimine uno de los diyuntos, no es fiel a la realidad (contradictoria) de la vida, que es asociación en la tensión. Ello no significa que Unamuno no conceptualice, sino que el concepto de agonía nace

---

<sup>668</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., Op.cit., p.384

<sup>669</sup> STV, Op.cit., 462

<sup>670</sup> “Prólogo” (1928), *Cancionero*, O.C. (A), XV, 24

<sup>671</sup> Cfr. STV, Op.cit., 471





en él de un sentimiento vital, primero el sentimiento, luego el concepto que pueda representar a ese sentimiento. Por eso él dirá que su filosofía nace de un sentimiento a nivel patético, de un optimismo o de un pesimismo respecto del mundo y de la vida. Unamuno ve en el concepto de “agonía” una noción más adecuada para representar la realidad vital del hombre de carne y hueso, un concepto que nos lleva a contradicciones irresolubles como las que constantemente vivimos, v.gr. cuando una persona pretende reconocimiento intelectual y al mismo tiempo fama, o cuando un docente reconoce que para realizar una labor seria en la docencia debe investigar pero que por su alta demanda de tiempo como docente no puede hacerlo. Estas son contradicciones que vivimos diariamente, tan diarias como las de no estar dispuestos a aceptar sin más nuestra finitud. Un concepto tal que represente más adecuadamente la vida vivida evita la clausura de la contradicción, y por lo tanto, impide la formación de un sistema.

A estos dos tipos de filosofía corresponden asimismo dos tipos de filósofos: “Si un filósofo no es un hombre, es todo menos un filósofo; es, sobre todo, un pedante, es decir, un remedo de hombre”.<sup>672</sup> Esta afirmación puede aclararse aún más en el artículo “Ganivet, filósofo”, donde se identifica a la figura del filósofo –del filósofo del sistema- como un animal raciocinante reductivista, como un clasificador y un metafísico, características que eran todas contrarias a Ganivet: “Ganivet no fué (*sic*) un pedante [...]” nos dice Unamuno. No intentaba formarse un concepto del mundo, sino un sentimiento de la vida, confluyendo así en una tendencia práctica, práctica como la orientación española. Así que bien puede decirse que si no hay una filosofía española es debido a que no la hay en el sentido vulgar con que suele utilizarse ese vocablo, porque al español el conocer por el conocer no le satisface.<sup>673</sup> Así, en tanto quien filosofa es el hombre, si no es un remedo de hombre, la filosofía que se hace no puede ser ajena a la clase de hombre que uno siente ser.<sup>674</sup>

Quizá por esto se pregunte nuestro autor –como ya lo hemos indicado en el prólogo a este trabajo- si alguna vez habrá filosofía española. Y más allá de la respuesta que Luis Andrés Marcos pueda brindarnos afirmando que en Unamuno encontramos una filosofía hermenéutica española,<sup>675</sup> –y según expusimos, también hispanoamericana- si recurrimos a la respuesta de nuestro autor, encontramos que si se entiende por filosofía aquella que aspira al puro conocer, al instinto metafísico, entonces no hay filosofía española. Y no la hay por la

---

<sup>672</sup> STV, Op.cit., 472

<sup>673</sup> Cfr. “Ganivet, filósofo” (1903), *O.C.* (A), V, 305

<sup>674</sup> Esta idea de la filosofía bien pueden provenir de sus lecturas de Schelling y de Fichte.

<sup>675</sup> Cfr. Marcos, L.A., *Miguel de Unamuno: una filosofía hermenéutica española*, Salamanca, Ed.U.Salamanca, 1991

sencilla razón de que no le hace falta al pueblo español eso que llaman filosofía (en ese sentido restringido). Que una filosofía como tal los desahucia como pueblo, porque su voluntad les pide inacabable persistencia, continuo anhelo de más vida.<sup>676</sup>

Para Julián Marías, Unamuno no hace, en rigor, filosofía, aunque conserva el estímulo y el propósito, pero no el elemento discursivo. Sin embargo, la crítica de Unamuno al concepto de sistema y por ende, a la filosofía concebida en términos especulativos, es aquello que algunos han dado en llamar la posición “antifilosófica” de la que parte Unamuno, y que constituye, a juicio de Ferrater Mora, uno de los modos de reintegrarse a cierto tipo de filosofía.<sup>677</sup> Este tipo de filosofía también ha sido calificada por Nicol como filosofía de ideología a diferencia de una filosofía científica, enfrentadas ambas de una manera muy decidida en Hispanoamérica.<sup>678</sup> Sin embargo, creemos fuertemente que la de Unamuno puede reivindicarse como una forma genuina de filosofía, aunque opere en abierta ruptura con el modo racionalista de hacer filosofía. Este tipo de filosofía es aquella de la que habla Dilthey al ver un crecimiento constante de una tendencia por una filosofía libre de sistemas, que trata de comprender y valorar la vida por sí misma. Es esa filosofía que el hermeneuta ve en Nietzsche, en Kierkegaard, en Maeterlinck y en Tolstoi, entre otros.<sup>679</sup> Una filosofía de la vida surgida en épocas de crisis, que adopta la forma de un pensamiento libre, no sistemático, no conceptual, disuelto en la literatura.<sup>680</sup> ¿Acaso Unamuno no nos indica que la filosofía española se encuentra líquida y difusa en su literatura?

Para la llamada filosofía académica, la literatura es ese otro extraño. Sin embargo, este tipo de filosofía “disuelta en la literatura” posibilita una apertura hacia eso extraño. Deleuze se refiere en varias ocasiones a la no-filosofía destacando la importancia de su intervención en el proceso de creación conceptual que es propio de la práctica filosófica: “[...] la filosofía mantiene una relación esencial y positiva con la no-filosofía: se dirige esencialmente a no-filósofos.”<sup>681</sup> En el mismo sentido, la filosofía unamuniana se dirige a los hombres de carne y hueso. Quizá por eso Unamuno en “Filósofos del silencio” (1915) identifica a la filosofía española como una filosofía del estar y no del decir, una filosofía que se dirige a los hombres,

---

<sup>676</sup> Cfr: “Ganivet, filósofo”, Op.cit., 309

Esta concepción de la filosofía española puede colegirse también en “Filósofos del silencio” (1915) donde Unamuno indica que la filosofía española es una filosofía del estar y no del decir. Filosofía nihilista práctica, que ni enseña, ni dice, ni afirma nada, una hiperfilosofía que se resuelve en a-filosofía, ya que la encontramos, por ejemplo, en el arte pictórico de Velázquez, supremo fundador de la filosofía española. (Cfr: “Filósofos del silencio”, Op.cit., 603-8)

<sup>677</sup> Cfr: Ferrater Mora, J., Op.cit., p.43

<sup>678</sup> Cfr: Nicol, E., *El problema de la filosofía hispánica*, México, FCE, 1998, pp.129-130

<sup>679</sup> Cfr: Dilthey, W., *Historia de la filosofía*, trad.E.Imáz, México, FCE., 1956, p.225

<sup>680</sup> Cfr: Dilthey, W., “La esencia de la filosofía”, en *Teoría de la concepción del mundo*, Op.cit., pp.184-251

<sup>681</sup> Deleuze, G., *Conversaciones 1972-1990*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 1995, p.222

no a los pensadores. Una filosofía del silencio, un nihilismo práctico, como lo llama él, que no enseña ni dice ni afirma nada, y que por ello es el colmo del nihilismo y es hiperfilosofía. Una hiperfilosofía que radica en estar y no en pensar. Esta hiperfilosofía española ha quedado inmortalizada, según él, en el arte pictórico, es decir, en la no-filosofía:

Es la filosofía del silencio pintado, la más radical, la radicalmente nihilista, la hiperfilosofía que se resuelve, claro está, en afilosofía; la que consiste no en enseñar que todo es nada o que nada se sabe [...] sino en no enseñar nada del todo.<sup>682</sup>

La literatura, las imágenes, las metáforas e incluso el arte pictórico son un modo de representación que, como modo de comprensión simbólica, puede facilitar el acceso al conocimiento de la realidad “diciendo las cosas de otra manera” que la dicha (de otra manera también) por los conceptos, que muchas veces son de difícil comprensión desde un nivel puramente conceptual.

Cabe destacar aquí que Unamuno nuevamente recurre a la tradición hermenéutica, pero ya no del texto, sino de la imagen, del arte pictórico. Ricoeur, en su lectura de la obra de Louis Marin, destaca este prestigio de la imagen que nos permite decir que un cuadro narra.<sup>683</sup>

Aquí, las imágenes son las que hablan. Así, la comprensión de un pueblo o de un hombre la encontramos en los monumentos, y no en el yo o en la representación-copia. La encontramos en la no-filosofía, y en este caso sobre todo, a su juicio, en la de Velázquez, supremo fundador de la (no) filosofía española.<sup>684</sup> Por eso, para él, esa filosofía española –si así puede llamarse, dice Unamuno– rebasa los casilleros lógicos y hay que buscarla encarnada en sucesos de ficción que, lejos de una metafísica, están guiados por una ética, por la práctica, por una acción.<sup>685</sup> De ahí también la afirmación de Unamuno de que la filosofía sea más cercana a la poesía que a la ciencia,<sup>686</sup> donde “poesía” tiene el significado originario de *poiesis*: fabricación de una cosa distinta de su autor o, en este caso, creación por la palabra, donde la poética se asocia al carácter productivo de algunos modos de discurso.

Creemos conveniente remitirnos a un fragmento que ya hemos citado en otra oportunidad, no sólo por una necesidad argumentativa particular, sino además, porque ésta es,

---

<sup>682</sup> “Filósofos del silencio”, Op.cit., 608

<sup>683</sup> Ricoeur, P, *La memoria, la historia, el olvido*, trad.A. Neira, Buenos Aires, FCE, 2008, pp.346-52

<sup>684</sup> Cfr: “Filósofos del silencio”, Op.cit., 603-8

<sup>685</sup> Cfr: “Ganivet, filósofo”, Op.cit.

<sup>686</sup> Cfr: STV, Op.cit., 462

en cierta medida, la base que constituye el método hermenéutico de este trabajo. De ella partimos y a ella llegamos nuevamente, como en un círculo hermenéutico.

En la primera página de *Del sentimiento trágico de la vida*, de un modo que nos recuerda mucho a Dilthey,<sup>687</sup> nuestro autor sostiene que,

---

<sup>687</sup> En principio, sabemos que Unamuno no tuvo acceso a las obras de Dilthey –al menos por las obras que están en la Biblioteca Casa-Museo Unamuno, y por lo indicado en el imprescindible *An Unamuno source book: a catalogue of readings and acquisitions...* de Mario Valdés y María Elena de Valdés. Tampoco se ha hallado alguna mención al filósofo alemán en la obra de nuestro autor. Sin embargo, es sintomático y paradigmático no sólo que las causas que llevan a Dilthey a la elaboración de *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, publicada en 1911–año de la muerte del filósofo alemán y a dos años de la edición de *Del sentimiento trágico de la vida*–, sean muy semejantes, por no decir las mismas, que las que llevan a Unamuno a elaborar su filosofía, sino que la afinidad de pensamiento respecto del tema, pese a algunas diferencias, es muy notoria: leyendo *Die Typen der Weltanschauung...* las primeras páginas de este texto son tan similares a las primeras páginas de *Del sentimiento trágico de la vida...* que llama la atención: el antagonismo de las ideas, la base pesimista u optimista para la construcción de una filosofía, el recurso a la imaginación y a las obras literarias como modo de diferenciarse de la filosofía sistemática, y el conocimiento mediado por las obras (monumentos), son los tópicos que en uno y otro caso aparecen casi con las mismas palabras en uno y otro texto y al inicio de ambos. Esta afinidad, y el conocimiento que Unamuno podía tener de Dilthey, es corroborada en una conversación que mantuvo con Carlos Longhurst, a raíz de una consulta mía, donde me respondió: “Desde luego no puedo afirmar que Unamuno leyera a Dilthey directamente, pero sí tuvo que saber de él, pues las obras de Dilthey fueron bastante sonadas y Unamuno tenía muchos corresponsales que le mantenían al tanto de los libros importantes que se publicaban fuera de España” (Correspondencia con el Dr. Carlos Longhurst del 16 de junio de 2013). Asimismo, ya había publicado Longhurst, refiriéndose al conocimiento que Unamuno tuvo de la obra de Schleiermacher: “[...] aunque también es posible que lo conociese ya antes, y no tuvo más remedio que habérselo vuelto a encontrar tras el sonado libro de Wilhelm Dilthey *El origen de la hermenéutica*, aparecido en 1900” (Longhurst, C., “La tradición hermenéutica en la narrativa unamuniana”, en Chaguaceda Toledano, A. (ed.), *M.U.E.O.* IV, Salamanca, Universidad de Salamanca, p.351)

Dilthey, en ese texto, reconstruye la historia de la filosofía como una serie de antagonismos, el antagonismo de los sistemas. Son visiones del mundo enfrentadas, en pugna, que luchan por la persistencia. (Este texto de Dilthey fue publicado por primera vez en un volumen titulado *Weltanschauung, Philosophie und Religion*, Berlín, Ed.Reichl, 1911. También se encuentra en las *Gesammelte Schriften*, ed. de B. Groethuysen, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, vol.VIII, 1931, pp.73-118).

En esta obra decía Dilthey: “Entre los grandes templos vitales, los más generales son el optimismo y el pesimismo [...] Estos templos vitales, forman el estrato inferior del desarrollo de las visiones del mundo. En ellos se realiza luego, [...] los intentos de solución del enigma de la vida” (Dilthey, W., “Los tipos de visión del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos”, en *Teoría de las concepciones del mundo*, trad. e introducción de Julián Marías, Barcelona, Altaya, 1997, p.44). Sin embargo, a juicio de Cerezo Galán –quien también ve los ecos de Dilthey en *Del sentimiento trágico de la vida...*– Unamuno invierte la relación, y en vez de hacer de la imagen del mundo la base de la actitud y la conducta, erige al sentimiento en el *primordium* de la realidad (Cfr:Cerezo Galán, P., Op.cit., pp.381-2). No podemos acordar completamente con esta afirmación, ya que si bien el sentimiento es la base, ese sentimiento es el que permite conformar la concepción del mundo. Es el sentimiento de pesimismo y de optimismo que Dilthey pone en los templos vitales optimistas y pesimistas. Es un *pathos*, optimista o pesimista, da lo mismo cual sea. Desde allí es el lugar desde el cual nuestro autor erige una concepción –agonista–, comprende el mundo y la vida, y genera una actitud y una acción al respecto para intentar responder al enigma de la vida. El error de Cerezo Galán radica en afirmar que para Dilthey la imagen del mundo es lo primario, cuando para el alemán lo primero que tenemos es un *pathos* pesimista u optimista, a partir del cual se constituye la imagen o visión del mundo que sirve de base a sus manifestaciones: filosofía, ciencias, arte, religión, etc. Los templos vitales son estados de ánimo (Cfr:Dilthey, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, Op.cit., pp.43-4) (pesimista u optimista) y conforman la base de la visión del mundo. Del mismo modo, el sentimiento es también un estado de ánimo (porque el pesimismo y el optimismo son, como indica Unamuno, de origen fisiológico o patológico, un *pathos*, pesimista u optimista), base de la concepción del mundo. Así, podemos hacer corresponder sentimiento y estado de ánimo o templo vital por un lado, y concepción y visión del mundo, respectivamente, por otro.

Ya habíamos anticipado también, que para Dilthey, en épocas de crisis y en la analítica de la vida, los filósofos discurrían de otro modo, no sistemático, y disuelto en la literatura. En este sentido, se comprende la distinción entre la necesidad de una filosofía explicativa y una comprensiva. “Precisamente en sus formas superiores se

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 ella. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y esta, como todo lo afectivo, tiene raíces subconscientes, inconscientes tal vez.

No suelen ser nuestras ideas las que nos hacen optimistas o pesimistas, sino que es nuestro optimismo o nuestro pesimismo, de origen fisiológico o patológico quizá, tanto el uno como el otro, el que hace nuestras ideas.<sup>688</sup>

La idea clave aquí -y que se repetirá constantemente a lo largo de *Del sentimiento trágico de la vida...* y en gran parte de su obra restante- es la de la prioridad ontológica, o mejor, de la “originariedad” del *pathos* con respecto a la crítica racional. La exclusión del *pathos* del ámbito filosófico es el verdadero meollo de la cuestión: la cuestión del olvido de la condición originaria.

A diferencia de la ciencia, que es obra de especialización, la filosofía es obra de integración (lo uno y lo otro). Todo hombre histórico tiene una *Weltanschauung*. Éste es el supuesto desde el cual se realiza la vida de cada cual, y la filosofía para Unamuno opera sobre ese previo estrato todavía no intelectual. Como afirma Cerezo Galán, la apertura a la realidad es del orden pático o vivencial, la experiencia de algo sufrido, padecido, con anterioridad a la reflexión.<sup>689</sup> Primero sentimos la contradicción que se da en la experiencia vital de cada hombre y luego reflexionamos, y en la reflexión el concepto de agonía es el que permite ver el mundo con otros ojos, con unos ojos más adecuados a la experiencia temporal (y conflictiva) del hombre. La filosofía, la religión, el arte, la ciencia, etc., son o bien ingredientes o bien manifestaciones de la idea del mundo, pero ésta, como tal, es algo previo y anterior, que tiene como supuesto general la realidad de la vida misma. Y esta vida no puede entenderse sino desde sí misma. La vida de un hombre de carne y hueso no puede ser explicada de manera sistemática. El conocimiento no puede retroceder por detrás de la vida. Por eso su método va

---

hace especialmente válido un método: la comprensión de un algo dado inconcebible por medio de otro más claro. Lo claro se convierte en medio de intelección o fundamento explicativo de lo inconcebible. La ciencia analiza, y entonces desarrolla en las situaciones homogéneas así aisladas sus relaciones generales; la religión, la poesía y la metafísica originaria expresan la significación y el sentido del todo. Aquella conoce, éstas comprenden” (Dilthey, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, Op.cit., p.44)

<sup>688</sup> STV, Op.cit., 462

<sup>689</sup> Cfr:Cerezo Galán, P., Op.cit., p.379

a ser descriptivo y comprensivo, no explicativo y causal, y su forma concreta será, como en Dilthey, la interpretación o hermenéutica.

Pero, ¿qué debemos comprender?

[...] la filosofía que uno haya de abrazar tiene otra finalidad extrínseca, se refiere a nuestro destino todo, a nuestra actitud frente a la vida y al Universo. Y el más trágico problema de la filosofía es el de conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades afectivas y con las volitivas. Como que ahí fracasa toda filosofía que pretende deshacer la eterna y trágica contradicción, base de nuestra existencia.<sup>690</sup>

Unamuno intuye cierta miopía en la filosofía/sistema. Como sólo puede ver muy de cerca, lo que está más allá se le presenta como nuboso, como una niebla. La ingenuidad de la filosofía sistemática consiste en creer, contrariamente, que ella ve de más lejos que otra forma de pensamiento, cree que puede trazar un mapa completo y que la distancia es la medida de la objetividad. Esta diferencia ha quedado expuesta en la discusión entre Gadamer y Habermas sobre una hermenéutica de las tradiciones frente a una crítica de las ideologías, debate que revitaliza Ricoeur en “Hermenéutica y crítica de las ideologías”.<sup>691</sup> Mientras el conocimiento científico tiene como finalidad otros conocimientos, la filosofía –para Unamuno– tiene como finalidad el sentido y nuestra actitud ante la vida y el mundo. El único problema vital será el del sentido, el de nuestro destino individual y personal. La gran cuestión es la pregunta por el sentido de la realidad. Así, la filosofía para Unamuno se refiere al misterio y al sentido, y tiene como base la trágica contradicción. Nuestro autor mira cara a cara a la Esfinge, la enfrenta y no se inoculara con esfíngina. El trágico problema de la filosofía es el de conciliar las necesidades intelectuales con las afectivas y volitivas.<sup>692</sup> Esta es una preocupación que no puede ser puramente racional, sino que tiene que ser además afectiva. Es la filosofía como reflexión sobre el sentimiento trágico de la vida, sobre el sentimiento agónico de la vida. La verdadera filosofía habrá de buscarse en lo más profundo del espíritu humano, como un modo

---

<sup>690</sup> STV, Op.cit., 472-3

<sup>691</sup> Cfr. Ricoeur, P., “Hermenéutica y crítica de las ideologías”, en *Hermenéutica y Acción...*, trad.M.Prelooker [et.al], Buenos Aires, Prometeo, 2008, pp.147-85

<sup>692</sup> En Dilthey encontramos nuevamente el mismo tono y casi las mismas palabras: “Surgen extrañas contradicciones, que en la experiencia de la vida adquieren conciencia, [...] y nunca se resuelven: la caducidad universal y nuestra voluntad de algo firme, el poder de la naturaleza y la independencia de nuestra voluntad, la limitación de cada cosa en el tiempo y en el espacio, y nuestra capacidad de rebasar todo límite. Estos misterios han preocupado tanto al sacerdote egipcio o babilónico como hoy al sermón del eclesiástico cristiano, a Heráclito y a Hegel, al Prometeo de Esquilo tanto como al Fausto de Goethe” (Dilthey, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, Op.cit., p.43)

de comprender el mundo y la vida, y cuyo origen está en el sentimiento respecto de la vida misma. Una visión del mundo y de la vida es lo que implica la filosofía para Unamuno. Pero esa *Weltanschauung und Lebensansicht* proviene de un sentimiento, –trágico y agonista-respecto del mundo y de la vida, ya que la vida es tragedia y la tragedia perpetua lucha. Así, “[...] ese sentimiento, en vez de ser consecuencia de aquella concepción, es causa de ella”.<sup>693</sup>

De esta manera, cada experiencia filosófica genera una determinada actitud ante la vida, un determinado sentimiento, pero ese sentimiento sin embargo es la fuente de esa experiencia filosófica, de modo que entre vida y filosofía, o entre sentimiento y racionalización, existe una relación recíproca en que se alimentan la una de la otra, y en que ambas resultan fortalecidas. Es una interrelación agónica en la que no cabe concordia alguna. El sentimiento trágico de la vida lleva tras de sí toda una concepción (agonista) de la vida misma y del universo, lleva una filosofía (agonista), pero a la vez esta concepción es consecuencia de ese sentimiento. Sentimiento que lo tienen tanto los hombres como los pueblos. Ese sentimiento determina las ideas, aunque luego estas lo corroboren –afirma Unamuno. Así, la filosofía consiste en la reflexión sobre el sentimiento trágico de la vida, pero tal sentimiento -como decíamos- es la fuente de la experiencia filosófica, y ésta asimismo produce tal sentimiento. De este modo se genera una dialéctica entre sentimiento trágico o agónico y experiencia filosófica, ya que si bien el sentimiento determina las ideas, luego esas ideas reaccionan sobre él, corroborándolo.<sup>694</sup>

La filosofía así entendida no puede ser ni un conocer por el conocer mismo, como lo podía ser para Aristóteles a juicio de Unamuno –y a quien éste menciona a propósito de la cuestión<sup>695</sup>-, ni una aspiración al conocimiento mediante la razón de aquello que la fe establece, como podía suceder en la Edad Media; ni un conocimiento racional por principios, como aspira Kant; ni el sistema del saber absoluto, como en el idealismo alemán: especialmente en Fichte y Hegel; ni como el compendio general de los resultados de la ciencia, como lo es para el Positivismo; y menos aún la elaboración de los conceptos con vistas a la eliminación de las contradicciones, como en Herbart. La filosofía para Unamuno no puede dirigirse a ninguno de estos sentidos porque “[...] las ideas que las filosofías [...] han puesto en circulación acerca del hombre han sido maneras de escapar al “hombre de carne y hueso””.<sup>696</sup>

---

<sup>693</sup> STV, Op.cit., 462

<sup>694</sup> Cfr. *Ibid.* 474

<sup>695</sup> Cfr. *Ibid.* 478

<sup>696</sup> Ferrater Mora, J., Op.cit., p.42





En la caracterización que ha realizado Ferrater Mora respecto de la filosofía, destacamos que, desde el inicio y hasta nuestros días, la filosofía ha estado sujeta a una serie de condiciones dobles: manifiesta interés universal pero a la vez revela escasa atención por la diversidad de los hechos. Subraya la superioridad de la razón, pero también se inclina a una intuición del ser a veces más mística que discursiva. Destaca la importancia de la teoría, pero señala el carácter fundamental de la virtud y de la conducta. Es altamente especulativa, pero también decididamente crítica. Pretende identificarse con el puro saber, pero a la vez destaca el afán de salvación. Se presenta como una serie de proposiciones, pero también como una actitud humana.

Respecto de esta doble condición de la filosofía, Pucciarelli, sostiene:

No es un secreto que el término “filosofía” esconde una incómoda ambigüedad, que surge de dos necesidades que se agitan en la actividad de filosofar: una, la de la exigencia de unificación del saber mediante una explicación racional y sistemática de la totalidad de la experiencia, la otra, la pretensión, de innegable raigambre moral y religiosa, de formar al hombre y convertirlo en amo de su destino, configurando desde su propio interior el curso entero de su existencia personal. Aunque estas dos tendencias conviven en una más o menos lograda armonía en ciertos sistemas, en otros se contraponen ásperamente y se rechazan.<sup>697</sup>

Pero, como nos recuerda Gadamer, es con el surgimiento de las modernas ciencias empíricas en el siglo XVII que se redefine completamente el concepto de saber, y con ello el lugar que ocupa la filosofía. El nuevo ideal del método y la objetividad del conocimiento que aquél garantizaba desligó poco a poco el saber de la relación entre enseñanza y vida. A partir de allí, la concepción de saber global, de “filosofía” (en un sentido amplio), que hasta entonces era común, comienza a diluirse. En este contexto, el concepto de “sistema” penetró en la filosofía y pasó hacia fines del ese siglo a formar parte del acervo lingüístico usual de la filosofía.<sup>698</sup> Unamuno ve en este moderno concepto de “filosofía” una forma de abordaje de la realidad que elude la condición de ser carnal y agónico del hombre. En este sentido pretende recuperar un modo de reflexión más integral. La que actualidad de Unamuno radica

---

<sup>697</sup> Pucciarelli, E., “Introducción. Husserl y la actitud científica en filosofía”, en Husserl, E., *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1981, p.7

<sup>698</sup> Cfr: Gadamer, H.G., “Ciudadano de dos mundos” (1985), en *El giro hermenéutico*, Op.cit., pp.177-8

precisamente en su premodernidad. Es esta serie de condiciones dobles de la filosofía y su ambigüedad el lugar por donde transita el pensamiento de Unamuno.

En el capítulo V de su *Del sentimiento trágico de la vida...*, a propósito de una cita de Byron, recuerda nuestro autor esta distinción entre conocimiento y sabiduría. Trayendo a colación el *Locksley Hall* de Tennyson cita que el conocimiento llega, mientras la sabiduría perdura, y se pregunta: “¿Y qué es esta sabiduría que hay que ir a buscarla principalmente en los poetas, dejando la ciencia?”<sup>699</sup> Esta ambigüedad está ya marcada desde el análisis etimológico de la “filosofía”: como “amor al saber” y como “amor a la sabiduría”, sentidos que expresan el conflicto que se presenta desde antaño. La primera, como ciencia, la última, en relación con la religiosidad y el simbolismo poético.<sup>700</sup> Para Unamuno hay así dos tipos de filosofías, la que pretende ser científica y aquella que aspira a representar el anhelo integral del espíritu de su autor. Actualmente estos dos tipos los encontramos en la filosofía analítica, que tiene una cierta aspiración a ser científica, y en la hermenéutica, que tiene al arte como una de sus inspiraciones, tal como lo muestra la primera parte de *Verdad y Método* de Gadamer. Nuestro autor se inclina claramente hacia esta segunda concepción. Él ha aprendido bien de la cultura griega –y quizá<sup>701</sup> también de sus lecturas de Nietzsche– que el filósofo no tiene la seguridad de obtener la verdad. Nietzsche nos recuerda que el filósofo presocrático es un pretendiente de la verdad, lo que significa que aspira constantemente hacia ella y que tiene el *deseo* –pero no la seguridad– de poseerla. Así, los presocráticos son *amantes* de la sabiduría, y en ese sentido, verdaderos *filósofos*:

[...] Las ansias de conocimiento, características de la esencia de tales hombres, parecen hallarse eternamente insatisfechas y ser insaciables.<sup>702</sup>

Para Nietzsche, las certezas a las que accede el pensamiento filosófico no son absolutas. El conocimiento puede ser concebido para él como “perspectivo”. En este sentido, Unamuno aborda el problema vital desde una perspectiva particular (la de la agonía) que considera más adecuada a la experiencia del hombre concreto, por ser ella más integral que la racionalista y la católica. Desde esta perspectiva no se concibe un detenimiento en un punto último, en una

---

<sup>699</sup> STV, Op.cit., 543

La distinción entre saber y sabiduría también es puesta de manifiesto, varios años antes, en “La vida es sueño” (1898).

<sup>700</sup> Cfr. Dilthey, W., “La esencia de la filosofía”, en *Teoría de la concepción del mundo*, Op.cit., pp.179-180

<sup>701</sup> Decimos aquí “quizá” porque la filiación de Unamuno con Nietzsche es aún muy controvertida. De ello ya hemos dado cuenta precedentemente en la “Introducción” a este trabajo.

<sup>702</sup> Nietzsche, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, trad. L. F. Moreno, Madrid, Valdemar, 2003, p.73

respuesta fuerte. La tensión insuperable dada entre dos polos opuestos imposibilita una respuesta definitiva por alguno de ellos. La “tercera posición”, la de la tensión, no implica en este sentido una nueva verdad, sino sólo una interpretación (como intento de una posible respuesta) que parte de una valoración afectiva que le permite leer el mundo en clave tensional. Por eso, Ferrater Mora sostiene que para Unamuno la incesante conquista de la Verdad es preferible a la propia Verdad, porque “[...] el que alcanza la verdad suprema queda absorbido en ella y deja de ser.”<sup>703</sup> Su pretensión parece ser afín a la de Lessing, y en definitiva, afín también con la etimología de la “filosofía” como “amor a la sabiduría”, como búsqueda y no como encuentro o resultado, lo que pone de relieve todo el aspecto crítico de su filosofía en contra de todo dogmatismo. Esta filosofía de la tensión que encuentra su más estrecha vinculación con la etimología del término “filosofía” como “amor a la sabiduría” y con la actividad del filósofo, se confronta con el saber, que implica para el *sophós* un acabamiento: si el filósofo -como *sophós*- ha alcanzado la verdad, entonces por lo mismo se hace el vencedor absoluto de la contienda y el *agón* se anula definitivamente. El amor a la sabiduría, en cambio, abre el camino a la multiplicidad de respuestas y a la prolongación del debate filosófico. La verdadera actitud del filósofo –tal como Nietzsche ya argumentaba respecto de los filósofos preplatónicos- es permanecer en el eterno conflicto entre voluntad y razón. Es éste el carácter propio del filósofo crítico (escéptico), que parte de un escepticismo, de una actitud sumamente crítica, pero “culmina” *abiertamente* también en un cierto escepticismo (continuidad de la actitud crítica en virtud del persepctivismo) – que no por ello es pesimismo-, porque una filosofía agónica, tensional, tal como la entiende Unamuno, es lo menos dogmático que cabe y es siempre en el fondo, escéptica, es decir, crítica.<sup>704</sup> Ello implica comprender el mundo, la vida y la filosofía como lucha.

Una pretensión filosófica como la de Unamuno no puede concebir a la filosofía como ciencia, porque “[...] la filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia”,<sup>705</sup> idea que comparte con la hermenéutica y que está en consonancia con los dicho por el segundo Heidegger. De esta manera, quizá pueda concebirse a su filosofía más como un *ars vivendi* –como bien la veían Cicerón y Séneca, entre otros<sup>706</sup>- al subrayar su significado práctico: “Hay que buscar un para qué”<sup>707</sup> clama Unamuno, destacando su carácter personal y atendiendo a cuestiones teleológicas, sin ocultar su inspiración moral y valor educativo. Este

---

<sup>703</sup> Cfr: Ferrater Mora, J., *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Op.cit., p.71

<sup>704</sup> Cfr: “Ni lógica ni dialéctica, sino polémica” (1915), *O.C.* (A), IV, 1117

<sup>705</sup> STV, Op.cit., 462

<sup>706</sup> Cfr: Dilthey, W., “La esencia de la filosofía”, en *Teoría de la concepción del mundo*, Op.cit, p.184.

<sup>707</sup> STV, Op.cit., 484

*ars vivendi* coloca en primer plano la vida frente al conocimiento. Hans Blumenberg, en su reciente *Teoría del mundo de la vida*, indica que entre las funciones que implican el uso de la expresión “vida” es posible señalar, entre otras, las que se dirigen a la autenticidad de la autorrealización y la de la tenacidad de los hechos de la vida con los que se chocan el sentido y el curso de la vida deseados.<sup>708</sup> A este modo de concebir la filosofía no le preocupa tanto el descubrimiento de los límites del saber racional y de sus contradicciones internas, como las convicciones morales en el orden de la acción donde el individuo es quien, por antonomasia, la encarna. Como ya hemos anticipado, Unamuno consideraba que la filosofía no debía preocuparse por una definición precisa de los conceptos o por las contradicciones que podían hallarse en la obra de un autor, (esta sería una filosofía de libro y no de hombres), contrariamente, lo que él entendía por filosofía estaba vinculado eminentemente a una actitud del hombre (y del filósofo) ante la vida y en consecuencia a una acción. Por ello -como veremos más adelante- su filosofía tensional se funda sobre su filosofía práctica, lo mismo que su concepción agónica del mundo y de la vida lo hace sobre su sentimiento respecto de estos. La razón de esta fundamentación radica en que primero vivimos, luego filosofamos, pero filosofamos para vivir. El sentimiento y su filosofía práctica son condición para la fundamentación de una concepción y de una filosofía de la tensión. “Cuantos sistemas filosóficos se han fraguado como suprema concinación (*sic*) de los resultados finales de las ciencias particulares, [...], han tenido mucha menos consistencia y menos vida que aquellos otros que representaban el anhelo integral del espíritu de su autor.”<sup>709</sup> Por eso, todo trabajo filosófico vivo nace de la preocupación por el enigma del mundo y de la vida.<sup>710</sup>

Esta tendencia se complace siempre en presentarla como un método de vida, y no es extraño que a veces, con entonación religiosa, pretendan erigirla en camino de salvación. Quieren ver en ella una exigencia que estimula, una incitación a realizar una existencia humana plena en contraste con una actividad unilateralmente cognoscitiva.<sup>711</sup>

Sin embargo, ¿podemos sostener que la filosofía unamuniana se encamina a la realización de una existencia humana plena, como indica Pucciarelli? Respondemos que, a la realización no, a la búsqueda sí. Aunque si por plenitud entendemos lo contrario a disolución,

---

<sup>708</sup> Cfr:Blumenberg, H., *Teoría del mundo de la vida*, trad.G.Mársico, Buenos Aires, FCE, 2013, p.22

<sup>709</sup> STV, Op.cit., 462

<sup>710</sup> Cfr:Dilthey, W., “La esencia de la filosofía”, en *Teoría de la concepción del mundo*, Op.cit., p.179

<sup>711</sup> Pucciarelli, E., Op.cit., p.8

y por tanto como espíritu agónico, es claro en este sentido lo que Ferrater Mora indica al respecto:

[...] sería impropio decir del hombre que existe auténticamente –en carne y hueso- si no existiese trágicamente, pero sería asimismo poco adecuado decir que existe trágicamente si no viviera de continuo atenazado entre dos “instancias” –llamémoslas así- enemigas: la voluntad de ser y la sospecha de que puede dejar de ser; el sentimiento y el pensamiento; la fe y la duda; la seguridad y la incertidumbre, la esperanza y la desesperación, el corazón y la cabeza, la vida y la lógica o [...] lo irracional y la razón.<sup>712</sup>

La autenticidad de la vida, en todo caso, estaría en la búsqueda y en la incertidumbre, y no en el encuentro, ya que esto último implicaría para Unamuno poner el punto final y propender al dogmatismo.<sup>713</sup> Una búsqueda condicionada por la trágica contradicción, contra un encuentro que se presenta como disolvente de ella. Por eso, nuestro autor se pregunta: “[...] ¿afrota todos esta contradicción?”<sup>714</sup> Dejamos este cuestionamiento sin responder para que en lo sucesivo se ponga de relieve el aspecto crítico de la pregunta.

Ahora, ¿cómo debemos entonces entender la filosofía según Unamuno? La pregunta nos lleva nuevamente al inicio de este apartado. Debemos entenderla como una filosofía de la tensión, como una concepción –agónica o agonista- del mundo y de la vida, consecuencia del sentimiento trágico de la vida –un sentimiento o una actitud optimista o pesimista sobre la vida, según se vea. Ese sentimiento es, como indica Cerezo Galán, el modo fundamental de sentir-se en ser, de encontrarse y experimentarse en cuanto existente.<sup>715</sup> Este sentimiento –como bien vimos en Dilthey- es un estado de ánimo, un temple, un *pathos*. Ya Heidegger –entre los diversos modos del “ser en” del ser-en-el-mundo- identifica el ser *ahí* ontológicamente como encontrarse, como disposición afectiva (*Befindlichkeit*), y este encontrarse es, ónticamente, lo más conocido y cotidiano: el temple, el estado de ánimo (las *Stimmungen*). Siempre el ser-ahí se halla en un determinado estado de ánimo. El ser-ahí cotidiano pasa de un estado de ánimo al otro a lo largo de la jornada, e incluso puede darse un sentimiento de monotonía. Este sentimiento de monotonía pareciera, a primera vista, que es la ausencia de todo estado de ánimo, ya que sería imposible definirlo como melancolía, pesimismo, optimismo, angustia, temor, mal humor, etc. Pero no es así, el ser-ahí se vuelve

<sup>712</sup> Ferrater Mora, J., Op.cit., p.43

<sup>713</sup> Cfr: “Mi religión”, Op.cit., 819

<sup>714</sup> STV, Op.cit., 473

<sup>715</sup> Cfr:Cerezo Galán, P., Op.cit., p.379

para sí mismo insufrible y una carga que tiene que soportar. En suma, los estados de ánimo nos dicen “cómo le va a uno”. “El hecho de que los sentimientos puedan trastocarse y enturbiarse sólo dice que el “ser ahí” es en cada caso ya siempre en un estado de ánimo.”<sup>716</sup> Este estado de ánimo manifiesta el modo como uno está o como a uno le va. Los sentimientos, en tanto que señalan “cómo le va a uno”, abren el ser del ser-ahí. El estado de abierto correspondiente a los estados de ánimo lo llama Heidegger, “encontrarse”. Lo abierto del encontrarse podríamos decir que es una especie de “patencia” originaria en la que el ser-ahí cae en la cuenta de que su ser le está entregado a su responsabilidad. Así, cuando Unamuno indica que nuestra concepción del mundo y de la vida proviene de un *pathos* pesimista u optimista, previo a toda reflexión y conocimiento -que en el caso particular de Unamuno ese *pathos* es la agonía-, muestra una manera de encontrarse, una disposición anímica que nos pone de cara a lo que cotidianamente evadimos, que el ser del hombre concreto está entregado a su responsabilidad, que tiene que ser, que ha de existir, y así el pesimismo o el optimismo frente a la vida lo revela como siendo. Pero este sentimiento y esta concepción de la vida tiene como objeto asimismo y fundamentalmente -como veremos más adelante- su contracara y condición, la muerte. Es desde los templos vitales, nos dice Dilthey, el lugar desde donde se realizarán luego los intentos de solución del enigma de la vida.<sup>717</sup>

De esta manera, la de Unamuno es una filosofía tensionada entre las necesidades intelectuales, las afectivas y las volitivas. Tensionada no sólo porque no se detiene en un punto final -que parece no haberlo-, sino que hasta es una prescripción la de no detenerse, ya que fracasa toda filosofía que pretenda deshacer esa trágica contradicción. Esta filosofía busca establecer otros canales de comunicación, ya que los modos de la filosofía especulativa le parecen insuficientes y oscuros. Esta filosofía se inclina por otro modo de pensar acorde a la índole elusiva de la existencia. Sobre esta cuestión, Dilthey indicaba que se hacía especialmente válido *un* método, la comprensión de eso inconcebible por un medio más claro, convirtiéndose éste en medio de intelección de lo inconcebible.<sup>718</sup> Unamuno indica que ésta es una filosofía muy difícil para formularse en la segunda mitad del siglo XIX, por ser este tiempo una “[...] época afilosófica, positivista, tecnicista, de pura historia y de ciencias naturales, época en el fondo materialista y pesimista.”<sup>719</sup> Pero, ¿cuál es la diferencia que la hace a esta filosofía de difícil formulación para la segunda mitad del siglo XIX, pero que parece comenzar a cobrar sentido, para algunos, en la primera década del XX?

<sup>716</sup> Heidegger, M., *El Ser y el Tiempo*, trad.J.Gaos, México-Buenos Aires, FCE, 2007, p.151

<sup>717</sup> Cfr:Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, Op.cit., p.44

<sup>718</sup> Cfr.*Ibid.*

<sup>719</sup> STV, Op.cit., 704

Una interpretación como esta, del mundo y de la vida que, como indica Dilthey, “[...] aclara su ser múltiple mediante algo más simple, germina ya en la lengua y se desarrolla en la metáfora como sustitución de una intuición por otra afín, que la hace en algún sentido más evidente; en la personificación, [...] o mediante razonamientos analógicos, [...]”<sup>720</sup> Una filosofía así surge habitualmente en épocas de crisis. Una filosofía que tiene su asiento en el lenguaje y no en el sujeto. Una filosofía que, a través del recurso a la imaginación, -como veremos más adelante- permite establecer una relación entre el mundo y el mundo del texto, entre la vida y la vida del texto. Es una filosofía donde la relación de las dimensiones del lenguaje y la realidad se presentan como centrales y en permanente tensión, y como tal, adopta una forma de pensamiento no sistemático, disuelto en la literatura, más cercano a la poesía que a la ciencia: “[...] no pretendo otra cosa que discurrir por metáforas”,<sup>721</sup> advierte nuestro autor. Unamuno lucha por la creación de sentido ante el vacío de la existencia. Las posibilidades de exploración de la vida son muy limitadas cuando uno se considera totalmente satisfecho, ya que las certidumbres obturan el horizonte de futuro. Podríamos decir que Unamuno escoge el devenir. El devenir, en este sentido es crear una dirección de movimiento, no definir el movimiento. Devenir es crear un sentido que lleva más allá de los límites. Devenir, como diría Deleuze, es crear. Y esto, ¿para qué? ¿Para ganarle definitivamente la batalla a la muerte? No. Más bien, para seguir luchando, ya que la victoria implicaría el fracaso. Entre la certeza absoluta y la duda absoluta sólo queda el *espacio intermedio*, el *entre* de la incertidumbre creadora. La incertidumbre abre paso así a la creación de sentido.

### 3.3.1. ¿Para qué filosofar?

Con esta pregunta comienza a delinearse lo que concretamente será la filosofía práctica de Unamuno, que abordaremos en los capítulos 5 y 6 de este trabajo. La pregunta central de su filosofía advierte un cambio de tono que parece seguir a la prescripción de William James.<sup>722</sup> El cambio es del tono especulativo, del por qué explicacionista, causalista y teórico –típico de la filosofía-sistema-, por el práctico:

---

<sup>720</sup> Dilthey, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, Op.cit., p.44

<sup>721</sup> STV, Op.cit., 482

<sup>722</sup> William James en *Pragmatismo* prescribía que el centro de gravedad de la filosofía debía cambiar de lugar. (Cfr.*Pragmatismo*, Madrid, Aguilar, 1975, p.103)

En el punto de partida, en el verdadero punto de partida, el práctico, no el teórico, de toda filosofía, hay un *para qué*.<sup>723</sup>

Íntimamente, ¿para qué filosofamos? Con ecos nietzscheanos, la filosofía unamuniana proclama que el problema del conocimiento se disuelve en una teoría perspectivista de los afectos. El *por qué* nos interesa en virtud del *para qué*. Por ello, “si miramos bien, veremos que debajo de esas preguntas no hay tanto el deseo de conocer un por qué como el de conocer el para qué: no de la causa sino de la finalidad.”<sup>724</sup> En este sentido, la epistemología unamuniana aparece más cercana al comprensivismo que al explicacionismo.<sup>725</sup> ¿Y qué era precisamente la filosofía, o mejor, *su* filosofía, o aún mejor, la filosofía española –y la hispanoamericana-, para Unamuno, sino un modo de comprender o no comprender el mundo y la vida? Es así un modo de comprender y no de explicar, de comprender el sentido y no de explicar las causas. La filosofía unamuniana no pretende explicar sino comprender, siendo su orden el de la finalidad y no el de la causalidad, el de la comprensión y no el de la explicación. ¿Y cómo surge esta filosofía? ¿De dónde brota? “[...] de nuestro sentimiento respecto a la vida misma.”<sup>726</sup> ¿Y cuál era ese sentimiento, según ya habíamos adelantado? El sentimiento trágico, la agonía producida por nuestro íntimo problema afectivo, el de querer y no poder conciliar las necesidades intelectuales con las afectivas y las volitivas que entran en contradicción.

El temple de ánimo del que ha brotado la pregunta acerca de cómo puede habérselas la conciencia con la muerte es la angustia de una existencia cercada por el no-ser y la necesidad de persistir. El *conato* se convierte así en el íntimo punto de partida de toda la filosofía práctica. ¿Hay solución para esta trágica situación de que la muerte constituye una objeción contra el sentido, y en esta medida pone en cuestión la empresa de la libertad? La solución a ese íntimo problema afectivo puede consistir en la renuncia desesperada de solucionarlo, y la lucha.<sup>727</sup> Esta solución, como indica el propio Unamuno, tiñe todo el resto de su filosofía.

La pregunta por el *para qué* -que como hemos visto mienta un cambio de una actitud teórica hacia una práctica- es la pregunta por la finalidad de algo. Podemos entender esa finalidad como utilidad. Así, la pregunta podría reformularse como ¿para qué sirve la

---

<sup>723</sup> STV, Op.cit., 484

<sup>724</sup> *Ibid.* 486

<sup>725</sup> Para dar cuenta de la tensión entre estas dos concepciones epistemológicas, puede verse mi artículo “La tensión entre explicación y comprensión. El problema de la explicación en ciencias sociales”, en Ambrosini, C., Beraldi, G. y Contratti, B., *Introducción al pensamiento científico. Guía de estudio UBAXXI*, Buenos Aires, Eudeba, 2010, pp.93-106

<sup>726</sup> STV, Op.cit., 462

<sup>727</sup> *Cfr. Ibid.* 490



filosofía? La pregunta sobre el *para qué* de la filosofía, sobre la finalidad y la utilidad de la filosofía, nos puede retrotraer hasta su comienzo histórico. Hacia el siglo VI a.C. —según Platón<sup>728</sup>— Tales al caerse en un pozo, sufre la burla de una criada tracia que le dice: “por mirar el cielo —se reía la joven— no advierte lo que tiene bajo sus pies.”<sup>729</sup> Esta risa burlona pone al descubierto la inutilidad de la filosofía. ¿Pero es que la filosofía debe tener alguna utilidad práctica? Muchas veces se ha insistido positivamente en su inutilidad —como en el caso de Adorno—, marcando así su vigencia. Pero esta respuesta de Adorno constituye, a juicio de Deleuze, nada más que una coquetería.<sup>730</sup> La pregunta por la utilidad de la filosofía no puede entenderse de una manera unívoca. *Para qué* sirve la filosofía puede decirse en muchos sentidos. Puede ser o bien una pregunta retórica, o una pregunta ingenua, o una pregunta decepcionada, o una pregunta por el sentido de la vida, entre tantas otras. Deleuze sostiene que cuando se pregunta para qué sirve la filosofía, la respuesta debe ser agresiva, ya que la pregunta se tiene por irónica y mordaz. “La filosofía sirve para entristecer. Una filosofía que no entristece o no contraría a nadie no es una filosofía. Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa.”<sup>731</sup>

Unamuno sostiene que todo conocimiento tiene una finalidad. Tanto la ciencia como la filosofía tienen una finalidad dada por una necesidad. De hecho cuando caracteriza a la “filosofía” lo hace indicando que ésta responde a una necesidad. Por supuesto que es una necesidad distinta a la de la ciencia, y más cercana —para él— a la *poíesis*, porque la filosofía, como la poesía, es obra de integración, v.gr. de la razón con los sentimientos (una integración en asociación tensional). En caso de no serlo, esa filosofía sólo es sofistería o erudición pseudofilosófica, como él mismo indica.<sup>732</sup> Si la filosofía sirve para entristecer, esto no está lejos del sentido de profundo dolor y de congoja que le causa a Unamuno el sentimiento sobre la vida y su concepción filosófica agónica sobre ella. ¡Sí! Sirve para entristecer, pero sirve también para algo más. Porque, como diría Nietzsche, “[...] *increscunt animi, virescit volnere*

---

<sup>728</sup> Cfr. Platón, *Teeteto*, 174AB, en *Diálogos* 5, trad. M. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N.L. Cordero, Madrid, Gredos, 1988

<sup>729</sup> La historia de Tales y la criada tracia a la que recurre Platón, parece haber sido recuperada por éste —según Blumenberg— de una fábula de Esopo: “Un astrónomo se había impuesto como norma salir de casa cada noche para observar las estrellas. Una vez, cuando merodeaba por los alrededores de la ciudad, con toda la fuerza de su espíritu concentrada en el cielo, no se dio cuenta de que había un pozo y se cayó dentro de él. Entonces gritó de dolor y pidió socorro. Alguien que pasaba por allí y le oyó, se acercó y vio lo que había sucedido, y le dijo: ¿Así que eres uno de esos que quiere ver lo que hay en el cielo pero hace caso omiso de lo que hay en la tierra?”. (Cfr. Blumenberg, H., *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*, trad. T. Rocha e I. Reguera Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2000, p.21)

<sup>730</sup> Cfr. Deleuze, G. y Guattari, F., *Qué es la filosofía*, trad. T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1997, p.14

<sup>731</sup> Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, trad. C. Artal, Barcelona, Anagrama, 1994, p.149

<sup>732</sup> Cfr. STV, Op.cit., 472



*virtus*”, “[...] crecen los ánimos, se fortalece la fuerza con la herida.”<sup>733</sup> Pero si además la filosofía es útil para detestar la estupidez, la estupidez que detesta Unamuno es la aquellos estúpidos afectivos y estúpidos intelectuales que no pueden ni quieren dudar,<sup>734</sup> aquellos que optan por quedarse en uno de los extremos. Así, hacer filosofía podría consistir en la acertada fórmula nietzscheana de “fastidiar la estupidez”. Y eso ya sería bastante. Pero además, como advierte Deleuze, preguntarse por la utilidad de la filosofía puede implicar una pregunta por el sentido de la vida.

Cerezo Galán, a propósito de esta cuestión del *para qué* de la filosofía, trae a colación en su estudio una serie de fichas inéditas donde Unamuno se pregunta por la necesidad de filosofar.<sup>735</sup> Al respecto remite Unamuno al final del Libro Primero del *Tratado de la Naturaleza Humana* de Hume, donde éste se vuelca a la tarea de justificar la filosofía. Hume allí se enfrenta al dilema entre el poder vivificante de la imaginación y la potencia disolvente del entendimiento, es decir, “[...] entre una razón falsa razón y la ausencia de razón.”<sup>736</sup> Ante tal dilema Hume no sabe qué hacer y opta por eludirlo, entregándose a su inclinación natural de filosofar. Pero si Hume elude el problema, Unamuno lo resiste y se resiste. Sabemos ya que una de las formas de concebir a la filosofía es como creación. Es esta forma de *poiesis* con la que la identifica Unamuno. En esa forma de filosofía Deleuze ha sabido que ella consiste en resistir.<sup>737</sup> De manera semejante concibe Onfray a la filosofía. Para éste, el trabajo del filósofo no consiste en predecir nada, sino en tomar conciencia de la abulia generalizada de los hombres y hacer todo lo posible para evitar contribuir a ella. En este sentido, y fundamentalmente, la filosofía comporta una resistencia.<sup>738</sup> ¿Resistir? Sí, resistir, pero más aún que resistir, insistir. La fuerza del Espíritu de Creación -dirá Unamuno en *La Esfinge* (1898)- proviene de la insistencia, de insistir.<sup>739</sup> Como decíamos, a diferencia de Hume Unamuno no quiso eludir el dilema, quiso insistir en él para resistir. O quiso resistir insistiendo. Vivió el dilema humeano en “el trance agónico de la desesperación”. De ahí que ese dilema se convierte en cruz de pasión, y en lugar de un moderado escepticismo, como el de Hume, opta el español por la incertidumbre agónica y la lucha.

---

<sup>733</sup> Nietzsche, F., “Prólogo”, en *Crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998, Op.cit., p.31

<sup>734</sup> Cfr: STV, Op.cit., 556

<sup>735</sup> Cfr:Cerezo Galán, P., Op.cit., p.380

<sup>736</sup> Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Libro I, Parte IV, Sección 7, trad. V.Viqueira, Albacete, Servicio de Publicaciones Diputación de Albacete, 2001, p.201

<sup>737</sup> Cfr: Deleuze, G. y Guattari, F., *Qué es la filosofía*, Op.cit., p.112

<sup>738</sup> Cfr: Pavón, H., “Entrevista a Michel Onfray: La filosofía sana y salva (¿cura y redime?)”, en *Revista Ñ*, Nº 220, 15 de diciembre de 2007,

<sup>739</sup> Cfr: “La Esfinge” (1898), *O.C.* (E), V, 154

Consecuentemente, la filosofía se convierte así en el esfuerzo por integrar a los antagonistas.<sup>740</sup> Pero “integración” no significa aquí conciliación, sino más bien lo contrario, lucha. Los antagonistas quedan integrados en una lucha entre dos polos en tensión permanente, v.gr.: la razón y la vida, la lógica y la biótica, la finitud y la infinitud, el habla y la escritura, la filosofía y la religión, la filosofía y la ciencia, etc. La lucha, la guerra, establece entonces esa íntima asociación.<sup>741</sup>

La utilidad de la filosofía y del filosofar es puesta constantemente en cuestión. No sirve como útil práctico a la manera de los útiles que sirven cotidianamente para nosotros y para los otros. No sirve tampoco para encontrar la verdad, sino para su búsqueda. El filósofo está siempre en su búsqueda sabiendo de antemano que quizás su encuentro sea imposible. ¿Para qué filosofar, entonces?

### 3.3.2. El hombre de carne y hueso que filosofa

Para responder a la cuestión de *para qué filosofar* nuestro autor recurre al antiguo adagio latino: *Primum vivere, deinde philosophari*. Unamuno recuerda que en la mayoría de las historias de la filosofía que él conocía siempre se ha presentado a los sistemas como originándose los unos de los otros, mientras que los filósofos que los construyeron quedaban reducidos a meros pretextos. El punto de partida de una filosofía que se quiere práctica, habíamos dicho, debía estar en la eliminación de todos los ídolos, y muy en particular los ídolos de las ideas. Con “ideas” Unamuno refiere aquí a lo exclusiva o excesivamente conceptual. En una línea de argumentación que guarda bastante similitud con la nietzscheana, hacer de los conceptos (de las ideas) ídolos, es una pretensión antivital. Así, más radical que cualquier filósofo, Unamuno se niega a comenzar por donde suelen empezar los filósofos.<sup>742</sup>

No buscará (al modo de un abogado –como dice él-) un concepto para articularlo a una experiencia. Por el contrario, Unamuno parte de una experiencia vital y pasional para la construcción de una filosofía que tiene en el concepto de “agonía” sólo un nombre para representar ese sentimiento y no, como en el caso de la filosofía sistemática que, según él, opera inicialmente por conceptos que luego conecta o ajusta a una experiencia vital, es decir, una filosofía que opera por sombras:

---

<sup>740</sup> Cfr: Cerezo Galán, P., Op.cit., p.381

<sup>741</sup> Cfr: STV, Op.cit., 550

<sup>742</sup> Cfr: Ferrater Mora, J., Op.cit., p.42



Por vía de remoción se llega, en el hombre, al contratante social de Juan Rousseau, al bípedo implume de Platón, al *homo sapiens* de Linneo o al mamífero vertical de la ciencia moderna, al hombre por definición, que como no es de aquí ni de allí, ni de ahora ni de antes, ni es de ninguna parte ni de tiempo alguno, resultando ser por lo tanto, un *homo insípidus*.<sup>743</sup>

De esa manera se ha llegado a una idea de hombre que de ningún modo representa la experiencia del hombre concreto. Esa concreción que la filosofía parece no poder alcanzar, sí por el contrario la alcanza el arte que puede expresar la singularidad. La constante tensión entre extremos la advierte Unamuno en él mismo y en cada hombre concreto, y siguiendo el juicio de los lógicos que afirman que lo singular tiene valor universal, esa experiencia de personal de la agonía se traduce en la experiencia de todo hombre de carne y hueso. El tema del hombre concreto lo encontramos antes que en *Del sentimiento trágico de la vida...* en *Vida de Don Quijote y Sancho*, con el fin de establecer que lo universal puede ser conocido en lo concreto y no por definición.

Por aquella misma vía conceptual se llega también -dirá más tarde- al *zoón politikón* de Aristóteles, o al *homo oeconomicus* de los manchesterianos.<sup>744</sup> Unamuno proclama así que “lo humano” le es ajeno, porque le es sospechoso, tan sospechoso al menos como esa “existencia humana” con la que se intentan disimular nuevas abstracciones, que hacen del hombre un “no hombre”.<sup>745</sup> Ninguna máscara, ninguna idea puede reemplazar a este hombre concreto. Así, toda definición que es idea universal, en tanto vale para todo hombre, por lo mismo no vale para ninguno al privarlos de un espacio y tiempo determinados. Los hombres así representados no existen. Querer acercarnos al hombre por definiciones no hace otra cosa que acercarnos a la idea de hombre, y no al hombre concreto. Por eso la pregunta por el para qué filosofar tiene como sujeto al hombre. Pero este no es el concepto de hombre. Unamuno pone en el centro de gravedad al hombre concreto, al hombre de carne y hueso, y éste queda colocado como sujeto y supremo objeto de la filosofía.<sup>746</sup>

---

<sup>743</sup> VDQS (1905), O.C. (E), III, 196

<sup>744</sup> Cfr: STV, Op.cit., 461

<sup>745</sup> Cfr: *Ibid.*

<sup>746</sup> En el Capítulo I de *Del sentimiento trágico de la vida...*, Unamuno identifica su objeto de estudio desde las primeras líneas, y éste no es ni lo humano ni la humanidad, sino el hombre concreto: el hombre de carne y hueso. Tanto el adjetivo *humanus* como el sustantivo abstracto *humanitas*, le resultan sumamente sospechosos, e inmediatamente contraponen ese hombre concreto a esa otra cosa que se suele llamar hombre, pero que no es más que una idea, es decir, un no hombre. Este hombre concreto es, para Unamuno, tanto sujeto como objeto de toda filosofía.



[...] La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre.<sup>747</sup>

Los filósofos, antes que filósofos son hombres, hombre de carne y hueso preocupados por el problema del sentido de la existencia. El hombre efectivo es aquél compuesto de infinitud y de finitud, y su efectividad consiste precisamente en mantener juntas estas dos.<sup>748</sup>

¿Qué es este hombre efectivo, de carne y hueso? Ser hombre concreto es ser unitario y sustantivo, es ser cosa, *res*. En “La res humana” (1920) podemos encontrar una caracterización más concreta, más efectiva, de este hombre. Unamuno recuerda un verso de Lucrecio que dice: “*Eripitur persona, mane rex! (sic)*”, desaparece la persona, queda la cosa. El valor de la voz “persona” en latín comienza por significar la máscara con el que el actor se cubre la cara para representar el personaje, pero asimismo, su significado culmina definiendo el papel que uno representa, sea ya en el coro o en el teatro del mundo, es decir, en la Historia. Así, en cuanto sujetos históricos civiles, somos personas, pero queda por debajo aquel hombre que come, bebe, duerme, que es cosa u hombre-cosa. Porque así como el hombre es persona, es también cosa, y ese hombre-cosa es el hombre de carne y hueso.<sup>749</sup> Podemos indicar aquí la distinción que traza Ricoeur entre cuerpo y carne, ya que esta diferencia le permite encontrar la alteridad dentro de la subjetividad. El cuerpo es el órgano en el cual se manifiesta al pasividad de las acciones por la resistencia a la acción, por las sensaciones caprichosas, como el malestar o el bienestar y por la resistencia a las cosas exteriores, que se perciben en el tacto o el esfuerzo. Pero para uno mismo el cuerpo no se presenta como cuerpo sino como carne. Es el lugar de lo propio, de lo subjetivo. La carne no es percibida como objeto, sino como el lugar de las síntesis pasivas, del quiero (el cuerpo sería el lugar del puedo), de las sensaciones. La carne es el espacio de la pasión y, en este sentido, es la alteridad más propia de cada uno. La experiencia fenomenológica del cuerpo es lo que nos une con el mundo de las cosas. Por esta cualidad de tener un cuerpo es como nos comprendemos como cosas. Por medio del cuerpo mis acciones tienen un lugar, a través del cuerpo es que mi sí (*soi-même*) –en términos ricoeurianos- puede actuar y acontecer en el mundo. Por ello para Unamuno, gracias al cuerpo

---

<sup>747</sup> STV, Op.cit., 483

<sup>748</sup> Cfr. *Ibid.* 549

<sup>749</sup> Cfr: “La res humana” (1920), O.C. (A), XI, 434



el hombre es principio de unidad en el espacio, y gracias a la memoria, en el tiempo.<sup>750</sup> Pretende en este sentido una reconstrucción del yo desde una nueva concepción del cuerpo, como cuerpo concienciado –algo que nos recuerda a Merleau Ponty. ¿Es entonces el hombre una cosa? Los hombres –se pregunta Unamuno- ¿no son también cosas?<sup>751</sup> Morón Arroyo indica que Unamuno afirma que el hombre es una cosa no para negar su humanidad, sino al contrario, ya que si el positivismo no podía descubrir más que diferentes estados de conciencia y no algo enterizo, como un yo o alma, Unamuno va a sostener que la constancia del yo se nos revela en la memoria.<sup>752</sup> Así, la memoria es la base de la personalidad individual, como la tradición lo es de la colectiva.<sup>753</sup> Por ello, continúa Morón Arroyo, la persona (cosa) es el centro del universo y de la historia.<sup>754</sup> La memoria y la tradición son así las bases de la personalidad individual y colectiva, respectivamente, y la vida espiritual del hombre de carne y hueso no es otra que el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar, el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse futuro.<sup>755</sup> La noción de esfuerzo implica la de trabajo: *ser es querer ser quien se es*. Es la conciencia aquí la que pide ser uno y ser siempre, ser hombre concreto y seguir siéndolo continuamente. En definitiva, todo lo que el hombre es tiene como único lugar de manifestación su conciencia, por eso no es posible concebirnos como no existiendo. Así, entre los fundamentos del hombre de carne y hueso de Unamuno encontramos el ser yo (yo, uno y no otro), y el ser siempre, y donde falte alguno de estos dos, falta el hombre. Sin embargo, ambos fundamentos están colocados en distinto plano –como veremos en el próximo capítulo.

Ahora bien, ¿en qué sentido está el hombre de carne y hueso en el centro del pensamiento de Unamuno? Este hombre es, para nuestro autor, el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, porque “[...] la filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él.”<sup>756</sup> Nada hay más odioso para Unamuno que la tiranía de las ideas,<sup>757</sup> que hacen de un hombre un no-hombre. Ninguna idea, ningún concepto, ninguna máscara puede suplir a este hombre concreto. Definirlo bajo un concepto es, al limitarlo, negarlo, porque lo priva de un espacio y tiempo determinado en que existe cada hombre. La objeción unamuniana a la

<sup>750</sup> Cfr: STV, Op.cit., 466-7

<sup>751</sup> Cfr: “La res humana”, Op.cit., 433

<sup>752</sup> Cfr: Morón Arroyo, C., “Hacia el sistema de Unamuno”, en *C.C.M.U.*, N° 32, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997, p.175

<sup>753</sup> Cfr: STV, Op.cit., 467

<sup>754</sup> Cfr: Morón Arroyo, C., Op.cit., p.175

<sup>755</sup> Cfr: STV, Op.cit., 467

<sup>756</sup> STV, Op.cit., 483

<sup>757</sup> Cfr: “La Ideocracia”, Op.cit., 332

filosofía pasada es su parcialidad. Al modo de la crítica que realiza Dilthey en “Idea fundamental de mi filosofía”, para Unamuno el fundamento de las filosofías anteriores ha sido siempre algo parcial, una abstracción, especulativa o empirista. Por ello, la ideocracia –que Unamuno cuestiona en el ensayo homónimo- es, como bien dice Morón Arroyo, el caleidoscopio de dogmas a los que se pretende someter al hombre.<sup>758</sup> A diferencia del hombre concreto, “[...] las ideas no viven ni vivifican ni aman”,<sup>759</sup> y por eso pone en tela de juicio el concepto -¡el concepto, y no el sentimiento!-, lo que implica que, en vez de convertir a los ídolos en útiles provisorios, hacemos de los útiles ídolos.<sup>760</sup> Por ello, cuanto menos respeto tengamos a las ideas (a los conceptos), más respeto y estimación rendiremos al hombre.<sup>761</sup>

Unamuno se vuelve contra el pensamiento abstracto y el intento de pensar la realidad *sub specie aeternitatis*, justamente porque deja afuera la existencia, incluso la existencia de ese pensador abstracto que filosofa. “Pensar abstractamente la existencia y *sub specie aeterni* (sic) –decía Kierkegaard- significa suprimirla esencialmente.”<sup>762</sup>

Es el hombre concreto, la persona quien filosofa, y lo hace sobre sus problemas como hombre concreto. Entre sus problemas, el más trágico es el de conciliar nuestras necesidades intelectuales con las afectivas y las volitivas. Y toda filosofía que pretenda deshacer esta eterna y trágica contradicción, base de nuestra existencia, es una filosofía condenada al fracaso.<sup>763</sup> Por lo mismo, más que deshacer, hay que dejar que permanezcan enfrentadas, evitar su disgregación, o mejor, enfrentarlas decididamente. Por eso afirma: “por mi parte no quiero poner paz entre mi corazón y mi cabeza, entre mi fe y mi razón; quiero más bien que se peleen entre sí”,<sup>764</sup> porque “fracasa toda filosofía que pretende deshacer la eterna y trágica contradicción, base de nuestra existencia.”<sup>765</sup> Considerando que quien filosofa es el hombre, el hombre de carne y hueso -porque antes que filósofo es hombre-, necesita primero vivir para poder filosofar, porque “lo primitivo no es que pienso, sino que vivo, [...] («soy, luego pienso»).”<sup>766</sup> Contra la tesis cartesiana del *cogito*, Unamuno sostiene que el filósofo filosofa para algo más que filosofar. En el verdadero punto de partida íntimo de toda filosofía hay un para qué práctico: filosofa para vivir.<sup>767</sup>

---

<sup>758</sup> Cfr: Morón Arroyo, C., Op.cit., p.174

<sup>759</sup> “La fe” (1900), O.C. (C), VIII, 339

<sup>760</sup> Cfr: “La Ideocracia”, Op.cit., 331

<sup>761</sup> Cfr: *Ibid.*

<sup>762</sup> Kierkegaard, S., *Post-scriptum no científico y definitivo a las migajas filosóficas*, trad. N.Bravo Jordán, Parte II, Sección II, Cap.III, §1, México, Universidad Iberoamericana, 2009, p.303

<sup>763</sup> Cfr: STV, Op.cit., 472-3

<sup>764</sup> *Ibid.*556

<sup>765</sup> *Ibid.* 472-3

<sup>766</sup> *Ibid.* 489

<sup>767</sup> Cfr.*Ibid.* 484

### 3.3.3. Filosofar para vivir

La situación de la época lleva al hombre a considerar un conocimiento sumo sobre el mundo físico, sin embargo no sabe a qué atenerse respecto de sí mismo.<sup>768</sup> La inseguridad y la impresión de vacío dominan al hombre en medio de la multitud de sus conocimientos. Es la enfermedad del siglo. Y la cura es el tema que tiene propuesto la filosofía al abordar el estudio de la vida humana. Esta situación provoca los intentos, mediante la *poiesis*, de responder a la enfermedad, a la crisis, al vacío; de responder a las preguntas por el valor y el fin de nuestra existencia. Sin embargo, para la cura será necesaria, como diría Nietzsche, una auscultación de los ídolos –como ya hemos expuesto precedentemente. Creemos que, como el *Crepúsculo de los ídolos*, *Del sentimiento trágico de la vida...* es también una declaración de guerra,<sup>769</sup> una guerra contra la razón que quiera racionalizar la vida, y contra la fe que pretenda vitalizar la razón. Ambas quieren poner el punto final porque son filosofías del punto final: razón o vida. El problema es que razón y vida no pueden vivir la una sin la otra. Pero tampoco pueden vivir juntas, y por eso también la guerra. Una guerra contra ellas y entre ellas. Si la filosofía no sirve como útil práctico, si no sirve para encontrar la verdad, ¿para qué sirve? Unamuno dirá que sirve para vivir.

Pero la vida no puede concebirse sin su contracara, la muerte. Así, filosofar quizá sirva para tomar conciencia acerca de la muerte y de nuestra finitud. ¿O no será en todo caso que filosofamos porque ya hemos tomado conciencia de ella? Enfrentarse al trágico problema vital es lo que lleva a nuestro autor a filosofar. Ante el *pathos* del vacío y el de la lucha entre la razón y la vida, la filosofía se enfrenta a la cuestión del sentido. Pero se enfrenta auscultando a los ídolos, se enfrenta a martillazos, porque ni la razón puede garantizar la mortalidad absoluta, ni la fe la inmortalidad absoluta. Por eso, cuando el filósofo vasco mienta “vida” hay que considerar que no es una vida vacía, no es una entelequia, no es una idea, no es un mero concepto, sino que es la vida de alguien, la propia, la de otros y la de los que

---

<sup>768</sup> Esta situación se asemeja a la descrita por Dilthey con el desarrollo de la filosofía de la vida en la Antigüedad, donde se hace ver el fracaso del conocimiento metafísico, la expansión del espíritu escépticos y la una afición creciente a la interioridad que conforman un cambio y una nueva posición del espíritu filosófico “*que habría de ser de la mayor importancia para el futuro*” (el subrayado es nuestro). Este nuevo giro de la filosofía se va desarrollando desde la aparición de los escépticos, epicúreos y estoicos hasta los trabajos de Cicerón, Lucrecio, Séneca, Epicteto y Marco Aurelio – este último, precisamente, es el primero en la larga lista de hombres que da Unamuno, que tienen el sentimiento trágico de la vida (Cfr. *Ibid.* 474) En este giro, la filosofía se presentaba como “maestra de vida”, como un temple vital y no como pura teoría, y por eso se emplea con gusto –dice Dilthey- la expresión “sabiduría”. (Cfr. Dilthey, W., “La esencia de la filosofía”, Op.cit., p.184)

<sup>769</sup> Cfr. Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Op.cit., p.32

filosofaron. Por ello nuestro autor destaca la importancia –al modo hermenéutico- del estudio de la íntima biografía de los filósofos.<sup>770</sup>

Entre los variados motivos que llevan al hombre de carne y hueso a filosofar para vivir, Unamuno destaca cuatro:

Y suele filosofar, o para resignarse a la vida, o para buscarle alguna finalidad, o para divertirse y olvidar penas, o por deporte y juego.<sup>771</sup>

Estos motivos están presentes tanto en su crítica a la historia de la filosofía como en su afirmación de la filosofía vital del hombre concreto, en su filosofía práctica. Queremos aquí destacar, a los fines de nuestra interpretación, la segunda afirmación y la última conjunción de esta serie de disyuntos: la búsqueda de sentido por un lado, y por deporte y juego, es decir, por *agón*, por otro. El hombre de carne y hueso filosofa para vivir, pero lo hace en lucha por el sentido de la vida, por más vida, por la sobrevida, en lucha con la contradicción dada entre el querer y el poder. En un discurso pronunciado en la Universidad de Valencia para el Centenario del nacimiento de Darwin, decía Unamuno en 1909:

Lucha por la vida, *struggle for life*, se llama a esto, y se supone arranca del combate de cada individuo y de cada especie por conservarse. Hay ya en la *Ética* de Spinoza una famosa proposición, la séptima de la tercera parte, en que establece que la esencia de un ser no es más que el esfuerzo con que se esfuerza por persistir en su ser mismo. Pero en la Biblia está escrito: “creced y multiplicaos”. ¡No: conservaos! Y, como hace notar muy bien Rolph en sus estudios biológicos, no es el crecimiento y la multiplicación lo que les pide más alimento a los animales, y para lograrlo les lleva a luchar, sino que es la tendencia a más alimento, a excederse, lo que les hace crecer y multiplicarse. La tendencia del viviente no es a conservarse, sino a excederse, a imponerse, a absorber a los demás.<sup>772</sup>

Esta es la lucha en el juego, en las Olimpíadas, pero también en la vida. En el mundo de los vivientes –dice Unamuno- *the struggle for life* se ve claro en la lucha de los individuos

---

<sup>770</sup> Cfr. STV, Op.cit., 462-3. Respecto de esta misma cuestión, Dilthey indicaba que “[...] las confesiones de los filósofos sobre su propia obra [...] nos muestran cómo la juventud de todos los pensadores se halla ocupada por la lucha con el enigma de la vida y del mundo, [...]” (Cfr. Dilthey, W., “La esencia de la filosofía”, Op.cit., p.178)

<sup>771</sup> STV, Op.cit., 484

<sup>772</sup> “Discurso pronunciado en el Paraninfo de la Universidad de Valencia” (1909), O.C. (E), IX, 254



entre sí, pero más aún entre los pueblos.<sup>773</sup> Hasta con la pluma se lucha, en una guerra íntima, la batalla dentro del corazón, tinta que es muchas veces sangre, sangre derramada hacia adentro,<sup>774</sup> lo que pone de relieve su actividad filosófica y política. Su oponente no necesariamente o no solamente es externo, sino que es primordialmente también una lucha consigo mismo. Por eso la figura del Quijote es constante en su obra. Es una lucha no sólo por la conservación, sino más bien por la perpetuación: “¡Ser, ser siempre, ser sin término, sed de ser, sed de ser más!”<sup>775</sup> Es el hambre de inmortalidad: “Todo ser creado tiende no sólo a conservarse en sí, sino a perpetuarse, y además a invadir a todos los otros, a ser los otros sin dejar de ser él, a ensanchar sus linderos al infinito, pero sin romperlos”.<sup>776</sup>

De esta manera, la vida implica para nuestro autor incertidumbre y riesgo, duda y apuesta: “El escepticismo, la incertidumbre, [...] es el fundamento sobre que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza.”<sup>777</sup> “Y de este choque, de este abrazo entre la desesperación y el escepticismo, nace la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre”<sup>778</sup> de donde brotan la esperanza y el manantial de vida, de una vida seria y terrible.<sup>779</sup> Sería porque se hace cargo de la tensión, del choque entre la razón racionalista que me dice “no” y el sentimiento y la fe que me dice “sí”, pero a la vez terrible, porque el “no” y el “sí” que se quieren absolutos, nos dejan una sombra de duda. ¿Sabemos fehacientemente si morimos definitivamente o si sobrevivimos trasmundantemente? Uno vive –nos dice Unamuno- y ¿qué ha de hacer? Si se tiene corazón, desesperarse. Y de la desesperación puede sacar esperanza, una esperanza desesperada. Luchar, y del esfuerzo sacar resignación, y de la resignación, esfuerzo.<sup>780</sup>

Esta concepción de la vida del hombre que filosofa le permite ver y sostener que:

En las más de las historias de la filosofía que conozco se nos presenta a los sistemas como originándose los unos de los otros, y sus autores, los filósofos, apenas aparecen sino como meros pretextos. La íntima biografía

---

<sup>773</sup> Cfr. STV, Op.cit., 550

<sup>774</sup> Cfr. “En la paz de la guerra” (1916), *O.C. (A)*, IX, 862-5

<sup>775</sup> STV, Op.cit., 492

<sup>776</sup> STV, Op.cit., 626

<sup>777</sup> *Ibid.* 546. Cuando Unamuno concibe el término “escepticismo” como fundamento de la esperanza a la “solución” del íntimo problema vital, no se está refiriendo a la duda metódica de tipo cartesiana, que no es para él sino “una duda de estufa”, ni a un escepticismo absoluto, sino que la incertidumbre de la que nos habla es la de la pasión, la del eterno conflicto entra la razón y los sentimientos, la ciencia y la vida, la lógica y la biótica. (Cfr. *Ibid.*, 548)

<sup>778</sup> *Ibid.* 555

<sup>779</sup> Cfr. *Ibid.* 546

<sup>780</sup> Cfr. “Divagaciones sobre la resignación y el esfuerzo” (1911), *O.C. (A)*, XI, 168-74

de los filósofos, de los hombres que filosofaron, ocupa un lugar secundario.

Y es ella, sin embargo, esa íntima biografía la que más cosas nos explica.<sup>781</sup>

El concepto de vida -para Unamuno- se constituye en el portador del verdadero ser de una cosa -dirá Marcos- pues conocer algo en profundidad es conocer su proceso formativo, su vida.<sup>782</sup> Describir el proceso de formación de algo es describir su vida. De ahí que la vida no pueda ser anticipada en una definición y sólo podamos describirla o narrarla, una vez concluida. Por ello, la biografía íntima de los filósofos le interesa más a nuestro autor que los sistemas en sí mismos. Será desde allí donde podrá abrevarse en el *para qué* ha filosofado cada uno de ellos. La verdadera experiencia filosófica ha de buscarse -como ya indicaba Dilthey<sup>783</sup>- en la biografía de los filósofos. Es esta una de las ambigüedades que la expresión “vida” contiene -según ha sabido ver Blumenberg. Por una parte, la vida es lo que fractura y destruye lo rígido, lo rígido de la razón, de los sistemas, de la lógica, de las ideas, de los dogmatismos. Así, la vida se opone a la razón que trata de apresarla y clasificarla. Pero, por otro lado, la vida es también lo que siempre vuelve a expresarse en formas.<sup>784</sup> En Unamuno, como la vida se encuentra apresada por la lógica, debe encontrar otro modo de expresión, y las formas literarias narrativas y poéticas parecen ser el medio de expresión -y de aprehensión para Blumenberg- por excelencia. Esta tensión, que reconoce Blumenberg, ya es vista por nuestro autor, pero a diferencia de aquél, que sostiene que esa doble tendencia conduce forzosamente a un concepto de orden superior que no participa de los antagonismos sino que los realiza y comprende como un movimiento absoluto, que implica la lógica del pasaje de la filosofía de la vida a la filosofía del ser,<sup>785</sup> nuestro autor, en cambio, reconoce en ella una tensión indisoluble entre vida y texto, como veremos más adelante.

Unamuno no se detiene, sin embargo, en la descripción de lo real y ya existente, sino que ella le sirve como punto de partida para una filosofía crítica y a la vez creadora. Unamuno está tratando de mostrar que hay otro modo de hacer filosofía, que no es una filosofía de la razón, sino que parte del sentimiento de agonía. El concepto de agonía le sirve para mostrar por un lado que partiendo de éste se construye todo un filosofar, tan coherente -aunque quizás tan ficticio a la vez por ser sólo una interpretación- como el filosofar de la razón especulativa y de la filosofía/sistema. El concepto de “agonía” le es útil para mostrar que, de un lado o de otro de estos tipos de filosofía, siempre estará la lucha: o bien contra la razón, o bien contra la

---

<sup>781</sup> STV, Op.cit., 461-2

<sup>782</sup> Cfr: Marcos, L.A., Op.cit., p.102

<sup>783</sup> Cfr: Dilthey, W., “La esencia de la filosofía”, Op.cit., p.178

<sup>784</sup> Cfr: Blumenberg, H., Op.cit., p.23

<sup>785</sup> Cfr: *Ibid.*

fe/vida, y esta lucha es a la vez una lucha por prevalecer, una lucha por la inmortalidad. A la inquisición de la teología católica le sucedió la inquisición racional, ambas como propuestas del punto final. La propuesta de Unamuno reclama el espacio de indeterminación, reclama eso que ni católicos ni racionalistas desean, la tensión (la guerra), ya que prefieren la paz de los cementerios. Ante estas dos formas de dogmatismos totalitaristas de la “paz” y todas sus derivaciones también dogmáticas, nuestro autor se acoge a un escepticismo vital, crítico, de duda, pero de apuesta a la vez, una apuesta por la lucha, por mantener una tensión indisoluble que represente más adecuadamente la vida concreta y contradictoria del hombre de carne y hueso. De esta manera, Unamuno propone pensar la realidad tensionalmente: como algo que nunca se completa, algo que nunca alcanza su perfección –y que no debería alcanzarla-, ya que ello implica la muerte.



## Capítulo 4

### El concepto de “agonía” como clave de lectura del mundo y de la vida

#### Hacia una filosofía de la tensión

*Nada nos place más que el combate, pero  
no la victoria.*

B.Pascal

*[...] mi religión es luchar incesantemente  
e incansablemente con el misterio; [...]*

M. de Unamuno

## NOTA DE ORIENTACIÓN

En este capítulo, que sigue la orientación crítica contra la filosofía como “sistema”, se pone de relieve que la concepción del mundo y de la vida que Unamuno propone mediante la clave de lectura de la “agonía” mienta una concepción de la vida como lucha. La vida así no es ni entelequia racionalista ni transvida cristiana y católica, sino la vida vivida por los hombres y los pueblos en su dinamismo histórico. Aquí se pone en juego entonces el concepto y la experiencia de verdad, que no es una verdad que se encuentra mediante la razón, sino en la vida. En este sentido estricto de vida, la vida como lucha, como agonía, se enlaza decididamente con la duda, la incertidumbre. Unamuno concibe que la “vida”, tal como la entiende la ciencia, no es más que una idea muerta en tanto que es una vida conceptual, con lo cual, en ella no cabe la duda. Y si se concibe la “vida” tal como la entiende el cristianismo –pasada por el tamiz racional de la teología-, como una transvida, como una vida de dioses, a éstos tampoco les está permitido dudar. Así, la vida humana, que es lucha, es por lo mismo incertidumbre: *duellum* y *dubitare* (llevan la misma raíz). Con esto se comienza a delinear anticipadamente la ética unamuniana que será puesta de relieve en el siguiente capítulo.

Ni el cientificismo ni los dioses dudan, pero tampoco viven. Sólo vive y duda el hombre de carne y hueso. Ante la disolución racionalista de la vida y la “solución” católica que la coloca en un plano trascendente, el hombre de carne y hueso se siente atezado ante esos dos polos. Allí encuentra que, como ni una ni otra ofrecen seguridad para la vida -dado que la primera disuelve la vida y la segunda la pone en un trasmundo-, entonces es preferible jugarse ante una “solución” más adecuada a la propia experiencia humana: la inseguridad. Ni la razón racionalista ni la fe católica -por más que pretendan brindar una seguridad terrenal la primera y trascendente la segunda- logran su cometido. Sólo alcanzamos una falsa seguridad que se va desvaneciendo a medida que sometemos a crítica sus/nuestros juicios. Sin embargo, Unamuno encuentra en ese choque entre razón y fe un nuevo “consuelo” de vida, una fe escéptica que pone en tensión constante a los dos polos sin que esta pueda disolverse. Esta tensión y la incertidumbre de saber que ni la mortalidad ni la inmortalidad están aseguradas es la base para un nuevo modo de vida basado en la creación de siempre nuevas posibilidades inagotables de pensamiento. En este sentido, la reflexión sobre ese sentimiento agónico y trágico de la vida que no encuentra una respuesta definitiva –porque parece no haberla, aunque de haberla conduciría al fin de la Historia- al problema de la existencia de si la mortalidad es absoluta o si la inmortalidad lo es (al de conciliar nuestras necesidades

intelectuales con las afectivas y volitivas), conduce al mismo tiempo a nuestro autor por el camino de la afirmación alternativa de los contradictorios y a la duda, constituyendo así una filosofía de la tensión que no obtura los polos del sí y el no, sino que, por el contrario vive de su conflicto. Esta filosofía de la tensión tiene la particularidad, al acoger a los dos polos en tensión, de ser integradora (mediante una asociación en tensión de esos dos polos) y productiva, contrariamente a las filosofías de la unidad que tienden a ser improductivas o reproductivas.

#### 4.1. Una concepción de la vida y la muerte: la vida como lucha

La filosofía debe responder para Unamuno a una concepción integral (que tenga en cuenta no sólo lo racional sino también y conjuntamente lo sensible y volitivo del hombre) del mundo y de la vida. Esa concepción emerge, según su visión, del *pathos* de la agonía, y así lo que motiva a un hombre de carne y hueso a filosofar es vivir. Se filosofa para vivir. Pero la vida está en inextricable relación con la muerte. Así, la vida misma es agonía. Y reflexionar sobre la vida y para vivir implica por lo mismo una reflexión sobre la muerte y para ella. Ello nos lo hace patente la estructura semántica de la vida. Desde esta, la vida puede entenderse –en un sentido restringido- como proceso o como algo definido. En el primer caso, la vida contiene tensionalmente a la muerte, en cambio en el segundo aquella se enfrenta tensional o conflictivamente contra esta. Son dos aspectos de la vida en que la agonía juega un papel fundamental, y en este sentido, está en una insoluble relación con la muerte. Deshacer ese trágico problema es por lo mismo, quitar toda la presencia efectiva y definida de la vida. Por eso mismo Unamuno ve en la tensión una forma más fructífera y adecuada de pensamiento que no anula uno de los polos en tensión ni los sintetiza, y por tanto, no anula la vida.

Quiero recordar aquí al lector el principio metodológico que seguimos cuando citamos, comentamos o usamos como argumento un texto de ficción de nuestro autor. Para esta forma de producción hemos propuesto desplazarnos por ella mediante lo que denominamos un “acontecimiento filosófico en las obras literarias”, concepto que invita a leer ciertas palabras o frases como expresiones filosóficas.

Iniciamos aquí con un relato de una novela de Unamuno para introducir tangencialmente el tema, y que en lo sucesivo cobre su justo valor el problema de la muerte en nuestro autor. Augusto, el héroe de *Niebla*, lleno de incompreensión ante el misterio de la muerte -primero de su padre y luego de su madre- y ante el deseo que tenía por el amor a Eugenia, mientras pensaba y buscaba una solución ante esa espina que significaba para él que ella tuviera novio, se le presentaba una situación que interrumpió su pensamiento. Escucha unos quejidos que parecen venir de un pastizal. Augusto da al encuentro con un perro arrojado en un matorral que buscaba su camino en la tierra. ¡Sí, “arrojado” en un matorral que buscaba su camino en la tierra! Ante esta situación, Augusto decide llevar el perro a su casa y, al entrar, el criado, de modo inquisitivo, le reprocha que haya comprado un perro. A lo que Augusto responde que no lo ha comprado sino que lo ha encontrado, y dice: “-Vamos, sí, es

expósito. –Todos somos expósitos, Domingo.”<sup>786</sup> Y lo llamó Orfeo.<sup>787</sup> Ser expósito o estar expósito es, etimológicamente, estar en situación de orfandad. La voz latina *expositus* refiere a todo recién nacido abandonado o expuesto o confiado a un orfanato. Es claro que el pobre Orfeo era un huérfano hasta que lo acogió Augusto. Pero la réplica a su criado sobre la universalidad de la orfandad implica ya no un estado particular de orfandad, sino un estado de ser arrojado, el estado de yecto en sentido heideggeriano.<sup>788</sup> Quiero permitirme aquí una digresión, antes de continuar con el tema abordado, sobre esta notable coincidencia con Heidegger. Julián Marías, en una conferencia del curso “Los estilos de la Filosofía”, indica que es un hecho curioso que a pesar de las conexiones y de las semejanzas entre Heidegger y Unamuno, no se encuentre ninguna referencia de *Ser y Tiempo* en la obra de Unamuno. La razón parece obedecer a que por ese entonces Unamuno se encontraba en Francia y allí no había despertado interés la obra del filósofo alemán.<sup>789</sup> Por otro lado, Marías indica que en una estancia con Heidegger le consultó si conocía la obra de Unamuno obteniendo una respuesta negativa.<sup>790</sup> Esta anécdota de 1955 de Julián Marías, sin embargo, puede ser contrarrestada y hasta refutada con una anterior de Cruz Hernández, ya que estando éste alrededor de 1952 con Heidegger en Friburgo, el filósofo alemán le señala a aquél los volúmenes de Unamuno alineados en su biblioteca.<sup>791</sup> Si comparamos ambas afirmaciones, observamos por un lado que la negación de Heidegger sobre el conocimiento de Unamuno es de 1955 (según Marías) y que el supuesto conocimiento de Heidegger de la obra de Unamuno

<sup>786</sup> “Niebla” (1914), *O.C.* (C), I, 509-10

<sup>787</sup> En la mitología, Orfeo, tocando la lira, enamoró y se casó con la bella Euridice, y luego muerta esta, cuando bajó al Tártaro a intentar resucitarla, logró dormir al terrible Cerbero, al barquero Creonte y a los tres jueces de los muertos, y hasta ablandó el corazón de Hades. (Cfr: Graves, R., *Los mitos griegos*, Tomo I, trad. L. Echávarri, Buenos Aires, Alianza, 1993, pp.135-6)

<sup>788</sup> Heidegger llama “estado de yecto”, precisamente, a este carácter de ser del ser-ahí, en el que se halla siendo, sin saber su *de dónde* ni su *dónde*. El “estado de yecto” mienta el “ahí” del ser de un ente, en tanto que este “ahí” revela afectivamente, el hecho de que su ser es para él una carga, dicho de otra manera, le está entregado a su responsabilidad. Allí las opciones son, o se hace cargo de su ser o lo evade, o se vuelca hacia él o se le vuelve repelente.

<sup>789</sup> “Me sorprendió mucho que en Unamuno no hubiera ni una sola alusión a la obra de Heidegger. Esto me pareció bastante extraño y tardé muchos años, hasta hace quizá siete años, para caer en la cuenta de la razón de esto: Unamuno no nombra a Heidegger y parece no conocerlo -ni poco ni mucho- por la razón de que estaba en Francia. Si hubiera estado en Salamanca, como era habitual en él, hubiera sabido que se había publicado *Sein und Zeit*, lo habría pedido inmediatamente, lo habría devorado y con toda seguridad lo habría comentado. Pero en Francia este libro no despertó eco ninguno: nadie -o casi nadie- sabía que existía ese libro ni que significación podría tener. Y esto explica la ausencia total de referencias a Heidegger en Unamuno.” (Cfr: Marías, J., “Los estilos de la Filosofía”, ed. Jean Lauand, Madrid, 1999-2000)

<sup>790</sup> Marías indica que en una ocasión “[...] tuve yo diez días de convivencia con Heidegger en el año 1955, en largas conversaciones... y se me ocurrió nombrarle a Unamuno, le pregunté por él, me parecía muy verosímil que lo hubiera conocido: había sido traducido bastante al alemán en los años veinte. Sin embargo, me dijo Heidegger que no lo conocía, que no había leído nada de él, [...]”. (Cfr: Marías, J., “Los estilos de la Filosofía”, Op.cit.)

<sup>791</sup> “Y en Friburgo, Heidegger, mientras me señalaba los volúmenes de Unamuno alineados en su biblioteca, me decía que era el pensador español que más le había preocupado.” (Cfr: Cruz Hernández, M., “La misión socrática de Miguel de Unamuno”, en *C.C.M.U.*, Vol. 3, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1952, p.46).

es relatado en un artículo de 1952 (por Cruz Hernández). ¿Conoció o no entonces Heidegger la obra de Unamuno? Quizá cabría realizar una investigación sobre el inventario de la biblioteca personal de Heidegger para intentar acercarnos a una respuesta más precisa.

Volvamos ahora al tema que dejamos una línea atrás. Ese estado de yecto, de arrojados, conduce sin embargo a una concepción más positiva. En tanto arrojados, somos libres y no esclavos. Libres para buscar en un matorral el camino en la tierra, eso es lo que somos. De de yecto a pro-yecto. Y en tanto expósitos y libres, damos en la tragedia. Unamuno califica como trágico el problema de la muerte y la inmortalidad, del saberse finito y desearse infinito.<sup>792</sup> Es la guerra entre *Eros* y *Thánatos*, ya que cuanto más queremos huir de él, más vamos a dar en él. ¿Cuál es la lucha vital? podemos preguntarnos:

Es una cosa terrible la inteligencia. Tiende a la muerte como a la estabilidad la memoria. Lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es, en rigor, ininteligible. La lógica tira a reducirlo todo a identidades y a géneros, a que no tenga cada representación más que un solo y mismo contenido en cualquier lugar, tiempo o relación en que se nos ocurra. Y no hay nada que sea lo mismo en los momentos sucesivos de su ser. Mi idea de Dios es distinta cada vez que la concibo. La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto. La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla. Para analizar un cuerpo, hay que menguarlo o destruirlo. Para comprender algo hay que matarlo, enrigidecerlo en la mente. La ciencia es un cementerio de ideas muertas, aunque de ellas salga vida. También los gusanos se alimentan de cadáveres. Mis propios pensamientos, tumultuosos y agitados en los senos de mi mente, desgajados de su raíz cordial, vertidos a este papel y fijados en él en formas inalterables, son ya cadáveres de pensamientos. ¿Cómo, pues, va a abrirse la razón a la revelación de la vida? Es un trágico combate, es el fondo de la tragedia, el combate de la vida con la razón.<sup>793</sup>

El carácter dinámico de la vida es lo que no puede captar esa razón estrecha, racionalista, positivista y científicista, que cuestiona Unamuno. Por eso la historia de la filosofía muestra que esa razón, al servicio de los deseos humanos, la ha llevado a ejercer el

---

<sup>792</sup> La tragedia, es la del tiempo. (Cfr: "La originalidad de la niñez" (1923), *O.C.* (A), V, 1149)

<sup>793</sup> STV (1913), *O.C.* (A) (1950), IV, 532-3

carácter de abogado defensor.<sup>794</sup> El remedio es considerar el problema cara a cara, fijar la mirada en la morada de la Esfinge para deshacer el maleficio. De esta manera, la enfermedad es un manantial de salud poderosa, y del abismo del sentimiento de nuestra mortalidad se sale a la luz de otro cielo. Pero esto es sólo una esperanza, lo que no es poco. Unamuno cree que la meditación sobre la mortalidad, si bien es congojosa, es asimismo corroboradora de la vida. Por eso dirá en su *Diario* que “sólo se comprende la vida a la luz de la muerte. Prepararse a morir es vivir naturalmente.”<sup>795</sup> La caída es condición de la redención, y esta enfermedad del hombre, la muerte -entre otras enfermedades- que resultó una flaqueza, resultó también una ventaja para la persistencia. Así, la enfermedad del hombre fue motivo también de su supervivencia.

Contra la conocida sentencia spinozista que reza: “Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación sobre la muerte, sino sobre la vida”,<sup>796</sup> la filosofía –para Unamuno- es por el contrario un saber acerca de la muerte,<sup>797</sup> y éste es necesario para vivir. Con lo cual la ciencia aparece como algo provisional e insuficiente, que pende, en última instancia, de ese saber acerca del sentido general del vivir y del morir, que aproxima la sabiduría o filosofía a aquellas otras posibilidades humanas.

Este problema de la inmortalidad en Unamuno y Spinoza ha sido estudiado por Moreau, quien al analizar la cuestión sobre la inmortalidad individual y las críticas de ateísmo que Unamuno hace recaer en Spinoza –porque su Dios no es compatible con la conciencia individual y eterna del hombre de carne y hueso, y por ende nos conduce a una eternidad abstracta-, afirma de Unamuno que éste no supo ver en la filosofía de Spinoza aquellos elementos que pudieron haberle suministrado el fundamento metafísico de su esperanza en la

---

<sup>794</sup> Cfr:STV, Op.cit., 534

<sup>795</sup> “Cuaderno I”, *DI* (1897), Barcelona, Folio, 2007, p.17

<sup>796</sup> Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte IV, Prop.LXVII, trad. Peña García, V., Madrid, Orbis-Hispamérica, 1980, p.217

<sup>797</sup> Esta filosofía para la muerte, o de la muerte, puede constatarse tanto en nuestro autor como en la crítica: por ejemplo, entre tantos otros textos, en “Ganivet, filósofo”, Unamuno indica que Ganivet al final de su vida filosofó sobre la muerte requerido por la obsesión respecto del misterio de ultratumba. (Cfr. “Ganivet, filósofo”, *O.C.* (A), V, 305-10). En el Capítulo LXXIV de *Vida de Don Quijote y Sancho*, afirma que en la muerte se revela el misterio de la vida, su secreto fondo, como se ha revelado la vida quijotesca en la muerte del Quijote. En la literatura crítica tenemos que Masini indica que dada la recurrencia temática y el tratamiento sobre el tema de la muerte, la filosofía de Unamuno puede considerarse “[...] una filosofía della morte, una specie di “tenzone sacra” di cui la morte è l’antagonista” (Cfr. Masini, F., “Filosofía della morte in Miguel de Unamuno”, en *C.C.M.U.*, vol.8, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1958, pp.27-42). Esta cuestión de la filosofía de Unamuno como una filosofía de o para la muerte también es tematizada por Julián Marías al decir que esta filosofía es un saber de la muerte. (Cfr. Marías, J., *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, p.192).

inmortalidad personal.<sup>798</sup> En realidad, reflexiona Unamuno, ¿qué se esconde tras el conato de Spinoza sino la secreta e íntima esperanza cordial de no morir nunca?

Nada parece haber dejado escrito Spinoza que le permita a nuestro autor inferir el verdadero estado de ánimo del holandés frente a su posible destino personal tras la muerte. Al respecto, Serrano Ramírez indica que una especie de estado anímico de impasibilidad espiritual y sentimental parece ser toda la respuesta que puede hallar Unamuno -mediante una serie de intuiciones y conjeturas fruto de la falta de textos que muestren el auténtico estado de ánimo- en la obra Spinoza.<sup>799</sup> Ante esta aparente afinidad conceptual y metodológica, Ferrater Mora se pregunta si deberíamos concluir que la inmortalidad unamuniana y la spinoziana son parejas, es decir, si van en el mismo sentido.<sup>800</sup> La respuesta viene de la mano de Meyer, para quien Unamuno sólo toma de Spinoza la expresión verbal y la utiliza para su propio objetivo, un objetivo que por cierto no es nada spinoziano: “la avidez ontológica”.<sup>801</sup> Unamuno, no hace otra cosa que expresar con las palabras de Spinoza su propio pensamiento que, como indica Oromí, ciertamente, no puede identificarse con el del trágico judío de Amsterdam.<sup>802</sup>

Coincidentemente, Serrano Ramírez indica que nuestro autor sólo toma la expresión spinozista “perseverar en su ser” para ampliar su contenido semántico al infinito, bien distinto al formulado por Spinoza, y con una finalidad mucho más amplia y profunda.<sup>803</sup> Pero ¿qué sentido cobra entonces el conato spinozista y la lectura unamuniana de la *Ética*...? Según Vidal Peña García, las demostraciones de la *Ética* spinozista no son consuelos definitivos según Unamuno, y de ahí que su *Ética* sea trágica. “Su distanciada grandeza se resuelve en el gesto desesperado de quien pretende aliviar la enfermedad incurable de su finitud con el miserable remedio de una infinitud impersonal que a nadie puede satisfacer; por mucho que se componga estoicamente la figura, la crispación de fondo se trasluce.”<sup>804</sup> Contraria a la postura spinozista de inmutabilidad frente al más radical de los problemas que afectan al hombre, la actitud ética de Unamuno es beligerante, vehemente y apasionadamente rebelde:

Más, más y cada vez más; quiero ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a

---

<sup>798</sup> Cfr:Moreau, J., “Spinoza et Unamuno”, en *Revue de l'enseignement philosophique*, Año 33, Nº 1, octubre-noviembre 1982, pp. 3-10

<sup>799</sup> Cfr:Serrano Ramírez, J.M., “Unamuno frente a Descartes, Spinoza y Kant: perfiles de un diálogo polémico”, en *C.C.M.U.*, Nº29, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994, p.154

<sup>800</sup> Cfr:Ferrater Mora, J., *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1957, pp.61-62

<sup>801</sup> Cfr:Meyer, F., *La ontología de Miguel de Unamuno*, trad.C.Goycochea, Madrid, Gredos, 1962, pp.21-2

<sup>802</sup> Cfr: Oromí, M., *El pensamiento filosófico de miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa Calpe, 1943, p.101

<sup>803</sup> Cfr:Serrano Ramírez, J.M., Op.cit., p.155

<sup>804</sup> Peña García, V., “Introducción”, en Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Orbis-Hyspamérica, 1980, p.13



lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo de no ser todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo por siempre jamás. Y ser yo es ser todo lo demás.<sup>805</sup>

Este es el eco del *Fedón*, su sed de eternidad, indica Serrano Ramírez, y he aquí la finalidad última que justifica la esperanza y, en último término, el compromiso moral de lucha que parecía no querer afrontar el “insincero Spinoza”. A su juicio, es esta fórmula spinozista la que le permite a Unamuno abrigar la esperanza de una auténtica “avidez ontológica”.<sup>806</sup>

Habíamos dicho en el capítulo anterior que los fundamentos del hombre concreto eran el ser yo y el ser siempre, pero que ambos estaban colocados en dos planos distintos. Al hombre concreto unamuniano no le importa la inmortalidad en sí, sino la propia. Y de la propia se pasa a la de todos, porque lo que se dice de un yo, se puede decir de todos los yo (yoes). Y el mundo humano se hace para la conciencia, para cada conciencia. Así, afirmar la conciencia es afirmar al hombre, al de carne y hueso. De esta manera, todo depende de lo que sea la conciencia. Si ella no es nada más que un relámpago, la existencia es execrable, si es eterna, todo vale. La doctrina spinozista del *conatus* es –según Julián Marías– el punto de partida intelectual de Unamuno para su problema vital: “Ninguna otra afirmación filosófica fue compartida más honda y sinceramente por Unamuno, que descubrió en las sobrias proposiciones de la *Ética* spinoziana la expresión de su agónico afán de inmortalidad.”<sup>807</sup> La inmortalidad unamuniana está ligada a ese impulso, a esa voluntad, a ese ímpetu o *conatus* que, según Spinoza, lleva a toda cosa a perseverar en su propio ser. Ante la desesperación, ante el impulso de la nada, Unamuno puede responder con el *conatus*.<sup>808</sup> Mientras la cabeza dice “no”, el corazón dice “sí”, presentándose así la lucha –la agonía– entre *Thanatos* y *Eros*. “De la conciencia que de la propia nada radical se tiene [...] se cobra nuevas fuerzas para aspirar a serlo todo.”<sup>809</sup>

La tematización de una filosofía de la muerte, si así puede llamársela, la encontramos ya en Montaigne.<sup>810</sup> En el Libro I de sus *Ensayos* titulaba el capítulo XIX “De cómo filosofar es aprender a morir”. Esta idea que la encontramos antes en Séneca (otro español) y en el

---

<sup>805</sup> STV, Op.cit., 491-2

<sup>806</sup> Cfr. Serrano Ramírez, J.M., Op.cit., p.155

<sup>807</sup> Marías, J., Op.cit., pp.227-9

<sup>808</sup> Si bien Spinoza identifica *conatus* con *voluntas*, como racionalista que es, sigue manteniendo la identidad entre voluntad y razón –algo inaceptable para Unamuno. En este sentido se produce en Spinoza una intelectualización del voluntarismo, lo cual aleja de su senda a Unamuno.

<sup>809</sup> “Adentro” (1900), O.C. (C), VIII, 313

<sup>810</sup> Unamuno conoce bien la obra de Montaigne y lo cita en varias ocasiones, ya como epígrafe de sus textos o bien en el cuerpo mismo de ellos.

*Fedón* de Platón, la retoma el francés en ese capítulo de la afirmación de Cicerón<sup>811</sup> que sostenía que filosofar no es otra cosa que disponerse a la muerte, sentencia que el filósofo estoico recoge de Sócrates para quien la filosofía se convierte en una meditación sobre la muerte. Ejercitarnos para la muerte es haber hecho filosofía. Así, la filosofía se cultiva para buscarle/crearle sentido a la vida. Precisamente contra la sentencia spinozista, la libertad del hombre queda aclarada en tanto nuestra sabiduría es sobre la muerte. Es esta sabiduría la que hace más virtuosa nuestra vida. Todo esto lleva a Unamuno a entender la filosofía como una concepción del mundo y de la vida. Esta filosofía se propone mirar de frente a la muerte y, meditando sobre ella, conjura su miedo, sacando de la potencia de lo caduco la energía suficiente para transitar el íntimo problema sin caer en el pesimismo –como le sucedió a Schopenhauer. Esta concepción unamuniana acerca de nuestro íntimo problema vital introduce a la agonía como motivo y fuente de acción. No hace de la vida lucha, porque la vida ya es lucha, sino que hace de la lucha un motivo, una razón para la vida. Es un hombre que hace de esta lucha su vida, filosófica y política. Es el conflicto mismo lo que lo hace vivir y obrar.<sup>812</sup> El hombre que lucha en mayor medida sin miedo y sin esperanza es el héroe, o mejor, con miedo pero también con esperanza.

Pero la filosofía de la muerte -de acuerdo a los conceptos de alegría y tristeza de Spinoza- entrañaría, según Simón Royo, una paradoja. Ésta puede ser una victoria sobre el miedo a la muerte y una elevación a una mayor perfección conduciéndonos a una filosofía de la vida de la que deriva acción y alegría; o bien puede ser un continuo hundimiento en la constatación de las imperfecciones propias y de las del mundo que nos rodea, y en cuanto tal, un regodeo nihilista en la filosofía de la muerte de la que deriva tristeza e inacción.<sup>813</sup> Creemos que no es este el caso de Unamuno. En él, la filosofía es una *meditatio mortis*, como bien lo advierte Ortega y Gasset en un artículo en conmemoración a la muerte del perpétuo rector de Salamanca, donde asimismo lo instituye como el precursor de este tipo de meditación que a la moda por ese entonces.<sup>814</sup> La necesidad es considerarla para poder dar cuenta, a través de su apremio y constricción, de la obra de la libertad. Por eso le irritaba tanto

---

<sup>811</sup> Cicerón también es para nuestro autor un filósofo al que recurre en varias ocasiones, sobre todo para calificarlo como un hombre que tiene el sentimiento trágico de la vida, un hombre que ha vivido la agonía que es nuestra existencia.

<sup>812</sup> Cfr: STV, Op.cit., 665

<sup>813</sup> Cfr.Royo, S., “De cómo una filosofía de la vida puede surgir a través de una meditación sobre la muerte”, en *A Parte Rei*, N°23, Septiembre 2002, p.2

<sup>814</sup> Cfr: Ortega y Gasset, J., “En la muerte de Unamuno” (1937), en *Obras Completas*, vol. V, Madrid, Revista de Occidente, 1964, p.264. “Ya está Unamuno con la muerte, su perenne amiga-enemiga. Toda su vida, toda su filosofía han sido, como las de Spinoza, una *meditatio mortis*. Hoy triunfa en todas partes esta inspiración, pero es obligado decir que Unamuno fue el precursor de ella.”

la insinceridad de Spinoza –según afirma Cerezo Galán.<sup>815</sup> ¿Cabe una sabiduría de la vida que no tenga que afrontar la negatividad de la muerte? Nuestro autor hace del enfrentamiento a la muerte, a la nada, la condición para superar la tristeza. Así, ¿de qué manera se puede perseverar en su ser para Unamuno? Luchando, y no escondiendo la cabeza. La “cura” a la enfermedad (de la razón racionalista y en consecuencia, de la muerte) podría provenir –intuye Unamuno en la época de su crisis del 97- de la lucha contra y desde ella. Siendo la muerte de donde surja vida nueva y seria, ya que de la muerte y del sin sentido, proviene la acción.<sup>816</sup>

Esta intuición quedaría confirmada pocos años más tarde tamizada por las lecturas renovadas de Schopenhauer, y las recientes lecturas de Kierkegaard y W.James. En este sentido, la impronta spinozista podrá ser matizada. Cerezo Galán sostiene que es la lectura de Schopenhauer la que le permite a Unamuno ahondar en el *conatus* spinozista, en la *voluntas*. Y para dar cuenta de ello cita dos pasajes del filósofo vasco donde refiriéndose a la *Ética* de Spinoza, no sólo elogia la doctrina de la voluntad del alemán, sino que además se regodea en la admiración que este último profesa por los españoles como una de las castas más llenas de voluntad.<sup>817</sup> Vacío y creación se dan para el hombre de hoy en la relación agónica entre la seducción tanática por la nada y la atracción erótica por la plenitud. “Ya se lo llame *eros* con Platón, o *conatus* con Spinoza, se trata siempre del ansia de más vida, de sobre-vida como antídoto o *phármakon* contra la otra tentación nadista, que incita compulsivamente a la muerte.”<sup>818</sup>

La afirmación de la vida procede del enfrentamiento con la muerte, aunque sabiendo el triste final. Pero ese saber queda tensionado constantemente por la esperanza de sobrevida, ya que nadie puede asegurarnos la muerte absoluta ni la inmortalidad absoluta, y aquel que afirme una de estas dos es, o bien un estúpido de corazón o bien un estúpido intelectual. El hombre filosofa para vivir, pero filosofa, piensa, porque vive, nos dice nuestro autor. Parte de un cierto sentimiento<sup>819</sup> frente a la vida, de una cierta actitud primaria ante ella, pero necesita hacerse comprensible esa realidad que encuentra para poder vivir, para saber a qué atenerse y

---

<sup>815</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Trotta, 1996, p.377

<sup>816</sup> “Cuaderno II”, *DI* (1897), Barcelona, Folio, 2007, p.51

<sup>817</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., *Op.cit.*, p.290

<sup>818</sup> *Ibid.* p.24

La temática del *Eros* frente al *Thanatos*, puede verse también en el artículo de Porfirio Sánchez, “Eros y logos en *Niebla* de Miguel de Unamuno”, en *C.C.M.U.*, vol.25, Nº26, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978, pp.127-142

<sup>819</sup> “Sentimiento” –y éste es en Unamuno un sentimiento trágico de la vida- no menta tanto “[...] la sensación de placer o desagrado, sino la postura básica del hombre ante el mundo de sentido o sin sentido que le circunda”. (Morón Arroyo, C., *Op.cit.*, p.175). Es decir, un *pathos*. Tan *pathos* como el sentimiento místico, el nihilista o el cómico. “El sentimiento trágico es la postura básica de quien vive en el abismo entre la afirmación y la negación.” (Morón Arroyo, C., *Op.cit.*, p.176).

qué hacer. Por eso requiere que su concepción sea unitaria y total, y que no deje nada afuera como lo hacen las ciencias. La imaginación, unida a la limitación, es decir, al experimentar el mundo como nada, hacen crecer y necesitar el deseo de inmortalidad. Nada hay que consuele el no poder ser inmortales, pero si la razón afirma que no lo somos, ¿en razón de qué podríamos serlo?, ¿quién podría asegurárnoslo? Al modo del pragmatismo de William James, es el hambre de inmortalidad lo que necesitamos para vivir. Este anhelo y esta necesidad, sin embargo, no está exenta de duda: “creo; ayuda a mi incredulidad”, nos dice el filósofo vasco. El hambre de inmortalidad es la base afectiva de todo conocer y el punto de partida de toda reflexión humana sobre la vida. Y la solución a este íntimo problema afectivo, -el saberse finito y quererse infinito- tiñe toda su filosofía.

Como bien comenta Meyer, “el desesperado interrogante acerca de la eternidad y de la inmortalidad del alma no es otra cosa, en realidad, que la angustia del tiempo.”<sup>820</sup> El tema de la inmortalidad y de la muerte que nuestro autor presenta también en el ensayo *Mi religión*, lo pone en presencia del problema del tiempo, y con ello, el de su pasado y su porvenir, un futuro que cada vez le queda más chico y que lo acerca más a su finitud. Sin embargo, bien advierte Meyer unas líneas más adelante, que este tema que invade toda la obra del filósofo vasco:

[...] algunas veces llega a nublar la intuición fundamental, que es, desde luego, la del conflicto entre el todo y la nada, entre lo finito y lo infinito, y en el que la antítesis de lo temporal y de lo eterno no es más que un aspecto particular.<sup>821</sup>

Unamuno no sucumbe a un pesimismo, pero tampoco es un optimista ingenuo. La desesperación que causa el saberse finito, pero al mismo tiempo el deseo de quererse infinito, lo conduce hacia el escepticismo, la incertidumbre, la duda, aunque también hacia una apuesta, y no hacia un pesimismo como en Schopenhauer. Una apuesta por la lucha ante el gran enigma del mundo y de la vida que nos invita a afrontar una nueva forma de reflexión. En este sentido, ya Dilthey ha podido ver que:

[...] todo trabajo filosófico vivo nace en esta continuidad –la del problema del enigma del mundo y de la vida- y el pasado de la filosofía actúa en cada

---

<sup>820</sup> Meyer, F., Op.cit., p.47

<sup>821</sup> *Ibid.*

pensador de tal suerte que también cuando desespera de la solución del gran enigma es ese pasado quien le condiciona para esta su nueva posición.<sup>822</sup>

Si la razón muestra el límite, el sentimiento de la vida –el personal, el de cada uno de nosotros- y la irresignación a la muerte es entonces quien le sugiere las teorías con que intenta contrarrestar a esa razón estrecha. Así, no son las teorías –por más poéticas que sean- las que lo hacen vivir, sino que es su anhelo de sobrevivida el que le inspira esas teorías. Y si con ellas logra corroborar en otro ese mismo deseo, entonces, habrá hecho –según él- obra humana, habrá vivido.<sup>823</sup> La cuestión de la vida y la muerte se cierne entonces bajo dos posibles fórmulas que se han visto enfrentadas continuamente en la historia del pensamiento: verdad y razón o verdad y vida. Pero como ya sabemos, nuestro autor no puede doblegarse dogmáticamente ante ninguna de estas dos posibilidades (porque no son integradoras sino disgregadoras), sino que opondrá una “tercera posición”, la del conflicto.

#### **4.1.1. Verdad y razón - Verdad y vida**

La historia de la filosofía nos pone en presencia del papel que desde antaño cumple la razón. Ante el mito, la racionalidad se presentaba como salvadora, y ello condujo a hacer de la razón un ídolo, cuando no un tirano. Así, como bien muestra Nietzsche, Sócrates parece un médico, un salvador. La estúpida ecuación socrática de razón=virtud=felicidad significa que hay que imitar a Sócrates e implantar de una vez y para siempre la luz de la razón para contrastar los oscuros apetitos.<sup>824</sup>

Según puede verse en los capítulos IV y V de *Del sentimiento trágico de la vida...*, ante el íntimo problema vital, el de conciliar nuestras necesidades intelectuales con las afectivas y volitivas, la razón racionalista, positivista y científicista opta por una solución disolutiva: no existe tal problema. Se mire por donde se mire, esa razón, que es materialista y monista, se enfrenta a nuestros deseos y los contradice. En este sentido, es enemiga de la vida. De esta manera, la hipocresía del racionalismo se debe a su falta de confesión de que la razón es una potencia desconsoladora y disolvente. Porque si bien satisface las necesidades de conocimientos, de saber, no hace lo mismo con las necesidades volitivas. Y a eso llaman verdad. Así, esta razón es una facultad analítica, destructiva y disolvente, en tanto verdad es

---

<sup>822</sup> Dilthey, W., “La esencia de la filosofía”, en Op.cit., p.179

<sup>823</sup> Cfr: STV, Op.cit., 565

<sup>824</sup> Cfr: Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, trad.A.Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998, pp.48-9

para ella sólo coherencia.<sup>825</sup> La crítica de Unamuno aquí es a la verdad lógica (científica) que excluye cualquier otra posibilidad de verdad que no sea en el plano estrictamente lógico-lingüístico o empírico. Quizás aquí pueda verse los rasgos de un Unamuno muy metafísico que coloca el concepto de “verdad” en un transmundo más allá de lo lógico o lo empírico (criterio este último que toma el positivismo para considerar a los enunciados con sentido). Sin embargo, hay para Unamuno otro lugar de la “verdad”, el de la experiencia de verdad, una verdad que no está al mismo nivel que la de la ciencia. Ese lugar de verdad se encuentra en desnudar el alma, en la sinceridad. Y ésta queda expuesta de manera más cabal en las obras en dos sentidos: como acción política y moral y como obra de arte, en la poesía, o en la *poiesis* mejor, en la creación (de posibilidades). Aquel Espíritu de Disolución del positivismo nos susurra al oído:

[...] no has de vivir sino cuatro días sobre la tierra, y la tierra misma no ha de vivir sino cuatro días del curso universal.<sup>826</sup>

Esta potencia disolvente de esa razón estrecha se reduce a una sentencia: “*¡vanitas vanitatum et omnia vanitas!*, ¡vanidad de vanidades y todo vanidad!”.<sup>827</sup> En ésta culmina la filosofía de todos aquellos que llamamos hombres de ciencia.<sup>828</sup> La solución racional al íntimo problema vital viene a responder también disolutivamente a la solución católica, que no es menos disolutiva, ya que pacta con la razón (la teología) al sentirse insegura. En el mismo sentido absolutista y tirano de la razón, el catolicismo dogmático, teológico, exige que creamos todo o nada,<sup>829</sup> porque la verdad está en la vida. Así, unos y otros hacen de la razón o de la vida un concepto, un ídolo, es decir, una momia. En estas posiciones, hallamos siempre a los hombres y pueblos de espíritus perezosos, hombres y pueblos que propenden al dogmatismo, lo sepan o no, lo quieran o no, se lo propongan o no, y la pereza espiritual huye de la posición crítica o escéptica.<sup>830</sup> Ante el Espíritu de Disolución Unamuno opondrá el Espíritu de Creación.

Si la “religión” racionalista, científicista, positivista colocaba la verdad en la razón, la otra religión, la católica, ha colocado la verdad en la fe. Ambos, dogmáticamente soslayan el problema. Unos creen en la mortalidad absoluta, los otros en la absoluta inmortalidad. Pero de

---

<sup>825</sup> Cfr: STV, Op.cit., 545

<sup>826</sup> “¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!” (1904), *O.C.* (C), VIII, 657

<sup>827</sup> *Ibid.* 658

<sup>828</sup> Cfr: *Ibid.* 660

<sup>829</sup> Cfr: STV, Op.cit., 522

<sup>830</sup> Cfr: “Mi religión” (1907), *O.C.* (A) (1950), III, 819

ninguna de ellas tenemos certezas, con lo cual, sólo nos queda la duda. Así nos preguntamos entonces, ¿cuál es la “religión” de Unamuno?

[...] mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas que no he de encontrarlas mientras viva; mi religión es luchar incesantemente e incansablemente con el misterio; [...]<sup>831</sup>

En un ensayo posterior,<sup>832</sup> Unamuno complace a un lector que le pide explicaciones sobre esta sentencia. Buscar la verdad en la vida pretende distinguir la veracidad de la sinceridad. Ser sincero es en este sentido, ser verdadero, desnudar el alma. Ser sincero, no significa no mentir, sino en un sentido positivo, decir la verdad, que no es lo mismo.<sup>833</sup> Esta distinción se corresponde con la verdad moral que ya había expuesto un año antes en su artículo “¿Qué es verdad?” (1906). Allí distinguía a partir de un tratado de filosofía<sup>834</sup> que consideraba detestable, falto de originalidad y de una ramplonería profunda, tres tipos de verdades: metafísica, lógica y moral.<sup>835</sup> Allí, verdad, para Unamuno, “es lo que se cree de todo corazón. Y con el alma. ¿Y qué es creer algo de todo corazón y con toda el alma? Obrar conforme a ello.”<sup>836</sup> Así, para obtener la verdad, primero hay que creer en ella, y creer en ella es decir lo que se cree ser verdad siempre y en todo caso. Y el decir es con la palabra, y la palabra es obra, la más íntima y creadora, cuando la palabra es palabra de verdad.<sup>837</sup>

Pero, ¿qué significa, la otra parte de la cita, la de buscar la vida en la verdad? Uno de los problemas para Unamuno es el de las llamadas verdades teóricas, que no son más que cosa muerta y que en nada vivifican el espíritu. El esfuerzo por rectificar una fecha o un nombre, la búsqueda de pequeñas verdades, no pasa de ser un deporte en los eruditos, una monomanía de pequeña vanidad. El culto a la verdad científica, un culto que puede llamarse religioso, causa o consecuencia de la religión de la ciencia, es la sumisión del espíritu ante la verdad objetivamente demostrada, lo que la razón demuestre que es verdad. Es este un sentimiento religioso de respeto a la verdad. Sentimiento que también lo tiene el catolicismo, que bajo la

---

<sup>831</sup> “Mi religión”, Op.cit., 820

<sup>832</sup> Cfr: “Verdad y vida” (1908), O.C. (A), IV, 387-94

<sup>833</sup> Cfr: *Ibid.* 388

<sup>834</sup> Se refiere al tratado *Filosofía elemental* de Fray Ceferino González, Obispo de Córdoba

<sup>835</sup> Más adelante, en *Del sentimiento trágico de la vida...* (1913) volverá Unamuno sobre esta clasificación de la verdad, y dejando de lado ya la verdad metafísica, sostiene que además de la verdad lógica y la moral, existe la verdad estética y la religiosa. Y si a la verdad lógica se le opone el error y a la moral la mentira, a la estética (o verosimilitud) se le opone el disparate y a la religiosa (o esperanza) la inquietud de la desesperanza absoluta. (Cfr:STV, Op.cit., 618)

<sup>836</sup> “¿Qué es verdad?” (1906), O.C. (C), VIII, 898

<sup>837</sup> Cfr: *Ibid.*

sumisión de la Iglesia ordena que se crea aquello que en un tiempo no fue más que la expresión viva de un sentimiento religioso, haciendo ahora de esa expresión un dogma. “Porque si la verdad no se define porque es ella la que define, la definidora, tampoco se define la vida.”<sup>838</sup>

Buscar la vida en la verdad, en cambio, significa otra cosa:

[...] es, pues, buscar en el culto de ésta [de la verdad] ennoblecer y elevar nuestra vida espiritual y no convertir a la verdad, que es, y debe ser siempre viva, en un dogma, que suele ser una cosa muerta.<sup>839</sup>

Lo más opuesto a ello es proscribir el examen, declarar que hay principios intangibles y que no hay nada que deba ser examinado. Al contrario, “no hay nada que no deba examinarse.”<sup>840</sup> Así, se enlazan, declara nuestro autor, la verdad en la vida y la vida en la verdad. Quienes no se atrean a buscar la vida en las cosas que dicen profesar como verdades, jamás viven con verdad en la vida. El dogmático vive en la insinceridad y en la mentira.<sup>841</sup>

El significado de “verdad” para Unamuno está entonces en estrecha relación con la experiencia de verdad. El concepto de experiencia que es claramente puesto de manifiesto en *Del sentimiento trágico de la vida...*, había sido ya anticipado en el personaje de Pachico Zabalbide en su novela *Paz en la guerra* (1897). Sin embargo, a juicio de Marcos, es en su *Diario Íntimo*, donde este concepto se convierte en una categoría central al distinguir verdad y razón, donde aquella no se resuelve en una determinada noción de verdad, sino en la experiencia de verdad -tal como hemos anticipado según lo expuesto anteriormente a partir de “¿Qué es verdad?”. Esta experiencia es individual, y la verdad entonces es experiencia verdadera. La verdad es lo que obra, es un proceso de cambio que sucede en la conciencia. Se resuelve en la interioridad, siendo verdad lo que el hombre se apropia vitalmente en una toma de conciencia del sentido de su propia vida.<sup>842</sup> Este sentido de la experiencia de la verdad nos pone en presencia de su dinamismo y vitalidad. Pero como bien dice Marcos, en una nota al pie de su artículo, “la apertura a toda experiencia es el significado que Unamuno da al término escepticismo.”<sup>843</sup> El escepticismo, en su significación etimológica -y que Unamuno nos recuerda en varios pasajes de su obra- es el del crítico, el del luchador, el del agonista. Lo que

<sup>838</sup> AC (1924/31), O.C. (A) (1950), IV, 830

<sup>839</sup> “Verdad y vida”, Op.cit., 393

<sup>840</sup> *Ibid.* 394

<sup>841</sup> *Cfr. Ibid.*

<sup>842</sup> *Cfr.* Marcos, L.A., “Presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Miguel de Unamuno”, en *C.C.M.U.*, N°29, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994, p.98

<sup>843</sup> Marcos, L.A., “Presupuestos fundamentales...”, Op.cit., p.98



lo ha llevado también a indicar que la misma raíz latina de lucha (*duellum*) la contiene el término duda (*dubium-dubitare*). En este estricto sentido, su “religión”, su filosofía es luchar, porque la vida es incertidumbre y lucha, agonía.<sup>844</sup> Por ello, contra la “vida” como un ídolo, de piedra o de sarcófago, católico o racional, la vida (en verdad, real, la vivida) es perderse en la incertidumbre.

#### 4.1.2. La “vida”, un ídolo dogmático más-La vida, perderse en la incertidumbre

Según hemos visto la agonía se presenta como la solución que no soluciona, porque una solución (racionalista o católica, capitalista o comunista) es para Unamuno aquello que no tiene lugar, es utopía. Parece entonces difícil, sumamente dudoso (o acaso imposible) poder encontrar en la vida una solución al problema de querer conciliar las necesidades racionales con las volitivas y sensitivas. Lo que tenemos como “solución” (el entrecomillado, recuerdo al lector que indica la idea de una solución no definitiva) es la lucha, y sin ella es el fin de la historia.<sup>845</sup> Pero la vida como lucha se aúna a una vida como incertidumbre, ya que la raíz de *duellum* y *dubium*, hace a Unamuno identificarlas. La función que Unamuno ve de sí mismo como escritor, como crítico, como escéptico –que es por lo mismo, el que continuamente da posibilidades–, radica su la libertad de poder renunciar a presentar soluciones.<sup>846</sup> Interpreta así la filosofía como una función vital, necesaria, porque el hombre necesita justificarse a sí mismo, saber a qué atenerse, qué ha de ser de él. No le basta con vivir, no puede vivir sin más, sino que, por encontrarse en la vida, necesita hacérsela, inventarla, buscarle una finalidad.<sup>847</sup>

---

<sup>844</sup> Cfr. AC, Op.cit., 833

<sup>845</sup> Cfr. “El ideal histórico” (1922), O.C. (A), IX, 989

<sup>846</sup> Cfr. “Monodialogo” (1922), O.C. (A), IX, 985

<sup>847</sup> Ya habíamos dicho que para Unamuno, el hombre es un animal enfermo, pero que esa enfermedad, la de la razón, que resultó una flaqueza zoológica, se convirtió a su vez en una ventaja para su persistencia. Al tomar conciencia de sus limitaciones, de sus debilidades, se fortaleció. El hombre pudo acomodar esa enfermedad a su organismo, enriqueciéndolo. En este mismo sentido, Maliandi sostiene que el hombre para compensar sus debilidades biológicas, ha quedado definido fundamentalmente por su capacidad técnica. La conciencia de la debilidad, la conciencia de la limitación, posibilitó al hombre el desarrollo de una capacidad extraordinaria para sobrevivir, y los productos que surgen de esa capacidad humana, son productos de la cultura. Esta concepción del *Homo technicus*, tiene sus raíces en la concepción del *Homo faber* a la que tanto Scheler como Spengler abrevan en varias de sus obras. Más cercano en tiempo y concepción vital encontramos a Bergson, quien en *La evolución creadora* define la inteligencia como una capacidad de crear objetos artificiales, produciendo así un verdadero giro en la concepción del ser humano, al sostener que a la esencia del ser humano pertenece el crear material y moralmente, el fabricar cosas y el fabricarse a sí mismo. En este sentido, el *Homo faber* apela al mundo del trabajo. Y, como diría Hegel, la verdadera conciencia de sí mismo se fundamenta sobre el trabajo.

Sin embargo, esta visión del *Homo faber*, seguramente a Unamuno le hubiera parecido una visión extremadamente vacía, y en consecuencia rechazable, ya que Unamuno rechaza cualquier idea de *homo* como idea por una concepción del hombre concreto. Quizá su visión se encuentre más cercana a la del escritor latino Appius Claudius Caecus (340-273 a.C.) quien, según se sabe, en su obra *Sententiæ*, utiliza este término para

Pero en la vida y ante ella encuentra una limitación, la muerte. La muerte es el límite, es el vacío, la nada, y a nada le teme más Unamuno que a ella. Porque la muerte –como las ideas (conceptos que no provienen de un *pathos*, sino que pueden generar un *pathos*), la razón (racionalista, positivista, científicista, monista, materialista) y la lógica- contienen las notas de la pasividad, la identidad, lo dogmático y lo totalitario, características todas de lo estático, de lo que no cambia, mientras que en oposición, la vida contiene los caracteres contrarios: conflicto, multiplicidad, apertura y diferencia, duda e ignorancia, características todas de lo dinámico, de lo contingente, de lo vital. Esta caracterización en conflicto queda sumamente aclarada en el artículo “Guerra, vida y pensamiento; paz, muerte e idea” (1920) donde hace corresponder en tensión estos tres pares de conceptos. La guerra, el *agón*, opuesto a la paz, es lo que fortifica la vida, y el pensamiento es pensamiento *para* la vida, que en oposición a las ideas es caracterizado como dinámico, opuesto a todo dogmatismo, propio de ellas, que son estáticas.

Reiteramos aquí que el estatuto negativo que por momentos (en su ambigüedad semántica) Unamuno otorga a las ideas se debe al hecho de considerarlas como conceptos que no han provenido de un sentimiento de la vida, sino que por el contrario, lo engendran. Es decir, estos conceptos carecen de vitalidad (son entelequias, nada) por cuanto son creados para luego ajustarlos a un sentimiento o a una actitud vital. Por el contrario, un concepto que considera como vital (y en este sentido se acerca a la idea de “pensamiento”) es aquel que proviene de un sentimiento o una actitud, de un *pathos* respecto de la propia vida. Si vamos al caso puntual del concepto de “agonía”, Unamuno primero ve esa tensión en la vida y en la agonía el concepto adecuado a ese sentimiento vital. La actitud abogadescas –como la llama él- es por el contrario la que busca o inventa un concepto para luego ver dónde (en qué actitud o sentimiento) articularlo.

Por eso las ideas –ya había dicho en “La ideocracia”- hay que usarlas como armas de combate y no como momias (en este doble sentido de pensamientos -armas de combate- e ideas -conceptos muertos). Esa es la única forma en que las ideas (como pensamientos) son vivificadoras porque de lo contrario no son más que ideas muertas.<sup>848</sup> Quizá la oposición

---

referirse a la capacidad de los seres humanos de controlar su destino y su entorno: “*Homo faber suae quisque fortunae*”, cada persona es el artífice de su propio destino.

Para Unamuno el hombre no tiene una naturaleza prefijada, sino que se va haciendo, y es en este sentido podemos decir que sólo se acerca al concepto de *Homo faber*. Sólo existe lo que obra -sostiene en varias oportunidades. Esta idea es posible, afirma Presas, porque hay un previo anonadamiento que proviene de la imaginación (Presas, M., *Del ser a la palabra*, Buenos Aires, Biblos, 2009, p.144). El hombre es capaz de refigurarse imaginariamente un estado distinto del actual no quedándose en el “estado de yecto”, de arrojado, sino siendo “pro-yecto”.

<sup>848</sup> Cfr. “Guerra, vida, duda y pensamiento; paz, muerte, certeza e ideas” (1920), O.C. (A), IX, 957-60

ternaria de pares podría completarse aún más para representar de manera más cabal la filosofía unamuniana si retituláramos “Guerra, vida, duda y pensamiento; paz, muerte, certeza e ideas”, porque es la duda, la incertidumbre lo que pone de manifiesto el conflicto, y es la incertidumbre misma la que hace del conflicto, vida. Por ella pensamos y actuamos.

El escepticismo en los escépticos por pasión es la más segura guía de acción,  
a la vez, que confortante, fecunda.<sup>849</sup>

Es la lucha entre *Thánatos* y *Eros*, y que José Luis Vega presenta en su drama *La sombra y la brújula*.<sup>850</sup> La vida que Unamuno anhela, no es una vida de paz, como la paz de los cementerios, sino una vida de paz en la guerra, y por eso no cabe sistematizarla y definirla (en un sentido estático). Ahora bien, si la vida no puede ser definida en este sentido, ¿cómo la entiende entonces? La vida del hombre concreto debe ser entendida como lucha, como tensión entre dos opuestos necesariamente vinculados pero irreconciliables. Si la tensión entre finitud e infinitud es la forma principal que cobra la agonía, aquella que se da entre muerte y vida, razón y sentimientos, ideas y pensamientos, dogma y duda, filosofía y religión, filosofía y arte, ciencia y filosofía respectivamente son subsidiarias de esa tensión primigenia, y conforman las características centrales de la “pobre” filosofía unamuniana.

Habiendo anticipado ya su concepción del filosofar, podemos indicar ahora su concepción vital, pero una vitalidad particular, la del hombre de carne y hueso, que nace, sufre y muere –sobre todo muere-, pero no quiere morir. Un hombre de carne y hueso que ante el dolor del límite se esfuerza en persistir indefinidamente.

Podríamos intentar, *via comparationis*, establecer los distintos significados de “vida”, su indeterminación conceptual, tanto en las filosofías de la vida como en su sentido mecánico y orgánico. Pero creemos ocioso repetir una tarea que ya se ha realizado en otros textos dedicados específicamente a la cuestión.<sup>851</sup> También, y mejor quizás, sería remitirnos a la estructura semántica de la vida que hemos expuesto más arriba. Así como “hombre” y “humanidad” son ídolos y máscaras, lo mismo sucede con la vida cuando se la toma como un

---

<sup>849</sup> “Calor de ideas” (1911), *O.C. (A)*, IX, 713

<sup>850</sup> Cfr. Vega, J.L., *La sombra y la brújula*, Buenos Aires, Educando, 2009

<sup>851</sup> Una acotada, pero no por ello menor, introducción a la temática de la vida que recorre las posiciones de mayor vigencia en el siglo XIX, y se remonta hasta los orígenes de la idea de vida –como vida humana- a mediados del siglo XVIII, ha sido realizada por Julián Marías en “Introducción a la filosofía de la vida” (Cfr. Dilthey, W., en *Teoría de las concepciones del mundo*, trad. Julián Marías, Barcelona, Altaya, 1997). Pero es con Dilthey recién quien se esforzará en el descubrimiento y la explotación de una realidad antes desatendida: la vida humana. Por otro lado, un reciente estudio comparativo y crítico sobre la temática del mundo de la vida – en una lectura más arraigada en la fenomenología- ha sido realizado por Hans Blumenberg. (Cfr. *Teoría del mundo de la vida*, ed. M. Sommer y trad. G. Mársico, Buenos Aires, FCE, 2013).

concepto que no proviene de un *pathos*. En su ensayo *¡Adentro!* (1900), Unamuno se pregunta *¿Qué es la vida?*: “*¡La vida! ¡Un ídolo pagano, al que quieren que sacrifiquemos cada uno nuestra vida! Chapúzate en el dolor para curarte de su maleficio.*”<sup>852</sup> Según Ferrater Mora, en este sentido, “la eliminación de todos los ídolos es [...] el primer paso que da Unamuno [...] De ahí la implacable crítica unamuniana de toda filosofía y de todos los filósofos.”<sup>853</sup> Así, la crítica al concepto de “sistema” de la filosofía lo conducía -en sus primeros años de su etapa de madurez intelectual, cerca de 1897- hacia el polo opuesto, el irracionalismo o el antirracionalismo, que ponía a la vida como centro de interés. Sin embargo, si se Unamuno se hubiese detenido en el concepto “vida”, al modo de los pragmatistas, se hubiera inclinado ante un nuevo ídolo sacrificando *nuestra* vida. Esta vida, la nuestra, la personal, queda aniquilada, porque aquellos que desean conocer por conocer, “mientras creen que buscan la verdad por ella misma, buscan de hecho la vida en la verdad.”<sup>854</sup> Mientras que los racionalistas buscan la definición y creen en el concepto, los vitalistas buscan la inspiración y creen en la persona.<sup>855</sup> “¿Definir? No, esto no se define, esto se siente. ¡Allá los hombres de creencia y los filósofos con sus definiciones! La vida se define haciendo [...]”<sup>856</sup> Encontramos aquí un nuevo sentido de “vida” vinculado decididamente con la acción (y con la Historia). Por un lado entonces, Unamuno define la vida como lucha desde el *pathos* vital de la agonía, sentimiento previo a esa concepción, pero la vida de esos hombres que sienten la agonía, se define haciendo, actuando. Unamuno ve así la vida del hombre como la de la mosca estética, en oposición a la abeja lógica.<sup>857</sup>

Unamuno retoma de Maeterlinck la metáfora de las abejas y las moscas para dar cuenta de dos actitudes frente al conocimiento y a la vida: la positivista y la poética (y *poiética*). El heroísmo lógico de las abejas es relatado en *La vida de las abejas* del dramaturgo belga. Allí se indica que si se coloca a una abeja en una botella y a ésta en un lugar oscuro con la boca contra la luz y la base hacia esta, la abeja, razonando que donde está la luz está la salida, muere luchando contra el fondo de la botella. Eso hace que este animal lógico sea no más que un animal estúpido que “hace un silogismo” sobre la premisa de que donde está la luz está la salida. Bajo una primera premisa que reza: “Donde se encuentra la luz, se encuentra la salida”, o “Si hay luz, entonces allí está la salida”, la lógica abeja se dirige hacia

<sup>852</sup> “¡Adentro!”, Op.cit., 320

<sup>853</sup> Ferrater Mora, J., Op.cit., p.38

<sup>854</sup> STV, Op.cit., 479

<sup>855</sup> Cfr. *Ibid.* 612

<sup>856</sup> “Divagaciones sobre la resignación y el esfuerzo” (1911), O.C. (A), XI, 170

<sup>857</sup> La abeja lógica es referenciada por Unamuno en “Avispas, abejas y moscas” (1914) a propósito de un error cometido por su editor de los comentarios a *Las avispas* de Aristófanes. Éste había corregido abejas por avispas, cuando éste último (*Sphex*) era el término correcto. (Cfr. O.C. (A), V, 1159-62)

la luz y enuncia “hay luz” (sin haber advertido que allí está el fondo de la botella y no su boca). La abeja concluye mediante la construcción de un *Modus Ponens* -porque es muy lógica la estúpida abejita-: “allí está la salida”. Y como es muy lógica, no puede negar la validez de tal razonamiento, y se da de frente hasta morir, con su razonamiento, en su prisión, al fondo de la botella. La abeja representa así cuán poco útiles pueden ser los razonamientos deductivos para la vida cotidiana cuando hay un cambio de circunstancias que exige un cambio de costumbres y de hábitos de pensamientos, y asimismo caracteriza cómo una razón estrecha como la positivista niega la vida. Esta metáfora pone al descubierto la necesidad humana de crear formas, estructuras, para encorsetar y dominar el caos y la vida. Pero cuando con esas estructuras no podemos hacerlo, no podemos continuar creyendo firmemente en ellas como el lugar de nuestra salvación. Por supuesto que para esta crítica Unamuno se vale de la propia lógica racionalista, de sus leyes y de sus reglas, y en definitiva es un argumento conclusivo. Pero lo hace para poner al descubierto una actitud ante la vida. Es un ponerse en ridículo para mostrar el propio ridículo de esa lógica. Una versión más contemporánea y más teórica de esta concepción crítica puede verse en el texto de Toulmin, *The uses of argument*, donde contrapone el uso de los argumentos teóricos a los prácticos.

Frente a esta lógica y estúpida abeja, el hombre, en cambio, es concebido por Unamuno más como una mosca. En la misma situación que aquella, la atolondrada mosca, revoloteando por su prisión, halla la salida. Hay allí un deseo irrefrenable que no cabe maldecir. Así, dice Unamuno, la mosca, animal estético, quizás convencida de que no tiene salida, la encuentra. Porque la vida no admite plan previo y traza (crea) su plan viviendo. Los hábitos son muy necesarios para la vida cotidiana, pero si de esos hábitos hacemos dioses, no estaremos en condiciones de resolver problemas que irrumpen en contra de nuestras costumbres. Un caso paradigmático de esta situación, y también representado por un “animal epistemológico” es el famoso pavo inductivista de Russell. Allí la habitualidad del horario de la comida traicionó sus propias expectativas, y murió tanto como la abeja. Así ni los razonamientos deductivos ni los inductivos nos pueden garantizar el dominio absoluto de la vida (como parece que quieren hacernos creer desde las posturas más radicales del cientificismo). De esta manera, para Unamuno, la vida se acerca más a la *poiesis* que a la lógica. Es la acción la que forma, informa, deforma y transforma el pensamiento. Mientras la abeja, la lógica abeja, buscaba la vida mediante la razón, se encontró con la muerte, y la atolondrada mosca, volando y volando, creyéndose ya a punto de morir, encontró en su devenir, en su trayecto, en su acción, la creación de una salida, y encontró la vida. La atolondrada mosca, convencida de que no tiene salida, no tiene la sagacidad de pergeñar plan

ni razonamiento alguno que la libere de tal prisión, sólo volando (haciendo), en el trayecto, se encuentra con la salida. Ante una muerte que creía ya segura, creando nuevos caminos sin plan alguno, se encontró con la vida. De esta manera, la vida es trayecto. “Y la cosa es vivir, sea como fuere. ¿Para qué? Para realizar...”<sup>858</sup> Este realizar mienta un obrar como creación de sentido. Así, la vida funda su fin en la búsqueda/creación de sentido a partir de la incertidumbre. El trayecto nos libera de todo plan trazado de antemano. La abeja había ideado, estratégicamente, es decir, lógicamente, su camino para poder salir de la botella y vivir. Sin embargo, no consideró que la botella, su pequeño mundo, no era una fórmula lógica, ni un silogismo ni un teorema que resolver, y así murió, presa de su cárcel argumentativa. Y lo mismo le sucede al pavo inductivista que creyendo que iba a comer, fue comido. Para la mosca, los problemas se resuelven haciendo del proyecto un trayecto, luchando. La *poíesis*, como sabemos ya por Aristóteles, tiene el carácter del *érgon*. No sólo es algo creado, sino que crea algo. En este caso una salida, al inventar nuevos caminos que no son los de darse de frente contra la boca de la botella. En ese sentido, “descubrir” (una salida) es sinónimo de creación, y así lo entiende Unamuno. La salida que encuentra Unamuno a la crisis de la razón (de los excesos de la razón) no se encamina entonces –como parecía suceder en un primer momento, cerca de 1897- hacia su lado opuesto, la religión y la fe. Sin embargo, Unamuno ve más adelante que estas dos curas, estas dos soluciones o salidas al problema vital, son dos formas absolutas que olvidan una parte de lo que hace a la vida humana: una olvida los sentimientos y la voluntad, la otra olvida la razón. En cambio, la “salida” que encuentra Unamuno, es una salida crítica, práctica y creativa, una solución o cura no absoluta, ya que el hombre continuamente se ve atenazado por esos dos extremos, razón y sentimientos. El hombre concreto, ante el hecho de saber que ni la razón racionalista ni la fe católica ofrecen soluciones definitivas a su problema vital, puede encontrar en la agonía una solución que es “sólo posibilidad”, pero que por lo mismo me pone en presencia a partir de la acción y creación de sentido de infinitas posibilidades. Ya no es una opción u otra, son muchas (o infinitas). La tensión tiene este cariz no absoluto en tanto presenta un vaivén constante entre un polo y otro: cuando uno dice sí, el otro dice no, y viceversa. Esa contradicción, aunque angustiosa, nos pone en presencia de la libertad y en mayor medida que la solución racionalista y la católica, hace justicia al carácter contingente de la vida concreta del hombre.

Podríamos decir entonces que, como sostiene Blumenberg, el concepto de “vida” se puede construir en oposición a los sistemas como carcasas intelectuales fosilizadas, contra la

---

<sup>858</sup> “Divagaciones sobre la resignación y el esfuerzo”, Op.cit., 171

negativa a satisfacer la demanda de utilidad práctica cotidiana. Es decir, sólo se puede constituir en referencia a cuestiones de sentido, en lo que puede llamarse “espíritu de la época” y “visión del mundo”. Esto, sostiene Blumenberg, desemboca en un *pathos* que adquiere el término “vida” a comienzos del siglo XX y que tiene los rasgos de la crítica genuina del Romanticismo contra la Ilustración.<sup>859</sup> Contra toda concepción –aunque pueda llamarse vitalista- que hace de la vida un ídolo más, Unamuno, indica que la vida es acción y que ésta no admite plan previo, ya que la vida traza su plan viviendo. Como dirá más adelante, lo vivo es lo inestable, lo individual y lo ininteligible.<sup>860</sup> Esta concepción de la vida parece reconocerse en la impronta romántica de Goethe: “Me había propuesto trabajar algunas cosas que quedaron en la nada, e hice otras que no había pensado; eso es lo que significa en rigor de verdad vivir la vida”,<sup>861</sup> y que Unamuno recreará muy bien a partir de las palabras de Samuel Butler en su artículo “Aprender haciendo” (1913): “No vayáis a la caza de asuntos; dejad que ellos os escojan en vez de escogerlos vosotros.”<sup>862</sup> De esta manera, la vida es trayecto.

Gustamos el acre encanto de errar a la aventura por los campos del pensamiento, sin tener hogar propio. Llamamos a la puerta de cada sistema, de cada escuela, de cada secta y hacemos noche en la que se nos abre, y a la mañana, al rayar el nuevo sol, emprendemos de nuevo la marcha.<sup>863</sup>

Así, reiteramos, la vida es trayecto, creación de sentido a partir de haber asumido que la vida del hombre de carne y hueso está atravesada constantemente por la tensión entre dos polos. Es la acción de vivir, o lo que es lo mismo, la de crear. En este sentido, recoge Julián Marías el significado del concepto “vida” en Unamuno, al sostener que, para pensar la vida, nuestro autor recurre repetidas veces a la metáfora del sueño,<sup>864</sup> ya que el tipo de realidad que corresponde a la vital -al ser cambiante y temporal- es una *quasi-realidad*. La vida consiste en un hacerse, temporalmente, y a la vez deshacerse. La vida sólo es, o sólo se hace -nos dice

---

<sup>859</sup> Cfr:Blumenberg, H., Op.cit., pp.22-3

<sup>860</sup> Cfr:STV, Op.cit., 533

<sup>861</sup> Goethe, J.W.v., *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, ed. de E. Beutler, 27 vols., Zurich y Stuttgart, Artemis, vol. XIX, p. 533 (citado por Blumenberg, H., Op.cit., p.22)

<sup>862</sup> “Aprender haciendo” (Conversación) (1913), *O.C.* (A), XI, 739

<sup>863</sup> “La Bohemia espiritual” (1912), *O.C.* (E), VII, 503

<sup>864</sup> En un artículo titulado “La vida es sueño” (1917), recuerda que esta concepción nace de la preocupación del más allá de la muerte, concepción muy arraigada tanto en Oriente como en la Grecia clásica que son los lugares donde más se ha cosechado expresiones de la vida es sueño. “Y basta con leer *Psyche*, de Rhode, para convencerse de que los griegos clásicos se preocupaban del tema de la ultratumba”. (“La vida es sueño” (1917), *O.C.* (A), V, 167)

Mariás-, a costa de irse perdiendo, fundándose en la movilidad inestable de lo temporal, a diferencia de las cosas que son en tanto resisten al tiempo.<sup>865</sup> Ello queda claro cuando Unamuno en su ensayo “La fe” (1900), -aún en cierta medida influenciado por el Romanticismo, aunque ya se comenzaba a delinear su filosofía madura- caracteriza a la vida como continua creación y continua consunción, y por tanto, como muerte incesante.<sup>866</sup> Pero unos años antes, en 1898, publicaba “La vida es sueño. Reflexiones sobre la regeneración de España”. Allí nos decía: “¡Vivir, vivir lo más posible en extensión e intensidad; vivir, ya que hemos de morir todos [...],<sup>867</sup> y así, [...] perdida la visión cordial y atormentados por la lógica, buscamos en la fantasía menguado consuelo.”<sup>868</sup> Esta concepción de vida ligada al sueño también se pone de manifiesto mucho más adelante en *Cómo se hace una novela*. Allí nuestro autor da cuenta de por qué no se puede pensar la vida en forma de sistema, ya que este destruye la esencia del sueño y con ello, la de la vida.<sup>869</sup> Con esto tenemos que, como indica Mariás, Unamuno opone vida y sueño a lo consistente, y lo móvil e inestable a lo fijo y estable. En todo caso, la consistencia de la vida será de otro tipo, en tanto aspiración a ser siempre. Pero eternizar la vida no significa otra cosa que hacerla historia, hacerse historia y ser historia, porque lo humano es lo espiritual y la vida del espíritu es la Historia. Lo natural, por el contrario, no es más que la base, el dónde de lo histórico.<sup>870</sup>

Esta vida, entonces, debe ser hecha, creada por el hombre, imaginada o inventada por él. Como la vida es creación, realización de lo posible, se mueve hacia el futuro, y este tiempo es su realidad primera:<sup>871</sup> “Sólo el porvenir es reino de libertad”,<sup>872</sup> y el porvenir es todo nuestro tesoro.<sup>873</sup> En este sentido, podemos decir, con Vattimo, que es verdad lo que nos libera.<sup>874</sup> Según lo dicho entonces, la agonía, aunque angustiosa, nos libera de la cárcel racionalista y de la católica, nos permite soñar para nuestro porvenir otras posibilidades, siempre abiertas, de sentido.

Pero a esta concepción aún le falta un ingrediente, el de la incertidumbre. Si consideramos que es positivo alcanzar una solución definitiva a un problema, la solución católica y la racionalista se encaminan en esa dirección. Sin embargo, como vimos, estos

---

<sup>865</sup> Cfr: Mariás, J., *Miguel de Unamuno*, Op.cit., pp.204-5

<sup>866</sup> Cfr: “La fe” (1900), *O.C.* (C), VIII, 333-46

<sup>867</sup> “La vida es sueño. Reflexiones sobre la regeneración de España” (1898), *O.C.* (C), VIII, 305

<sup>868</sup> *Ibid.* 309

<sup>869</sup> Cfr: CHN (1927), *O.C.* (A), X, 851

<sup>870</sup> “Vida e historia” (1917), *O.C.* (A), V, 452-3

<sup>871</sup> Cfr: Mariás, J., *Miguel de Unamuno*, Op.cit., pp.205-6

<sup>872</sup> “¡Adentro!”, Op.cit., 317

<sup>873</sup> Cfr: *Ibid.* 313

<sup>874</sup> Cfr: Vattimo, G., *Nihilismo y emancipación*, trad. C. Revilla, Barcelona, Paidós, p.10



absolutismos no resuelven el problema, sino que lo soslayan, dejando de lado una parte de lo que hace a la vida humana. La solución agónica, por su parte, que no es solución definitiva, sino sólo perspectiva y posibilidad, parte de la incertidumbre y ella misma es condición de la creación de múltiples respuestas al sentido de la vida. En 1907, ante la curiosidad suscitada por un amigo chileno de Unamuno que le pedía –como también lo hacían no pocos españoles– que respondiera cuál era su religión, Unamuno indicaba que, en vez de responder a la pregunta, prefería plantear el sentido de esa pregunta. En ese ensayo se le presenta como imprescindible, antes que responder a estas cuestiones, distinguir entre dos tipos de hombres y de pueblos: aquellos que, aunque en el orden económico y en otros son activos –como el hombre de la mosca–, son de espíritu perezoso y propenden al dogmatismo –como el hombre del colchón<sup>875</sup>–; y aquellos otros que son escépticos y afrontan una posición crítica. De estos últimos, define al escepticismo en su sentido etimológico y filosófico, como búsqueda e investigación, en oposición al que afirma y cree haber hallado.<sup>876</sup> La incertidumbre se le presenta así como salvadora, y ante los dogmatismos del punto final (que afirman sin sombra de duda o bien el fin definitivo de la vida humana o bien el fin terrenal, pero su inmortalidad celestial), abre el espacio de la libertad creadora. La búsqueda de sentido a partir de la incertidumbre dejada por la falta de posibilidad de respuestas absolutas, conduce mediante el ejercicio de la libertad a crear para la vida del hombre concreto nuevos sentidos siempre abiertos a nuevas posibilidades. Como ya hemos indicado, la “religión” de Unamuno es luchar, luchar contra aquellos que ven que el trágico problema vital (el de conciliar nuestra necesidades intelectuales con las volitivas y sensitivas) puede ser resuelto definitivamente propendiendo al cierre de posibilidades y de sentido y, anulando por lo mismo, la libertad humana que no quiere dejarse seducir únicamente por dos modos de vida.

Parece paradójico que debamos buscar las respuestas sobre qué entiende Unamuno por “vida” en las respuestas que éste brinda sobre “su religión”. Pero es que este sentido de *su* religión puede muy bien reemplazarse por el sentido de *su* filosofía como *ars vivendi*, tal cual hemos visto más arriba. Porque la verdad, o la verdad de la vida –para Unamuno– es experiencia de la verdad. Es verdad aquello que libera, y no lo que ata a un fundamento dogmático. Es fundamentalmente una actitud ante la vida. Una actitud de búsqueda y rebúsqueda, y no necesariamente de hallazgo o encuentro. El encuentro (si lo consideramos definitivo y absoluto) nos conduce al punto final y al dogmatismo, la búsqueda, en cambio, mienta una actitud crítica y una actitud vital. No se para en un punto muerto, sino que quiere

---

<sup>875</sup> Cfr. “El hombre de la mosca y del colchón” (1918), *O.C.* (A), V, 982-6

<sup>876</sup> Cfr. “Mi religión”, *Op.cit.*, 820

ir más allá, aun a sabiendas que quizás no haya de encontrarlo. En pocas metáforas podemos encontrar una imagen tan representativa de la distinción entre lo que es la vida como lucha y lo que la niega, como la expuesta en el artículo “El hombre de la mosca y del colchón” (1918). En este artículo Unamuno caracteriza a los dogmáticos, cualquiera sea su materia, como “hombres del colchón”:

El hombre del colchón es aquél que se pasa la vida buscando un colchón, católico, protestante, budista, racionalista, materialista, ateo, agnóstico o lo que sea, en que poder echar sus siestas lo más largas posibles. El hombre del colchón quiere seguridades que le ahorren quebraderos de cabeza; el hombre del colchón quiere tener donde dormir. El hombre del colchón no concibe que busquéis un lecho duro y pedregoso, acaso con pinchos [...] en que descansar un momento en vuestra marcha, pero sin dormiros, [...] <sup>877</sup>

Esa es la actitud del dogmático a diferencia de los hombres que buscan, de los que tienen inquietudes, de los escépticos <sup>878</sup>, que viven realmente la vida -sus vidas-, plena de inseguridades: “[...] El hombre del colchón no comprende que viváis de inseguridades y de incertidumbre, y que el eterno más allá sea la meta de vuestro viaje.” <sup>879</sup> Ya Machado decía:

Contra el escepticismo se ha esgrimido un argumento aplastante: “El que niega la existencia de la verdad, pretende que eso sea la verdad, y afirma en la conclusión lo que niega en la premisa, se contradice, pues”. Supongo yo que este argumento no habrá convencido nunca a un escéptico de pura raza, por ejemplo, a Don Miguel de Unamuno. El escepticismo es una posición vital, no lógica, que ni afirma ni niega, se limita a preguntar, y no se asusta de las contradicciones. <sup>880</sup>

---

<sup>877</sup> “El hombre de la mosca y del colchón”, Op.cit., 984

<sup>878</sup> Unamuno distingue dos tipos de escepticismos y de escépticos: uno –al cual adscribe– es el de la noción tradicional de escepticismo, la originaria, como búsqueda. La otra, es la actitud del racionalismo, del idealismo, del materialismo, del científicismo –que para él son lo mismo. Es la actitud sistemática de duda. Es, como dice en el capítulo V de *Del sentimiento trágico de la vida...*, el escepticismo, en el sentido más moderno de esta denominación, es el triunfo de la razón racionante que conduce al absoluto relativismo. (Cfr. STV, Op.cit., 545)

<sup>879</sup> “El hombre de la mosca y del colchón”, Op.cit., 985

<sup>880</sup> Machado, A., *Juan de Mirena*, Madrid, Alianza, 1981, p.47

Este escepticismo vital –y por lo mismo crítico- de Unamuno bien puede observarse también en su *Rosario de sonetos líricos*.<sup>881</sup> Su religión, o su filosofía, o mejor, su vida, es la lucha con el misterio, con la Esfinge, la lucha por el sentido de la vida. Pero esta lucha, como ya anticipamos, no supone una victoria, sino más bien un tránsito en lucha: “yo quiero pelear mi pelea sin cuidarme de la victoria [...] Pues ésta es mi religión.”<sup>882</sup> En el problema de la búsqueda de sentido de la vida le va su vida interior y se transforma aquella en el resorte de su acción. Por ello no puede aquietarse con decir: ni sé ni puedo saber. “No sé, cierto es; tal vez no pueda saber nunca, pero “quiero” saber. Lo quiero y basta.”<sup>883</sup>

Y me pasaré la vida luchando con el misterio y aun sin esperanza de penetrarlo, porque esa lucha es mi alimento y es mi consuelo. Sí, mi consuelo. Me he acostumbrado a sacar esperanza de la desesperación misma. Y no griten ¡Paradoja! los mentecatos y los superficiales.<sup>884</sup>

Es esta vida como lucha por el sentido la que rescata Unamuno. En crítica al científicismo y a todos aquellos que tienen pereza mental, -incluyendo allí a los dogmáticos, tanto religiosos como ateos bajo la fórmula “no espero nada de...”-, sostiene, en cambio:

Sólo espero de los que ignoran, pero no se resignan a ignorar; de los que luchan sin descanso por la verdad y ponen su vida en la lucha misma más que en la victoria.<sup>885</sup>

Pero la lucha no es una pura voluntad de supervivencia, ni una voluntad de poder, sino una voluntad de lucha –como él mismo lo indica al decir que es necesario poner la vida en la lucha misma más que en la victoria. Una voluntad de lucha que ante la imposibilidad fáctica de la supervivencia y el deseo de ésta, y a sabiendas que en esa lucha no hay victoria alguna, -ya que es espíritu de tensión y no de disolución- hay una apuesta por la lucha y no por la victoria de alguno de los contendientes: “Lucho para luchar” nos dice Unamuno, y no para vencer. Porque si venciera, ¿qué haría luego?<sup>886</sup> La lucha es así la que da continuidad a la historia, porque ésta se acaba sin aquella. La lucha es esa “tercera posición” que vive de la

---

<sup>881</sup> Cfr. “Victoria”; “Non omnis moriar”; “Dama de ensueño”; “Sit pro ratione voluntas”; y “Matar el tiempo”, en “Rosario de sonetos líricos” (1911), *O.C.* (A), XIII, 497-646

<sup>882</sup> “Mi religión”, *Op.cit.*, 820

<sup>883</sup> *Ibid.* 822

<sup>884</sup> *Ibid.*

<sup>885</sup> “Mi religión”, *Op.cit.*, 822

<sup>886</sup> Cfr. “Diálogos del escritor y el político” (1908), *O.C.* (A), IX, 706



confrontación y por ella, posición en la que no caben dogmatismos, sean católicos o racionalistas.<sup>887</sup> Es la posición de la libertad absoluta de controversia, de tensión, de lucha, de agonía. Es decir, de la libertad creadora, a la que se llega por el choque entre la desesperación católica y la disolución racional.

Ante el íntimo y trágico problema vital de conciliar las necesidades intelectuales con las afectivas y volitivas, nos preguntábamos: ¿hay solución? En su búsqueda ni el catolicismo ni el racionalismo científico logran su cometido. Ni el sentimiento logra hacer del consuelo verdad, ni la razón logra hacer de la verdad consuelo. Así, se encuentran, en el fondo del abismo, el escepticismo racional con la desesperación sentimental. De esta tensión –donde no cabe conciliación–, brotará para nuestro autor, una terrible base de vida espiritual.

[...] he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos. Y va a ser de este abrazo, un abrazo trágico, es decir, entrañadamente amoroso, de donde va a brotar manantial de vida, de una vida seria y terrible. El escepticismo, [...], es el fundamento sobre que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza.

Tuvimos que abandonar, [...], la posición de los que quieren hacer verdad racional y lógica del consuelo, pretendiendo probar su racionalidad, o por lo menos su no irracionalidad, y tuvimos también que abandonar la posición de los que querían hacer de la verdad racional consuelo y motivo de vida. Ni una ni otra de ambas posiciones nos satisfacía. La una riñe con nuestra razón, la otra con nuestro sentimiento. La paz entre estas dos potencias se hace imposible, y hay que vivir de su guerra. Y hacer de esta, de la guerra misma, condición de nuestra vida espiritual.

Ni cabe aquí tampoco ese expediente repugnante y grosero que han inventado los políticos, más o menos parlamentarios, y a que llaman una fórmula de concordia, [...]<sup>888</sup>

Si nuestra existencia es lucha, solamente aquella filosofía que la tenga en cuenta será verdadera filosofía. Por otra parte, si tal filosofía intentara solucionar dicha tragedia, estaría encaminada al fracaso. Así, la “solución” puede consistir en la renuncia desesperada de solucionarlo y en la lucha.<sup>889</sup>

---

<sup>887</sup> Cfr. “El ideal histórico”, Op.cit., 989

<sup>888</sup> STV, Op.cit., 546

<sup>889</sup> Cfr. *Ibid.* 490



## 4.2. El abrazo trágico, fuente de una fe escéptica

La cuestión del misterio y del sentido presenta tres puntos de vista en los que puede hallarse la “solución”: “[...] a) o sé que me muero del todo, y entonces la desesperación irremediable, o b) sé que no muero del todo, y entonces la resignación, o c) no puedo saber ni una cosa ni la otra, y entonces la resignación en la desesperación o ésta en aquella, una resignación desesperada, o una desesperación resignada, y la lucha”.<sup>890</sup> Este último es el punto de vista de la experiencia filosófica unamuniana. En el capítulo VI de *Del sentimiento trágico de la vida...*, dedicado específicamente a esta cuestión, dice: “[...] Ni, pues, el anhelo vital de inmortalidad humana halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida y verdadera finalidad a ésta.”<sup>891</sup> Así, la única postura posible para Unamuno es la lucha permanente impulsada por el instinto de perpetuación. Lucha a sabiendas de que la victoria no es una opción, pero es una lucha como duda de pasión. En el mismo sentido, en “Mi religión” Unamuno consideraba que una solución al problema no es un artículo de tienda que él pueda vender.<sup>892</sup> Ante el íntimo problema vital, caben entonces tres posibles soluciones. ¿Soluciones? La católica, la racionalista científicista, y la de Unamuno: la lucha. Pero ya sabemos que esta última no se postula como una solución definitiva y absoluta, sino como una “solución” (entre comillas).

En el capítulo VI de *Del sentimiento trágico de la vida...* expone nuestro autor el valor decisivo que cobra el *agón* para su filosofía: la agonía como lucha, como guerra, como tensión entre contrarios. Así, en el fondo del abismo, se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional, y se abrazan como hermanos.

Y de este choque, de este abrazo entre la desesperación y el escepticismo,  
nace la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre [...]<sup>893</sup>

La temática del abrazo trágico será recuperada por Unamuno varios años más tarde en el artículo “La fe pascaliana” y en *La agonía del cristianismo*. Al respecto, Orringer indica que si se aplica la lectura unamuniana de Pascal a la obra entera, se encuentra que la “agonía del cristianismo” –tal como Unamuno emplea la expresión- designa la lucha interior entre la razón y la fe, el forcejeo entre la fe y la voluntad de creer, etc., donde no hay pactos ni

---

<sup>890</sup> STV, Op.cit., 487

<sup>891</sup> *Ibid.* 546

<sup>892</sup> Cfr: “Mi religión”, Op.cit., 824

<sup>893</sup> STV, Op.cit., 555

abrazos.<sup>894</sup> Aquí debemos hacer una aclaración, ya que para Unamuno, “abrazo trágico” no significa pacto, ni conciliación, ni componenda, no significa integración en unidad, sino – como ya vimos- integración o asociación en lucha, por eso es trágico el abrazo. No hay acuerdo, pero hay interconexión e interdependencia, se necesitan mutuamente razón y fe, y sin embargo, no pueden vivir unidas. Ni unidas ni separadas. Viven en tensión. Por ello el abrazo es trágico y, como indica Cerezo Galán, lo trágico aquí es el contra concepto tanto de una voluntad soberana como de una voluntad sierva, es una voluntad trabada –o en tensión sin resolución- que, en clave de conciencia significa que la existencia se debate entre el sentido y el sin-sentido.<sup>895</sup>

La desesperación nos conduce a la fe dogmática y la razón racionalista al escepticismo, pero ambos casos son modos de poner el punto final. En este sentido, Cerezo Galán advierte que tanto el absoluto pesimismo racional como el absoluto optimismo cordial conducen al quietismo.<sup>896</sup> En cambio la integración agónica fe-razón en Unamuno –que es una integración en lucha y no una mediación dialéctica- es una fe escéptica y a la vez salvadora, vivifica y posibilita la dación de sentido que en las filosofías del punto final se ven obturadas a una respuesta única.

De este abrazo trágico y amoroso brotará un manantial de vida seria y terrible. El agonista mira a los ojos a la Esfinge. Lo primero es enfrentarse a ella, a la verdad.<sup>897</sup> De su lucha surge una vida de fe, pero de fe escéptica, que cree/crea sentido, pero a sabiendas que ello no conduce a una solución definitiva al trágico problema. Así, el escepticismo es el fundamento sobre el que la desesperación del sentimiento vital funda su esperanza, dado el abandono de ambas posiciones: una porque riñe con nuestra razón, la otra con nuestro sentimiento, y como no cabe paz entre ambas hay que vivir de su guerra, siendo ésta condición de nuestra vida espiritual, en cuanto no cabe aquí fórmula alguna de concordia.<sup>898</sup>

Esta concepción coloca al hombre de carne y hueso en tensión entre dos opuestos, en el lugar de la libertad. Si no debe adscribirse a ningún tipo de dogmatismo, sólo queda el *entre* creador, el espacio de la libertad creadora que surge de la posición crítica, de la posición escéptica y agónica, de duda y de lucha. El escepticismo como posición crítica se presenta como una duda salvadora. Pero no es ésta una duda cartesiana, de estufa, metódica, cómica, teórica, provisional, muy poco vitalizadora, sino una duda de pasión. Es el eterno conflicto

---

<sup>894</sup> Cfr: Orringer, N., “Pascal, portavoz de Unamuno y clave de *La agonía del cristianismo*”, en *C.C.M.U.*, N°42, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2-2006, p.43

<sup>895</sup> Cfr: Cerezo Galán, P., Op.cit., p.419

<sup>896</sup> Cfr. *Ibid.* p.423

<sup>897</sup> Cfr: “Y otra vez de monodialogo” (1932), *O.C. (A)*, IX, 1023

<sup>898</sup> Cfr: STV, Op.cit., 546





entre la razón y el sentimiento. Es una duda que ha de fundar su propia moral sobre el conflicto mismo, una moral de batalla, como veremos en el siguiente capítulo. Ello lleva a Unamuno a afirmar, con un tono casi místico, que:

[...] es que mi obra -iba a decir mi misión- es quebrantar la fe de unos y de otros y de los terceros, la fe en la negación y la fe en la abstención, y esto por fe en la fe misma; es combatir a todos los que se resignan, sea el catolicismo, sea el racionalismo, sea el agnosticismo: es hacer que vivan todos inquietos y anhelantes.<sup>899</sup>

No resignarse a la vaciedad de sentido ni a la mortalidad absoluta, sino insistir y persistir contra ellas. Unamuno ve en la acción y en la lucha un obrar orientado a un fin. Aunque ese fin no es algo trizado de antemano.<sup>900</sup> La lucha tiene como finalidad la búsqueda/creación de sentido contra la perdición que entraña el letargo, y la duda es mucho más vitalizadora que cualquier posición absoluta. La duda unamuniana no es método de indagación, sino antes bien forma de vida. En tanto tal, Unamuno se propone luchar constante y denodadamente contra cualquier posición que obture la vida. Esa duda habita una casa que continuamente se está destruyendo y continuamente hay que levantarla.<sup>901</sup> Continúa la voluntad de sobre-vivencia construye un lugar para la vida, pero continuamente también la razón la está abatiendo. Como razón y fe son dos enemigos, pero a la vez no pueden sostenerse el uno sin el otro, -en tanto lo irracional pide ser racionalizado y la razón sólo puede operar sobre lo irracional- tienen que apoyarse uno en otro y deben asociarse. Pero esta asociación, como advertimos, no implica una conciliación, un pacto. De esta manera, Unamuno propone pensar la realidad tensionalmente: como algo que nunca se completa, algo que nunca alcanza su perfección, algo que se encuentra en la pérdida y se pierde en el encuentro, algo que destruyendo crea y creando destruye.

#### **4.2.1. La trágica historia del pensamiento humano: duda y lucha, en los individuos y en los pueblos**

Esta forma de la realidad que piensa Unamuno es la de una asociación en lucha. La claridad de esta asociación parece manifestarse tanto en la lucha de los individuos entre sí

---

<sup>899</sup> STV, Op.cit., 714

<sup>900</sup> Cfr: "El ideal histórico" (1922), O.C. (A), IX, 991

<sup>901</sup> Cfr: STV, Op.cit., 548

como en la lucha de los pueblos. En los pueblos, la guerra es un factor y el más completo de progreso. Éste consiste en aprender a conocerse y como consecuencia de ello a quererse, vencedores y vencidos.<sup>902</sup> Pero esa guerra no es material ni materialista.<sup>903</sup> Unamuno nos recuerda que cuando dice “guerra”, se está refiriendo a la íntima, a la batalla dentro del corazón.<sup>904</sup> Es una guerra espiritual, y por eso en “Vida, guerra, alma e ideas” (1917) a la pregunta si acabarán con la guerra, responde que “con ésta sí” –la material, por la Primera Guerra Mundial-, “pero con la guerra, no”, porque ella, la espiritual, como la vida, el alma y las ideas son inmortales y no pueden morir.<sup>905</sup> Esta guerra, no es materialista, es lucha fraternal, de ella vivimos y ella es acción.<sup>906</sup> Por ello, el remedio a la locura del cristianismo fue la cultura helénica racionalista, aunque a ésta última la salvó el cristianismo, lo mismo que el socialismo y el comunismo han sido los antagonistas que permitieron que el capitalismo burgués no pereciera. De no haber sido por sus contrincantes, unos y otros habrían perecido por falta de lucha, por falta de contradicción.<sup>907</sup>

En las tendencias del catolicismo y el racionalismo, existe una tensión indisoluble y necesaria de la que se alimentan mutuamente fe y razón.<sup>908</sup>

Y es que, como digo, si la fe, la vida, no se puede sostener sino sobre razón que la haga transmisible -y ante todo transmisible a mí mismo, es decir, refleja y consciente-, la razón a su vez no puede sostenerse sino sobre fe, sobre vida, siquiera fe en la razón, fe en que ésta sirve para algo más que para conocer, sirve para vivir. Y, sin embargo, ni la fe es transmisible o racional, ni la razón es vital.<sup>909</sup>

¿Y en qué consiste la trágica historia del pensamiento humano sino en la lucha de la razón y la vida? La historia misma es lucha, eterna lucha, y el día en que ella culmine, culminará también la historia.<sup>910</sup> La razón -especulativa o científicista, si se quiere- responde Unamuno, se ha empeñado en racionalizar a la vida haciéndola que se resigna a la muerte; y la vida en vitalizar a la razón obligándola que sirva de apoyo a sus anhelos vitales. Esta es la

---

<sup>902</sup> Cfr. STV, Op.cit., 550

<sup>903</sup> Cfr: “Guerra, vida, pensamiento; paz, muerte e idea”, Op.cit., 959

<sup>904</sup> Cfr: “En la paz de la guerra” (1916), O.C. (A), IX, 864

<sup>905</sup> Cfr: “Vida, guerra, alma e ideas” (1917), O.C. (A), IX, 886

<sup>906</sup> Cfr: “Monodialogo”, Op.cit., 983

<sup>907</sup> Cfr: *Ibid.* 985

<sup>908</sup> Esta clara tensión entre razón y vida, y la productividad por ella es notable en dos artículos: “Guerra, vida y pensamiento; paz, muerte e idea” y “Discípulos y maestros”.

<sup>909</sup> STV, Op.cit., 551

<sup>910</sup> Cfr: “El ideal histórico”, Op.cit., 987

historia de la filosofía y de la religión. Aquí Unamuno no está contraponiendo *su* filosofía a la religión, sino que está presentando en tensión a la filosofía racionalista, lógica, abstracta y sistemática, frente a la religión, vitalista, cardíaca, emotiva y asistemática. La razón en tensión con la fe/vida. Ni la razón ni la vida se dan por vencidas nunca. Contra los embates de la razón, la vida se defiende, y busca el lado débil de la razón y lo demuestra en el escepticismo, y asida a él trata de salvarse.

Siguiendo a Lamennais, nuestro autor sostiene que la certeza absoluta y la duda absoluta nos están vedadas. De esta manera, la razón no puede conducir al escepticismo absoluto, ya que no nos puede hacer dudar de nuestra existencia personal. En este punto se acoge Unamuno a la tesis humeana que sostiene que el escepticismo absoluto se refuta así mismo por la práctica. Así, como mucho, la razón nos lleva a dudar, o mejor, a negar que nuestra conciencia sobreviva a nuestra muerte. Nos lleva así a un escepticismo vital, proveniente del choque entre la razón y el deseo. Es querer y no poder, la voluntad y la potencia en lucha, el instinto y la razón que luchan.<sup>911</sup> La razón que dice “No” y el deseo que dice “Sí”. La razón niega, el deseo afirma. Así, de este choque, de este abrazo trágico, nace la salvadora incertidumbre, la del “sí” y el “no” en tensión, ya que cualquier certeza absoluta (la de la mortalidad o la de la inmortalidad) nos haría imposible la vida. Nadie es ajeno a la duda, ni racionalistas ni vitalistas.

En un escondrijo, el más recóndito del espíritu, sin saberlo acaso el mismo que cree estar convencido de que con la muerte acaba para siempre su conciencia personal, su memoria, en aquel escondrijo le queda una sombra, una vaga sombra de sombra de incertidumbre, y mientras él se dice: «¡Ea, a vivir esta vida pasajera, que no hay otra!...», el silencio de aquel escondrijo le dice: «¡Quién sabe!...». Cree acaso no oírlo, pero lo oye. Y en un repliegue también del alma del creyente que guarde más fe en la vida futura, hay una voz tapada, voz de incertidumbre, que le cuchichea al oído espiritual: «¡Quién sabe!...»<sup>912</sup>

La base de nuestra vida se cierne así en la incertidumbre, ya que Unamuno no concibe que haya racionalista que no haya dudado alguna vez de la mortalidad, ni vitalista que no haya dudado de la inmortalidad. Y si los hay, a los primeros los califica de estúpidos intelectuales y a los segundos de estúpidos afectivos. Unas líneas más adelante declara expresamente su

---

<sup>911</sup> Cfr. “La razón de ser” (s/f), *O.C. (A)*, IX, 349

<sup>912</sup> STV, *Op.cit.*, 556

deseo de no querer poner paz entre su corazón y su cabeza, entre su fe y su razón, y los insta a pelearse. Y este deseo lo lleva a proponer una creencia a base de incertidumbre. Así, creer es *querer creer*.

### 4.3. Creer/crear a base de incertidumbre

De lo dicho por Lamennais, Unamuno descubre que la incertidumbre, lejos de paralizar, salva. En ese sentido la considera una salvadora incertidumbre. El espacio intermedio, el *entre tensional*, la incertidumbre, la incapacidad de saber con certeza y de ignorar en absoluto es nuestro estado verdadero –había dicho Pascal.<sup>913</sup> Ese espacio intermedio es el que reclama Unamuno como el propio de la incertidumbre creadora. A juicio de Cerezo Galán, lo reclama para la libertad, ya que la vida en libertad implica incertidumbre y riesgo, arrojo y aventura -apuesta- y creación.<sup>914</sup>

Unamuno reflexiona y construye su filosofía desde ese espacio tensional, un espacio que no está cooptado ni por racionalistas ni por vitalistas, ni por la filosofía ni por la religión. Reflexiona *en y desde el entre*, y por eso también en muchas ocasiones observamos ciertos vaivenes en su discurso. Si el espacio de la razón ya fue reclamado por los racionalistas y el de la fe ciega por el catolicismo vitalista, Unamuno reclama ese espacio intermedio, pero no como un espacio de mediación entre fe y razón, sino como un espacio vital de tensión. Ese espacio intermedio no es el lugar donde habita el acuerdo, sino más bien y por el contrario, donde habita la tensión, el conflicto, el *agón*. En el fondo de abismo, en la angustia y el dolor, nos encontramos -como ya hemos visto- y entramos asimismo en el terreno de la libertad, como le sucede a Augusto Pérez, el héroe de *Niebla*.

¿Y qué cabe hacer? Ni jugar como Nietzsche ni apostar con el rigor del cálculo de Pascal, sino luchar, como el Quijote. En todo caso, la apuesta es por la lucha, es una apuesta por el sentido, donde apuesta y sentido se conjugan en búsqueda/creación.<sup>915</sup> “¡Creo, Señor;

---

<sup>913</sup> Cfr. Pascal, B., *Pensamientos*, §199 ed. Lafuma (§72 Brunschvinctg y §84 Chevalier), trad. J. Llansó, Barcelona, Altaya, 1997, p.79

<sup>914</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., Op.cit., p.423.

Esta cuestión ha sido tematizada por Hegel como autonomía en la *Fenomenología del espíritu*. Alexandre Kojève, en su estudio y comentarios el texto hegeliano, indica que el reconocimiento de una Autoconciencia autónoma se logra al arriesgar la vida en la lucha por la supervivencia, en la lucha con el otro. La muerte niega la autonomía, pero no la destruye. (Cfr. Kojève, A., *La dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*, trad. J.J. Sebrelli, Buenos Aires, La Pleyade, 1982, pp.20-22)

<sup>915</sup> El descubrimiento/creación de sentido como “salida” del abismo encuentra un cierto paralelismo como el “modelo” deleuziano que pone al escritor como médico y a la escritura literaria como cura. Pero, ¿cura de qué? En Deleuze, el problema es el problema de la trascendencia, de la escritura bajo el modelo de la trascendencia, y por ello es elogiada la propuesta de este nuevo “modelo” de la immanencia. Deleuze elabora este nuevo

ayuda mi incredulidad!” clama Unamuno citando el versículo 23 del capítulo IX del Evangelio según Marcos. Esto que podría parecer una contradicción, no es más que el clamar de una fe a base de incertidumbre. En su ensayo “La fe” (1900) nuestro autor sostiene que la esperanza es ya fe,<sup>916</sup> y que hay que esperar. La fe consiste en esperar y querer.<sup>917</sup> Creemos que lejos está Unamuno de contentarse con una posición pasiva frente a la vida, y sobre todo, frente a la muerte, porque la fe hay que buscarla en la vida, y no la vida en la fe. “No busques [...] fe; busca tu vida, que si te empapas en tu vida, con ella te entrará la fe.”<sup>918</sup> Más que esperanza –en un sentido pasivo–, la sentencia spinozista del *conatus* parece despertar a Unamuno una actitud combativa y creativa. Es una fe creativa, un entusiasmo creador el que provoca la verdadera fe. Es una fe juvenil, que ante el porvenir –tiempo y lugar de la libertad– nos lleva a querer serlo todo.<sup>919</sup> En este sentido, Serrano, rememorando las palabras de Unamuno, va a sostener que sólo mediante el combate trágico se legitima el fundamento de nuestro comportamiento moral. Sólo desde el conocimiento cordial de nuestra enfermedad ontológica podemos enfrentarnos a ella y vencerla.<sup>920</sup> Pero si la doctrina del *conatus* puede ser ahondada por Unamuno a partir de la *voluntas* de Schopenhauer, –según lo expuesto por Unamuno en 1903<sup>921</sup> donde nos hace ver que la doctrina schopenhaueriana de la voluntad es el desarrollo de los pasajes de la *Ética* spinozista referida al *conatus*– Unamuno, para el primer lustro de 1900, se distancia del pesimismo pasivo de Schopenhauer para adscribir a un

---

“modelo” y el eventual nuevo hombre a partir del conocimiento del mundo de la muerte de los fundamentos, de saber que ya no hay un pivote y que el mundo es un caos. ¿Qué salud bastaría para liberar la vida allá donde esté encarcelada por y en el hombre, por y en los organismos y los géneros?, se pregunta Deleuze. Respondemos: una literatura rizomática, creativa, inacabada, acentrada se presentaría como un *phármakon* saludable para la vida, ya que como nos recuerdan Deleuze y Guattari, estamos cansados de los árboles –de las raíces, de los fundamentos– y no debemos creer más en ellos. El escritor deleuziano debe reconducir la imagen del escritor y de la literatura hacia una escritura rizomática saliendo del cauce de la escritura arborescente, donde el libro ya no sea imagen del mundo. Toda escritura de este tipo: creativa y experimentadora, cabalga sobre estas líneas de fuga en busca de vías de resistencia y de salud frente a los dispositivos de poder que inmovilizan los procesos de crecimiento y afirmación de la vida. Sin embargo, la escritura rizomática como medicina y su correspondiente escritor corren el riesgo de caer en la esfera de las formas de dominación, ya que si sabemos que no hay fundamentos, qué sentido tiene negar cualquier ateísmo, sea éste el dios médico del alma, o sea el de la literatura como medicina saludable. En este sentido, nada más propio que recordar la famosa sentencia pronunciada en *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski: “Si Dios ha muerto, todo está permitido”. Más allá de que la figura del médico y la de la salud nos envíen a la más tradicional filosofía, no serán estas figuras más que invenciones, creaciones inmanentes y contingentes. Podemos también crear literatura con sistemas hegemónicos, con sistemas de centro, libros como libro-imagen del mundo, con lógicas binarias y sistemas de poder, por cuanto, todos ellos se constituyen tan sólo como creaciones, como invenciones. Porque no hay un *theos*, sino que buscamos/creamos uno. (Cfr.: Beraldi, G., “Literatura y filosofía. La literatura como problema en Deleuze o la escritura como *phármakon*”, en *Eikaisia*, N° 49, Mayo 2013, Oviedo, España, pp.165-175)

<sup>916</sup> En el artículo “¡Pistis y no gnosis!” indica la relación entre la verdadera fe y la esperanza, es una relación en donde una y otra se confunden. (Cfr.: “¡Pistis y no gnosis!” (1897), *O.C.* (A), IV, 1019-25)

<sup>917</sup> Cfr.: “La fe”, *Op.cit.*, 335

<sup>918</sup> Cfr. *Ibid.* 336

<sup>919</sup> Cfr.: “¡Pistis y no gnosis!” (1897), *O.C.* (A), IV, 1019

<sup>920</sup> Cfr.: Serrano Ramírez, J.M., *Op.cit.*, p.155

<sup>921</sup> Cfr.: “Glosas al Quijote: la causa del quijotismo” (1903), *O.C.* (A), V, 730-6



pesimismo de signo inverso, un pesimismo activo, una resignación activa<sup>922</sup> –que es también un sublime modo de lucha.<sup>923</sup> Esto puede colegirse también a partir de lo expuesto en el soneto “Resignación” de estos primeros años de 1900, donde en el primer verso, la resignación ha sido sembrada por la ciencia, sin embargo, en el segundo, contrapone en lucha, una resignación activa:

Presta osadía y a la vez paciencia para  
luchar en el combate duro, puesta la  
vista en el confin futuro, resignación  
activa, a mi conciencia.<sup>924</sup>

Esta resignación activa está en estrecha relación con la posibilidad, con el poder ser. Y el poder ser es siempre futuro, reino de la libertad.<sup>925</sup> La apuesta por la lucha implica, como veremos detenidamente más adelante, una actitud ética de beligerancia. Porque ¿de qué manera se puede perseverar en su ser para Unamuno? Luchando, y no escondiendo la cabeza: “Mejor es dar la cara al enemigo que el vacío eterno”, decía William James.<sup>926</sup> La lectura que Unamuno realiza de la obra de William James parece permitirle rellenar el vacío que cree haber encontrado en su lectura de Pascal, Spinoza y Schopenhauer, porque el querer, la gana, la voluntad, es vacía si no es voluntad de creer. Así asociará, -siguiendo a James-: *querer-querer creer-crear*. La necesidad de la apuesta ante el vacío –como forma de superar el pesimismo pasivo- es evidenciada por Unamuno en la carta ya citada de 1904. Para esa fecha nuestro autor ya había tomado contacto con la obra de William James desde hacía algunos años antes.<sup>927</sup> En 1902 en su artículo “Viejos y jóvenes” confiesa estar leyendo los preciosos ensayos de *The will to believe and other essays in popular philosophy*, de donde ha aprendido lo que es creer una cosa.<sup>928</sup> Es la actitud de la fe creadora, del *querer creer*, y en

---

<sup>922</sup> En el ensayo ¡Adentro! (1900), caracteriza a la “resignación activa” como: “no consiste en sufrir sin luchar”. (Cfr. Op.cit., 316)

<sup>923</sup> Unamuno ya para 1896 daba cuenta de este tipo de lucha, la “resignación activa” (“Acerca de la reforma de la ortografía española” (1896), O.C. (C), VIII, 290). Pero según se colige de otro texto suyo, esta concepción parece haberla tomado del soneto a la ceguera del poeta inglés Milton. (Cfr. “Más sobre Don Quijote” (1898), O.C. (A), V, 724)

<sup>924</sup> “Resignación” (ca. 1900), *Poesías* (1907), O.C. (A), XIII, 465

<sup>925</sup> Cfr. “¡Adentro!”, Op.cit., 316

<sup>926</sup> James, W., *The Will to Believe*, London, Harvard University Press, 1979, p.71

<sup>927</sup> La recepción del pensamiento de W. James por parte de Unamuno, puede verse según lo indicado en el Capítulo 2 de este trabajo.

<sup>928</sup> Cfr. “Viejos y jóvenes” (1902), O.C. (A), III, 605-7



consecuencia, del crear lo que no vemos.<sup>929</sup> No es la actitud de creer en lo imposible porque es imposible, sino la de afirmarlo sin creerlo.<sup>930</sup> El resultado práctico de *querer creer* valida la propia creencia, dando así sentido y valor a esa voluntad de creer.<sup>931</sup> No parece casual entonces que Unamuno en “La fe pascaliana” retomara a James para confrontar la agonía del francés: “¿Creía Pascal? Quería creer. Y la voluntad de creer, la *will to believe*, como ha dicho William James.”<sup>932</sup> Pascal, aunque quería, no pudo llegar a creer con la razón, y era esa su íntima tragedia.<sup>933</sup> El *querer creer* cobra el sentido de la apuesta, tiene una finalidad, un para qué. Es que en el punto de partida prácticode toda filosofía, hay un para qué. El filósofo filosofa para para vivir. Lago Bornstein sostiene, usando el ejemplo pascaliano, que la ganancia, el beneficio práctico por realizar la apuesta, es superior al que resultaría de no hacerla. Así, es más “útil y ventajoso” para nuestra vida el *querer creer* que el no quererlo.<sup>934</sup>

De las lecturas que Unamuno realiza de W. James extrae ese *querer creer*. Orringer sostiene al respecto que en *Del sentimiento trágico de la vida...* Unamuno -orientado tal vez por el filósofo estadounidense- ha expresado su fascinación por el riesgo de creer.<sup>935</sup>

El profundo pensador norteamericano William James dirigió [...] un hermoso discurso sobre la voluntad de creer, *the will to believe*. La voluntad de creer es la voluntad de sobrevivir y sólo la voluntad de sobrevivir nos lleva a la acción heroica, lo repito.<sup>936</sup>

¿En qué consiste la voluntad de creer en James? Significa ser libre para creer o no creer en donde no existen pruebas de la certeza de nuestra creencia. La fe, en James, toma las características del coraje, de la disposición de una voluntad enérgica.

En línea con esta caracterización de la fe, Unamuno, tanto en el ensayo “La fe” –que reproduce algunas líneas de “¡Pistis y no gnosis!” (1897)- como en *Del sentimiento trágico de la vida...* abreva en la definición de Astete que sostiene que “fe” es “creer lo que no vimos”. Esto exige aceptar la autoridad sobre los contenidos de la creencia. Por ello Unamuno, más

---

<sup>929</sup> Cfr. “La fe”, Op.cit., 335. Téngase presente para el estudio y para un mayor desarrollo del concepto de “fe” en Unamuno las bases que sienta nuestro autor entre “pistis” y “gnosis”, y “crear lo que no vemos” y “creer lo que no vimos” respectivamente.

<sup>930</sup> Cfr: Ferrater Mora, J., Op.cit., p.47

<sup>931</sup> Cfr: Lago Bornstein, J.C., “Unamuno y el pragmatismo de James” en Solar, N°5, Año 5, Lima, 2009, p.127

<sup>932</sup> AC, Op.cit., 882

<sup>933</sup> Cfr: “La fe pascaliana” (1923), CMU, 8-150

<sup>934</sup> Cfr: Lago Bornstein, J.C., “Unamuno y el pragmatismo de James”, Op.cit.

<sup>935</sup> Cfr: Orringer, N., “Pascal, portavoz de Unamuno y clave de la *Agonía del Cristianismo*”, en *C.C.M.U.*, vol.42, N°2, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2006, p.51

<sup>936</sup> “Sueño y acción” (1902), *O.C. (A)*, V, 114



conforme con el pensamiento de James –aunque no podemos precisar si por influencia de éste, porque esta concepción ya aparece en 1897<sup>937</sup>–, corrige esta definición para decir de la fe que es “crear lo que no vemos”,<sup>938</sup> en el sentido de *querer creer* y de *creer-crear*, ya que de la fe brotan las obras.<sup>939</sup> Este *querer creer* se enlaza con el tema de la existencia y con la voluntad de sobrevivir.<sup>940</sup> Así, *creer es crear*, y la fe es la fuente de la realidad,<sup>941</sup> coincidiendo de esta manera con el pensamiento de W. James desde el cual se justifica que, la creencia en cuanto es productiva, puede ayudar a “crear” el hecho, la realidad. En ese sentido *querer creer*, según Zambrano, se apoya en el ansia de pervivir, en la voluntad.<sup>942</sup> Pero según Cerezo Galán, esta afirmación “[...] no tiene el mismo sentido vitalista nietzscheano de confianza en el propio poder, sino de reconocimiento de la propia debilidad [...]”<sup>943</sup> Podemos coincidir con el estudio de Cerezo Galán ya que Unamuno se ha acostumbrado a sacar esperanza de la desesperación, sin embargo, ese argumento nos parece incompleto. Unamuno responde que el desaliento es síntoma de la conciencia que de la propia nada radical se tiene, conciencia de la que se cobra nuevas fuerzas para aspirar a serlo todo: “De esa conciencia de tu poquedad recogerás arrestos para tender a serlo todo.”<sup>944</sup> Estos fragmentos refuerzan los argumentos de Cerezo Galán, pero además, este reconocimiento de la propia debilidad está presente en el ensayo “Mi religión” donde Unamuno nos muestra la limitación al indicar que sabemos que no podemos encontrar la vida en la verdad y la verdad en la vida mientras

---

<sup>937</sup> Como vimos, según Pelayo Hipólito Fernández, la primera mención que Unamuno hace de W. James data de 1896, aunque ya en 1891 lee *Principles of Psychology*. Recién en 1901 toma contacto con *The will to believe...* donde encuentra esta caracterización de la fe muy similar a la de sus intuiciones de la época de la crisis. Esta caracterización de la “fe” como “crear lo que no vemos” en oposición a un “creer lo que no vimos”, ya está presente en 1897 en el artículo “¡Pistis y no gnosis!”, donde establece el correlato entre la “pistis” como “crear lo que no vemos”, y la “gnosis” –una fe ya dogmática- como un “creer lo que no vimos”.

(Cfr. “¡Pistis y no gnosis!”, *O.C. (A)*, IV, 1019-25)

Sobre el tema de la fe y la realidad podemos reconocer la influencia de James: “Este criterio, que lo he aprendido del ya citado William James, me parece acertadísimo.” (“Viejos y jóvenes” (1902), *O.C. (A)*, III, 607). Sobre esta influencia, Borges ha indicado que la doctrina del pragmatismo de James se ramificaría, entre otros, en Unamuno (Cfr. Borges, J.L., “William James. Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio sobre la naturaleza humana”, en *Obras Completas*, vol.IV, Buenos Aires, Emecé, 2007, pp.655-6). A pesar de ello, y como anticipamos en esta nota, no se puede sostener que hay en Unamuno una influencia directa de William James, sino más bien, como sostiene Lago Bornstein, un encuentro, (Cfr. Lago Bornstein, J.C., “Unamuno y el pragmatismo de James”, *Op.cit.*, ps.113, 115, 117 y 129) ya que muchos de los conceptos coincidentes aparecen en la obra del filósofo vasco antes del contacto con James (Cfr. Lago Bornstein, J.C., *Op.cit.*, p.125; Fernández, P.H., *Op.cit.*, ps. 59, 64, 85 y 105; Meyer, F., *Op.cit.*, p.134) y le pertenecen por derecho propio a Unamuno, de quien podemos decir que en algunos casos, utiliza la figura de James a modo de apoyo y confirmación de sus supuestos, a pesar que esa lectura lo haya llevado a replantearse y reinterpretar sus concepciones anteriores.

<sup>938</sup> Cfr. “La fe”, *Op.cit.*, 335 y STV, *Op.cit.*, 609

<sup>939</sup> Cfr. “La fe”, *Op.cit.*, 336

<sup>940</sup> Cfr. “Sueño y acción”; *Op.cit.*, 115

<sup>941</sup> Cfr. “La fe”, *Op.cit.*, 335

<sup>942</sup> Cfr. Zambrano, M., *Unamuno*, Barcelona, De Bolsillo, 2004, p.88

<sup>943</sup> Cerezo Galán, P., *Op.cit.*, p.655

<sup>944</sup> “¡Adentro!”, *Op.cit.*, 313



vivamos, y que por eso, su “religión” es luchar.<sup>945</sup> De esta manera, la creencia se convierte en norma para la acción, ya que limitarse a la evidencia objetiva disponible y dejar en suspenso la acción, cuando no puede fundarse sobre datos empíricos, conduce al escepticismo práctico, que hace imposible la vida. La fe, el *querer creer* juega un papel vital si con ello creemos que la vida puede parecerse más digna de ser vivida. De ahí la implicación moral y religiosa de la lucha por el sentido.

Para nuestro autor, Don Quijote y Sancho encarnan estos prototipos de una fe a base de incertidumbre, porque el Quijote es el ejemplar vitalista cuya fe se basa en la incertidumbre, y Sancho es el ejemplar racionalista que duda de la razón, tiene fe en la razón, pero duda de ella.<sup>946</sup> El comentario al Quijote realizado en *Vida de Don Quijote y Sancho* representa un esfuerzo filosófico por darle al agonismo una trama existencial convirtiéndolo en símbolo trágico de la condición humana. La fe por la que clama nuestro autor, no es la fe del carbonero, no es una fe que consiste en entregarse confiadamente. Esa es una fe absurda, una fe sin sombra de incertidumbre. La fe unamuniana pone de relieve el creer como creación, y en este sentido, su carácter poético. Para Cerezo Galán, la lectura de James -junto a la vuelta a Kant y a los protestantes liberales, como Vinet, Sabatier, Ritschl, Harnack y Schleiermacher, entre otros- da el impulso original para trascender el pesimismo pasivo, y por eso lo llama por estos años, fe o espíritu de creación. Este espíritu –a su juicio- se encarna por esos primeros años del siglo XX en una metafísica romántica de la voluntad,<sup>947</sup> que encuentra en la dimensión práctica, en la acción, una solución al problema íntimo. Sin embargo, Unamuno no se acoge ingenua y decididamente a ese romanticismo, porque sabe que de hacerlo, caería en la contracara de lo que pone en cuestión, y por lo mismo, en una filosofía del punto final. Esa fe, ese creer no es sin sombra de duda, sino que se mantiene en una relación tensional con la razón. Pero desde esa tensión, el creer se le presenta como posibilidad de creación de nuevas respuestas, siempre provisionarias, al íntimo problema vital.

Ante el vacío y el vértigo Unamuno opone la voluntad de creer y el *creer-crear*. Esta voluntad se juega en el plano de la existencia, cobrando esta última un sentido dinámico y operativo, y constituyéndose en el núcleo ontológico de su pensamiento. Existir, será ante todo, persistir resistiendo. La resolución práctica como única alternativa a la nada queda manifiestamente plasmada en “Plenitud de plenitudes y todo plenitud” (1904), donde convoca

---

<sup>945</sup> Cfr: “Mi religión” (1907), *O.C.* (A) (1950), III, 820

<sup>946</sup> Cfr: STV, *Op.cit.*, 557

<sup>947</sup> Cfr: Cerezo Galán, P., *Op.cit.*, ps.283 y 289

a conjurar el Espíritu de Creación cuando nos tienta el Espíritu de Disolución.<sup>948</sup> La fuerza del Espíritu de Creación proviene de la insistencia, de insistir: “[...] ¡existir no, sino insistir!”<sup>949</sup> Y así, para la existencia, insistencia.<sup>950</sup> Este Espíritu de Creación, sin embargo, se encuentra agónicamente vinculado al Espíritu de Disolución, manteniendo así la tensión.

#### 4.3.1. Angustia, dolor y libertad

El pensamiento de Unamuno tiene, a juicio de Zabala, como gran aliado la decisiva recepción de Kierkegaard,<sup>951</sup> ya que éste también ejerce su pluma contra el pensamiento dialéctico<sup>952</sup> y cuestiona el estado de decadencia y degeneración del cristianismo.<sup>953</sup> Aquí, el dolor y la angustia juegan un papel fundamental para su filosofía. Pero a partir de los estudios de Collado y de Meyer, podemos advertir, que la angustia unamuniana y la *Angst* kierkegaardiana tienen connotaciones muy distintas.<sup>954</sup> Mientras que en Kierkegaard la *Angst* se manifiesta ante la libertad de lo eterno-infinito frente a lo temporal-finito siendo así la posibilidad del “salto” a la eternidad lo que produce la angustia, es sin embargo ese mismo “salto” al que nos lleva la angustia el que permite –de una manera trascendente- la superación de la misma.<sup>955</sup> En Unamuno, en cambio, la angustia -o la congoja- tiene un carácter más radical. Surge de la confrontación con la posibilidad de la nada. Es la experiencia de un hombre con hambre de inmortalidad, pero que ve en la muerte la amenazante posibilidad de dejar de ser para siempre. ¿Y cuál es la salida? La lucha. A falta de una solución teórica quizás la solución pueda provenir del lado de la práctica. Es la lucha por el sentido contra el Espíritu de Disolución. “[...] ¿Que no tiene fin alguno el universo? Pues démosle [...]”<sup>956</sup>

El dolor, la angustia, la congoja, es para Unamuno, la base para la salida. La “salida” surge del conflicto del ser que quiere serlo todo, pero sin anularse a sí mismo, sin dejar de ser

---

<sup>948</sup> Cfr: “¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!”, Op.cit.

<sup>949</sup> “Cancionero”, C.773, O.C. (E), VI, 1176

<sup>950</sup> Cfr: *Ibid.* C.854, 1194

<sup>951</sup> Respecto de lo “decisiva” que pudo ser la lectura de la obra del danés en Unamuno nos permitimos matizar esa calificación, ya que nuestro autor entra en contacto con la obra de Kierkegaard recién entre 1901 y 1904, cuando el pensamiento agónico del filósofo vasco ya estaba, en su mayoría, conformado. Sobre la recepción de la obra de Kierkegaard por parte de Unamuno puede verse en una nota en la “Introducción” a este trabajo.

<sup>952</sup> Cfr: Zabala, I., Op.cit., ps.53 y 65

<sup>953</sup> “A propósito de Josué Carducci” (1907), O.C. (A), IV, 890-9 y “Un filósofo del sentido común” (1910), O.C. (A), IV, 818-27

<sup>954</sup> Cfr: Meyer, F., “Kierkegaard et Unamuno”, en *Revue de littérature comparée*, Anné 29, N°4, París, 1955, p.491 y Collado, J.A., *Kierkegaard y Unamuno: la existencia religiosa*, Madrid, Gredos, 1962, p.135

<sup>955</sup> Cfr: Kierkegaard, S., *El concepto de angustia*, trad. D.G.Rivero, Barcelona, Orbis, 1984, p.68

<sup>956</sup> “Nicodemo el fariseo” (1899), O.C. (E), VII, 367-8

él mismo.<sup>957</sup> Quizá bien pueda emparentarse con esta concepción, y asimismo con una filosofía de la tensión, aquella centrada en la noción de *Zwischen* (entre).<sup>958</sup> Este concepto configura la identidad en el *entre*. Es un yo que quiere ser además los otros de sí mismo. Un yo que se constituye de múltiples maneras: “Cada uno busca su complementario. Un hombre que lo sea de verdad, con ansias de eternidad y de infinitud, vive en perpetua y encarnizada lucha contra sí mismo.”<sup>959</sup>

Retomando el tema de su deuda con Kierkegaard, en Unamuno, a diferencia del danés no hay superación de la angustia, ya que sólo en la íntima agonía, en el íntimo desgarramiento de la angustia el individuo es consciente de su propia realidad,<sup>960</sup> siendo así la angustia la forma constitutiva de su conciencia.<sup>961</sup> Mientras que en el danés en la angustia la libertad se descubre a sí misma en cuanto posibilidad y se estremece ante lo posible, en Unamuno, en cambio, la libertad se descubre en la angustia como un poder en deuda consigo mismo, y de allí, su mayor afinidad con el planteamiento heideggeriano.<sup>962</sup> Unamuno no realiza el “salto” a la fe que en Kierkegaard parece ser sólo un paso hacia la salvación del dolor, hacia la superación de la angustia. En Unamuno no hay un salto trascendente, ni superación alguna. Por eso tampoco la “dialéctica” unamuniana es semejante a la de Kierkegaard. Para Unamuno, el “salto” kierkegaardiano se le presenta como un peligro. Así como es peligrosa la hegemonía de la razón, también lo es la hegemonía de la fe. Son dos respuestas por un absoluto. La primera, oponiéndose a la vida, conduciría al suicidio de la persona. La segunda, oponiéndose a la razón, conduciría al suicidio del yo. Por ello Unamuno defiende el conflicto entre razón y fe.

Asimismo, como para Unamuno sabemos que nunca estamos seguros ni de la mortalidad ni de la inmortalidad, y si acaso por un poderoso esfuerzo de fe, hemos vencido a la razón, queda allí por imaginarnos qué sería una vida inmortal y eterna. Y con ello llegaríamos a tales absurdos, indica, que si la mortalidad nos parece terrible, no menos terrible

---

<sup>957</sup> Cfr: STV, Op.cit., 491 y 574

<sup>958</sup> Sobre el *Zwischen* puede verse el trabajo realizado por Mónica Cragnolini en *Moradas Nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del “entre”*, Buenos Aires, La Cebra, 2006.

<sup>959</sup> “El contra-mismo” (1918), *O.C. (E)*, IV, 1431

<sup>960</sup> Cfr: STV, Op.cit., 573

<sup>961</sup> Destacamos aquí la afinidad con el planteamiento heideggeriano, así como lo ve también Cerezo Galán. En Heidegger la angustia es el estado de ánimo que pone al *Dasein* ante la transparencia de su propio ser. El *Dasein* llega a ser él mismo cuando asume su angustia. Por ello, es un estado de ánimo fundamental porque además de revelar la propiedad de la existencia, es el estado de ánimo que posibilita el discurso filosófico. El mismo ser del *Dasein* es angustiante, y el huir de la angustia es el modo de la impropiiedad, de la existencia anónima, que le da al *Dasein* una máscara que lo protege y lo desfigura.

<sup>962</sup> Cfr: Cerezo Galán, P., *Las máscaras de lo trágico...*, Op.cit., p.111

lo es la inmortalidad –tal como había concluido Kierkegaard.<sup>963</sup> Procuramos así dar a la razón su parte y al sentimiento la suya. Así, habiendo...

[...] llegado al fondo del abismo, al irreconciliable conflicto entre la razón y el sentimiento vital. [...] he dicho que hay que aceptar el conflicto como tal y vivir de él.<sup>964</sup>

Pero, ¿cómo es que esa desesperación puede ser base de una vida vigorosa, de una acción eficaz, de una ética, de una estética, de una religión y de una lógica? Unamuno indica que en la respuesta a esta pregunta habrá tanto de fantasía como de raciocinio.<sup>965</sup> Debemos valernos de la una y del otro. Por ello indica en *Del sentimiento trágico de la vida...* que se propone mitologizar -advirtiendo al lector que no encontrará, si es lo que busca, argumentos científicos o consideraciones técnicamente lógicas. Así, sugiere que quien no quiera seguir este tipo de discurso, que no lo siga, porque va a entrar en un campo de contradicciones entre el sentimiento y la razón, teniendo que servirse de uno y de otro.

La sed de inmortalidad es la que lo conduce a heroicas acciones. Acciones fundadas en sueños. ¿No es acaso la acción del Quijote y de todos los héroes fruto de un sueño generoso y grande, un sueño de gloria?<sup>966</sup> La figura del Quijote es para el Unamuno posterior a 1900 la figura del héroe trágico, del héroe agónico, y de *su* héroe. Pero, ¿qué es un héroe? Unos años antes, aún en su etapa pre-agonista, con el lenguaje disponible hasta entonces, ya definía que el héroe no es otra cosa que el alma colectiva individualizada, el modo espiritual del pueblo.<sup>967</sup> Y ¿qué es lo heroico? Esto se preguntaba Nietzsche en el §268 de *La Gaya Ciencia*, y respondía que lo heroico consistía en adelantarse al mismo tiempo a nuestros mayores dolores y a nuestras mayores esperanzas.<sup>968</sup> Dolor y esperanza son en Unamuno dos sentimientos dependientes. El dolor es la forma constitutiva de la conciencia. Nos pone en contacto con nosotros mismos y ante nuestra realidad agónica. Pero a la vez, nos abre las puertas de la libertad y de la acción. En el canto “A la libertad” de 1906 en uno de sus versos clama Unamuno:

[...] y entre dolor y sangre en un día hermoso

---

<sup>963</sup> Cfr. STV, Op.cit., 559

<sup>964</sup> STV, Op.cit., 560

<sup>965</sup> Cfr. *Ibid.* 561

<sup>966</sup> Cfr. “Sueño y acción”, Op.cit., 112

<sup>967</sup> Cfr. “El caballero de la triste figura” (1896), O.C. (C), VIII, 266

<sup>968</sup> Cfr. Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, trad. P.González Blanco, Madrid, Sarpe, 1984, p.130



nos nacerás entera.<sup>969</sup>

De esta manera, la “salida” hacia el plano práctico se constituye desde el desgarró, la angustia, el dolor. Esta respuesta al trágico problema vital no ha surgido de la razón, sino de la vida, pero advierte que para transmitirla no cabe sino racionalizarla, porque mientras que lo irracional es intransmisible, no lo es, sin embargo, lo contrarracional. Y la forma de transmitir, de racionalizar lo contrarracional es exponerlo. Quien se atreva a seguirla -presagia nuestro autor-, podrá ver entonces cómo de esta posición crítica, negativa, puede surgir una posición positiva, activa, práctica. Y verá así cómo para obrar, y obrar eficaz y moralmente, no es necesaria ni la certeza de la razón ni la de la fe, ni menos aún esquivar el problema o deformarlo hipócritamente.

Así, esa incertidumbre y el dolor que produce y la lucha infructuosa por una salida, puede ser base de la acción y cimiento moral.<sup>970</sup> La acción en Unamuno parece conformarse a través de sus obras, a través de la palabra, porque su filosofía se acerca más a la *poiesis* como creación por la palabra, como producción creativa. Como sostiene María Zambrano, es la fe en la palabra.<sup>971</sup> Y la palabra se traslada y se vivifica en los personajes de sus obras. Coincidimos con Collado, quien ha demostrado que Unamuno encontró apoyo para muchos de sus puntos de vista, en los escritos de Kierkegaard y aprendió un estilo básico de escritura en buena parte por su influencia. Así, el danés se le presenta a Unamuno como un gran apoyo para sus intuiciones filosófico-literarias. Parece que Unamuno intenta crear un mundo alternativo al mundo de la lógica. Así, si el mundo de la lógica discurre por argumentos, el mundo unamuniano encuentra otros modos discursivos más afines al íntimo problema vital. Quizás la impronta kierkegaardiana en el modo discursivo de Unamuno, en pocos casos esté tan presente como en *Niebla*, según lo ha mostrado muy bien Zabala.<sup>972</sup>

---

<sup>969</sup> “A la libertad” (1906), *Poesías*, O.C. (A), XIII, 265

<sup>970</sup> Cfr: STV, Op.cit., 563

<sup>971</sup> Cfr: Zambrano, M., Op.cit., p.168

<sup>972</sup> Según Zabala, un pasaje del diario íntimo del danés de julio de 1837, “anuncia la chispa que se enciende en *Niebla*.” La metodología literaria de *Niebla* se ve reflejada, a su juicio, en las notas que Kierkegaard toma en su diario. (Cfr:Zabala, I., op.cit., p.53) Por otra parte, el *Diario de un seductor* le sirve a Unamuno, ciertamente, como punto de partida para la construcción del prologoista de esta novela, Victor Goti. (Cfr:Zabala, I., Op.cit., p.91) Esta impronta kierkegaardiana en Unamuno a través de *Niebla* también ha sido señalada por Cerezo Galán en *Las máscaras de lo trágico*. (Cfr:Cerezo Galán, P., Op.cit., pp.581-87). Esta intuición de la influencia del danés en el estilo literario de Unamuno puede encontrarse también en otro trabajo posterior. En *Cómo se hace una novela* la acción llevada a cabo por el personaje de la metanovela fragmentaria de quemar el libro y decidirse a viajar para deshacerse de su pesadilla, se corresponde con las dos salidas –suicidio y distracción–, que según Kierkegaard en *La enfermedad mortal*, se le ocurren al desesperado para rehuir el fondo de su desesperación. Las formas literarias tienen para Unamuno un peso sumamente importante, porque ¿cómo damos cuenta de nuestros problemas, de la vida y del mundo?, ¿cómo representamos nuestras especulaciones teóricas si no las encarnamos en algún medio? Como indica Zambrano, no basta fe y voluntad, la fe necesita de una

### 4.3.2. Creer, crear, actuar

Finalmente, las tesis de “existir es obrar”<sup>973</sup> y “creer es crear” lo llevan a “hacer el mundo” o a “hacerse mundo”. Por otro lado, estas tesis de “existir es obrar” y “hacer el mundo/hacerse mundo” nos llevan más allá de Kierkegaard.<sup>974</sup> Esta última nos remite a una naturaleza poética o creativa donde toda creación comporta un acto de fe y voluntad. Por eso, como ya decíamos, existir es insistir. Y sólo en la fe se libera ese poder. Esto queda constatado en el soneto “Fe” de principios de siglo XX:

[...] Querer –creer- poder; tal es la santa  
procesión que al esfuerzo da sustento,  
entre el quiero y el puedo de cemento  
hace la fe que al héroe abrillanta.[...] <sup>975</sup>

De esta manera, la fórmula creer/crear está mediada por el poder. Sin embargo el querer y el poder están sustentados por el creer, por la fe. Y todo creer es un querer creer, y tiene que querer creer para poder crear. Esta reelaboración de la idea de fe/creación aproxima a Unamuno, sostiene Cerezo Galán, a la inteligencia de la fe en Kierkegaard,<sup>976</sup> aunque contenga a su vez ciertos rasgos nietzscheanos.<sup>977</sup> En este sentido podemos hablar, siguiendo a Unamuno, que *creer es crear*. Fe y acción parecen así inescindibles. La actitud crítica, “escéptica”, “negativa” y “pesimista” de Unamuno es reencaminada por el espíritu de

---

revelación, una revelación por medio de una figura. Es allí donde entra el Quijote, y se transforma en *Guía*. Para Zambrano, *Vida de Don Quijote y Sancho* es la *Guía* de Unamuno. La forma de un pensamiento paternal que pretende conducir a un pueblo a través del laberinto de su destino. Unamuno quiere, mediando Don Quijote, revelar el destino de España. La pura voluntad de España está vertida en una novela, en una figura de hombre, y no en un tratado de metafísica ni en un sistema de razones. El drama de Don Quijote es el de la historia de España. Es *Guía* de angustiados, pero también *Guía* de la locura; *Guía* para naufragar y no para salir del naufragio, para ser perplejos y no para salir de la perplejidad; *Guía* para perderse y no para encontrarse. En esta su *Guía* queda de manifiesto toda la tragedia de una vida personal. La *Vida de Don Quijote y Sancho* nos ha mostrado la tragedia de la persona frente a la historia, al Estado y a su propio yo que quiere salvar, a su realidad primaria e inmediata, su punto de partida (Cfr. Zambrano, M., Op.cit., pp.107-127).

<sup>973</sup> Cerezo Galán indica que esta tesis aparece por primera vez con este sentido en *Sobre el fulanismo* (1903) (Cfr. O.C. (E), I, 1099) (Cfr. Cerezo Galán, Op.cit., p.298), aunque en una nota al final del capítulo sostiene que la primera mención de esta fórmula se encuentra ya en el inédito *Filosofía lógica*, aunque con un sentido diferente al más tarde utilizado (Cfr. Cerezo Galán, Op.cit., p.309). Con el mismo sentido que en *Sobre el fulanismo*, la encontramos en cambio ya antes en *El caballero de la triste figura* (1896). (Cfr. “El caballero de la triste figura”, Op.cit., 266)

<sup>974</sup> Según Cerezo Galán, procede de una doble influencia Kant/Schopenhauer: “Su kantismo de fondo permite reconocer el idealismo moral, que inspira su filosofía, bien patente en el esfuerzo de la conciencia por afirmarse en cuanto tal, dotando de finalidad humana al universo. Pero, a la vez, la versión schopenhaueriana de la tesis enraíza este esfuerzo [...] como ansia de más vida.” (Op.cit., p.299)

<sup>975</sup> “Fe” (ca.1900), *Poesías*, O.C. (A), XIII, 468

<sup>976</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., Op.cit., p.331

<sup>977</sup> Cfr. *Ibid.* pp.301-2

creación a una actitud más abiertamente positiva. Pero esto no significa una superación, ya que inmediatamente es devuelto a su escepticismo crítico, en tanto su creación es también agónica.

[...] Unamuno no salta hacia una certeza de otro nivel ni resuelve la duda trágica emergiendo a un nuevo horizonte. [...] Se planta en la desesperación. Pero lejos de ser ésta una pasión inútil, va a surgir de ella, [...] una nueva e intrépida actitud.<sup>978</sup>

Al Espíritu de Disolución se opone así el Espíritu de Creación que ya anunciábamos antes. Esto no significa poner el punto final, esto no significa que haya una respuesta última al problema que nos ha heredado el Espíritu de Disolución, porque el Espíritu de Creación es un espíritu agónico y no un espíritu absolutamente positivo frente a la negatividad de su contrario. La voluntad schopenhaueriana -redireccionada hacia una voluntad activa, una resignación activa-, y la impronta del *creer-crear*, de la creación, y por ende, de la acción de William James, será reconducida por Unamuno a través de la congoja -de la mano de Kierkegaard- al obrar, a la acción. Este obrar se engarza, mediante un kantismo tamizado por los protestantes liberales, con el tema de la autodeterminación y la libertad.

### **Interludio: Hacia una filosofía hermenéutica de la tensión**

Lo estudiado hasta ahora nos permite indicar que el concepto de “agonía” recorre casi enteramente la obra de Unamuno (1897-1933). Como él mismo ha dicho en reiteradas oportunidades, si hay algo en lo que ha seguido una línea “recta” es esta línea de la tensión, de la agonía, del conflicto, de la guerra, de la paradoja y la contradicción.

Hemos podido ver cómo el concepto de “agonía” retomaba el sentido primigenio de lucha, de guerra. Pero también hemos visto que “agonía” se decía de diversas maneras, tanto para dar cuenta de una ontología con su asiento en el lenguaje, como de una hermenéutica, ya desde un punto de vista filosófico o metodológico, y como una agonía espiritual que expresa la guerra civil (política) y religiosa que vivió nuestro autor. Estos diversos modos amplios de decir “agonía” permitieron a la vez extraer otras formas y decir que la agonía es predicable también del mundo y de la vida.

---

<sup>978</sup> Cerezo Galán, P., Op.cit., p.422



Esto ha conducido a establecer que, para nuestro autor, la filosofía es un modo de comprender el mundo y la vida, pero este modo de comprender parte de un *pathos* que se asienta asimismo en el sentimiento de agonía respecto del mundo y la vida. Unamuno concibe, desde su valoración, el mundo y la vida como lucha, como tensión entre dos polos antitéticos. Y ha podido ver que estas tensiones han sido soslayadas en la mayoría de las filosofías de cuño racionalista dirigiéndose a anularlas en una instancia de orden superior. Incluso el catolicismo ha hecho lo propio. Para él, esta lucha puede darse y se da entre razón-vida, razón-fe, razón-sentimientos, ciencia-filosofía, filosofía-religión, ciencia-poesía, filosofía-poesía, habla-escritura, literatismo-literatura, literatura-poesía, palabra-texto, lógica-biótica, mortalidad-inmortalidad, prehistoria-historia, historia-intrahistoria, ideas-pensamiento, etc., pero como bien ha advertido ya Meyer, estas son sólo formas de una intuición más general, que es la de la agonía entre lo finito y lo infinito.

A su vez esta agonía se ha recuperado también en su sentido como *phármakon*, en tanto que pretende que la “solución/remedio” al íntimo problema vital sea inoculada al modo de una vacuna por la tensión existente entre la “solución” racionalista al problema y la “solución” católica. El “remedio” para la cura de la enfermedad del siglo -distanciándose así críticamente del concepto de “sistema”, propio de la Modernidad- proviene entonces de ese espacio intermedio –pero no por ello sintético ni de término medio ni superador-, tensional, que contiene el choque entre la razón y la fe. Si ni una ni otra han podido dar respuestas satisfactorias al íntimo problema vital, Unamuno reclama este espacio intermedio para su filosofar, este espacio tensional, conduciendo su filosofía hacia una reflexión sobre el sentimiento trágico de la vida, una reflexión que parte de un concepto –a su juicio- más adecuado a la experiencia de la vida humana que otros conceptos que han evitado o disuelto uno de los polos en tensión. Ello conduce a hacer de su filosofía una filosofía agonista o agónica o de la tensión.

Esta filosofía agónica ha sido puesta de manifiesto por Mario Valdés en su artículo “La filosofía agónica de Miguel de Unamuno”. Allí, si bien el autor no explicita las razones que lo llevan a denominar como “filosofía agónica” al pensamiento de Unamuno, se puede entrever a partir de su argumentación. Según él, en Unamuno “[...] el ser es esencialmente un fenómeno “en-lucha” de la existencia”.<sup>979</sup> De esta manera, la original penetración de lo real en Unamuno está dada en términos de “ser-en-lucha”. Creemos que es importante considerar este trabajo de Valdés por dos motivos: por un lado, porque en éste se atraviesa casi la totalidad

---

<sup>979</sup> Valdés, M.J., “La filosofía agónica de Miguel de Unamuno”, en Bleiberg, G., *Pensamiento y Letras en la España del s.XX*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1966, p.544

del pensamiento de Unamuno bajo la categoría del “ser-en-lucha” – y lo hace considerando tres obras claves: *En torno al casticismo* (1895), *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) y *La agonía del Cristianismo* (1925), y desde tres perspectivas filosóficas que, según Valdés, adoptó Unamuno en su vida. Estas perspectivas fueron plasmadas, según él, en una dialéctica abierta de oposiciones: 1) mundo, 2) ser en el mundo y 3) la obra del ser en el mundo. Pero además, por otro lado, lo hace desde una concepción –como la que proponemos aquí– más cercana a la hermenéutica, como es la fenomenología heideggeriana. Y decimos cercana, no sólo por la raigambre fenomenológica que encontramos en la hermenéutica con Husserl, Heidegger y Ricoeur, entre otros, sino también porque varios años después de ese artículo recién citado, en una entrevista que le realizada a él por el *Boletín Galego de Literatura*,<sup>980</sup> indica que la hermenéutica fenomenológica comienza con Unamuno y llega a su culminación con Ricoeur. Este concepto de Valdés entonces presenta dos grandes rasgos del análisis que queremos destacar aquí: la agonía como concepto clave para una reflexión sobre el mundo y la vida humana visto en clave tensional, y la hermenéutica como la lente que permite articular esta reflexión.

Pero, dada la falta de precisión conceptual de Valdés para esta filosofía agónica, creemos necesario aclarar cómo entendemos desde nuestra lectura esta filosofía agónica o de la tensión. Entendemos por filosofía de la tensión aquello que Mónica Cragolini define al indicar que, en esta perspectiva, el pensamiento es tarea constante, es fuerza que construye interpretaciones y las desarma y rearma según las circunstancias y necesidades.<sup>981</sup> Por ello Unamuno *usa* las ideas del modo que más le conviene. Así, lo bueno o malo de las ideas radica en su utilidad, en que sirvan o no para la vida. Pero, como ya hemos dicho, la utilidad está mediada por una interpretación. Las ideas no pueden, para Unamuno, proclamarse dogmáticamente y erigirse como ídolos, ya que ello obtura la potencialidad de las propias ideas, cerrando el camino al pensamiento. La forma de mantenerse fiel a la característica crítica (y en este sentido, escéptica) de la filosofía consistirá así en ponerlas en cuestión, pero a la vez en jugar con ellas para transformarlas, recrearlas en otras nuevas, recreación que conducirá al momento positivo, afirmativo y práctico de su filosofía. Por ello, la guerra que busca, no es material: “[...] esta guerra que busco cual sustento de mi vida y de las vidas de los demás es la guerra espiritual, no la guerra a tiros o estocadas.”<sup>982</sup> Así, siguiendo a Cragolini, filosofía de la tensión significa también la posibilidad de generar “respuestas” (el

---

<sup>980</sup> Cfr. Casas, A., “Entrevista con Mario J. Valdés sobre Hermenéutica e Historia comparada das literaturas e as culturas”, en *Boletín Galego de Literatura*, N°30, 2º semestre 2003, pp.124-147

<sup>981</sup> Cfr. Cragolini, M., *Moradas nietzscheanas*, Buenos Aires, La Cebra, 2006, p.16

<sup>982</sup> “A mis lectores” (1909), *O.C. (A)*, IV, 582



entrecorillado de la autora tiene el mismo sentido que nuestro entrecorillado para el término “soluciones” o “cura” o “remedio”, en tanto son sólo respuestas o soluciones provisorias, nunca cerradas, abiertas siempre a la crítica, y que parten desde una interpretación). Pero filosofía de la tensión también significa la posibilidad de dejar de lado el reduccionismo del pensamiento que pone a la crítica como puro rechazo destructivo, incapaz de generar concepto afirmativo alguno.<sup>983</sup> Y ya sabemos por Nietzsche que no se puede construir sin destruir. Ferrater Mora supo intuir ya desde hace tiempo, aunque no la desarrolló, esta concepción del *entre*, tensional y productiva de la filosofía de Unamuno:

Entre el «sí» y el «no» oscila la vida del hombre, pero ello no conduce a una abstención del juicio, sino a una inquietud permanente [...] <sup>984</sup>

Estas “tensiones del sí y del no” son conducidas por un perspectivismo, “[...] como un ejercicio de un pensar interpretativo que evita tanto las detenciones últimas [...] como las superaciones meramente reductivas, [y que] se presenta como una posibilidad diferente para el pensar.”<sup>985</sup> En este sentido, podemos decir que Unamuno es también, como indica Cragolini respecto de Nietzsche y Derrida, un pensador del resto, en tanto impide la totalización, el cierre dialéctico en la síntesis, el cierre sistemático, y que es por lo mismo una resistencia.<sup>986</sup> Creemos que esta caracterización realizada por Cragolini, sumada a la concepción unamuniana que afirma que la filosofía –y su filosofía agónica más particularmente- tiene su asiento en el lenguaje, conduce a que pueda ser interpretada y nominada como una Filosofía hermenéutica de la tensión. Lo provechoso de esta concepción, como veremos al final de este trabajo, radica no sólo en situarse en esa “Tercera Posición” no ocupada ni por vitalistas ni por racionalistas –lo cual ya es una gran innovación para la filosofía-, sino por la productividad (no en sentido mercantil ni materialista, claro está) que produce un pensar agónico con una racionalidad del conflicto. Por ello, su obra es combatir a todos los que se resignan, y hacer que vivan todos inquietos y anhelantes, es decir, en duda y en tensión.

---

<sup>983</sup> Cfr:Cragolini, M., Op.cit., p.16

<sup>984</sup> Ferrater Mora, J., *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Op.cit., p. 69

<sup>985</sup> Cragolini, M., Op.cit., p.19

<sup>986</sup> Cfr:Cragolini, M., *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La Cebra, 2007, p.138



## **Tercera Parte**

### **La agonía como clave de lectura**

#### **La posición práctica**

*Nulla ethica sine aethetica...*  
*nulla aethetica sine ethica...*

## Capítulo 5

### La “agonía” como base de la acción y de la vida

*La filosofía que se profesa se corresponde con la clase de hombre que se es.*

J. G. Fichte

*No basta con entrar en paz en donde de hecho llegaremos a estar; porque corremos el peligro, con tanta paz controlada, de no enterarnos.*

A. Leyte

*Una interpretación semejante del mundo [...], germina ya en la lengua y se desarrolla en la metáfora como sustitución de una intuición por otra afín, que la hace en algún sentido más evidente; en la personificación, [...]*

W. Dilthey

*Al satisfacer el hombre [...] el secreto afán de llevar a cabo en la fantasía posibilidades vitales que no pudo realizar, ensancha su propio ser y el horizonte de sus experiencias de la vida.*

W. Dilthey

## NOTA DE ORIENTACIÓN

En este capítulo se pone de relieve cómo la incertidumbre puede constituirse en fundamento de la acción moral, y por tanto, podremos hablar de una Ética de la incertidumbre. Pasamos a hablar así de la agonía a la incertidumbre, ya que el término *duellum* (lucha) nos permite, por contener la misma raíz que *dubium/dubitare* (duda), pensarla de esta manera. Si la agonía se constituía en el fundamento ontológico y crítico de la filosofía de Unamuno, la incertidumbre se convierte así en su fundamento práctico. De la filosofía crítica se desprende una actitud íntima ante la vida, y una acción, que es vista como la posición moral de Unamuno. Sin embargo, es su ética, su filosofía práctica, la que funda en definitiva su filosofía crítica. Así, el filosofar para Unamuno tiene el carácter de una transformación y el de una necesidad para la acción. Su filosofar no está pensado como una teoría, sino como una actitud transformadora, tanto del hombre como de los pueblos.

Esta ética surge de un *pathos*, el de la agonía, la lucha y la duda (crítica y práctica). Y entre las motivaciones para la acción encontramos a la pasión como su orientadora. La incertidumbre, que es pasional, porque la sentimos, se constituye en un principio activo de acción. Pero la concepción del mundo que está a la base de una ética de la incertidumbre, y que es, en definitiva, una concepción moral del mundo, tiene la necesidad de un Dios que la fundamente. Ese Dios puede ser o bien la razón racionalista o bien el Dios católico o los dioses griegos. La necesidad de personalizar el mundo postulando dioses surge por la propia nadería de la existencia. Contra la concepción racionalista que coloca a la razón como Dios y la concepción católica que erige una idea de Dios, es decir, un Dios racional y despotenciado por la teología, la concepción agónica unamuniana erige la necesidad de crear un Dios cordial, el Dios sentido por los hombres y pueblos primitivos. Unamuno se posiciona contra la primera porque aniquila el problema soslayándolo, y contra la segunda porque pone la solución en un trasmundo. La primera hace de la razón un Dios, la segunda hace un Dios racional que pierde toda su vitalidad. Y para la creación de este Dios cordial, el camino no es ni el de la razón (pura) ni el de la fe (pura), sino el del conflicto entre ambas. Un Dios así, según Unamuno, es más afín al sentimiento que el hombre español tiene sobre el mundo, el sentimiento trágico de la vida. La razón de tal distinción es de índole práctica: la utilidad para la vida y el sentido de la existencia. Y si ni la razón ni la fe dogmática brindan una “solución” al problema del sentido, entonces deberá abreviar en los caminos de la razón poética, el camino de la imaginación. Su fe, a diferencia de la católica, es creadora, *poiética*. Así,

mientras la razón mata a Dios haciéndolo idea, la imaginación –que es una facultad anímica consoladora y liberadora- integra, totaliza y da vida. Ante la terrible vanidad de vanidades que nos advierte que todo es nada, Unamuno va a oponer el conjuro del Espíritu de Creación, de plenitud de plenitudes. A la amenaza de la aniquilación responde con la voluntad de ser más. La moral unamuniana consiste entonces en esta subjetividad vital del bien, gemela de la verdad, que afirma que “bueno” y “verdadero” es lo que acrecienta nuestra vida. Entonces, ¿cabe responder al trágico problema con la poesía y no con la verdad, con la razón (racionalista)? Como ni una ni otra tienen fondo es preferible optar por las buenas ideas, por las más útiles. La imaginación posibilitará asimismo el pasaje del mundo de la vida al de la palabra. El mundo de la vida queda representado mediatamente por la palabra escrita en el mundo de la palabra, del texto, forma que nos ayuda a comprender el sentido de la existencia y a nosotros mismos, a diferencia de las formas argumentativas que intentan explicar sólo las causas y no el sentido. Aquí comienza así a cobrar una función sumamente relevante la escritura, tanto la filosófica, como la política. Así, filosofía, ética y política corren parejas, aunque la política abarca a la ética –como ya dijo Aristóteles- y la ética se funde con la estética, cuando no ésta con aquella.

## 5.1. Ética de la incertidumbre

¿Por qué “incertidumbre” ahora, y no “agonía”? En principio podemos decir que la agonía es causa y consecuencia de la incertidumbre, si no es que son lo mismo. Causa, porque la lucha entre los opuestos sin victoria de ninguno de ellos, conduce a una falta de “solución”, y así, a una incertidumbre. Consecuencia, porque la incertidumbre, la duda, conduce al agonista a continuar en la lucha por una posible y futura solución al problema. Aquí incertidumbre cobra su valor etimológico como búsqueda, y no como mera duda sistemática. Como el problema vital que acucia al hombre es trágico, es decir, agonista y angustioso, una solución definitiva parece vedada. La solución definitiva, la certidumbre, conduce a la paralización de la acción y de la vida. Cualquiera sea el caso, cuando ante un problema -sea éste cotidiano, vital, filosófico, matemático, etc.- llegamos a una solución, ahí nos detenemos, no continuamos en la búsqueda porque ya hemos encontrado una respuesta. No seguimos luchando por obtenerla porque ya la hemos conseguido. Pasamos así a otro asunto o bien ya nos quedamos con esa respuesta definitiva y difícilmente abordemos nuevamente el problema. Esa es la posición acrítica. La incertidumbre, en cambio, es un principio activo de la acción. Constantemente creamos nuevas posibles pero no definitivas respuestas a nuestros problemas. Mientras su opuesto conduce hacia la negación de la acción, ésta conduce a la búsqueda constante de respuestas/problemas. Y decimos aquí “respuestas/problemas”, porque lo único que hay –según lo expone Unamuno en *Cómo se hace una novela*- son problemas, y una solución se convierte en un nuevo problema. Son respuestas que, sin embargo, no nos satisfacen y no son definitivas, y por ello, continuamos en la búsqueda, en la lucha, porque no hay victoria posible en ella. ¿Y es que no hay solución? Para Unamuno, la solución es una utopía. Parece no haber solución al problema de querer conciliar las necesidades intelectuales con las afectivas y colitivas. Pero de haberla, la solución implicaría –a su juicio- el fin de la historia y la muerte.<sup>987</sup> Los problemas entonces no tienen resolución, en todo caso sólo hay posiciones. Los problemas no se resuelven, sino que se disuelven.<sup>988</sup> Unamuno advierte en este sentido como algo positivo -y en consonancia con algunos filósofos contemporáneos a él-la falta de respuestas últimas y definitivas. Y ve asimismo cómo la filosofía debía seguir, en todo caso, el camino de la vida y de la historia -que es dinámico-, y no el que desde las ciencias matemáticas y naturales pretendían para la filosofía.

---

<sup>987</sup> Cfr. “El ideal histórico” (1922), *O.C. (A)*, IX, 989

<sup>988</sup> Cfr. “Disolución de problemas” (1920), *O.C. (A)*, IX, 948

Asimismo, uno podría objetar aquí por qué nuestro autor llega hasta una casi identificación entre “conflicto” y “duda”. La razón está también como ya hemos anticipado, en la raíz misma del término latino (*duellum* y *dubium-dubitare*). Así lucha y duda se hermanan. Y de esta manera, si la agonía es el fundamento ontológico-lingüístico de la filosofía de Unamuno, la incertidumbre es su fundamento práctico.

Ya hemos expuesto precedentemente que para Unamuno,

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.<sup>989</sup>

Así, de su concepción filosófica agonista o agónica del mundo y de la vida – concepción unitaria y total porque integra en tensión los opuestos- se desprende no sólo una íntima actitud sino hasta una acción. Esa actitud frente al mundo y a la vida es lo que Unamuno ha denominado como su posición moral bajo el título del problema práctico.

Varias veces, en el errabundo curso de estos ensayos, he definido, a pesar de mi horror a las definiciones, mi propia posición frente al problema que vengo examinando; [...] <sup>990</sup>

Su posición, su actitud, es la de quien afirma contrarios y duda. La de un hombre de contradicción y pelea que hace de la lucha entre la razón y la fe, o entre la razón y los sentimientos, su vida. Así, Unamuno hace de la lucha su vida. Si Fichte afirma que la filosofía que se profesa se corresponde con la clase de hombre que se es, en Unamuno esta sentencia resulta de una manera paradigmática: “la forma de nuestro pensamiento responde a la de nuestra vida”,<sup>991</sup> y su filosofía no es más que la justificación de su acción, como su moral no es más que la justificación de su conducta. La filosofía y la filosofía práctica unamuniana no es sino la reflexión sobre el sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos. Es la reflexión sobre un sentimiento que parece haber sido olvidado y dejado de lado por las filosofías más racionalistas al consagrarse a reducir la tensión entre los opuestos a un tercer momento superador o a anular uno de los extremos (para el racionalismo, el extremo de lo sensible). Por ello, a quienes afirmen que la posición agónica de la incertidumbre es

---

<sup>989</sup> STV (1913), O.C. (A) (1950), IV, 462

<sup>990</sup> *Ibid.* 664

<sup>991</sup> *Ibid.* 665-6



insostenible y que hace falta un cimiento para la acción, en caso de ser necesario encontrar una unidad –para quienes gustan de lo uno y de lo idéntico-, lo que unifica su vida y le da razón práctica de ser es:

[...] el conflicto mismo, es la apasionada incertidumbre lo que unifica mi acción y me hace vivir y obrar.<sup>992</sup>

Así, al inicio del capítulo XI de *Del sentimiento trágico de la vida...*, bajo el título de “El problema práctico” Unamuno pretende poner de relieve cómo el conflicto, o más específicamente la incertidumbre, la duda, puede ser basamento moral de la acción. Ahora bien, ¿por qué se denomina a esta cuestión a tratar “el problema práctico”? En principio, porque así lo indica el propio autor en reiteradas ocasiones. Al final del capítulo VI de este texto, Unamuno establecía una clara división de su trabajo:

Y hechas estas consideraciones, que son a modo de resumen [...] de la crítica desarrollada en los seis primeros capítulos de este tratado, una manera de dejar asentada la posición práctica a que tal crítica puede llevar al que no quiere renunciar a la vida y no quiere tampoco renunciar a la razón, y tiene que vivir y obrar entre esas dos muelas contrarias que nos trituran el alma, [...]<sup>993</sup>

Como vemos, Unamuno divide este texto en dos partes, una crítica (los seis primeros capítulos) y una práctica (los seis restantes), aunque recién en el capítulo XI se dedica enteramente a la cuestión, mientras que los capítulos precedentes son en parte un prolegómeno del problema a tratar. La manera de dejar asentada esa posición de quien vive de esa lucha será la fundamentación de una moral de batalla o de una ética de la incertidumbre. Por ello, al final del capítulo IX, recuerda nuevamente que nos acercamos ahora a la parte práctica de *Del sentimiento trágico...*

Y ahora vamos a ver las consecuencias prácticas de todas estas más o menos fantásticas doctrinas, a la lógica, a la estética, a la ética sobre todo, su concreción religiosa. Y acaso entonces podrá hallarlas más justificadas

---

<sup>992</sup> STV, Op.cit., 665

<sup>993</sup> *Ibid.* 565-6



quienquiera que a pesar de mis advertencias, haya buscado aquí el desarrollo científico o siquiera filosófico de un sistema irracional.

No creo excusado remitir al lector una vez más a cuanto dije al final del sexto capítulo, aquel titulado «En el fondo del abismo»; pero ahora nos acercamos a la parte práctica o pragmática de todo este tratado.<sup>994</sup>

Maliandi indica respecto de la ética que hay que considerar su carácter práctico y se pregunta: ¿es la ética una teoría de lo práctico, o es realmente *práctica* ella misma? ¿Qué es la filosofía práctica? ¿Mera observación de la *prâxis* o también parte integrante de la *prâxis*?<sup>995</sup>

Actualmente la expresión “filosofía práctica” suele usarse con la significación genérica que abarca a la ética, la filosofía política, la filosofía del derecho, la filosofía de la educación, la filosofía de la economía y la teoría de la acción, pero sabemos que esta caracterización tiene su antecedente más lejano en Aristóteles, quien clasificaba a las ciencias en teoréticas, prácticas y productivas, incluyendo en las segundas a la ética entre otras. No es el lugar aquí, por no ser su objeto específico de estudio, realizar un análisis pormenorizado de qué se entiende por filosofía práctica sobre todo desde el ámbito de la ética. Para ello se han realizado excelentes estudios que revalorizan la filosofía práctica aristotélica.<sup>996</sup> Unamuno pretende evaluar por un lado, las consecuencias prácticas de su filosofía de la tensión, filosofía que se funda asimismo, como veremos, en una ética. Contra una filosofía del puro conocimiento, la suya es una filosofía práctica –si así puede llamársele- vinculada a las conductas humanas y útil para conducirnos en la vida. En este sentido, diferencia ética de moral, afirmando que mientras la primera es ciencia, la segunda es práctica.<sup>997</sup>

Uno de los motivos que nos ha llevado a tomar la categoría de “agonía” para organizar el pensamiento de Unamuno está relacionado con el hecho de que uno podría decir que el aspecto fundamental de su filosofía sería lo que nosotros llamaríamos una filosofía práctica. Con ello nos referimos al hecho de que el filosofar, para Unamuno, tiene el carácter de una transformación y el de una necesidad para la acción. Así, su filosofar no está pensado como una teoría, sino como una actitud transformadora, tanto del hombre como de los pueblos. En este sentido gana cierta autonomía la *prâxis* respecto a la *teoría*, siendo capaz de oponerse y superar la idea moderna de saber unitario. ¿Pero es que además su filosofía se constituye, en este sentido, como una ética?

---

<sup>994</sup> STV, Op.cit., 631

<sup>995</sup> Cfr: Maliandi, R., *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos, 2009, p.19

<sup>996</sup> Para ello puede verse el trabajo de Franco Volpi, “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, trad. A. Vigo, en *Anuario filosófico*, N° 32, 1999, pp.315-342

<sup>997</sup> Cfr: “Divagaciones sobre la resignación y el esfuerzo” (1911), *O.C.* (A), XI, 169



Es sabido que en el lenguaje cotidiano suele emplearse el término “ética” como equivalente al término “moral”. Sin embargo, al menos en filosofía se procura distinguir ambas expresiones. Creemos necesario -como ya ha ocurrido en otra oportunidad- para la tematización de un concepto indicar, al menos mínimamente, el origen y la historia detrás de él. De acuerdo a su etimología ambos podrían considerarse como equivalentes: “ética” deriva de la voz griega “*ἠθος*”, y “moral” de la voz latina “*mores*”, “*mos*”, que es la traducción a esa lengua de *ethos*. Sin embargo, de acuerdo a una convención bastante extendida, se tiende a ver en la “ética” la disciplina (la tematización y reflexión) y en la “moral”, lo tematizado. Según Maliandi, esta distinción, sin embargo, no puede ser tan sencilla.<sup>998</sup> La dificultad para distinguirlos se halla en el término mismo. Originariamente, podía verse en las epopeyas homéricas que el término “*ἠθος*” era equivalente a “vivienda”, “morada”, “lugar donde se habita”. Más tarde fue tomando otra significación, aunque no totalmente extraña a esta, ya que también designaba lo propio, lo íntimo, lo endógeno.<sup>999</sup> La palabra “*ethos*” es un término técnico, y ya en su etimología surge una dificultad, puesto que en griego existen dos palabras: “*ἠθος*” y “*ἔθος*”, con “*ἠ*” (*eta*) y con “*ε*” (*épsilon*), cuyos sentido, aunque mutuamente vinculados, no son equivalentes. Ambas suelen traducirse, en un sentido amplio, como “costumbre”. Sin embargo, en “*ἠθος*” la connotación moral es mayor, y se la suele entender -como la entiende Aristóteles en su *Ética Nicomaquea*- como “carácter”, aludiendo a lo que es más propio de una persona o de su modo de ser. En cambio, “*ἔθος*” tiene el sentido de “costumbre” o “hábito”. Pero la relación es tan estrecha que hasta en la misma ética aristotélica encontramos que el “carácter” se forma a través del “hábito”, que el *ἠθος* se forma a través del *ἔθος*. Sin embargo, antes que en Aristóteles aunque con posterioridad a Homero, Heráclito en el fragmento 119 ha dado una peculiar caracterización de “*ἠθος*”. Maliandi, a partir de la traducción de Diels, indica que allí “*ethos*” expresa que el carácter propio del hombre es su destino, o aquello que es en el hombre lo más característico, su peculiaridad, es también lo que determina su destino.<sup>1000</sup>

Como sabemos, la moral en su propio y espontáneo funcionamiento, no es algo reservado a los especialistas que hacen su tematización, sino un patrimonio humano común.

<sup>998</sup> Cfr. Maliandi, R., Op.cit., p.18

<sup>999</sup> Cfr. *Ibid.* p.20

<sup>1000</sup> Cfr. Maliandi, R., Op.cit., p.20

Como sabemos, este fragmento ha sido interpretado por Heidegger para concluir que la ética no es más que ontología, es decir, un pensar que afirma la morada del hombre en el ser, o que sostiene que la verdad del ser es en el hombre lo primero y más originario. (Cfr. Heidegger, M., “Carta sobre el humanismo”, en Sartre y Heidegger, *Sobre el humanismo* (comp.), Buenos Aires, Ediciones del 80, pp.63-121, s/f). Sin embargo, para Maliandi, la prioridad cronológica de la ontología respecto de la ética no prueba que ésta tenga que reducirse a aquella (Maliandi, R., Op.cit., p.22)

Así, para obrar moralmente no se necesitan conocimientos de ética filosófica. La ética filosófica constituye el esfuerzo de explicitar un saber que ya, como seres humanos, poseemos. En Unamuno, la diferencia entre ética y moral sigue estos caminos. Contrariando a la ética como ciencia, como sistema, nuestro autor pone en tela de juicio a sus definidores:

Ya sé que los que dicen que la ética es ciencia, dirán que todo esto que vengo exponiendo no es más que retórica; pero cada cual tiene su lenguaje y su pasión.<sup>1001</sup>

[...] ni los puros racionalistas sabrán ética nunca, ni llegarán a definir la felicidad, que es una cosa que se vive y se siente, y no una cosa que se razona y se define.<sup>1002</sup>

Para nuestro autor, una ética en el sentido puramente normativo no sería más que una policía trascendente. El imperativo categórico del solterón de Königsberg, del dueño de la moral, le da frío, lo hiela.<sup>1003</sup> No se trata de asegurar el orden en la tierra con amenazas de castigos y ofrecimientos de premios después de la muerte, de lo que se trata es de vivir. Como es común en Unamuno, la ambigüedad terminológica para él es una riqueza y por eso en otras ocasiones considera de manera positiva a la ética. Llegado al fondo del abismo, es decir, al irreconciliable conflicto entre la razón y el sentimiento vital, se le hace necesario a nuestro autor expresar cómo, a su sentir y a su pensar, esa desesperación puede constituirse en:

[...] base de una vida vigorosa, de una acción eficaz, de una ética, de una estética, de una religión y hasta de una lógica.<sup>1004</sup>

De ello resulta que:

[...] toda teoría filosófica sirve para explicar y justificar una ética, una doctrina de conducta que surge en realidad del íntimo sentimiento moral del autor de ella. Pero de la verdadera razón o causa de este sentimiento, acaso no tiene clara conciencia el mismo que lo abriga.

---

<sup>1001</sup> STV, Op.cit., 684

<sup>1002</sup> *Ibid.* 541

<sup>1003</sup> *Cf.* “Divagaciones sobre la resignación y el esfuerzo”, Op.cit., p.170

<sup>1004</sup> STV, Op.cit., 561

Consiguientemente a esto creo poder suponer que si mi razón, que es en cierto modo parte de la razón de mis hermanos en humanidad, en tiempo y en espacio, me enseña ese absoluto escepticismo por lo que al anhelo de vida inacabable se refiere, mi sentimiento de la vida, que es la esencia de la vida misma, mi vitalidad, mi apetito desenfrenado de vivir y mi repugnancia a morirme, esta mi irresignación a la muerte, es lo que me sugiere las doctrinas con que trato de contrarrestar la obra de la razón.<sup>1005</sup>

De esta manera, por un lado, la agonía le sugiere y posibilita la emergencia de su doctrina del conflicto y de su ética de la incertidumbre, pero, por otro lado, si la agonía, el conflicto y la duda son base para la acción, para una ética, una estética y hasta una lógica, esa filosofía del conflicto no es más que la justificación de esa ética del conflicto o de la incertidumbre. Así, la relación entre ambas es muy estrecha y de retroalimentación, su filosofía le permite la elaboración de una ética, pero a la vez es su justificación. Hay como un juego constante de precedencias, no hay ética sin ontología ni ontología sin ética, o mejor, la ontología posibilita una ética, pero la ética fundamenta la ontología. Quizá podríamos decir que su ontología surge en primera instancia, temporalmente, pero, su ética la fundamenta (causalmente).

Con “ética de la incertidumbre” llamamos entonces a esta doctrina de conducta que fundamenta un tipo particular de filosofía. Esta ética pone a la duda como la base de la acción, un duda surgida del constante enfrentamiento entre el querer y el poder. La razón nos dice que no es posible obtener la inmortalidad, marca el límite, pero sin embargo la deseamos. La fe, en cambio, incita a querer la inmortalidad, se extralimita, pero sin embargo es dudoso que podamos conseguirla. La duda atraviesa ambas opciones y quien no dude es o bien un estúpido afectivo o un estúpido intelectual. Es esa una filosofía surgida de un *pathos* moral de su autor, el *pathos* de la agonía encarnado en la lengua. En este sentido, toda la ontología unamuniana se arraiga en el sentimiento y concepción moral de su autor y en una ética, siendo ésta el fundamento de aquella.

Pensamos para vivir, he dicho; pero acaso fuera más acertado decir que pensamos porque vivimos, y que la forma de nuestro pensamiento responde a la de nuestra vida. Una vez más tengo que repetir que nuestras doctrinas éticas y filosóficas, en general, no suelen ser sino la justificación a posteriori de nuestra conducta, de nuestros actos. Nuestras doctrinas suelen ser el

---

<sup>1005</sup> STV, Op.cit., 564-5

medio que buscamos para explicar y justificar a los demás y a nosotros mismos nuestro propio modo de obrar. Y nótese que no sólo a los demás, sino a nosotros mismos.<sup>1006</sup>

### 5.1.1. La incertidumbre como fundamento de la acción moral

Ahora bien, una vez indicado que el fundamento de toda su concepción agónica de raigambre lingüística se inscribe en una moral de batalla surgida del íntimo sentimiento moral (y agónico) de su autor, cabe exponer entonces esa concepción donde pretende dejar en claro que la incertidumbre y la lucha, pueden ser base moral de nuestras acciones. La incertidumbre actúa entonces como resorte moral.<sup>1007</sup>

Es ya conocida la ambigüedad del *ethos*. En Unamuno nos encontramos con un *ηθος* por cuanto atiende al carácter, a aquello que es lo más propio de una persona, de su modo de actuar, el no querer morir, pero también sabemos por Aristóteles que el carácter se forma a través del hábito (*εθος*), y por ello el imperativo unamuniano “prescribe” un modo de acción permanente, habitual, el modo mediante el cual pueda merecer la eternidad. Decimos “prescribe” entre comillas, porque más que prescribir orienta, o incluso más que prescribir u orientar, conforma, porque la acción se encamina a conformar el deseo. Sabemos que hoy “*ethos*” alude a un conjunto de actitudes, convicciones, creencias morales y formas de conducta, sea de una persona individual o de un grupo social. El *ethos* es así un fenómeno cultural, el fenómeno de la moralidad. Unamuno pone de relieve la conflictividad propia del *ethos*, la conflictividad del fenómeno de la moralidad, conflictividad fundamentalmente humana, y la coloca como base de todo su planteamiento. Sabemos que el *ethos* abarca todo nuestro obrar y también las creencias sobre ese obrar y las actitudes con que se lo asume o se lo impugna.<sup>1008</sup> El *ethos* unamuniano es asumido fundamentalmente por dos series de actitudes contrapuestas: escepticismo-dogmatismo y pesimismo-optimismo. Esto es lo que trataremos a continuación.

Mas dejando por ahora todo esto, quiero establecer la incertidumbre, la duda, el perpetuo combate con el misterio de nuestro final destino, la

---

<sup>1006</sup> STV, Op.cit., 665-6

<sup>1007</sup> Cfr: “El resorte moral” (1906), O.C. (A), IV,

<sup>1008</sup> Cfr: Maliandi, R., Op.cit., p.33

desesperación mental y la falta de sólido y estable fundamento dogmático, pueden ser base de moral.<sup>1009</sup>

Para Unamuno una moral cuyos principios sean absolutos y rígidos corre el riesgo del fanatismo o la relajación. Aquella que no considere la contingencia y conflictividad propias del ámbito de la *práxis*, o se vuelve autoritaria al conducirse dogmáticamente por un único, verdadero y universal principio, o cae en la desidia cuando, pesimistamente, advierte que el mundo tal como se lo concebía se ha derrumbado. Podemos decir que una moral de este tipo conduce o bien al dogmatismo extremo o bien al relativismo,<sup>1010</sup> que en palabras de Vattimo no son sino una misma y única cosa, la primera asume como “mundo verdadero” un imperativo absoluto, mientras que la segunda asume como “mundo verdadero” una particular y específica fábula.<sup>1011</sup>

¿Cuál es entonces el gran problema moral para Unamuno? Uno de los problemas es el de las fuentes de la motivación para la acción. El otro, y en estrecha y necesaria relación, el de la vida. En las fuentes nos debatimos entre la razón o la pasión, entre el pesimismo y el optimismo, y entre el dogmatismo y el escepticismo. En los párrafos siguientes nos detendremos en esta cuestión. Veamos ahora cómo establece nuestro autor las relaciones entre los motivos para la acción y la vida.

Una caracterización entre teorías éticas distingue entre posiciones pesimistas u optimistas, entre racionalistas o empiristas, o entre dogmáticas o escépticas. Sin embargo, estas taxonomías no necesariamente se excluyen mutuamente. Se puede ser dogmático y pesimista, dogmático y racionalista, dogmático y empirista, y toda la serie posible de variantes entre estos tres pares de términos. Si es por poner etiquetas, ya sabemos al menos que Unamuno asume una posición escéptica y contrarracional.<sup>1012</sup> Su declarado escepticismo que le permite diferenciarse del espíritu teológico y abogadesco se corresponde con la acepción original de éste en su sentido crítico y no sistemático.

Para el teólogo, como para el abogado, el dogma, la ley es algo dado, un punto de partida que no se discute sino en cuanto a su aplicación y a su más recto sentido. Y de aquí que el espíritu teológico o abogadesco sea en su principio dogmático, mientras el espíritu estrictamente científico, puramente

---

<sup>1009</sup> STV, Op.cit., 666

<sup>1010</sup> Cfr. STV, Op.cit., 545. “El absoluto relativismo, que no es ni más ni menos que el escepticismo, en el sentido más moderno de esta denominación, es el triunfo supremo de la razón racionante.”

<sup>1011</sup> Cfr. Vattimo, G., *Nihilismo y emancipación*, trad. C.Revilla, Barcelona, Paidós, 2004, p.61

<sup>1012</sup> Qué se entiende por “contrarracional” ya se ha expuesto en capítulos precedentes.

racional, es escéptico, *σκεπτικός* esto es, investigativo [...] La verdadera ciencia enseña, ante todo, a dudar y a ignorar; la abogacía ni duda ni cree que ignora. Necesita de una solución.<sup>1013</sup>

El espíritu escéptico unamuniano se contrapone, por un lado al fanatismo, al dogmatismo, y por otro a distintos tipos de escepticismos. En “El fanático y el escéptico” (1917), abrevia en la etimología latina y griega de “fanático”<sup>1014</sup> y encuentra que lo más opuesto a éste es el escéptico. Nuevamente recurre allí a su etimología para decir que “escéptico” es el que investiga, no el que niega; advirtiendo la necesidad de dudar.<sup>1015</sup> El escepticismo unamuniano se contrapone asimismo a otros tipos de escepticismos a los cuales considera como disolventes. Por un lado, ve en las figuras de Hume y J.S. Mill a quienes han conducido a disolver a la razón misma provocando un escepticismo absoluto.<sup>1016</sup> Por otro, ve en el relativismo una forma de escepticismo según la denominación más moderna del término, como negación, ya no como duda. Asimismo se contrapone con la duda cartesiana. El escepticismo propuesto por nuestro autor es la duda, pero a la vez es mucho más que ella, porque la duda – indica- frecuentemente es una cosa muy fría y poco vitalizadora, y una cosa artificiosa desde que Descartes la rebajó al papel de método. Para Unamuno, la duda cartesiana no es más que una duda cómica, puramente teórica y provisional, es como la duda de quien hace que duda sin dudar. Una duda de estufa. La crítica de Unamuno aquí no por ser heterodoxa es menos inexacta. Sabemos que la duda cartesiana, metódica, fue sólo un artificio para llegar a la certeza incommovible (dogmática) del *cogito*, punto de partida absoluto para la demostración de la existencia de las *res cogitans* y de la *res extensa*. A diferencia de estas, la duda propuesta por Unamuno “[...] es una duda de pasión, es el eterno conflicto entre la razón y el sentimiento, la ciencia y la vida, la lógica y la biótica.”<sup>1017</sup> Y esta duda tiene que fundar su moral sobre el conflicto mismo.<sup>1018</sup>

Esta concepción positiva del escepticismo puede aclararse aún más en “La ideocracia” y en “¡Adentro!”. Allí ve el valor de las ideas como armas de combate, como pensamientos, dinámicas, en contra de una concepción estática de ellas, como sarcófagos, como momias.<sup>1019</sup>

---

<sup>1013</sup> STV, Op.cit., 534-5

<sup>1014</sup> En ese artículo define “fanático” (latín), *fanun*: templo, (griego), *energúmeno*: poseído, endiosado. De estas etimologías, indica que un fanático es aquél poseído de un dios, o por un dios, es decir, por una idea. Así, son los que hacen de las ideas dioses. (Cfr. “El fanático y el escéptico” (1917), O.C. (A), VIII, 965)

<sup>1015</sup> Cfr. *Ibid.* 965-6

<sup>1016</sup> Cfr. STV, Op.cit., 544

<sup>1017</sup> *Ibid.* 548

<sup>1018</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1019</sup> Cfr. “¡Adentro!” (1900) y “La ideocracia” (1900), O.C. (C), VIII, 312-332



La razón es clara para quienes se hayan enfrentado alguna vez con una ética formalista como la kantiana: “[...] no todos somos el estoico ideal a quien le hieren impávido las ruinas del orbe hecho pedazos.”<sup>1020</sup> Los dogmáticos, los hombres del colchón, tiemblan ante el hecho de que una creencia que entendían firme, vacile. Ante esa eventual situación, la alternativa para ellos es cambiar a otra máscara dogmática.

Pues al que os diga que no estafa y pone cuernos a su más íntimo amigo es porque teme al infierno, podéis asegurar que, si dejase de creer en éste, tampoco lo haría, inventando entonces otra explicación cualquiera.<sup>1021</sup>

Ello pone de relieve, sin embargo, que todo principio que se tiene por verdadero no es verdadero en sí mismo sino que se lo toma por tal, dando cuenta de esta manera de la ficcionalidad de los principios –aunque sean los de los dogmáticos.

La situación del escéptico, por su parte, es muy distinta. Como no teme hundirse en su balsa porque cree que viaja siempre sin rumbo y en una nave movible y anegable, su obrar no tiene por fundamento un principio verdadero sino que obra para hacerlo tal, “[...] para probarse su verdad, para crearse su mundo espiritual.”<sup>1022</sup> Y es que “bueno”, es para el filósofo vasco, aquello que es útil para la vida. Lo bueno es lo que acrecienta nuestra vida. Por eso es la acción lo que confirmará su bonomía. Lo bueno o malo de las ideas –decía Unamuno– radica en su utilidad, que sirvan o no para la vida. Pero, las ideas no pueden, para él, proclamarse como principios dogmáticos y erigirse como ídolos, ya que ello obtura su potencialidad.<sup>1023</sup> Así, “no se basa, pues, la virtud en el dogma, sino éste en aquella [...]”<sup>1024</sup>

Por ello, es la práctica, la conducta, la que sirve de prueba a la doctrina, a la teoría, y no a la inversa.

### 5.1.2. Los *pathos* pesimistas u optimistas como fuentes doctrinales

Las diversas formas de escepticismo y dogmatismos son producto, por otra parte, de una concepción del mundo y de la vida. Sabemos que nuestro autor sostiene que toda *Weltanschauung* y *Lebensansich* es producto de un *pathos* que está en la lengua, de un temple

---

<sup>1020</sup> STV, Op.cit., 666

<sup>1021</sup> *Ibid.*

<sup>1022</sup> *Ibid.* 667

<sup>1023</sup> Cfr. “La ideocracia”, Op.cit.

<sup>1024</sup> STV, Op.cit., 667

vital en palabras de Dilthey o de un estado de ánimo, unas *Stimmungen* en palabras de Heidegger.

No suelen ser nuestras ideas las que nos hacen optimistas o pesimistas, sino que es nuestro optimismo o nuestro pesimismo, de origen fisiológico o patológico quizá, tanto el uno como el otro, el que hace nuestras ideas.<sup>1025</sup>

De ese mismo *pathos* se desprenderá su filosofía y su ética, y en líneas generales ese *pathos* puede ser o bien optimista o bien pesimista:

Una vez más tengo que repetir que nuestras doctrinas éticas y filosóficas, en general, no suelen ser sino la justificación a posteriori de nuestra conducta, de nuestros actos.<sup>1026</sup>

Unamuno va a concebir dos tipos de pesimismos: el que incapacita para la acción, que lo identifica como “malo”, y el que consiste en luchar contra el temor de que todo al fin y al cabo se aniquile, el “buen” pesimismo. Nuevamente el *agón* es puesto de manifiesto aquí para conformar una manera de conducirse en la vida, el buen pesimismo es el de quien lucha aún a sabiendas de que la victoria parece imposible. La carga política de esta concepción es radicalmente ajena a la de todo dogmatismo que pone en la victoria o en el fracaso la medida del éxito. Dogmatismos que, sean filosóficos, políticos o religiosos se conducen como absolutismos: razón o sin razón, capitalismo o bolchevismo, fe o negación, etc.

En el sentido antes expuesto, en su artículo “Pesimismo?” (1916), dejando de lado la significación filosófica de los términos pesimismo (representado por Schopenhauer) y optimismo (por Leibniz), indica que la acepción vulgar del término se corresponde fundamentalmente con aquella que todo lo encuentra mal y que denuncia lo malo. Por eso dice, nos llaman pesimistas a:

[...] los que no cejamos en el empeño de denunciar y pregonar lo que hay de podrido en España y se nos dice que nuestra patria progresa.<sup>1027</sup>

---

<sup>1025</sup> STV, Op.cit., 462

<sup>1026</sup> *Ibid.* 666

<sup>1027</sup> “Pesimismo?” (1916), CMU, 4-230



Vemos nuevamente cómo la cuestión del progreso es afrontada desde distintos puntos de vista. Contra la concepción vulgar y optimista del progreso material y científico, Unamuno ve la degradación espiritual de la cultura frente a la *Kultur*. Por eso afirma que:

Todo espíritu ético y religioso tiene derecho a decir, sin que por esto se le pueda llamar pesimista, que donde eso [el progreso] puede ocurrir, la civilización va mal, muy mal.<sup>1028</sup>

Su pesimismo entonces, es el de quien actúa desde una posición crítica, escéptica, pero a la vez lucha, a sabiendas de que la victoria no es un objetivo, es decir, con un pesimismo optimista para una transformación:

[...] cabe un cierto pesimismo trascendente engendrador de un optimismo temporal y terrenal, [...] <sup>1029</sup>

Pesimismo al que denomina “trascendente”, que transforma la resignación en un esfuerzo infinito. Y en esto consiste la creación desesperada. Ionescu va a sostener al respecto, que la vida agonista consiste en un largo combate contra la muerte a través de la creación y el sufrimiento, por eso –dice él- esta concepción unamuniana es una resuelta llamada a la acción.<sup>1030</sup>

Por otra parte, el pesimismo “malo” es el que se corresponde con las palabras de Mefistófeles del *Fausto* de Goethe: “Todo lo que nace merece hundirse”. En esta sentencia sin embargo, no encontramos que lo que nace vaya necesariamente a aniquilarse, sino que merece aniquilarse. La posición moral es la contraria. Contra aquella concepción, el pesimismo “bueno” unamuniano proclama que todo lo que nace merece elevarse, eternizarse –aunque nada de ello se consiga.<sup>1031</sup> Por ello, un pesimismo como este no merece ese nombre si protesta y se defiende, si declara que nada debe hundirse aunque se hunda todo.

Hagamos que la nada, si es que nos está reservada, sea una injusticia; peleemos contra el destino, y aun sin esperanza de victoria peleemos contra él quijotesicamente.<sup>1032</sup>

---

<sup>1028</sup> “Pesimismo?”, Op.cit.

<sup>1029</sup> STV, Op.cit., 565

<sup>1030</sup> Cfr.Ionescu, G., *Politics and the pursuit of happiness*, London, Longmann, 1984, p.38

<sup>1031</sup> Cfr.STV, Op.cit., 668

<sup>1032</sup> *Ibid.* 671



El quijotismo se conforma como una ética, por eso Unamuno, recurriendo nuevamente al hombre de la Mancha, dice:

Y volverá a preguntárenos: “¿Qué ha dejado a la Kultura don Quijote?” Y dire: “¡El quijotismo y no es poco!” Todo un método, toda una epistemología, toda una estética, toda una lógica, toda una ética, toda una religión sobre todo, es decir, toda una economía a lo eterno y a lo divino, toda una esperanza en lo absurdo irracional.<sup>1033</sup>

Así, parafraseando -pero en sentido positivo- la sentencia del *Obermann* de Senancour, Unamuno invita a que si la nada es nuestro destino, hagamos que ello sea una injusticia, convirtiéndose así en una firme base de acción para todo escéptico. Ferrater Mora ha podido ver que ésta es una “ética existencial”. Lo mismo ha sostenido Álvarez Turienzo indicando además que no es deontológica ni teleológica.<sup>1034</sup> Al respecto, Cerezo Galán ve la ética unamuniana como la de la resolución heroica contra la muerte, una lucha por el porvenir absoluto de la Conciencia. Es la ética del quijotismo,<sup>1035</sup> que ante la nada y la vaciedad de su esfuerzo, persiste en la apuesta cordial queriendo establecer con ello que la incertidumbre, la duda, el combate perpetuo con el misterio de nuestro destino final, la desesperación mental y la falta de un fundamento dogmático, pueden ser base de moral,<sup>1036</sup> de una moral heroica, desesperada, porque sabe que lucha contra la muerte. Sobre el lugar en que ha oscilado la vida moral, los dos polos de ese campo en las ideas modernas son, a su entender, la renunciación (Tolstoi) o el esfuerzo (Nietzsche), o esto o lo otro, y desde ellos se pregunta Unamuno:

¡Moral de esfuerzo! ¡Moral de resignación! Y la moral de la desesperación, la íntima, la más profunda, la única engendradora de esperanza, ¿dónde queda?<sup>1037</sup>

No cabe sintetizar esto dos polos, pero sí juntarlos, enfrentarlos, y hacerlos chocar: esforzarse resignándose y resignarse esforzándose.<sup>1038</sup>

---

<sup>1033</sup> STV, Op.cit., 716

<sup>1034</sup> Cfr. Álvarez Turienzo, S., “Genio y figura en la ética de Unamuno”, en Gómez Molleda, M.D. (ed.), *A.C.M.U.*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989, pp.251-2

<sup>1035</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., *Las máscaras de lo trágico...*, Madrid, Trotta, 1996,

p.456 <sup>1036</sup> Cfr. STV, Op.cit., 666

<sup>1037</sup> “Divagaciones sobre la resignación y el esfuerzo”, Op.cit., 173

<sup>1038</sup> Cfr. *Ibid.* 169

Yo sé de uno a quien la cabeza le predica resignación, [...] mientras el corazón le predica esfuerzo, [...] Y ese tal oscila entre la resignación y el esfuerzo, entre la cabeza y el corazón, y no quiere someter uno de ellos al otro ni ponerlos en paz, sino que vive de su guerra, vive de que el uno afirma lo que la otra niega y ésta afirma lo que niega aquél.<sup>1039</sup>

Por ello Unamuno, asume para su vida y su acción una moral del conflicto o de la incertidumbre que lo conduce a la constitución de una ética de la incertidumbre. Aquella es la orientación que brinda su ética agonista de la incertidumbre. La ética, para él, no enseña a ser bueno,<sup>1040</sup> sino más bien parece orientar para la acción. Esta ética no puede ser entendida en el sentido más racionalista, es decir como ciencia ética o como ciencia de la moral. “Esto no se define, esto se siente.”<sup>1041</sup> Ésta más que de la razón brota de la pasión. Esta “ética pasional” asume nuestra actual y desnuda situación. Y como ya han sabido advertir Vattimo y Rovatti respecto de su *pensiero debole*, sólo brinda indicaciones útiles, como una forma de orientar, mas no de dirigir nuestras acciones, y si hay una norma, la única es la de actuar a partir de nuestro deseo de vivir.

Y la cosa es vivir, sea como fuere. ¿Para qué?

Para realizar... [...] uno vive, ¿qué ha de hacer? Si tiene corazón, desesperarse. Y sacar de la desesperación esperanza, una esperanza desesperada. Luchar, y del esfuerzo sacar resignación, y de la resignación, esfuerzo.<sup>1042</sup>

Más que prescribir contenidos de acción, brinda una orientación acerca del carácter general de las acciones que hagan que la nada sea una injusticia. En este sentido, y además por no ser dogmática, es una ética sólo *débilmente*.

### 5.1.3. La motivación para la acción

Habíamos indicado antes que, en líneas generales, una caracterización entre teorías éticas distinguía entre posiciones pesimistas u optimistas, entre racionalistas o sensualistas, y entre dogmáticas o escépticas. Es necesario detenernos ahora en una última cuestión para

---

<sup>1039</sup> “Divagaciones sobre la resignación y el esfuerzo”, Op.cit.,

170 <sup>1040</sup> Cfr:STV, Op.cit., 690

<sup>1041</sup> “Divagaciones sobre la resignación y el esfuerzo”, Op.cit., 170

<sup>1042</sup> *Ibid.* 171

poder mostrar más efectivamente esta relación entre la acción a la que orienta esta ética débil y su motivación. Decimos que su ética de la incertidumbre es una “ética pasional” o una “ética de la pasión”. Las cuestiones relacionadas con la motivación moral han ocupado un lugar central en la historia de la Ética desde su misma constitución como disciplina y aún hoy siguen desempeñando un rol protagónico. Si bien existe al respecto una considerable gama de propuestas, éstas no dejan de ser variaciones de los dos modelos clásicos –o distintas combinaciones de ambos-: el kantiano, eminentemente cognitivista y, como tal, defensor de la fuerza motivadora de la razón y el humeano, enfrentado al anterior y que encuentra en las “pasiones” la respuesta adecuada.

Así, en intrínseca conexión con la motivación moral se encuentra el tema de las emociones, que tanto interés ha despertado en los últimos años. El emotivismo moral destaca la importancia de la esfera de los sentimientos y las emociones en la vida moral, y tenemos en Hume a su más importante defensor en la filosofía moderna. Para éste, si bien la razón puede ayudarnos a decidir cuáles son las consecuencias útiles o perniciosas de las cualidades y las acciones, cabiéndole entonces cierto papel en la experiencia moral, sin embargo, ella es insuficiente. Indicará entonces que “la razón, en un sentido estricto, significando el discernimiento de la verdad y la falsedad, no puede nunca por sí misma ser un motivo para la voluntad, y no puede tener influencia alguna sino en cuanto afecte a alguna pasión o afección.”<sup>1043</sup> La ética de Hume es un intento de mostrar que las pasiones son un elemento positivo dentro de las acciones y ellas son las que pueden dominar la razón. Sin embargo, es importante señalar que aunque recupera la importancia de las pasiones, no las exalta de modo absoluto negando la razón, sino que intenta establecer una articulación entre ambas en el ámbito de la acción. Desde un principio, Hume pone de manifiesto que la razón no es una facultad o actividad de tipo práctico, es decir, directamente determinante de la conducta humana. La única posibilidad de influir en la acción que Hume da a la razón, es a través de las pasiones, es decir, de manera indirecta y subordinándola a ellas, pero desde una perspectiva práctica. Para Hume el placer o la aversión en un sentido primario serían las causas de la elección de un objeto, puesto que las cualidades de éste producirían estos sentimientos.

Del apéndice I de la II sección de su *Investigación sobre los principios de la moral* y de la primera parte del Libro II de su *Tratado de la Naturaleza humana* se desprende que lo que motiva a la acción es el placer o desagrado que causa esa acción. Pero para evitar caer en el relativismo, una de las condiciones básicas para que sea correcto identificar el agrado o

---

<sup>1043</sup> Hume, D., *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, trad. J.L.Tasset Carmona, Barcelona, Anthropos, 1990, p.161



desagrado con el sentimiento moral es lo que denomina *sympathy*,<sup>1044</sup> es decir, el sentimiento de “empatía” con el prójimo. Lo que motiva entonces la acción surge así de un sentimiento de empatía por/con el otro que se origina en una impresión que produce un sentimiento moral. Así, para Hume, el estudio de las pasiones y cómo fundamentan las acciones es lo único que nos permite explicar por qué actuamos como lo hacemos.

Como en Hume, la razón para Unamuno no sólo es imposible en el orden práctico, sino abiertamente desconsoladora. En este sentido va a recoger la caracterización de Windelband de la filosofía, y advirtiéndole que ella queda reducida a la lógica, la estética y la ética, indica que queda fuera, sin embargo, otra categoría, la de lo grato y lo ingrato, lo hedónico, que para los kantianos y neokantianos en general no puede pretender validez universal.<sup>1045</sup> Para Unamuno, un racionalismo ético es un contrasentido. El sentimiento de placer o desagrado se pone en juego en la ética débil unamuniana al sostener la necesidad de hacer de la nada una injusticia. Es decir, se pone en juego en la acción. Ya Aristóteles supo ver en su *Ética Nicomaquea* que así como en los Juegos Olímpicos (es decir, en el *agón* y en lugar donde se ponen a prueba los agonistas, los competidores) eran coronados sólo los que competían –y no los más fuertes o los más hermosos–, en la vida sucedía lo propio con los que actuaban rectamente. La vida humana es, preferentemente, acción, y son nuestras acciones las que nos hacen felices o desgraciados. Así, la vida de quienes de quienes alcanzan estas cosas buenas es, para el estagirita, una vida agradable.<sup>1046</sup>

Unamuno, parafraseando a Kant, reformula el imperativo categórico para orientar la conducta hacia su verdad cordial, la que le pide la persistencia indefinida, su deseo de inmortalidad:

---

<sup>1044</sup> Bennett ha sabido definir claramente ese sentimiento de *sympathy*. Por él se entiende “[...] un tipo del compañerismo, como cuando uno siente pena por la soledad de alguien, o una compasión horrorizada por su dolor, o cuando uno siente un rechazo a actuar en una forma que le haga mal a otro [...]”. (Bennett, J., “The conscience of Huckleberry Finn”, in *Philosophy*, 49, 188, feb.1974, pp.123-134. Puede verse el tratamiento de este concepto también en mi trabajo y traducción del artículo de Bennett: “La conciencia de Huckleberry Finn o la agonía entre la moral y los sentimientos”, *Cuadernos de ética*, vol. 27, N°40, 2012, ISSN 0326-9523, Buenos Aires, Argentina, (en prensa).

El término “*sympathy*” que puede incluso ser entendido como “empatía” –concepto clave del Romanticismo–, está sin embargo muy vinculado a la Ilustración inglesa, sobre todo a la de Anthony A. Cooper -el Conde de Shaftesbury (1671-1713)- quien, por otra parte, ha sido de una enorme influencia para el Kant del segundo período. De este autor inglés pueden verse las obras *Ensayo sobre el mérito y la virtud; Características de hombres, costumbres y tiempos; Una carta sobre el entusiasmo; y Los moralistas...* donde expone sus ideas sobre la *sympathy* y la concepción armónica de la vida como ingredientes del sentido moral, y donde presenta la dimensión receptiva de las sensaciones del sujeto, cuestión que cifra las bases de la ulterior estética kantiana.<sup>1045</sup> Cfr:STV, Op.cit., 710

<sup>1046</sup> Cfr.Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, §1099 a 5-10, trad.J.Pallí Bonnet, Buenos Aires, Planeta-DeAgostini, 1995, pp.26-7

“Obra de modo que merezcas a tu juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir”, o también de esta forma: “obra como si hubieses de morirte mañana, pero para sobrevivir y eternizarte.”<sup>1047</sup>

Aunque aquí, como vemos, presenta su ética en la forma de un imperativo, coincidimos con las indicaciones realizadas por Cerezo Galán, quien sostiene que no cabe hablar en Unamuno de una ética formal en sentido kantiano, ya que siempre nuestro autor ha rechazado la rígida ética del deber, del imperativo categórico, por abstracta y no tener en cuenta las exigencias afectivas.<sup>1048</sup> Así, su ética, al no ser racional, es pasional. “[...] yo siento que la virtud, como la religiosidad, como el anhelo de no morir nunca –y todo ello es la misma cosa en el fondo- se adquiere más bien por pasión.”<sup>1049</sup> Se comprende entonces que el imperativo que surge del amor/compasión no sea otro que el de eternizar la vida, rebelándose contra aquella vaciedad afectiva del kantismo. Eternizar la vida significa hacerla historia, hacerse historia y ser historia, porque lo humano es lo espiritual y la vida del espíritu es la Historia. Lo natural, por el contrario, no es más que la base, el dónde de lo histórico.<sup>1050</sup>

Este “imperativo” surge como consecuencia de la necesidad personal de descubrir/crear el sentido del Universo, ya que el fin de la moral es, según él, dar finalidad humana, personal, al Universo, personalizarlo todo. Sobre esto particularmente nos dedicaremos en el próximo párrafo. Bajo la fórmula lógica que afirma que lo singular es universal, Unamuno ve en su deseo de inmortalidad el deseo y el motivo para la acción propia y ajena. Su temor a la nada lo conduce a hacer de esta una injusticia. Así, parafraseando -pero en sentido positivo- la sentencia del *Obermann* de Senancour, Unamuno clama: “si es la nada lo que nos está reservado, hagamos que sea una injusticia esto”,<sup>1051</sup> convirtiéndose así en una firme base de acción para todo escéptico. La nada misma, tan temida y resistida por Unamuno, se convierte en fuente de acción, incluso contra toda esperanza de victoria. Y es que, como ya ha reiterado en diversas ocasiones, la enfermedad misma contiene el principio de la cura. De esta manera, aunque la nada nos esté reservada, peleemos contra ella quijotesca y quizá hagamos algo de la nada, hagamos de nuestra acción una verdad, porque cada uno de nosotros vale por todo el Universo, y esta acción –obrar de tal modo que nuestra aniquilación sea una injusticia- está al alcance de todos. Cada uno puede y debe

---

<sup>1047</sup> STV, Op.cit., 667

<sup>1048</sup> Cfr: Cerezo Galán, P., Op.cit., p.455

<sup>1049</sup> STV, Op.cit., 689

<sup>1050</sup> “Vida e historia” (1917), O.C. (A), V, 452-

<sup>1051</sup> STV, Op.cit., 664

proponerse dar de sí todo cuanto puede dar y más aún de lo que puede dar. Debe excederse, superarse a sí mismo, hacerse insustituible y darse a los demás para recogerse en ellos. En definitiva, muy hegelianamente, perderse en los otros para encontrarse en ellos. La orientación para nuestra acción de hacernos insustituibles surge como consecuencia de esa necesidad personal de descubrir/crear el sentido del Universo. Dar finalidad humana al Universo es personalizarlo todo, y ello es el único remedio contra la muerte. No es que seamos insustituibles sino que queremos hacernos insustituibles, únicos. Sintiendo religiosamente nuestro oficio, nuestra profesión, es como nos haremos únicos, indica nuestro autor. Lo que no significa otra cosa que poner todo el empeño, pasión y deseo en hacerse único en nuestra profesión: compromiso y sacrificio.

[...] mientras andan algunos por acá buscando yo no sé qué deberes y responsabilidades ideales, esto es, ficticios, ellos mismos no ponen su alma toda en aquel menester inmediato y concreto de que viven, y los demás, [...] no cumplen con su oficio sino para eso que se llama vulgarmente cumplir – *para cumplir*, frase terriblemente inmoral-, para salir del paso, para hacer que se hace [...] <sup>1052</sup>

Cuando Unamuno sostiene que para hacernos insustituibles debemos sentir religiosamente nuestra profesión, pretende poner distancia de la noción monástica medieval de vocación religiosa que sólo ha engendrado terribles tragedias de vida, acercándose por el contrario al valor religioso de la profesión civil establecido por Lutero. De allí también, como indica Cerezo Galán, su elogio al trabajo, donde no hay nada de la mitificación beata del materialismo dialéctico, sino el reconocimiento de su necesidad y alcance social para solucionar la necesidad común. <sup>1053</sup> Así, el trabajo es “el único consuelo práctico de haber nacido.” <sup>1054</sup> Frente al “cumplir por cumplir”, proclama Unamuno el trabajar a conciencia, no por recompensa o presión social, sino por íntima satisfacción de la obra.

Lo que denomina “moral monástica”, a la que considera absurda, por egoísta y fría de corazón, es la del cartujo solitario, del retraído, el eremita, “[...] que huye del mundo para vivir solo y a solas con un Dios solo también y solitario”. <sup>1055</sup> Unamuno va a advertir que muchos consideran el trabajo del oficio civil en dos aspectos, el económico y el estético. El

---

<sup>1052</sup> STV, Op.cit., 675

<sup>1053</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., Op.cit., p.462

<sup>1054</sup> STV, Op.cit., 678

<sup>1055</sup> *Ibid.* 685

primero es el negocio inferior y pasajero de ganarnos la vida, de ganar el pan para nosotros y nuestros descendientes, el segundo en cambio, es el negocio de la salvación, de ganarnos la gloria eterna, aquel que se eleva sobre la concepción económica del trabajo y llega hasta una concepción y un sentimiento estético de él, que se cifra en adquirir renombre y lustre en su oficio. Sin embargo, Unamuno pide elevarse más allá de estas dos concepciones del trabajo, elevarse a un sentimiento ético de nuestro oficio civil, sentimiento que deriva de nuestro sentimiento religioso, de nuestra sed de eternidad. Así, la ética unamuniana puede ser caracterizada además como una moral de la vocación que busca eternizarse como conciencia.

Haciendo zapatos, y por hacerlos, se puede ganar la gloria si se esfuerza el zapatero en ser como zapatero perfecto, como es perfecto nuestro Padre celestial.<sup>1056</sup>

De esta manera, el sentimiento de hacernos insustituibles, de hacer que nuestra aniquilación sea una injusticia, debe conducirnos a cumplir nuestro propio oficio apasionada y trágicamente, es decir, con amor. Y aunque el amor es lucha, y es lo más trágico que en el mundo y en la vida existe, es la única medicina contra la muerte.<sup>1057</sup> Y la eternización de la vida no significa otra cosa que el triunfo del amor sobre la muerte. De modo que el amor es a la vez condolencia por la condición moral e ímpetu de inmortalidad. De ahí, como afirma Cerezo Galán, su carácter agónico o trágico de apuesta desesperada, que convierte su agonía en una fuente de compromiso moral.<sup>1058</sup>

La moral más fecunda, indica Unamuno, es la moral de imposición mutua, aquella que nos lleva a perpetuarnos en los otros dejando en ellos imperecedera nuestra marca. ¿Pero por qué es una moral de imposición mutua? Esta moral implica el sentimiento de solidaridad, porque tratando de imponer mis ideas al otro es como el otro impone las suyas en mí.

[...] el cogollo de mi ética es que cada uno debe tratar de sellar a los otros con su sello, esforzarse por apartarles del camino que llevan, para traerlos al de él. El que así no obra, o es un egoísta o es un incapaz.<sup>1059</sup>

La relación con el prójimo es una relación amorosa en tanto es querer que sea como yo, es decir, que sea otro yo y querer uno ser él, lo que implica borrar la línea que nos divide.

---

<sup>1056</sup> STV, Op.cit., 678

<sup>1057</sup> Cfr. *Ibid.* 567

<sup>1058</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., Op.cit., p.456

<sup>1059</sup> “Su Majestad la lengua Española” (1908), *O.C.* (E), IV, 375



Hacer del yo y los otros, un nosotros, en comunidad de solidaridad. De esta manera, la imposición no es más que un modo de estimulación recíproca.<sup>1060</sup> Esta moral de imposición –que es a la vez de entrega- implica asimismo una lucha contra la pereza espiritual, contra aquellos individuos que se conforman sólo con conservarse en vez de querer perpetuarse, eternizarse. Es una moral de batalla contra la avaricia y el aquietamiento espiritual. La provocación es la manera de convocar al otro. No en vano, dice Unamuno, Atenea es la diosa de la guerra y de la ciencia, y es que “la guerra es el padre de todas las cosas”, según Heráclito.

La pereza es el peso de la materia, de suyo inerte, en nosotros, y esa pereza, mientras nos dice que trata de conservarnos por el ahorro, en realidad no trata sino de amenguarnos, de anonadarnos.<sup>1061</sup>

La pereza espiritual, en vez de conducirnos –como podría parecer a simple vista- a la conservación, nos conduce a la aniquilación, a la nada. La nada tiene así un sentido positivo y uno negativo. Este último es si la nada es nuestra finalidad, nuestro destino, nuestro sentido, el primero en cambio es cuando la nada es principio y fuente de salvación, de esperanza y de acción. Según Unamuno, quien se reserva para sí mismo, para mejor conservarse, termina perdiéndolo todo, aniquilándose, porque el goce no es más que enajenación, mientras que quien extiende su espíritu hacia fuera y nos hace partícipe de su dolor, al derramarlo, se ensimisma y se le acrecienta con el de los demás. Si el deseo es ser todo lo demás, además de sí mismo, es decir, ser yo y a la vez los otros, sin perderme, no hay otro camino, indica Unamuno, que darse a todo, y cuando todo sea en todo, todo será en cada uno de nosotros. Y eso es la caridad. La caridad nace de la propia miseria y nadería, y al mirar lo mismo en el otro, se aman y compadecen. El descubrimiento de nuestra propia inanidad enciende el amor a nosotros mismos, el amor a sí mismo, que no es lo mismo que el amor propio. El primero se corresponde con el concepto de “egotismo”, el segundo, en cambio, es deleite sensual de uno mismo, egoísmo. El egotismo es amor espiritual a sí mismo, y de este amor a sí mismo se pasa a compadecer, es decir, a amar a los semejantes –que tienen las mismas miserias que uno. Así, caridad es desbordamiento de compasión, es meter mi espíritu en los demás espíritus, en darle mi dolor como sustento y como consuelo a los dolores del otro, es despertar su inquietud con mis inquietudes, es el impulso que nos libera del dolor y del sufrimiento. No

---

<sup>1060</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., Op.cit., 460

<sup>1061</sup> STV, Op.cit., 681

es por el contrario la caridad adormecer a los otros en la inercia, sino despertarles en la zozobra y el tormento del espíritu.<sup>1062</sup> Es despertar al dormido espiritual. La mayor caridad que se pueda rendir al otro no es aplacarle deseos ni remediarle necesidades, sino encenderle aquellos y crearle éstas. Por eso nos dice que entre las obras de caridad que enseña el catecismo, habría que incluir la de despertar al dormido, y hacer eso es generosidad.<sup>1063</sup> Estas notas acerca del amor, la compasión y la caridad, y especialmente esta última, conducen a Unamuno a distinguir lo que podríamos denominar, en términos heideggerianos, una existencia auténtica y una inauténtica. La primera significa sembrar la guerra entre aquellos que viven aletargados por la mundanidad y convertirse en su celador, la segunda es caer en la pereza. Esto es lo que una ética pasional demanda.

La temática de las pasiones como fundamento de la acción moral comienza a cobrar mayor atención hacia inicios del siglo XX. Paralelamente en el tiempo a *Del sentimiento trágico de la vida...*, Scheler ha sabido ver en *Esencia y formas de la simpatía* (1913) la enorme riqueza e importancia ética que posee la vida emocional del hombre, la cual es primaria respecto de otra forma de saber. Scheler reconoce que en las pasiones o emociones hay un sentimiento cognitivo, mediado simbólicamente, de carácter intencional. El sentimiento, para él, es en sí una forma de cognición que permite valorar el mundo circundante. Actualmente, en parte por el aplacamiento de la razón como diferencia específica que define al hombre, hay una reconsideración de las pasiones, y parece que, comprendiendo mejor su papel en la conducta humana, es posible entender mejor al hombre. Sabemos de antaño que el papel de la pasión frente a la razón ha sido el de su opuesto, el de su negación. Nietzsche retrata muy bien esa idiosincrasia idiota de los filósofos en “La razón en la filosofía”. Aguirre Sala en su *Hermenéutica. Ética de las pasiones*, sostiene que “existe un sujeto-pasión [...] que al discurrir revela sus propias emociones y sentimientos y con ellos insinúa mucho más de lo que el mero análisis lógico del lenguaje puede vislumbrar.”<sup>1064</sup>

Anteriormente a Aguirre Sala, Adela Cortina ha propuesto tomar en cuenta una *ethica cordis* o ética cordial o ética del corazón, en el marco de una ética cívica.<sup>1065</sup> De esta manera, ese *pathos* propio nos dice mucho más del hombre de carne y hueso, que cualquier estudio racional del Hombre pueda revelar. Pero la pasión, ¿qué es?, se pregunta Unamuno. A lo que responde:

---

<sup>1062</sup> Cfr. STV, Op.cit., 682

<sup>1063</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1064</sup> Aguirre Sala, J., *Hermenéutica. Ética de las pasiones*, Salamanca, Sígueme, 2005, p.13

<sup>1065</sup> Cfr. Cortina, A., “*Ethica cordis*”, en *Isegoria. Revista de Filosofía moral y política*, N°37, 2007, pp.113-26

No lo sé, o, mejor dicho, lo sé muy bien, porque la siento, y, sintiéndola, no necesito definirla. Es más aún: temo que si llego a definirla dejaré de sentirla y de tenerla. La pasión es como el dolor, y como el dolor, crea su objeto.<sup>1066</sup>

Los sentimientos, las pasiones, serían un estado de ánimo que adelantándose a un enfoque conceptual sobre nuestro ser ahí en el mundo, nos dice algo acerca de nuestro estar en él. En este sentido, como ya advertimos antes, la filosofía unamuniana, según sus propias declaraciones, es una filosofía del estar, de nuestra situación, de cómo estamos y nos conducimos en la vida a partir de esa situación. Aguirre Sala, siguiendo a Sartre, indica que “las pasiones no significan un sinsentido o una cosmovisión irracional sino, por el contrario, la puesta en orden; determinan al mundo en función de nosotros y no a la inversa.”<sup>1067</sup> Sería la pasión entonces un modo de apropiarse del mundo. La particularidad de una ética de la pasión como esta, sugiere Aguirre Sala, “no pretende solamente que la pasión tome cada vez mayor espacio en el discurso filosófico, sino que se convierta en el espacio del discurso (pues todo *pathos* también es *poiesis*) y éste haga aflorar la subjetividad con todo y sus deseos.”<sup>1068</sup> La ética de la incertidumbre unamuniana podemos leerla como una ética de la pasión a partir de la consideración que nuestro autor hace de ella, y con mayor precisión, desde la lectura que realiza de la obra de Croce.

Los eticistas, los de que la moral es ciencia, los que al leer todas estas divagaciones dirán: “¡Retórica, retórica, retórica!”, creerán, me parece, que la virtud se adquiere por ciencia, por estudio racional, y hasta que las matemáticas nos ayudan a ser mejores. No lo sé, pero yo siento que la virtud, como la religiosidad, como el anhelo de no morir nunca -y todo ello es la misma cosa en el fondo-, se adquiere más bien por pasión.<sup>1069</sup>

No sólo entonces nuestra motivación para la acción tiene origen emotivo, sino que además, la virtud misma se adquiere para Unamuno por la pasión. La concepción de la virtud unamuniana es claramente antirracionalista en el sentido que adquiere para los eticistas, aquellos que sostienen una concepción como la socrático-platónica que afirma razón=virtud=felicidad u otras concepciones donde la virtud se funda en la razón. Unamuno indica que la virtud no se adquiere por estudio racional y por ciencia, y afirma asimismo

---

<sup>1066</sup> STV, Op.cit., 689

<sup>1067</sup> Aguirre Sala, J., Op.cit., p.94

<sup>1068</sup> *Ibid.*

<sup>1069</sup> STV, Op.cit., 689





–en clara alusión a Platón– que ni siquiera las matemáticas nos ayudan a ser mejores, sino que la virtud, como la religiosidad, se adquiere más bien por pasión que por razón. Y como ya advertía Aristóteles, no cabe para la filosofía práctica, para la ética el mismo rigor de discurso que para la matemática. No es posible en este punto exigir demostraciones, ya que la naturaleza del asunto así lo requiere.<sup>1070</sup>

El problema de qué es lo bueno y justo para el hombre de carne y hueso se manifiesta, sin embargo, en la tensión entre la razón que me exige reconocer los límites de mi existencia y la fe que posibilita extralimitarme. Es la tensión entre lo que puedo y lo que quiero. Si la razón nos dice que hemos de morir de manera definitiva y la fe nos dice que hemos de sobrevivir indefinidamente, pero no tenemos seguridad de ninguna de las dos alternativas, el deseo personal de nuestro autor se inclina hacia la persistencia. Sabemos que para Hume, la vivacidad de la imaginación fortalece las pasiones, ya que cualquier placer del que tengamos noticia nos afecta más que cualquier otro del cual seamos ignorantes. En esa línea, para Unamuno, como la imaginación no nos permite pensarnos como no existentes, pero sí con una existencia indefinida, aunque a sabiendas de que la muerte definitiva es posible, ella le permite inclinarse hacia el deseo de pervivencia indefinida, deseo que es compartido con los restantes hombres de carne y hueso que no quieren morir.

Todos merecen salvarse, pero merece ante todo y sobre todo, la inmortalidad, como en mi anterior capítulo dejé dicho, el que apasionadamente y hasta contra razón la desea.<sup>1071</sup>

Unamuno se acoge a una ética pasional tomando la caracterización de Croce.

Con muy hondo sentido, Benedetto Croce, [...] dividió la filosofía de la práctica en dos ramas: economía y ética. Reconoce, en efecto, la existencia de un grado práctico del espíritu, meramente económico, dirigido a lo singular, sin preocupación de lo universal. [...] Y por él pasa todo hombre, porque ante todo, debe querer ser él mismo, como individuo, y sin ese grado no se explicaría la moralidad, [...] Y el descubrimiento del valor normativo del grado económico que busca lo hedónico, tenía que partir de un italiano, [...]

---

<sup>1070</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Op.cit., §1094b 20-25, p.13  
<sup>1071</sup> STV, Op.cit., 669

Pero ese grado económico no es, en el fondo, sino la incoación del religioso. Lo religioso es lo económico o hedónico trascendental. La religión es una economía o una hedonística trascendental. Lo que el hombre busca en la religión, en la fe religiosa, es salvar su propia individualidad, eternizarla, [...]

Y este anhelo singular es por ser de todos y de cada uno de los hombres normales -los anormales por barbarie o por supercultura no entran en cuenta-, universal y normativo.<sup>1072</sup>

Su ética pasional de la incertidumbre propone orientar nuestra acción hacia su (y nuestro, al parecer) más íntimo deseo, la inmortalidad. En este sentido, esa ética es una economía hedonística de lo trascendente que pone en su acción la fe en nuestra eternidad. Una fe que no es ciega ni dogmática, sino de incertidumbre, pero por lo mismo, de apuesta. Una fe que es creadora y que crea su objeto. Se trata de una ética no sólo abierta a la religión, sino inspirada e implantada en ella. La mayor diferencia con la ética kantiana Unamuno la advierte de esta manera:

El postulado ético no es el de Kant, la autonomía de la voluntad, el que se dé ella en la ley, el imperativo categórico. El sentido moral, forma del instinto de la dicha –como vio Kant-, es el sentimiento de la persistencia de la conciencia, el principio religioso. La religión da base a la ética, pero ella es hiperética o metaética.<sup>1073</sup>

Aquellos que hayan visto en la ética unamuniana una carencia de la dimensión social, reducida únicamente al culto egoísta del convertir al “yo” en categoría, no han observado, como bien lo señala Cerezo Galán, que universalizarse es una empresa que no se puede llevar a cabo en solitario, y ello es la función que cumple el amor/compasión, generador de una moral solidaria, que ha hecho de la condición mortal su premisa fundamental, fundada en el reconocimiento de nuestra compartida miseria y de la necesidad de asistencia recíproca.<sup>1074</sup>

La orientación mediante la norma de buscar eternizarnos surge de nuestros más íntimos anhelos de inmortalidad, de los de cada uno, y al decir eso, decimos de los de todos. Pero de todos los “normales”, porque los “anormales”, es decir, los racionalistas (ya por

---

<sup>1072</sup> STV, Op.cit., 711

<sup>1073</sup> TAD (inédito), CMU, 8-15

<sup>1074</sup> Cfr. Cerezo Galán, P, Op.cit., pp.460-1



barbarie o por supercultura, que viene a ser lo mismo para él), no entran. La opción de que la muerte, la nada, deba ser considerada una injusticia y que lo bueno, lo que acrecienta nuestro espíritu sea la inmortalidad -ser siempre-, es una elección vital perteneciente fundamentalmente a un tipo de hombre, quizás el hombre español o hispanoamericano que concibe la vida como lucha.

#### **5.1.4. Fundamento mitopeico de la filosofía y de la filosofía práctica unamuniana**

Hacia el final del capítulo VI de *Del sentimiento trágico de la vida...*, es decir, al final de la parte crítica, advierte Unamuno al lector que nos conducirá en su parte práctica por un campo de fantasías no desprovistas de razón, pero fundadas en sentimiento. Y:

El sentimiento del mundo, sobre el que se funda la comprensión de él, es necesariamente antropomórfico y mitopeico.<sup>1075</sup>

¿En qué situación se halla el hombre? Unamuno va a indicar que contra la muerte, el único camino es el del amor (el deseo, que es lucha). Pero el amor personaliza todo cuanto ama. Por la congoja -que es el obstáculo que la materia pone al espíritu, el choque de la conciencia con la inconsciencia, la resistencia a la voluntad- de aspirar a todo y no poder nada nos adentramos en nosotros mismos, cobramos conciencia de nuestra propia inanidad. De esta manera, la conciencia de sí se revela en ese sufrimiento, en esa congoja, que es dolor espiritual. Para salvarnos de la nada tendemos por la fantasía a personalizar todo. En esa situación, la fantasía además me hace sentir empatía por el otro y compadecerlo, *padecer-con*, sentir con, llegando a la conciencia del otro, y así nace la caridad, que no es otra cosa que desbordamiento de compasión, dolor reflejado que sobrepasa y se vierte a compadecer los males ajenos. Es el impulso a libertarse y a libertar a todos los prójimos del dolor.

Pero el proceso de personalización es el proceso vital de la filosofía en la lucha de la vida contra la razón y de ésta contra aquella. Así describe Unamuno cómo y por qué llegamos a personalizarlo todo. De nuestro instinto de personalización brota así el concepto de Dios. Para salvar nuestra subjetividad vital de la nada, el hombre personaliza mediante la imaginación y por ello descubre/crea a Dios. La fe en Dios no es otra cosa que la necesidad vital de dar finalidad (de crearla), de dar sentido a nuestra existencia escapando de la nada. Ello conduce a creer en Dios, a querer que haya Dios, a crearlo. Se ha creado a Dios para

---

<sup>1075</sup> STV, Op.cit., 576

salvar al Universo de la nada. Como lo único real es la conciencia (que siente, sufre, compadece, ama y desea), es necesario Dios para salvarla.<sup>1076</sup> Pero Dios vuelve siempre de uno u otro modo disfrazado. Con Dios, Unamuno no está pensando aquí en el Dios judeo-cristiano o en los dioses griegos, sino en el sentimiento de la necesidad de Dios que el hombre tiene por la necesidad de personalizar para salvarse de la nada. La conciencia (que es conocimiento participado, sentimiento participado y con-sentimiento) de la propia nadería conduce a crear dioses.

Como la lengua nos impide racionalizar, -porque según él ella es un sistema de metáforas a base mítica y antropomórfica- sólo podemos mitologizar. Para racionalizar, en cambio, sería necesaria una filosofía puramente algebraica, pero por la naturaleza de la lengua de nada sirve querer suprimir ese proceso y racionalizar nuestro pensamiento, como si se pensara sólo para pensar y conocer, y no para vivir.

Mal que pese a la razón hay que pensar con la vida, y mal que pese a la vida,  
hay que racionalizar el pensamiento.<sup>1077</sup>

El problema que ve Unamuno es del lenguaje. En él las creaciones conceptuales de la tradición metafísica siguen vivas bajo las apariencias y superposiciones más diversas. Este proceso de personalización y de creación de dioses para salvarnos de la nada queda ejemplificado en un breve repaso que hace Unamuno del inicio de la filosofía desde esta concepción antropomórfica y mitopeica. Así, cuando con Tales de Mileto alboreó el racionalismo, este filósofo reemplazó al Océano y a Tetis por el agua como *αρχή* (*arché*), “[...] pero este agua era un dios disfrazado.”<sup>1078</sup> Decir “agua” por “Océano” es una nueva forma de animar y personificar mediante la imaginación. Lo mismo puede verse en *Las nubes* de Aristófanes cuando Estrepsiades le pregunta a Sócrates “¿quién llueve?, ¿quién truena?”, a lo que éste le contesta: “No Zeus, sino las nubes.” Insistentemente, Estrepsiades pretende poner de relieve que es Zeus entonces quien obliga a las nubes a hacerlo, a lo que Sócrates responde: “nada de eso, sino el torbellino etéreo.” Vemos aquí cómo el fundamento mítico pretende ser reemplazado por uno racional. Sin embargo, la respuesta de Estrepsiades a Sócrates no podía ser más contundente:

---

<sup>1076</sup> Cfr. STV, Op.cit., 585

<sup>1077</sup> *Ibid.* 577

<sup>1078</sup> *Ibid.* 576

-¿El Torbellino? [...] no lo sabía... No es, pues, Zeus, sino el Torbellino el que en vez de él rige ahora.<sup>1079</sup>

Zeus (Dios) y Torbellino (otro Dios) vuelven siempre en el pensamiento humano de uno u otro modo disfrazados. Esto mismo ya lo ha dejado aclarado Nietzsche al mostrar cómo la razón no es más que una nueva máscara de Dios, y cómo vamos creando nuevas máscaras para reemplazar a otras.<sup>1080</sup> Así, todos al pasar de un dios cualquiera a otro, hacemos lo mismo. En este sentido, “hemos creado a Dios –cualquiera sea- para salvar al Universo de la nada.”<sup>1081</sup> Para salvarnos de ella personalizamos todo. La razón de los cambios de máscaras radica en que la filosofía no trabaja sobre la realidad objetiva, sino sobre el complejo de ideas, imágenes, nociones, incorporadas en el lenguaje y que la tradición nos ha transmitido con él. De esta manera, lo que llamamos el mundo objetivo –indica Unamuno- nos lo dan hecho, es una tradición social.<sup>1082</sup> Así, toda fundamentación filosófica está condicionada por nuestro lenguaje e impregnado en la tradición. Y si quisiéramos hacer una filosofía puramente racional, habría que hacerla, según él, mediante fórmulas algebraicas o crear una lengua –inhumana- para ella, porque sólo vería claro un puro pensador que en vez de lenguaje usara álgebra<sup>1083</sup> y pudiese libertarse de su propia humanidad. Es decir, sólo vería claro un ser insustancial meramente objetivo, un no ser.<sup>1084</sup> De esta manera, la necesidad de personalizar nos lleva a la creación de dioses que juegan como fundamento de las distintas concepciones del mundo y de la vida contra la nadería de nuestra existencia vital. Lo mismo da que a los dioses los llamemos Dios, Zeus, Torbellino, Tetis, Océano, Agua, Idea, Sustancia... Lo que Unamuno pone de relieve aquí es, a nuestro entender, una tarea afín a la de Heidegger, de desmontaje (*Destruktion*) de aquello que sirve de ocultamiento.

A pesar de ello, podemos decir que hay dioses y dioses. Unamuno ve que la necesidad de personalizarlo todo y el sentimiento de dependencia condujo al hombre primitivo a hacer de la Naturaleza un Dios, y luego con el judaísmo y el helenismo condujo a los hombres a emplazar a un Dios entre dioses, alcanzando por el monocultismo el monoteísmo. Y de este Dios se apoderó luego la razón, la filosofía, y tendió a definirlo. Así, el Dios sentido –por los

---

<sup>1079</sup> STV, Op.cit., 577

<sup>1080</sup> Cfr:Nietzsche, F., “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula”, en *Crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998, 57-

8 <sup>1081</sup> STV, Op.cit., 584

<sup>1082</sup> Cfr.Ibid. 578

<sup>1083</sup> No es que Unamuno no distingue entre el lenguaje verbal y el algebraico, sino que sólo quiere poner de relieve cómo el lenguaje verbal, la lengua natural (y humana) condiciona nuestra comprensión y concepción del mundo y de la vida.

<sup>1084</sup> Cfr:STV, Op.cit., 577

hombres y pueblos primitivos- se convirtió en la idea de Dios, es decir, en una nada, en una cosa muerta. En este sentido racionalista, la idea de Dios sólo sirve de hipótesis para *explicar* lo que con ella tratamos de explicar -al menos mientras ello no se explique mejor de otro modo (o con otro Dios). Esta idea racionalista de Dios en nada ayuda para *comprender*<sup>1085</sup> mejor la existencia y la finalidad del Universo. La razón hizo de Dios una momia, un sarcófago de ideas, donde todo se explica por su propia necesidad no pudiendo conciliar de ninguna manera la libertad humana con la presencia divina. La razón de ello es que el Dios racional, el Dios-Idea, es inaplicable a lo contingente. Así, la divinidad y el poder de los dioses primitivos fue sustituida por la necesidad del Dios racional. Y con la necesidad, moría su voluntad, quitándole toda la potencialidad que Dios tenía. Unamuno muestra así, cómo la necesidad de personalizarlo todo para escapar de la nada nos condujo al sentimiento de divinidad, sentimiento que en los hombres y en los pueblos primitivos creó a un Dios poderoso y libre, mientras que en los cultos creó a un Dios despotenciado – limitado al conocer y al querer, pero no al sentir, porque ésta última es la característica de la personalidad limitada.<sup>1086</sup>

A través de su concepción de “bueno” y de “verdad”, es decir, mediante la concepción que sugiere que “bueno” y “verdadero” es aquello que acrecienta nuestra vida, que contribuye a la conservación, perpetuación y enriquecimiento de la conciencia, Unamuno propone retomar el sentimiento de divinidad que no hace de Dios un Dios porque piensa, sino porque obra, porque crea. No contemplativo, sino activo, no quietista, sino creador. Es el pasaje de Dios a Dios, del Dios lógico o de la Razón Suprema (otro Dios entre dioses) al Dios biótico o cordial, al Amor supremo. Con esto Unamuno pretende retomar esa idea primitiva de Dios, bajo el presupuesto que ante la incertidumbre vital ni la razón ni la fe brindan una solución. La primera porque aniquila el problema soslayándolo, la segunda porque pone la solución en un trasmundo. La primera hace de la razón un Dios, la segunda hace un Dios racional que pierde toda su vitalidad. Ante esto, Unamuno pretende recomponer la situación a la de un Dios cordial. Y para ello el camino no es ni el de la razón (pura) ni el de la fe (pura), sino el del conflicto entre ambas. Por eso indicará que deberá conducirse para la búsqueda de una “solución” por ambos caminos. Y además, si la fe para él ya no tiene el sentido de creer lo que no vimos sino de crear lo que no vemos, la “solución” entonces deberá abreviar en los caminos

---

<sup>1085</sup> La “cursiva” que utilizamos aquí pretende poner de relieve la diferencia que establece el propio Unamuno entre “explicar” y “comprender”, temática que ha preocupado a la hermenéutica desde Droysen y Dilthey. Es el tema de explicar las causas enfrentado a comprender el sentido, que ha conducido a la distinción entre positivismo y antipositivismo, y entre causalismo y comprensivismo respectivamente. <sup>1086</sup> Cfr:STV, Op.cit., 594



de la razón poética, el camino de la imaginación. Así, razón y fe (ésta última en el sentido de creación) serán las bases para la recomposición del Dios cordial.

Si nuestro lenguaje nos condiciona a mitologizar y antropomorfizar, y nuestro descubrimiento de la propia y ajena inanidad nos lleva mediante la imaginación a personalizar, así como unos han personalizado en el Dios racional o en el Dios Razón, otros lo pueden hacer en el Dios cordial. Y puede valer tanto una como la otra, como no sea que una sea más útil que la otra para la vida. Si el Dios Razón es un Dios despotenciado y antivital, por ser una idea, es decir, por ser algo muerto, el Dios cordial puede ser más útil para la vida, ya que ese Dios que desea Unamuno tiene que ser arbitrario y libre. Para comparar al Dios-Idea con el Dios cordial Unamuno recurre a la metáfora del éter y del aire. Si el éter es sólo una hipótesis para explicar la luz, el aire en cambio es algo que sentimos. De la misma manera, el Dios cordial puede llegar a ser una realidad inmediatamente sentida en los momentos de ahogo espiritual. Y este sentimiento, trágico, y el sentimiento trágico de la vida es un sentimiento de hambre de Dios, de carencia de Él. En esto se acoge a lo dicho por Schleiermacher, quien afirma que el origen del sentimiento religioso es el sentimiento de dependencia. Por eso, creer en Dios es querer que haya Dios.<sup>1087</sup> Su fe es creadora, *poética*.

Así, Unamuno repasa su vida diciendo que cuando por los campos de la razón buscaba a Dios, sólo encontraba una idea, el Dios individual del monoteísmo metafísico, y así sólo podía encontrar consuelo en la verdad (aunque no consolara). Pero al ir hundiéndose en el escepticismo racional de un lado y en la desesperación sentimental del otro, en ese choque y abrazo trágico, se le encendió el hambre de Dios y sintió su realidad. Así, quiso que haya Dios, aunque no existiese. Un Dios universal y personal.

Unamuno sostiene que el racionalismo (en el sentido amplio siempre expuesto) despotencializó a los dioses griegos, no sólo por el monoteísmo sino porque sustantivaron “dios” y le adicionaron el artículo “el”, haciendo *el dios*. Así, lo individualizaron, forjaron al Dios abstracto, muerto, quitándole su personalidad. El camino al Dios cordial trata de devolvernos a esa senda de la personalidad. Aquello –la potencialidad de Dios- que el helenismo había sorteado por el politeísmo, el racionalismo la anuló. Un Dios cordial es un Dios que vive en sociedad, como mi yo vivo –dice Unamuno: “Mi yo vivo es un yo que es en realidad un nosotros; mi yo vivo, personal, no vive sino en los demás, de los demás y por los demás yos”,<sup>1088</sup> conduciéndonos hacia la apropiación de sí mismo por medio de la *com-pasión* y la congoja, por la senda de la intersubjetividad, como veremos más adelante. El Dios de la

---

<sup>1087</sup> Cfr. STV, Op.cit., 608

<sup>1088</sup> *Ibid.* 599

fe es personal, y el culto a la Virgen acude a completar la personalidad de Dios haciéndose familia. Pero, si no podemos concebir al Dios vivo, al Dios cordial y personal sin darle un Dios femenino (la Virgen), menos lo podemos concebir sólo como individuo fuera de la sociedad. “Porque *el* dios no es más que *lo* divino.”<sup>1089</sup>

El racionalismo deísta concibe a Dios como Razón del Universo, pero su lógica le lleva a concebirlo como una razón impersonal, es decir, como una idea, mientras el vitalismo deísta siente e imagina a Dios como Conciencia, y, por tanto, como persona o más bien como sociedad de personas.<sup>1090</sup>

Lo que lleva a creer en Dios es su revelación sentimental e imaginativa. Por amor, por fe, por obra de personalización. Ella conduce a crear a Dios, al Dios vivo. Y éste está en nosotros por el hambre que de Él tenemos. Así, mientras la razón mata a Dios haciéndolo idea, la imaginación –que es una facultad anímica consoladora y liberadora<sup>1091</sup>- integra, totaliza y da vida.

La razón, la cabeza, nos dice: “¡Nada!”; la imaginación, el corazón, nos dice: “¡Todo!”, y entre nada y todo, fundiéndose el todo y la nada, en nosotros, vivimos en Dios que es todo, y vive Dios es nosotros, que sin Él somos nada. La razón repite. “¡Vanidad de vanidades, y todo vanidad!” Y la imaginación replica: “¡Plenitud de plenitudes, y todo plenitud!” Y así vivimos la vanidad de la plenitud o la plenitud de la vanidad.<sup>1092</sup>

Y allí está el toque, en el Todo o Nada. Nuestro poeta nos lleva al todo, nuestro abogado a la Nada, porque mientras que el poeta crea, el abogado destruye.<sup>1093</sup>

Unamuno indica que la necesidad vital de Dios, que por vital es de todos los hombres, produce que cuando algunos no creen en Dios o creen no creer en Él, creen sin embargo en cualquier diosecillo, en un demonio, en un agüero o en una herradura. Se aferran al primer ídolo que encuentran, porque todos necesitan armadura, y el que no la puede encontrar dentro, se reviste de la primera que encuentra fuera.<sup>1094</sup> Pero el Dios del que tenemos hambre, indica, no es ese Dios despotencializado, racional, lógico, nada, sino del vital, del que oramos, el del

---

<sup>1089</sup> STV, Op.cit., 600

<sup>1090</sup> *Ibid.* 601

<sup>1091</sup> Cfr. “Jugueteos etimológicos” (1903), *O.C.* (A), V, 948

<sup>1092</sup> STV, Op.cit., 603

<sup>1093</sup> Cfr. “Diálogos del escritor y el político”, (1908), *O.C.* (A), IX, 702-

<sup>1094</sup> Cfr. “Vida, guerra, alma e ideas” (1917), *O.C.* (A), IX, 885



amor. Porque mientras aquél conduce a la nada, éste en cambio lleva al todo. Por eso, “ése en que crees, lector, ése es tu Dios.”<sup>1095</sup> El sentimiento de lo divino nos hace creer que todo es animado. Como queremos salvarnos y salvar al mundo de la nada, para ello, Dios para algunos, dioses para otros. Unamuno va a sostener que los que pretenden darle sentido al mundo, Dios es la finalidad sentida. En otro caso, la vida carece de valor y de sentido. Ello no implica que sí lo tenga, sino que queremos que lo tenga y por ello y para ello creamos a Dios. Porque lo que conduce al hombre a creer en Dios, no es una necesidad racional, sino una angustia vital, que el mundo carezca de sentido. Así, creer en Dios es desear que haya.

Su ética pasional de la incertidumbre es así una economía hedonística de lo trascendente que pone en su acción la fe en nuestra eternidad, en nuestra historia. La tarea de esta hedonística, propia de una filosofía española, es la salvación del individuo. Frente a las categorías de verdad, bondad y belleza de la filosofía racionalista, Unamuno propone la suprema necesidad humana de persistir. Y así, “bueno” o “malo” no tiene, *stricto sensu*, un sentido moral, sino antes bien hedonístico. O mejor, “bueno” y “malo” queda vinculado a lo agradable y desagradable, donde lo agradable es aquello que nos permita persistir, lo que sea bueno para la vida. Por eso, su ética, si así podemos llamarla, es débil y pasional. La verdadera actitud del filósofo es la de permanecer en el eterno conflicto entre la voluntad y la razón, entre el deseo de inmortalidad personal y el escepticismo racional que lo corroe. Por ello, creer en Dios –en el cordial- no sólo es desear que lo haya, sino conducirse como si lo hubiera. Vivir de ese deseo y hacer de él nuestro resorte de acción,<sup>1096</sup> pero a sabiendas que, si bien ese deseo no puede asegurarse, su acción da pelea a la razón que lo obtura.

Lo expuesto en estas líneas tiene cierta familiaridad con la ya dicho por Nietzsche. Si por una parte, parece no más que una continuación en tanto Unamuno afirma cierta tendencia del hombre a endiosar y los dioses van cambiando sus máscaras, por otro lado, parece más un diálogo con el filósofo alemán. Quizá las diferencias con Nietzsche se daban a que, según el propio Unamuno, no conoció la obra de aquél más que fragmentariamente, o quizá porque sólo ha conocido una parte, la crítica, y no la positiva y productiva. Sobre ello no tenemos los datos suficientes para arriesgar mucho más. El hecho es que recordamos que Nietzsche afirma que “el último hombre” del nihilismo decadente, sabe, en última instancia que Dios ha muerto. Pero ante esa situación, el filósofo alemán se pregunta, ¿por qué los hombres a pesar de no creer en Dios, siguen ordenando su vida y su conducta de acuerdo a una moralidad que pareciera ordenada en torno a un centro? La respuesta que Unamuno podría haberle dado a

---

<sup>1095</sup> Cfr. STV, Op.cit., 604

<sup>1096</sup> Cfr. *Ibid.* 608

Nietzsche se vincula estrictamente con una concepción disolutiva de la vida. Terminar de matar a Dios –que es la respuesta que da Nietzsche a esa pregunta- cuando sabemos ya que Dios no existe y que sólo es una creación más, es matar lo que hay de vida en el hombre, lo *poético* del hombre, lo creativo. Por eso, es más creación resucitar a Julio César o a Jesús o a Dios, que inventar un héroe de ficción.<sup>1097</sup> El Espíritu de Disolución viene a poner fin a cualquier anhelo humano de sobrevida y por eso Unamuno ve en Nietzsche a un racionalista más.<sup>1098</sup> Para nuestro autor, querer que haya Dios es crearlo. Y conducimos en la vida como si hubiera Dios, es darle, crearle un sentido a nuestra vida, a pesar de saber que ello no es más que una creación propia, a diferencia de quienes, como los racionalistas, olvidan –como ya supo decir Nietzsche- el momento productivo de esa creación: “Porque si acometo, a riesgo tal vez de vida, a molinos de viento como si fuesen gigantes es a sabiendas de que son molinos de viento. Pero como los demás, los que se tienen por cuerdos, los creen gigantes, hay que desengañarles de ello.”<sup>1099</sup> Si don Quijote ve gigantes donde hay molinos y Sancho sólo ve molinos -aunque ello no le impide acabar creyendo a éste que los molinos sean gigantes-, Unamuno, fiel a su espíritu tensional, obra contra los gigantes, pero a sabiendas que son molinos, a sabiendas que los gigantes no son más que una creación de nuestra imaginación, no olvidándose el momento productivo en que ha hecho de los molinos, gigantes.

De esta manera, la agonía sentida entre la razón que me dice que todo es nada y el corazón que quiere más, y la incertidumbre vivida en torno a ello, posibilita la emergencia de la imaginación, que al personalizarlo todo, permite habitar otros mundos y hacer que la nada tan temida se convierta en una base para la creación. Así, del deseo que haya Dios, surge su fe en él, que es, como vimos, una fe creadora, que al deseárselo lo crea, porque ella no consiste en creer lo que no vemos, sino en crear lo que no vemos. Por ello, la fe más robusta se basa en la incertidumbre.<sup>1100</sup>

Pero como ya vimos, ella es también cosa de voluntad, o mejor, es la voluntad misma. Unamuno al distinguir fe de voluntad afirma que es otra potencia anímica distinta de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento.<sup>1101</sup> Una cosa es conocer, otra querer y otra sentir (respectivamente), y distinto de ello es creer, o sea crear.<sup>1102</sup> Ninguna de aquellas tres potencias crea, sólo la fe es el poder creador del hombre, aunque su estrecha relación con la

<sup>1097</sup> Cfr. “Disolución de problemas”, Op.cit., 945

<sup>1098</sup> Cfr. STV, Op.cit., 541

<sup>1099</sup> CHN (1927), O.C. (A), X, 873

<sup>1100</sup> Cfr. STV, Op.cit., 610

<sup>1101</sup> Cfr. *Ibid.* 614

<sup>1102</sup> Cfr. *Ibid.*

voluntad le hace presentar a la fe en forma volitiva. Y la fe crea su objeto, por eso, según venimos diciendo, creer en Dios es crearlo. La creación del Dios cordial, como de otros dioses, es fruto de nuestro amor, que lo personaliza todo mediante la imaginación. Pero mientras los otros dioses, despotenciados, aniquilan la vida, el dios cordial, la afirma.

El misterio del amor, que es también del dolor (de la congoja), va a decir Unamuno, tiene una forma misteriosa que es el tiempo, porque el amor mira siempre al porvenir, y muere si ve realizado su deseo. Por eso:

Lo posible queda siempre relegado a lo venidero, único reino de la libertad y en que la imaginación, potencia creadora y liberadora, carne de la fe, se mueve a sus anchas.<sup>1103</sup>

La fuerza de ese amor sufriente hace intuir otro mundo, el de la libertad, donde no hay limitaciones. La fe es posibilidad de creer, deseo de creer, y se cree en lo que se espera. Ello lleva a Unamuno a afirmar que la fe es un sentimiento estético. En el arte buscamos un remedio a la eternización. Acongojados al sentir que todo pasa, la congoja misma nos revela el consuelo de lo que no pasa, de lo eterno, de lo hermoso. “Y esta hermosura así revelada sólo se realiza prácticamente, sólo vive por obra de la caridad.”<sup>1104</sup> La obra de la caridad es tratar de liberarse de la materia bruta y espiritualizar: soñar que lleguen a hablar las rocas y obrar conforme a ese sueño, es soñar que resucite el Verbo.<sup>1105</sup> Con esto, la fe como sentimiento estético no es más que querer creer/crear, y la creación mediante nuestra imaginación es el lugar de lo eterno, de lo que no pasa y de lo hermoso, que sólo se realiza prácticamente, por el Verbo, por la palabra.

[...] la palabra venía a ser en este caso un conjuro; por ella descubría cada hombre lo que llevaba en su interior sin saberlo y aun haciendo todo lo posible por ignorarlo. [...] la palabra unamuniana tiene cuerpo y bulto, pues es capaz no sólo de expresar la verdad, mas también y sobre todo, de vivirla.<sup>1106</sup>

Por ello, todos los aspectos de la conflictividad propia del hombre de carne y hueso, y el mayor de ellos, el de la muerte y la inmortalidad, se representarán mejor que en un tratado

---

<sup>1103</sup> STV, Op.cit., 619

<sup>1104</sup> *Ibid.* 622

<sup>1105</sup> *Cfr. Ibid.* 630

<sup>1106</sup> Ferrater Mora, J., *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1957, pp.100-1



filosófico –que es obra de la razón racionalista, que aniquila- en una obra literaria, poética – que es obra de la imaginación, potencia creadora y liberadora, que integra, totaliza y da vida. La literatura se presentará así como manifestación del acto creador de las palabras. “Esta lucha representa la aspiración a una Conciencia integral, o lo que es lo mismo, a la salvación por la palabra.”<sup>1107</sup> Salvación que se pone de manifiesto en su tesis de que sólo existe lo que obra, y que recoge el gesto –según Florez Miguel- de la nueva filosofía unamuniana (la de la tensión), la inversión radical del estilo positivista.<sup>1108</sup>

[...] si sólo existe lo que obra y existir es obrar, y si Don Quijote obra, en cuantos le conocer, obras de vida, es Don Quijote mucho más histórico y real que tantos hombres, [...]<sup>1109</sup>

Así, la palabra, que es hija de la imaginación puede obrar y hacernos vivir incluso una vida más real y sustancial que la de tantos otros hombres.

## **5.2. El recurso a la imaginación: vivir es obrar, se vive en las obras**

Ya Kant había indicado que el sentimiento estético de lo sublime vale como el anuncio o anticipo de una disposición moral. Para Unamuno, la razón racionalista por sí sola aniquila y la imaginación vitaliza<sup>1110</sup> –afirmación que bien puede haber extraído de sus lecturas de Novalis. Pero incluso los más locos ensueños de la fantasía tienen algún fondo de razón. Así, ¿quién sabe si todo lo que puede un hombre imaginarse no ha sucedido, sucede o sucederá alguna vez en uno u otro mundo? Es necesario saber entonces si todo lo imaginable es posible. En este apartado no pretendemos sistematizar los muchos aspectos, sobre todo poéticos, en que la imaginación cumple un rol fundamental para nuestro autor. A ello ya se han referido magistralmente otros autores al tematizar la relación que la imaginación tiene en Unamuno para su poética.<sup>1111</sup> Nosotros, en cambio, pretendemos ver aquí sólo la relación que la imaginación tiene con la vida y con la obra, es decir, con la acción, en tanto aquella cumple una función vital dentro de su filosofía práctica.

<sup>1107</sup> Cerezo Galán, P., Op.cit., p.502

<sup>1108</sup> Cfr: Florez Miguel, C., “Autobiografía, Filosofía y Escritura: El Caso Unamuno”, en *Paideia Proyecto online*, <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Lite/LiteMigu.htm>, (Fecha de consulta: 30/06/09)

<sup>1109</sup> VDQS (1905), *O.C.(E)*, III, 132

<sup>1110</sup> Cfr: STV, Op.cit., 603

<sup>1111</sup> Puede verse al respecto el trabajo de Álvarez Castro, L., *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2005



Ante la terrible vanidad de vanidades que nos advierte que todo es nada, Unamuno va a oponer el conjuro del Espíritu de Creación, de plenitud de plenitudes. A la amenaza de la aniquilación, responde con la voluntad de ser más. Meyer va a indicar que, si la sustancia de su ser es su insustancialidad misma, se hace necesario entonces convenir que su solo modo de ser es mero querer ser, y para ello no le queda otra solución que crearse e imaginarse.<sup>1112</sup> En este sentido, es muy acertada la afirmación de Dilthey que decía que, al satisfacer el hombre el secreto afán de llevar a cabo en la fantasía posibilidades vitales que no pudo realizar, ensancha su propio ser y el horizonte de sus experiencias de la vida.<sup>1113</sup> Por ello puede decir Unamuno que de razones vive el hombre, pero de sueños sobrevive.<sup>1114</sup> Con ello muestra que, como indica Cerezo Galán, ante la potencia conservadora y a la vez disolvente de la razón que atiende sólo a las necesidades cotidianas de la vida, hay otra potencia promisoras y emprendedora –que Unamuno a veces llama “fe”, cuando quiere marcar la dimensión de confianza en el poder, y otras veces llama fantasía, imaginación o sueño/ensueño, cuando intenta subrayar la apertura de nuevos horizontes.<sup>1115</sup> Una fe que, como ya hemos anticipado, se acerca a la creación literaria, a una producción creativa, a la *poiesis*. La imaginación posibilita entonces, la lucha contra el anonadamiento, la lucha sin descanso que opone continuamente a la nada. Es necesario afirmar la vida contra la muerte y vivir en continua agonía. La imaginación es voluntad de ser y lucha siempre renovada.<sup>1116</sup> En este sentido, la imaginación es la facultad más sustancial,<sup>1117</sup> porque como ya ha visto sabiamente Hume, sin esta facultad (que aparentemente es tan insignificante y se funda tan poco en la razón), no podríamos nunca conceder ningún argumento ni investigar más allá de los pocos objetos que se nos presentan a nuestros sentidos. Ésta es una facultad por la cual el espíritu vivifica nuestras ideas.<sup>1118</sup>

El recurso a la imaginación es una constante en nuestro autor, pero en *Del sentimiento trágico de la vida*... es utilizado para poner de relieve la necesidad de mitologizar –imitando al

<sup>1112</sup> Cfr. Meyer, F., *La ontología de Miguel de Unamuno*, trad. C. Goicoechea, Madrid, Gredos, 1962, p.72

<sup>1113</sup> Cfr. Dilthey, W., “Los tipos de visión del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos”, en *Teoría de las concepciones del mundo*, trad. J. Marías, Barcelona, Altaya, 1997, p.55

<sup>1114</sup> Cfr. “Sobre la filosofía española” (1904), *O.C.(C)*, VIII, 650

<sup>1115</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., “El pesimismo trascendente”, en Gómez Molleda, M.D. (Ed.), *A.C.M.U.*, Salamanca, Universidad de Salamanca, p.286

<sup>1116</sup> Cfr. Meyer, F., *Op.cit.*, p.73

<sup>1117</sup> Cfr. STV, *Op.cit.*, 603

<sup>1118</sup> Cfr. Hume, D., *Tratado de la Naturaleza Humana*, trad. V. Viqueira, Albacete, Diputación de Albacete, Libro I, Parte Cuarta, Sección VII, p.199

divino Platón en el *Fedón*<sup>1119</sup> - cuando el problema a tratar es el de la inmortalidad. Porque ante la necesidad de contrarrestar los impulsos de una razón miope, los límites que ésta nos impone, nuestro horizonte se extiende por la creencia gracias al poder de la imaginación, lo que es lo mismo que decir, que la imaginación permite habitar otros mundos.

Según lo dicho, quizá con cierta imprecisión usamos “fantasía” e “imaginación” como sinónimos. Esto se debe a que en el capítulo II de este texto Unamuno va a identificar ambos conceptos:

[...] ese sentido social, [...] padre del lenguaje y de la razón, [...] no es en el fondo otra cosa que lo que llamamos fantasía e imaginación.<sup>1120</sup>

No siempre es fácil distinguir entre el concepto de fantasía e imaginación. En algunos textos de filosofía, lo que se dice acerca de uno de estos conceptos es similar a lo que en otros textos se dice acerca del otro concepto. Muchos autores medievales emplearon los términos *phantasia* e *imaginatio* -éste último fue el vocablo latino por medio del cual se tradujo la voz griega *phantasia*- dándoles con frecuencia un sentido similar cuando no idéntico, y recién hacia finales del siglo XVIII se tendió a distinguirlos. Se ha tendido a distinguir entre una fantasía o imaginación creadora y una productiva, también a la fantasía como el aspecto productor y creador de la imaginación, y en otros casos se ha considerado que la fantasía va aún más lejos que la imaginación productiva, es decir, de aquella que sólo combina o separa ideas. Incluso, en Fichte y en Schelling por ejemplo, es difícil saber si se habla de una fantasía creadora o de una imaginación productiva. Quizá, esta identidad que pretende poner de relieve Unamuno, se deba a la vaguedad y ambigüedad con que en la historia de estos conceptos se los ha tratado. La imaginación o fantasía son así formas de presentación o re-presentación. Y hay una estrecha relación entre ésta y la función cognoscitiva. Ello ya queda claro tanto en Hume como en Kant, y sobre todo en los desarrollos contemporáneos acerca de este tema.

Álvarez Castro recoge del texto de M.H.Abrams *El espejo y la lámpara* los conceptos de imaginación que van desde la *Poética* de Aristóteles hasta la moderna idea de imaginación romántica. Se produce así un cambio de lo que Abrams denomina la imaginación-espejo, mera reflexión mimética de realidades preexistentes, a la imaginación-lámpara, proyección que al tiempo que ilumina los objetos envueltos en la sombra apariencial los re-crea a nuestros

---

<sup>1119</sup> Si bien el recurso a la imaginación Unamuno lo asienta en una analogía con Platón, lo hace a la vez -y como es su costumbre- para rechazarlo, ya que la inmortalidad buscada por el griego es, a juicio de nuestro autor, una inmortalidad ideal, es decir, mentirosa. (Cfr: STV, Op.cit., 561)

<sup>1120</sup> STV, Op.cit., 483

ojos al presentarnos visiones inéditas. Este último es el sentido de la imaginación romántica, donde su nueva función vitalista o activista es asimilada al acto creador de Dios. Ello le ha llevado a Álvarez Castro a concluir que Unamuno es heredero del legado filosófico romántico en lo relativo a su tratamiento de la imaginación como elemento esencial de la obra artística, lo que desplaza de su poética la noción clásica de *mímesis* para encumbrar la de creatividad.<sup>1121</sup> Al respecto, decimos que la afirmación de Álvarez Castro es sólo parcialmente cierta, por cuanto si bien Unamuno desplaza la noción de *mímesis*, la que desplaza es antes bien la platónica que la aristotélica, ya que esta última tiene un carácter productivo-creador (*poiético*), por ser *mímesis praxeos* -tal como veremos más adelante. Por otro lado, sí debemos coincidir que la influencia del Romanticismo en nuestro autor es decisiva en este aspecto, y permite hacer confluír, según nuestra interpretación, la noción de *mímesis* aristotélica con la de “expresión” de los románticos y de Croce -como veremos en el próximo capítulo.

Retomando ahora lo expuesto en la cita precedente de Unamuno, éste indica que lenguaje y razón son facultades sociales o de la imaginación, o como las llama, hijas de ese sentido social que también denomina instinto de perpetuación. Sin embargo, si bien ese sentido social es padre del lenguaje y de la razón, esta última se origina por el lenguaje que brota de la necesidad de transmitir nuestros pensamientos a nuestros prójimos.<sup>1122</sup> Siendo así parientes tan cercanos, nos preguntamos con Unamuno: ¿tienen la misma realidad objetiva los productos de la fantasía o imaginación que los productos de la razón? Sabemos que Hume sólo otorgaba objetividad a las impresiones, mientras que las ideas eran para él subjetivas. Pero a nuestro autor le cabe una sospecha: si a las creaciones del instinto de perpetuación le negamos realidad objetiva en tanto que son productos de la imaginación, ¿no puede entonces decirse lo mismo de las creaciones del instinto de conservación, es decir, de la razón?<sup>1123</sup> Así, o tienen la misma realidad objetiva o ninguna de ellas la tiene, ya que la razón es hija de la

---

<sup>1121</sup> Cfr. Álvarez Castro, L., Op.cit., pp.110-1

<sup>1122</sup> Sabemos que para Unamuno, el lenguaje es social. Ello queda expresamente claro en su tesis doctoral *Crítica sobre el problema del origen y prehistoria de la raza vasca*, que puede ser vista, como indica Marcos, como el punto de partida y comienzo del filosofar unamuniano desde la lengua (Marcos, L.A., Op.cit., p.54). En ese trabajo Unamuno ya sienta las bases hermenéuticas de su epistemología, ya que para saber lo que es un pueblo, es necesario acudir al estudio de sus manifestaciones. La influencia de Humboldt al respecto se hace notar en éste y en trabajos posteriores. La idea humboldtiana de inseparabilidad entre lengua y pueblo produce un profundo impacto en nuestro autor. Al respecto puede verse en Unamuno no sólo su tesis doctoral, sino también su artículo “La raza es la lengua”, donde indica que la raza espiritual, histórica, humanamente nos la da el habla, el lenguaje. También podemos ver estas observaciones en el sustancioso artículo de Carlos Longhurst, “Unamuno, Schleiermacher, Humboldt: A Question of language”, en *Hispanic Review*, vol.79, Nº 4, University of Pennsylvania Press, Octubre 2011, pp.573-

591 <sup>1123</sup> Cfr.STV, Op.cit., 481

fantasía. Y como ni verdad ni poesía tienen fondo, dirá Unamuno,<sup>1124</sup> lo mismo da. Es cuestión de elegir aquella que sea buena para la vida.<sup>1125</sup>

Es muy cómodo hablar de ilusiones; pero créame Ud. que una ilusión que resulte práctica, que nos lleve a un acto que tienda a conservar o acrecentar o intensificar la vida, es una impresión tan verdadera como la que puedan comprobar más escrupulosamente todos los aparatos científicos que se inventen.<sup>1126</sup>

Así, la ilusión por la que Unamuno propone optar, es aquella que acrecienta nuestra vida, que la intensifique, que no la disuelva como lo hace la razón racionalista, sino que la vitalice.

En el capítulo VI retomará esta cuestión de la objetividad de los productos de la fantasía y de la razón. Allí se anima a decir que si alguien le preguntara si esas teorías que expone tienen algún valor objetivo, respondería que no entiende lo que es el valor objetivo de una teoría, de una doctrina, porque es su deseo de pervivir el que inspira esas doctrinas.<sup>1127</sup> Su pasión entonces sirve como anticipo de cualquier razón. Se trata así de otro orden de verdad y verificación que el objetivo, aunque no por eso carente de un criterio de contrastación. Cerezo Galán va a indicar que, en tanto ello concierne al orden moral, el criterio de verdad de las ideas morales para Unamuno sólo puede residir en su capacidad de transformar la vida y dar finalidad humana al Universo, es decir, realizarse como libertad. Con ello tenemos la tesis de la subjetividad vital de la verdad, que bien queda representada por el Quijote.<sup>1128</sup>

“De cuanto he dicho verdadero seré yo” –exclama don Quijote. A lo que digo que entonces la tal ilusión verdadera es la verdad más verdadera, y que no hay más lógica que la moral.<sup>1129</sup>

Como anticipamos, la moral unamuniana consiste entonces en esta subjetividad vital del bien, gemela de la verdad, que afirma que “bueno” y “verdadero” es lo que acrecienta nuestra vida. Es una moral no legalista, sino más interior y creadora, aquella que a través de un nuevo imperativo moral, el corazón nos pide y la imaginación nos permite eternizar la

<sup>1124</sup> Cfr: “Diálogos del escritor y el político”, Op.cit., 699

<sup>1125</sup> Cfr: *Ibid.* 696

<sup>1126</sup> “La locura del Doctor Montarco” (1904), O.C.(E), I,  
<sup>1134</sup> Cfr: STV, Op.cit., 562

<sup>1128</sup> Cfr: Cerezo Galán, P., *Las máscaras...*, Op.cit., p.347

<sup>1129</sup> VDQS, Op.cit., 212

vida.<sup>1130</sup> Es la moral “de la sana intención en el mundo de la libertad, en el mundo esencial de los anhelos íntimos.”<sup>1131</sup>

Con Deleuze pudimos ya caracterizar a la filosofía de manera negativa y condicional, diciendo lo que no es la filosofía. No es filosofía aquella que no entristece, ni contraría, ni detesta la estupidez. Lo expuesto hasta el momento, permite afirmar que la filosofía unamuniana –y consideramos que con lo expuesto hasta ahora podemos llamarla así- ha entristecido, y creemos que con creces, a él y a sus lectores. Y con ello ha detestado la estupidez también. Pero si además, ha de contrariar, ha de irritar a alguien, encontramos aquí el momento de la irritación.

Pero es que mi obra –iba a decir mi misión- es quebrantar la fe de unos y de otros y de los terceros, la fe en la afirmación, la fe en la negación y la fe en la abstención, y esto por la fe en la fe misma; es combatir a todos los que se resignan, sea el catolicismo, sea el racionalismo, sea el agnosticismo; es hacer que vivan todos inquietos y anhelantes.<sup>1132</sup>

Hacia el final del capítulo VI de esta obra y anticipando lo que seguirá, nuestro autor advierte a quienes se atreven a preguntarle para qué retomar ciertas ideas que ya han sido expuestas y hasta se han considerado refutadas. Él lo hace, por un lado, para irritarlos y que vean que eso no ha muerto del todo, porque no puede morir mientras haya hombres. Podemos preguntarnos entonces, ¿pero es que mueren las ideas? Hay, podemos decir, todo un oficio de hacer ideas, y este oficio lo ejerce el poeta, el creador, sea de una u otra especie. Todo creador de ideas, sea en forma de personajes de novela o drama, sea de sentimientos íntimos, sea de fórmulas matemáticas, sea de teorías científicas, no es más que un poeta, o mejor, no es menos que un poeta. Entre paréntesis, vemos aquí que Unamuno no desprecia a las ciencias, sino, en todo caso, a cómo se hace ciencias, a un modo particular de hacerla, la positivista, materialista y científicista. A las ideas no se las hace, sino que se juega con ellas, y por eso no mueren. O mejor, jugando con ellas es como se las hace, jugando con ellas es como se hace ideas nuevas de ideas viejas, ya expuestas y consideradas refutadas. Porque las ideas son vivas, tienen vitalidad, son elásticas y rebotan.<sup>1133</sup> “Y a fuerzas de darlas contra el suelo y de traerlas por el aire acaban por soltar las que llevan dentro, por echar crías.”<sup>1134</sup> Así, jugar con

---

<sup>1130</sup> *Cfr.* VDQS, Op.cit., 101

<sup>1131</sup> *Cfr. Ibid.* 218

<sup>1132</sup> STV, Op.cit., 714

<sup>1133</sup> *Cfr.* “Diálogos del escritor y el político”, Op.cit., 698

<sup>1134</sup> *Ibid.*



las ideas supone ya no una reproductividad, sino una re-creación, una nueva producción. No es reproducir ideas viejas sino recrearlas. Y si una idea vuelve a repetirse, es porque entonces no ha sido refutada absolutamente.

Entonces, ¿cabe responder al trágico problema con la poesía y no con la verdad, con la razón? Como ni una ni otra tienen fondo es preferible optar por las buenas ideas, que son las más elásticas. Así, por ser más útil y tener forma más hermosa, la poesía, consuelo de vida, es preferible a la verdad científicista, que es algo pavoroso e inhumano.<sup>1135</sup> Pero, ¿no consuela más el que descubre un principio racional nuevo, que el que encuentra una nueva verdad?, pregunta Unamuno por 1920 en “Disolución de problemas”. La respuesta es negativa, ya que una ilusión nueva es más consoladora. Y se repregunta, “[...] ¿es que acaso una nueva verdad no es una ilusión nueva?”,<sup>1136</sup> poniendo de relieve así el carácter ficcional e interpretativo de ambas. Es que el trágico problema –como cualquier antinomia–, no se resuelve en una ley superior –dirá–, ya que todo orden es sólo pasajero.<sup>1137</sup> De esta manera, y como ya hemos anticipado a partir de su fundamentación mitopéica de su filosofía práctica, elegir unas ideas u otras, crear unos u otros dioses, depende del criterio de “bueno” y de “verdad” con que uno opere, o sienta. En tanto todo orden es pasajero, “bueno” –en sentido eminentemente práctico y hedonístico– será aquello que satisfaga nuestro deseo vital, que es el sentido que a la categoría de bueno dan el pesimismo y el optimismo.

Es destacable el aspecto de estas ideas que, al ser todas hijas de la imaginación, ninguna de ellas tienen fondo, por tanto, es mejor elegir las que son más útiles, las buenas ideas –como dice Unamuno en ese artículo– las que sirven para la vida. Así, si una nueva verdad no es más que una nueva ilusión, al destacar su carácter ficcional e interpretativo, Unamuno nos conduce por la senda de la verdad hermenéutica. La verdad es así, como ya decía Nietzsche, un ejército móvil de metáforas en permanente combate,<sup>1138</sup> que luchando unas con otras, tratan de imponerse. ¿Pero cuáles ideas/verdades/ficciones entonces son las que deben imponerse o elegirse? Las que nos sean útiles para la vida. De esta manera, la verdad para Unamuno, además de ser hermenéutica, es práctica, pragmática. Es verdad aquello que interpretamos que es bueno-útil para nuestra vida. Como las ideas de la razón nos conducen al escepticismo absoluto y las de la religión a la desesperación absoluta, sólo las poéticas –cree Unamuno– son más útiles, además de más hermosas, para tratar el íntimo problema vital. Sin embargo cabría otra opción, ¿por qué no callar entonces en vez de hablar a

---

<sup>1135</sup> Cfr. “Diálogos del escritor y el político”, Op.cit., 696-

99 <sup>1136</sup> “Disolución de problemas”, Op.cit., 946

<sup>1137</sup> Cfr. *Ibid.* 948

<sup>1138</sup> Cfr. Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad.L.Valdés, Madrid, Tecnos, 2007, p.25

través de la fantasía? ¿No sería ésta una opción?, como ya indicaba Wittgenstein al final del *Tractatus*.<sup>1139</sup> Acogiéndose así a su espíritu de contrariar e irritar, precisamente por eso no calla Unamuno, porque es para muchos lo *infandum*, lo indecible.<sup>1140</sup>

Teniendo en cuenta estas consideraciones, podemos preguntarnos entonces ¿cuál es el rol que cumple la imaginación para Unamuno? Ya habíamos indicado que el dolor, la congoja, abre el camino a la conciencia. Cuando vemos el dolor en los demás, sentimos por empatía revivir nuestro propio dolor y comprendemos así el dolor ajeno. Es este el profundo sentido de la “*sympathy*” humeana, uno de los fundamentos de su ética.<sup>1141</sup> La imaginación es la facultad que, entre otras cosas, nos permite pasar de uno a otro. Ella nos permite imaginar que el otro sufre del mismo modo que sufre uno. Y así lo personaliza todo. Puesta al servicio del instinto de perpetuación, nos revela la inmortalidad del alma. Y es este proceso de personalización lo que late, según Unamuno, en la lucha entre la vida y la razón. La vida intenta personalizar a la razón tanto como ésta a aquélla. Pero mientras la razón mecaniza o materializa, la fantasía, en cambio, anima lo inanimado.<sup>1142</sup> La crítica a la razón no menos que la crítica a la fe dogmática lo conducen al camino de la imaginación. Por eso,

[...] perdida la visión cordial y atormentados por la lógica, buscamos en la fantasía menguado consuelo.<sup>1143</sup>

Ya decía Dilthey que “una interpretación semejante del mundo [...], germina ya en la lengua y se desarrolla en la metáfora como sustitución de una intuición por otra afín, que la hace en algún sentido más evidente; en la personificación [...]”<sup>1144</sup> La limitación unida a la imaginación conduce entonces al deseo de inmortalidad, y con éste a la personalización del mundo y de la vida, y de allí a la acción. Pareciera ser entonces que la razón poética se presenta como alternativa a la razón científica y a la fe dogmática,<sup>1145</sup> -es que a toda razón se le puede oponer otra razón, escribió Camus. Y ésta razón poética, en la medida en que es una razón estética, es una razón sensible al sufrimiento del otro o, en otras palabras, es una razón

---

<sup>1139</sup> “De lo que no se puede hablar hay que callar”, Wittgenstein, L., *Tractatus lógico-philosophicus*, trad. J. Muñoz e I. Reguera, ed. bilingüe, Barcelona, Altaya, 1997, p.183

<sup>1140</sup> Cfr. STV, Op.cit., 563 y “Divagaciones sobre la resignación y el esfuerzo”, Op.cit., 172

<sup>1141</sup> Para un tratamiento más acabado sobre el concepto de “*sympathy*” en Hume, puede verse mi trabajo: “La conciencia de Huckleberry Finn o la agonía entre la moral y los sentimientos”, en *Cuadernos de ética*, Op.cit. <sup>1142</sup> Cfr. STV, Op.cit., 581-2

<sup>1143</sup> “La vida es sueño...” (1898), *O.C.* (C), VIII, 309

<sup>1144</sup> Dilthey, W., “Los tipos de visión del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos”, en Op.cit., p.44

<sup>1145</sup> Cfr. Flórez Miguel, C., “La razón poética como alternativa a la razón científica y a la fe: El Unamuno de Pedro Cerezo”, en *Razón de occidente: textos reunidos para un homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 343-360



compasiva. Por eso, dirá Unamuno que el relato (como medio de la imaginación poética) no es ejemplo de egoísmo, sino nos-mismo.<sup>1146</sup> Y de esta manera, confunde (*funde-con*) razón práctica (ética) con razón productiva (poética).

Esta alternativa queda explicada por Luis Andrés Marcos quien dedica un apartado a la razón mito-lógica en el capítulo V de su trabajo. Allí pone de relieve que ella es una forma de recuperación –desde una visión trágica- del hombre, de Dios y del mundo.<sup>1147</sup> Así, en la parte práctica de *Del sentimiento trágico de la vida...* (del capítulo VII hasta el final de esta obra), encontramos una puesta en escena de la imaginación que lo personaliza todo. Este ejercicio de la imaginación llevaba ya a Unamuno a afirmar –mediante la exhortación al lector de concebirse como no existiendo- que, si bien no podíamos comprendernos como no existiendo, sí en cambio podíamos hacerlo como existiendo siempre. Concluye así que, la imaginación no nos permite concebirnos como no existiendo, sin embargo, nos permite concebirnos sobreexistiendo. Como hemos visto, Unamuno indicaba que la forma de responder a las limitaciones que la razón y la fe ponían de relieve ante el íntimo problema vital, lo conducían hacia un camino en donde debía abreviar tanto en la imaginación como en el raciocinio. Así, mito-lógica, como indica Marcos, no significa mitología en su sentido de anterior a la razón, sino que supone la presencia simultánea de mito (poética) y razón.<sup>1148</sup> Es éste un sentido *mítico-poético*, que bien puede emparentarse con el concepto de “construcción de la trama”, recibido de la tradición aristotélica a través del *mythos*.<sup>1149</sup>

Para la antigüedad sólo eran dignos de suscitar reflexión filosófica la tragedia, la comedia y la epopeya.<sup>1150</sup> Pero, haciéndonos eco de la pretensión ricoeuriana, que indica que el *mythos* tiene la capacidad de metamorfosearse sin perder su identidad ensanchando así la noción de construcción de la trama,<sup>1151</sup> ¿no podemos trasladar la teoría del *mythos* aristotélico a las obras modernas? ¿No podemos poner a prueba la capacidad de metamorfosis de la trama para ver si la narrativa moderna puede ser también objeto de reflexión filosófica? Esta parece

---

<sup>1146</sup> Cfr: CHN, Op.cit., 864

<sup>1147</sup> Cfr: Marcos, L.A., *Miguel de Unamuno: una filosofía hermenéutica española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991, p.371 y ss. Esta alternativa la encontramos también en el análisis que realiza Artés Hernández en “La dualidad ΜΥΘΟΣ-ΛΟΓΟΣ en *Del sentimiento trágico de la vida* de Miguel de Unamuno”, en *Estudios clásicos*, N°116, 1999, pp.65-76 <sup>1148</sup>  
Cfr: Marcos, L.A., Op.cit., p.371

<sup>1149</sup> Cuando mentamos el término *mythos* en su acepción de la *Poética* aristotélica, este queda definido como “imitación de una acción”, como la trama o relato. La estructura narrativa que describe como la composición de las acciones. (Cfr: Aristóteles, *Poética*, trad. E. Sinnott, Buenos Aires, Colihue, 2009, p.47 y 55)

<sup>1150</sup> Para un tratamiento más acabado de la cuestión del conflicto en tragedia clásica y la dimensión moral de la acción, puede verse Ricoeur, P., “Interludio: Lo trágico de la acción”, en *Sí mismo como otro*, trad. A. Neira, México, Siglo XXI, 2003 y Nussbaum, M., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, trad. A. Ballesteros, Madrid, Visor, 1995.

<sup>1151</sup> Cfr: Ricoeur, P., *Tiempo y narración II*, trad. A. Neira, México, Siglo XXI, 2008, p.378

ser la pretensión unamuniana –quien conocía sobremanera las obras de los clásicos griegos. La razón es que el punto de partida lógico de toda especulación filosófica se encuentra –a su juicio- en el representación mediata, humanamente elaborada, tal como se nos da en el lenguaje, medio por el cual conocemos el mundo.<sup>1152</sup> Así, esa relación de empatía con el otro se dará a través de las obras. ¿Cómo podemos intuir al yo, a la conciencia, si ésta no nos es dada por sí misma al modo cartesiano, ni surge de la representación (*Vorstellung*), ni se nos presenta inmediatamente a los sentidos? Para nuestro autor, la captación de esas vivencias se dará, al modo hermenéutico, a través de las obras. Si su filosofía es un modo de comprender el mundo y la vida, y no de explicarlos argumentativa y causalmente, esta comprensión ha de ser unitaria, integradora, léase, una *poíesis*. Así, el medio para su comprensión será el texto -u otros monumentos de la cultura.<sup>1153</sup> La comprensión del mundo y de la vida –y en ella el íntimo problema vital- no se da entonces ni a través de la *Vorstellung*, ni del yo cartesiano, sino a través de estos monumentos, y en el caso particular de Unamuno, a través de los textos -sobre todo los poético-literarios-, confluyendo de esta manera fielmente con la tradición hermenéutica.

Pero las obras literarias son obras de creación, por tanto, de la imaginación. Hume decía que el espíritu es una especie de teatro donde varias percepciones aparecen sucesivamente.<sup>1154</sup> La analogía con el teatro le sirve a Hume tanto para caracterizar la volatilidad de las impresiones como para representar al yo. Pero además la metáfora nos sugiere que el espíritu es tan sólo una colección de ideas, no un sistema. Para saber cómo el espíritu se convierte en sistema y, por tanto en sujeto; en suma: para saber cómo el espíritu *deviene* sujeto (está claro que no es un dato, que no es algo ya dado de antemano), debemos tener en cuenta el papel de la imaginación. La imaginación, así, pone lo que no está.<sup>1155</sup>

Podemos decir entonces, que los novelistas y los poetas amplían nuestro lenguaje usando metáforas o parábolas que después, en algún momento, se convierten en giros establecidos. En este aspecto específico, la filosofía es conservadora y tremendamente sobria, mientras que la poesía es radical y exploradora. Cuando los filósofos declaran: “Nosotros tenemos argumentos razonables, los poetas no los tienen”, de hecho están diciendo: “Nosotros nos

---

<sup>1152</sup> Cfr: STV, Op.cit., 704

<sup>1153</sup> Como ya hemos visto en “Filósofos del silencio”, la filosofía española comprende a la españolidad a través de las obras de arte pictórico, la imagen es aquí quien habla sin decir. Así, la filosofía española se resuelve en afilosofía.

<sup>1154</sup> Cfr:Hume, D., *Tratado de la Naturaleza Humana*, trad.V.Viqueira, Albacete, Servicio de publicaciones de la diputación de Albacete, 2001, Libro Primero, Parte IV, Sección VI, p.191

<sup>1155</sup> Cfr:Beraldi, G. y Rossi, M.J., “El microscopio de Hume y el recurso a la imaginación”, en Rossi, M.J. y Bertorello, A. (Comp.), *Relecturas. Claves hermenéuticas para la comprensión de textos filosóficos*, Buenos Aires, Eudeba, 2013, pp.162-6

dedicamos a aquello que ya está sobre la mesa”. Los poetas pueden replicar a ello: “Si, pero nosotros, en ocasiones, ponemos algo nuevo sobre la mesa.”<sup>1156</sup>

Creemos que este es el sentido que Unamuno -anticipándose a lo dicho por Sartre en *Lo imaginario* (1940)- confiere a la imaginación. El filósofo francés liga el mundo de la imaginación al mundo del pensamiento, y además, considera que la imaginación está relacionada con la acción (o con la serie de posibles acciones).<sup>1157</sup> En éste, el problema de la imaginación le proporciona una base para su doctrina de la conciencia como conciencia realizante o realizadora. En Unamuno, en un sentido semejante, la imaginación permite vitalizar y personalizar al mundo apropiándose de él, siendo éste para sí y para los demás, ya no como nada, sino como todo, como conciencia universal.

La imaginación, entonces, como decíamos, tiene un papel creador, pone lo que no está. Unamuno afirma que lo que vitaliza, lo que necesitamos, es el desenfreno intelectual:<sup>1158</sup> lo que hace falta son molinos de viento.<sup>1159</sup> Pero, ¿cómo construimos esos molinos de viento? La imaginación pone lo que no está, pone los molinos del Quijote. ¿Y por qué habría que crear molinos, o *Madame Bovary* o *L'Education Sentimentale*? ¿Por qué, no! Para qué, mejor. Para poder comprender y dar sentido. Por donde mejor podemos comprender al hombre es por sus obras, por sus acciones, por eso, las obras siempre son autobiográficas.<sup>1160</sup> Podemos comprender el pensamiento político de Flaubert –dice Unamuno- a través de su *Madame Bovary* o de *La educación sentimental*, y si Flaubert hizo efectivamente política, la hizo en sus obras.<sup>1161</sup>

Y, ¿es más obra una obra efectiva, una acción, que una obra literaria? Palabra y acción son la misma cosa<sup>1162</sup> -como veremos en el próximo apartado. Pero por otra parte, la respuesta es negativa, es decir, no siempre una acción es más efectiva que una obra literaria. Siempre que un literato sea un escritor y ponga su sangre<sup>1163</sup> en su obra, su obra es tan política como la de quien trabaja en política. La obra de un hombre es su vida. Aquí vemos claro el sentido de la obra como “*érgon*”, como acción como trabajo. Pero también según fue ampliándose su

<sup>1156</sup> Cfr: Rorty, R., *Filosofía y futuro*, trad. J. Calvo y A. Ackermann, Barcelona, Gedisa, 2002

<sup>1157</sup> Cfr: Sartre, J.P., *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*, trad.M.Lamana, Buenos Aires, Losada, 1976

<sup>1158</sup> Cfr: “Diálogos del escritor y el político”, Op.cit., 698

<sup>1159</sup> Cfr: “La vida y la obra” (1919), O.C. (A), IX, 933

<sup>1160</sup> Cfr: *Ibid.* 936

<sup>1161</sup> Cfr: *Ibid.*

<sup>1162</sup> Cfr: “Diálogos del escritor y el político”, Op.cit., 688

<sup>1163</sup> En *Cómo se hace una novela* (1926-7), con la metáfora de “amasar con su sangre y con su carne un libro que se coma”, Unamuno viene a cuestionar a quienes escriben sin sentirlo, a aquellos sin vocación de escritor. Ser escritor para Unamuno, como bien sentencia Cerezo Galán en *Las máscaras de lo trágico...*, supone una forma integral de ser hombre, la de existir en la palabra, por cuanto es hacer de la palabra la forma de la existencia. Así Unamuno concebirá su vocación de escritor como la respuesta a una llamada.

significado, esta voz griega cobra el sentido de guerra, lucha, obra realizada, labor, producto, obra artística. Y si el *érgon* del hombre era para Aristóteles la razón, para Unamuno lo es la pasión, el sentimiento, (y con ellos y desde ellos, la libertad).

El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental.<sup>1164</sup>

Y será con el sentimiento y desde éste como se crean las obras. Así, para Unamuno, la obra de Cristo fue su vida, y su muerte fue la razón de su vida. También la vida de Don Quijote fue su obra, y si Cervantes no enloqueció, como el Quijote, es porque pudo desahogarse, liberarse de su locura a través de su obra. Como sucede también en el *Werther* de Goethe. Porque para nuestro autor, como en Nietzsche, escribir es una forma de liberarse.<sup>1165</sup> Así, vivir es obrar, cuando es algo más que vegetar.<sup>1166</sup> Y son tan obras las de quien se mete a político como las de quien escribe, si sus obras son políticas. Y en ambas, su obra es su vida. Esta concepción se arraiga de alguna manera en la de *homo faber* –y digo de alguna manera, porque ya sabemos el rechazo que Unamuno expresa sobre una concepción que ve al hombre de carne y hueso como *homo*, sea el que fuere. Ella ve que ante los límites propios de la naturaleza humana, el hombre desarrolla una actitud productiva y creativa para superarlos, y no una actitud meramente lógica. Unamuno ve al hombre de carne y hueso más como una mosca estética que como una abeja lógica en una botella, como queda expuesto en su artículo “Avispas, abejas y moscas” (1924). Con este recurso a ciertos animales epistemológicos, podemos decir que la logicidad de la abeja la lleva a la muerte, lo mismo que le sucede al pavo inductivista de Russell, mientras que la creatividad de la mosca, más cercana al hombre para Unamuno, le permite salvarse.<sup>1167</sup> Por tal motivo, Unamuno muestra

---

<sup>1164</sup> STV, Op.cit., 462

<sup>1165</sup> Cfr. “Para qué escribir? Comentarios al “Epistolario inédito” de Nietzsche” (1919), O.C. (A), VIII, 1134

<sup>1166</sup> Cfr. “La vida y la obra”, Op.cit., 937

<sup>1167</sup> La abeja lógica es referenciada por Unamuno a propósito de un error cometido por su editor de los comentarios a *Las avispas* de Aristófanes. Éste había corregido abejas por avispas, cuando éste último (*Sphex*) era el término correcto. Como ya se indicó anteriormente, el heroísmo lógico de las abejas es ya relatado en *La vida de las abejas* de Maeterlinck. Allí se indica que si se mete a una abeja en una botella y a ésta en un lugar oscuro con la boca contra la luz, la abeja, razonando que donde está la luz está la salida, muere luchando contra el fondo de la botella. Eso hace que este animal lógico, sea no más que un animal estúpido, que “hace un silogismo” sobre la premisa de que donde está la luz, está la salida. Y como es muy lógica, no puede negar la validez de tal razonamiento, y se da de frente hasta morir, con su razonamiento, en su prisión, al fondo de la botella. Por otro lado, aunque con el mismo trágico final, el pavo inductivista de Bertrand Russell caracteriza de este modo al inductivista ingenuo, aquel que confía en la regularidad de los acontecimientos. La anécdota del pavo inductivista fue ideada por Bertrand Russell y se basa en el siguiente relato: todos los días un pavo ve aparecer a una persona que le da de comer exactamente a la misma hora y en distintas circunstancias de frío o calor, de día soleado o lluvioso hasta dar por cierta la inferencia inductiva que afirma “todos los días me dan de comer a las 9 hs”, hasta que un día 24 de diciembre a esa misma hora no le dan de comer sino que lo sacrifican

que en el arte buscamos un remedio de eternización.<sup>1168</sup> Podemos decir en este sentido, que el hombre no se entrega a la muerte, sino por el contrario es un ser “contra la muerte”, y se realiza, en tanto que hombre, precisamente, en el aplazamiento permanente de su final. La muerte se perfila así como fin a secas y retorno al anonimato. Por ello, contra la muerte, Unamuno necesita personalizar y realizarse como persona. La desesperación y la congoja (el dolor) aterrorizan efectivamente al hombre, pero por el trabajo, por las obras que convierte la existencia en mundo, el hombre es capaz de liberarse de los terrores nocturnos que lo acechan. Así, la producción de obras se constituye en cierta forma como aplazamiento de la muerte, y el trabajo productor y creativo de obras es así, liberación de la existencia anónima. Este “culto” a la libertad, que se muestra como fundamento de la subjetividad, parece devolvernos a una metafísica absolutista y totalitaria. Levinas, en *Totalidad e infinito* (1971), advierte esto con claridad como un problema en el caso de las filosofías de la existencia, que conducen a plantear lo arbitrario como absoluto, y donde la noción de libertad es la justificación y consagración del exterminio de la alteridad. La obra originalmente constituye el instrumento por el cual el existente hace frente a la existencia y hace posible su permanencia como subjetividad. Es, en este sentido, la primera “salvación”. A través de la obra da una forma a lo informe del elemento y constituye por su laboriosidad el mundo. Esta efectividad se traduce como capacidad de aplazamiento de la muerte que es siempre inminente, Por todo esto, la obra es liberación en la economía de la subjetividad. Sin embargo, Unamuno tiene claro que su filosofía práctica se conduce hacia el otro, por el amor y la compasión ante el terrible dolor de la inanidad. Y la obra y la vida queda definida entonces, como veremos más adelante, como la objetivación de una creación subjetiva que se separa de la individualidad que le dio origen para entregarse, en disponibilidad, a quien pueda poseerla, o mejor, a quien pueda leerla. Es allí entonces donde, lejos del puro subjetivismo de la libertad, del egoísmo y de la inmortalidad personal, entra en juego la alteridad, el egotismo y la intersubjetividad: “[...] y tal egotismo es el único verdadero remedio del egoísmo, de la avaricia espiritual, del vicio de conservarse y ahorrarse, y no de tratar perennizarse dándose.”<sup>1169</sup> Es el modo de curarte ese

---

para ser parte de la cena de Navidad. La creencia de que hay regularidades resulta defraudada. En contraposición a la abeja y al pavo, tenemos a la mosca. En la misma situación que la abeja, la atolondrada mosca, revoloteando por su prisión, halla la salida. Así, dice Unamuno, la mosca, animal estético, convencida de que no tiene salida, la encuentra. Porque la vida, no admite plan previo y traza (crea) su plan viviendo. Así, la vida se acerca más a la *poiesis* que a la lógica. Es la acción la que forma, informa, deforma y transforma el pensamiento. (Cfr: Alonso, M., Ambrosini, C. y Beraldi, G., “Los animales epistemológicos y otras figuras fantásticas para la enseñanza de la Biología e Introducción al Pensamiento Científico en el Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires”, en Cerletti, A. y Cauló, A. (comp.), *Actas de las XXI Jornadas sobre la Enseñanza de la filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2014 (en prensa))<sup>1168</sup> Cfr: STV, Op.cit., 620

<sup>1169</sup> STV, Op.cit., 684-5

yo.<sup>1170</sup> El egotismo (que es amor a sí mismo, amor espiritual a sí mismo) no es, sin embargo, como creen algunos, un ego incapaz de otro, es por el contrario un yo que es un Nosotros,<sup>1171</sup> que acoge al otro en el reconocimiento, en la respuesta responsable, que alberga la voz del otro y su dolor por medio del amor/compasión. Éste es lo más opuesto al egoísmo (que es amor propio, deleite sensual de uno mismo), porque del egotismo se pasa a compadecer, es decir, a amar al otro al comprenderlo dentro de uno como un semejante que vive y sufre las mismas miserias.<sup>1172</sup>

Como ya se ha anticipado, el punto de partida de toda filosofía es a través de la representación mediata, como se nos da en el lenguaje. Esta identidad entre vida y obra, entre acción y obra, pone de relieve que la vida tiene que ser creada por el hombre, imaginada o inventada por él. Y así, como dice Marías, por ser un sueño o un relato temporal es novela, ficción poética, imaginativa.<sup>1173</sup> Así como de la lengua griega se derivó cierto modo de pensar, quizá podría suceder lo propio con la lengua española e hispanoamericana y, o bien constituir o bien comprender un modo de pensar propio español e hispanoamericano, como quiere Unamuno, y como afirma Marcos.<sup>1174</sup> Sin embargo creemos que Unamuno hace algo más. Su crítica a la gramática, a la crítica literaria, y a las clasificaciones, es decir, su crítica a cualquier posición dogmática, abre un espacio de indeterminación tal en su escritura que parece haber escuchado el eco futuro de los reclamos de Deleuze de liberar la vida.

Flórez Miguel sostiene que:

Unamuno somete a prueba su primera filosofía y con ella la filosofía moderna. [...] la contraposición entre la primera filosofía unamuniana entendida como filosofía científica, filosofía de sistema; y la nueva filosofía del hombre concreto. La primera se hace pensando, la segunda meditando. Esta distinción de Unamuno es similar a la que más tarde hará Heidegger en *El origen de la obra de arte*; y podemos interpretarla como la heideggeriana, como una crítica de la "imagen moderna del mundo" centrada en la representación; y la propuesta de una imagen alternativa del mundo centrada en la creación, que es la que va a cristalizar en el paradigma de Don Quijote entendido como voluntad creadora del propio ideal, que ya no es el ideal de

---

<sup>1170</sup> Cfr. "¡Ensimímate! Una vez más" (1915), *O.C. (A)*, IX, 839

<sup>1171</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1172</sup> Cfr. STV, Op.cit., 571-2; "¡Ensimímate! Una vez más", Op.cit., 837-42; "Nuestro yo y el de los demás" (1917), *O.C.(A)*, IX, 899-902; "Sobre sí mismo" (1913), *O.C. (A)*, X, 243-8

<sup>1173</sup> Cfr. Marías, J., *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa Calpe, 1976, p.205

<sup>1174</sup> Cfr. Marcos, L.A., Op.cit., pp.50-1

la modernidad: el racionalismo que aboca al fenomenismo y concluye en nihilismo. El nuevo ideal unamuniano es el de una fe creadora [...] <sup>1175</sup>

Así, pasados los primeros seis capítulos de su filosofía crítica, los seis capítulos restantes de *Del sentimiento trágico de la vida...*, marcan este momento de su filosofía positiva, de su filosofía práctica, que viene a responder a su filosofía crítica de los seis capítulos anteriores. Este momento positivo es el ingreso a un campo de fantasías no desprovistas de razón, -ya que sin ella nada subsiste, porque serían intransmisibles- pero fundadas en un sentimiento, en un *pathos*, el de la agonía entre razón y vida, o en líneas más generales, entre finitud e infinitud. De esta manera, todo el fundamento de su filosofía práctica tiene como base, como ya hemos anticipado, su concepción mitopéica que nos permite establecer una estrecha relación entre la vida y la palabra, y entre ésta y la acción.

### **5.3. Del mundo de la vida al mundo de la palabra: identidad entre palabra y acción**

Con el término “mundo” se designa una pluralidad muy amplia de significados, y otro tanto sucede con “mundo de la vida”. Eucken, el maestro de Scheler, en *Conocer y tener vivencias* (1912) opuso al “mundo de la existencia” diluido por fines racionales, un “mundo de la vida” integral, y Scheler, en el mismo sentido, habló de “mundo cotidiano”. Por otra parte, sabemos que entre fines del siglo XIX e inicios del XX, cuando las ciencias naturales y exactas pretendían imponer sus métodos a las ciencias del espíritu, la fenomenología se encomendaba una especie de revuelta contra el imperialismo científico. Revuelta que pretende, en un primer esfuerzo, fijar los límites de la racionalidad físico-matemática, y en un segundo contragolpe, reivindicar para la filosofía las competencias perdidas en la fundamentación del saber. La pérdida de credibilidad por aquél entonces de los sistemas idealistas de inspiración hegeliana, convierte en moda la máxima: “ir a las cosas mismas”. Es insoslayable en este caso acudir a la figura de Husserl, quien hizo de ese tema una empresa para la fenomenología. Pero, ¿dónde se encuentran las cosas mismas? Para responder a la pregunta se acuña la fórmula “mundo de la vida”. Con ella, a pesar de su vaguedad y ambigüedad, dispone la filosofía de un término para diferenciar la realidad, en cuanto mundo humano, de la realidad, en cuanto mundo científico. El mundo de la vida connota aquellos componentes cotidianos del existir personal con los que todo hombre cuenta antes de habérselas, incluso, con la actividad científica. “Mundo de la vida” quiere significar la

---

<sup>1175</sup> Florez Miguel, C., “Autobiografía, Filosofía y Escritura: El Caso Unamuno”, en Op.cit.

situación fundamental del sujeto en relación intencional con un entorno histórico-social. Husserl desarrolla este concepto, el de *Lebenswelt*, en *La Crisis...* (1936). Para él, *Lebenswelt* significa un “mundo de las simples experiencias intersubjetivas.”<sup>1176</sup> Y con ello pretendía dar cuenta del olvido del mundo de la vida que ha acaecido con el predominio del positivismo, que sólo podía ser subsanado mediante el regreso a ese mundo. Con “mundo de la vida”, queremos nosotros destacar ese aspecto de las simples experiencias intersubjetivas que en lo que denominamos la “ética unamuniana” se ponen al descubierto por el dolor, el amor, la compasión y la personalización. Esas experiencias que están en el orden de la sensibilidad, y que, por intersubjetivas, permiten experimentar el mundo como trágico, como agonía.

En este párrafo pretendemos iniciar el pasaje de ese mundo de la vida, agónico, a un mundo de la palabra que estará encarnado en el texto. Por lo pronto vamos a utilizar un sentido muy amplio de “palabra”, un sentido que incluye el de la palabra escrita.<sup>1177</sup> Por “mundo de la palabra” o mejor, por “mundo del texto” entendemos con Ricoeur, la construcción creativa propia de toda obra literaria que permite abrir delante de esa obra un horizonte de experiencia posible, un mundo en el cual sería posible habitar.<sup>1178</sup>

Habíamos indicado anteriormente, que el punto de partida de toda especulación filosófica era, para Unamuno, la representación mediata, humanamente elaborada y tal como se nos daba en el lenguaje, medio por el cual conocíamos el mundo. Así, su conocimiento pasa por los monumentos humanos encarnados en la palabra, y la filosofía es un modo de comprender el mundo y la vida a partir de esos documentos. ¿Cómo habría de comprenderse la vida -que es irracional- sino a través de algo que sea racionalizable? Podemos decir que, en Unamuno, la narración juega el papel de redescubrir la experiencia en el orden del obrar. Por ello la acción y la palabra están en estrecha vinculación. Si el modo de comprender el mundo y la vida es un modo mediato, el texto cobra aquí su máximo relieve. Es ahora donde pretendemos dar cuenta del pasaje del mundo de la vida al mundo de la palabra-texto: de la vida a la palabra, y del sentimiento al conocimiento (a través de la imaginación).

Como dice Ricoeur, desde antaño, cuando hablamos de la historia de una vida, lo hacemos de una manera semejante a la narración, caracterizándola como el intervalo entre nacimiento y muerte. O, para hacerlo en términos de Marcos, más próximos a Unamuno, la vida es una narración entre dos momentos de inconsciencia como son el nacimiento y la

---

<sup>1176</sup> Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental...*, trad. J Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, 2008, §34 (136), p.175

<sup>1177</sup> Hacemos esta advertencia porque en lo sucesivo estableceremos la distinción y el privilegio que establece Unamuno entre el habla y la escritura, la palabra y el texto.

<sup>1178</sup> Cfr. Ricoeur, P., “La vida: un relato en busca de narrador”, en *Educación y política*, trad. P. Corona, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p.49



muerte, el nacer y el des-nacer. Y además, cuando la novela narra una vida, se puede afirmar que se transforma en un relato histórico, porque, como la historia, la novela narra lo ya pasado.<sup>1179</sup> En un sentido que coincide con el de la *Poética* aristotélica que indica que toda historia bien narrada enseña algo, y que en este aspecto la poesía es más filosófica que la Historia de los historiadores, la poesía se encuentra así más cercana de la sabiduría práctica y del juicio moral que de la ciencia.

La función de la poesía, en su función narrativa, parece ser para Unamuno –como ya indicara Ricoeur respecto de Aristóteles- proponer a la imaginación y a la meditación situaciones que constituyen algo así como experimentos mentales –por ello Unamuno a algunas de sus novelas las llama ejemplares<sup>1180</sup>- a través de los cuales aprendemos a unir los aspectos éticos de la conducta humana con la felicidad e infelicidad, la fortuna y el infortunio.

Sin embargo, también podría retomarse la crítica a esta identificación entre palabra y vida, y decir que, mientras las historias son narradas y no vividas, la vida es vivida y no narrada. Veamos brevemente si esta crítica puede resistir los embates de la hermenéutica. Desde un punto de vista hermenéutico, un texto es una mediación entre el hombre y el mundo (referencialidad), entre el hombre y el hombre (comunicabilidad), entre el hombre y sí mismo (comprensión de sí).<sup>1181</sup> Esto conducirá a Ricoeur a indicar que, en un principio al menos, las historias se narran pero también se viven imaginariamente, desbaratando ya una parte de la crítica que indica que las historias sólo se narran y no son vividas. Como sabemos, Aristóteles en la *Poética*, cuando caracteriza el género literario de la tragedia, lo hace indicando que ésta no es imitación de hombres, sino de acciones, esto es, de la existencia.<sup>1182</sup> Y si la tragedia como género es –para Aristóteles- una *mimesis* de la acción, de la existencia, ¿no se constituye acaso la trama, el *mythos* aristotélico, en una forma mimética de la vida?<sup>1183</sup>

Aristóteles define así al relato como “imitación de una acción”, como *mimesis praxeos*, como un proceso de construcción de la trama, -a diferencia de Platón, donde la *mimesis* implica una relación de semejanza-copia. Así, la acción puede ser narrada. Y la *mimesis* no constituye un modo de duplicar la realidad, sino de rehacerla. Esta noción de *mimesis* será recuperada por Ricoeur tanto en *La metáfora viva* como en *Tiempo y Narración*, y más adelante en *Sí mismo como otro*, como un término que permite dar cuenta de la experiencia temporal mediante la

---

<sup>1179</sup> Cfr. Marcos, L.A., Op.cit., ps.441 y 444

<sup>1180</sup> En *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, la ejemplaridad de esas novelas vienen a constatarse como ejemplos de vida y realidad.

<sup>1181</sup> Cfr. Ricoeur, P., “La vida. Un relato en busca de narrador”, en Op.cit.,

p.49 <sup>1182</sup> Cfr. Aristóteles, *Poética*, Op.cit., p.47

<sup>1183</sup> Ricoeur dirá al respecto que “[...] el *mythos* es la *mimesis*. Más exactamente, la «construcción» del mitos constituye la *mimesis*”. (Cfr. Ricoeur, P., *La metáfora viva*, trad. A Neira, Trotta-Cristiandad, Madrid, 2001, p.59)

construcción de una trama.<sup>1184</sup> Esta *mimesis* es clasificada en un triple sentido: como una *mimesis* previa a la narración, como el mundo en que se desarrolla la existencia o la visión del mundo que permite el surgimiento de un relato, el mundo de la acción o de los acontecimientos. Esta *mimesis* I, la prefiguración, es por caso una pre-comprensión del mundo a partir de los monumentos de la cultura. En Unamuno esto queda claro cuando la comprensión del mundo y de la vida surge de un *pathos* que está en la lengua, que permite conformar su cosmovisión, y la reflexión sobre ella queda mediada por las obras, por ello la filosofía está líquida y difusa en la literatura, en la vida, en la acción (identificando así estos conceptos). Entonces, como indica Ricoeur, si la acción puede ser narrada es porque se encuentra siempre mediatizada simbólicamente, confiriendo así a la acción el carácter de cuasi-texto.<sup>1185</sup> Contamos con una cualidad pre-narrativa de la experiencia humana que conduce a que las historias de un hombre aún no narradas son como prehistorias de la historia por narrar. Así, las historias narradas surgen de estos antecedentes, donde la historia da cuenta del hombre. Con lo cual narrar no es más que una continuación de estas historias no narradas, poniendo de relieve la estrecha relación entre acción y narración, y confluyendo en la *mimesis*

II que comporta - en términos ricoeurianos- una configuración. Es éste el momento de la escritura que como *mimesis* no platónica, no es copia, sino una *mimesis* creativa, recreativa. La configuración narrativa es una operación de la imaginación creadora.<sup>1186</sup> Esto también queda claro en nuestro autor ya en sus cuentos y novelas, pero más claro aún cuando hace la reinterpretación del Quijote de Cervantes en términos de una re-creación. Por ello dice, en clara crítica a la *Vorstellung* schopenhaueriana: “y verás que el mundo es tu creación, no tu representación, [...]”<sup>1187</sup> Por último, esta triple *mimesis* confluye en el momento de la refiguración (*mimesis* III), que es el momento del lector –que en el capítulo 6 trataremos en detalle.

Con lo dicho hasta aquí podemos reiterar que, para Unamuno, hay una identidad entre la obra y la vida. Pero además, podemos decir de la obra que ésta adquiere múltiples sentidos: como acción, como texto y como acción en el texto. Obramos actuando, pero también obramos escribiendo, y obramos a través de los personajes/personas del texto. Todos estos son modos de acción. Así, acción y palabra son una misma cosa,<sup>1188</sup> ya que escribir es también actuar/obrar -como ya lo ha expresado, según antes vimos, respecto de los textos de

---

<sup>1184</sup> Cfr: Ricoeur, P., *Tiempo y Narración I*, trad. A. Neira, México, Siglo XXI, 1995, p.80

<sup>1185</sup> Cfr: Ricoeur, P., “La vida. Un relato en busca de narrador”, Op.cit., p.51

<sup>1186</sup> Cfr: Ricoeur, P., *Tiempo y Narración II*, Op.cit.,

p.377/<sup>1187</sup> VDQS, Op.cit., 209-10

<sup>1188</sup> Cfr: “Diálogos del escritor y el político”, Op.cit., 688

Falubert. Al respecto, Ricoeur afirma que “[...] es el autor mismo el que se disfraza de narrador y lleva la máscara de sus múltiples personajes”.<sup>1189</sup> Pero además, si aplicamos las tramas que recibimos de la cultura a nosotros mismos y experimentamos esos distintos papeles, podemos alcanzar una comprensión narrativa de nosotros mismos, encontrándonos con un *sí* instruido por los símbolos culturales, desbaratando de esta manera, la otra parte de la afirmación que sostenía que la vida sólo es vivida y no narrada.<sup>1190</sup> Hemos dicho una y otra vez que para Unamuno la filosofía era un modo de comprender el mundo y la vida, y si además, su punto de partida era a través de la representación mediatizada por las obras de la cultura, por el texto –entre otras- , podemos entonces alcanzar una comprensión narrativa del mundo de la vida.

Quisiéramos decir algo más al respecto. La vida-acción y la obra-texto/palabra se funden en el concepto de agonía. La vida y la palabra se funden en la tragedia. Hasta podemos arriesgar que tienen la misma estructura (por dinámica que sea en ambos casos). Así como la vida del hombre de carne y hueso es para Unamuno tragedia y su concepción sobre ella es agónica, el *mythos* “imita” creativamente esa forma. Si el hombre de carne y hueso, la persona detrás de la máscara, necesita obrar, actuar, para liberarse de su angustia por la agonía del mundo y de la vida, la persona-máscara, el personaje, el héroe, también encuentra en su acción la dicha o la desdicha. Unamuno definía ya la vida como tragedia y como lucha: la tragedia de sabernos finitos y querernos infinitos, es decir, la lucha entre la razón y la fe/vida. Así, tragedia y agonía tienen un carácter tensional. Por otro lado sabemos que Unamuno interpreta la vida tensionalmente, como la tensión existente entre la finitud y la infinitud, y por eso damos en la tragedia. La agonía, que es la forma en que comprende la vida a partir de su *pathos* trágico, tiene por lo mismo una estructura tensional, es la tensión entre las necesidades racionales, volitivas y afectivas. Asimismo la estructura del obrar, de la acción, para Unamuno, es también semejante a la estructura de la agonía. Es una estructura tensional. Recordemos que para él, la acción nace del choque-abrazo entre el escepticismo racional y la desesperación cordial, la fe. Y de este abrazo trágico nace la duda salvadora.

Esa duda salvadora se manifiesta a través del obrar, en el caso de Unamuno, del obrar en las obras-textos. Pero ese obrar lleva la marca tensional. Es un obrar *para*, un obrar para salvarnos o para persistir, aunque no estemos seguros de que ello pueda suceder. Es un obrar *para*, con significado práctico, des-cubrir/crear el sentido. Tenemos fe en que la acción puede immortalizarnos o volvernos inmortales, pero a la vez dudamos de que ello pueda ser posible,

---

<sup>1189</sup> Ricoeur, P., “La vida. Un relato en busca de narrador”, Op.cit., p.55

<sup>1190</sup> Cfr. *Ibid.*

y dudamos con fe o tenemos una fe de duda en nuestra acción, porque nuestra acción nace de ese abrazo trágico. Ya habíamos anticipado que la influencia del Romanticismo en nuestro autor lo condujo a encumbrar la noción de creatividad como una forma de “superación” de la metafísica mediante la *poiesis*, es decir, mediante una fe creativa y no dogmática. Aquello que Silveira Laguna aplica a Nietzsche, bien puede ser traspolado y aplicado para Unamuno. La autora indica que la concepción nietzscheana de arte hay que rastrearla en la oposición entre “filosofía idealista romántica” a la que acompaña toda una metafísica y pesimismo del arte, y la “filosofía práctica romántica” a la que pertenece la “superación” y la “actividad” en el arte, que será base del arte como creatividad, filosofía práctica que es la propia del filósofo alemán.<sup>1191</sup> No podemos decir aquí, sin embargo, que haya en Unamuno una *superación* del “ser absoluto” por el “ser práctico” como afirma la autora para el caso de Nietzsche, sino en todo caso una perspectiva de acción que encuentra/crea una “cura” a la razón por la creatividad, y donde esta noción está, como vimos, estrechamente vinculada con la de voluntad. La parte positiva de su filosofía de la tensión que viene a responder a su parte crítica, encumbra esta concepción de la filosofía práctica romántica. Concepción que se nutre, a partir de la crisis personal de Unamuno del '97, de Schopenhauer, Nietzsche y Kierkegaard, quienes comienzan a ejercer un poderoso influjo en el pensador vasco, pero no menos que de Leopardi, Senancour y Amiel, los cuales también defienden una concepción “trágica” de la vida en sus obras literarias. Todas esas influencias, sostiene Insausti Ugarriza, le llevaron a Unamuno a una filosofía romántica de la voluntad. Vemos en *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905) que: “Frente a todas las negaciones de la lógica [...] se alza la afirmación de la cardíaca.” De aquí que como el propio Insausti Ugarriza indica: “Hay que volver, mejor crear o re-crear, a Don Quijote: este es el lema o la filosofía, la única y la única posible de Unamuno [...]”<sup>1192</sup> Porque Unamuno pensaba en una auténtica filosofía cuando hablaba de Quijotismo, y éste se entiende como transformación. Por Quijotismo entiende Unamuno una interpretación productiva, no meramente reproductiva de las figuras de Don Quijote y Sancho, se trata de una interpretación nueva a veces dirigida incluso contra el mismo Cervantes.<sup>1193</sup>

A la vez, texto y acción dan en la agonía, por cuanto que hay una tensión entre un adentro y un afuera. El texto refiere a un afuera del texto, la acción, y la acción queda encarnada, fijada y puede ser comprendida en un adentro, en el texto: “[...] el libro nos

<sup>1191</sup> Cfr: Silveira Laguna, S., “Nietzsche: comprensión estética de la realidad vital” en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Nro.14, Madrid, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense de Madrid, 1997, pp.76-77

<sup>1192</sup> Insausti Ugarriza, X., “Unas pinceladas sobre la obra y la figura de Unamuno” en *Revista de Estudios Vascos*, Getaría, Nro.41, 1, 1996, pp.44-45

<sup>1193</sup> Cfr: Insausti Ugarriza, X., Op.cit., p.45

comunica el yo exterior, el social, con el yo interior, el individual”<sup>1194</sup> A esta tensión también haremos referencia más adelante.

Lo mismo sucede con la estructura del texto. Y aquí ya no sobre fundamentos unamunianos, sino sobre fundamentos hermenéuticos. El texto tiene una estructura semejante, sino idéntica, a la de la agonía, como bien se ha expuesto al final del primer capítulo. Así como la agonía da cuenta de la tensión entre finitud e infinitud, el texto, como indica Schleiermacher, también presenta una estructura de finitud-infinitud, desembocando en el círculo hermenéutico.

La agonía, como modo de comprender el mundo y la vida, se presenta además como forma de “salida” de la íntima tragedia, pero no es una salida hacia una ley superior, superadora, sino una salida en el *entre*, en la indeterminación, es una salida en la negación de la salida. Unamuno pretende “resolver” el íntimo problema vital sin disolverlo al modo racionalista ni solucionarlo al modo católico, sino que, sirviéndose de la razón y la vida, reclama ese espacio de reflexión del *entre* que se mantiene de manera tensional. Marcos va a indicar que la filosofía de Unamuno es una hermenéutica desde la inmortalidad, ya que es el lugar elegido por él para la interpretación. La inmortalidad unamuniana no es cosa hecha, sino algo que cada hombre debe producir, siendo esto resultado de lucha y creación. El hombre deberá crearse en la palabra, en el presente, y en lo escrito, para lo eterno, ya que con la muerte de la palabra oral nace la escritura (y las Escrituras), y esta dualidad se da también en agonía.<sup>1195</sup> La inmortalidad no se da en el hombre de carne y hueso, sino en el narrado. La inmortalidad es dejar el alma en la historia.<sup>1196</sup>

Ahora, ¿qué significa entonces, para Unamuno, que palabra y acción sean la misma cosa? La acción es la acción de los personajes de una obra, o de las personas de una obra –si es una autobiografía, por ejemplo-, y así las acciones se dan *en* la palabra. Pero por otra parte, la acción es también la del escritor, porque, como ya vimos, no es menos acción la del escritor –si es que es un escritor que pone su sangre en su obra- que la acción de un hombre común. Incluso llega a decir en “Diálogos del escritor y el político”, que muchas veces las acciones del hombre común no son más que palabras, por cuanto no son acciones vitales. Así como hay escritores que no ponen su sangre en su escritura, hay quienes no siendo escritores, tampoco ponen su sangre en sus acciones cotidianas. Y así como en el primer caso las acciones se daban *en* la palabra, en este caso, se dan *por* la palabra. Hay, como ya

---

<sup>1194</sup> “El hombre del libro” (1922), *O.C.* (A), V, 1100

<sup>1195</sup> Cfr. Marcos, L.A., *Miguel de Unamuno, una filosofía hermenéutica española*, Op.cit., pp.497-500

<sup>1196</sup> Cfr. *Ibid.* p.445

anticipábamos, una identidad entre palabra y acción, cuando la palabra toma realmente un carácter vital. Para esta relación entre palabra y acción, Marcos, en su trabajo, recurre – acertadamente creemos- a la noción de Eco de metáfora epistemológica, y también a la de ejemplaridad de la vida y la realidad. Así indica que ciertas obras de Unamuno pueden mostrarse como metáforas epistemológicas, por cuanto que desechando el pensamiento teórico-especulativo como tribunal supremo de la realidad, narran esta misma acción. Pero a su vez es la narración la que encarna el sistema desde el que cabe una interpretación. Con ello se impone así una lógica narrativa.<sup>1197</sup> El lugar de la narración, es para Unamuno es lugar de la libertad, pero también y por lo mismo, de la responsabilidad.<sup>1198</sup> La libertad del escritor, del crítico, del escéptico, es la que da posibilidades. Aquella que renuncia a presentar soluciones para dedicarse a plantear problemas,<sup>1199</sup> y presentar o plantear problemas no es otra cosa que presentar o plantear novelas.<sup>1200</sup> Lo que llamamos el mundo de la vida, puede ser aprehendido ahora mediante el mundo de la palabra.

La vida sólo puede ser conocida en su desarrollo, en narración continuada, lo demás son sólo hechos de la vida [...] Necesitan ser narrados para que cobren significado, para que tengan continuidad, porque tales hechos se dan en una vida concreta, son de alguien. (...) Solamente en una vida narrada, se puede descubrir el espíritu, el alma, que trasciende tiempo, lógica, y espacio.<sup>1201</sup>

### 5.3.1. Ética y estética: el caso de la literatura

Ya se ha indicado que la agonía (el conflicto) y la duda (la incertidumbre) son base para la acción, para una ética, para una política y para una estética. Para Unamuno, la relación entre ética y estética es sumamente clave porque en su posición práctica, su ética de la incertidumbre confluye en una estética del mismo signo. Esto lo trataremos en detalle en el siguiente capítulo. Aquí, por lo pronto, sólo queremos dejar establecida esa interrelación entre ética y estética.

Con “estética” se designa una amplia variedad de significados. En un sentido filosófico y restringido, con ella nos referimos desde 1753 con Baumgarten a la filosofía del

---

<sup>1197</sup> Cfr: Marcos, L.A., *Miguel de Unamuno, una filosofía hermenéutica española*, Op.cit., p.86

<sup>1198</sup> Cfr: “Monodialogo” (1922), *O.C.* (A), IX, 984

<sup>1199</sup> Cfr: *Ibid.* 985

<sup>1200</sup> Cfr: CHN, Op.cit., 908-9

<sup>1201</sup> Marcos, L.A., *Miguel de Unamuno, una filosofía hermenéutica española*, Op.cit., pp.433-434

arte o a la ciencia de lo bello –aunque en algunos casos también se ha tendido a distinguir a la estética de la filosofía del arte-, una ciencia gnoseológica que trata sobre el conocimiento de lo sensible, siendo así desde entonces una disciplina filosófica. El problema capital de la estética de Baumgarten era el de la esencia de lo bello. Y este problema se remonta a la Antigüedad, especialmente a Platón, Aristóteles y Plotino, quienes con ciertas diferencias siguieron la antigua tendencia a la identificación de lo bello con lo bueno. Aristóteles, en la *Política*, al tratar el tema de la música, sostenía que el arte afecta al carácter humano, y por lo tanto al orden social, y en la *Poética*, sostenía que la tragedia estimulaba las sensaciones de compasión y temor, permitiendo al espectador una catarsis. Esta identificación es propia, asimismo, tanto de la filosofía inglesa del sentimiento moral, en particular del conde de Shaftesbury (Anthony A. Cooper) como de algunas orientaciones del idealismo romántico. Pero es con la *Crítica del Juicio* donde Kant,<sup>1202</sup> a través de lo sublime, establece los lazos entre ética y estética que son útiles como punto de partida para un modo de pensar la filosofía que luego fue profundizada por el Romanticismo. En el caso de Fichte, por ejemplo, consideraba la belleza una virtud moral. Ya desde otro ámbito, en el psicoanálisis, Freud creía en el valor del arte como forma terapéutica. Por este medio, tanto el artista como el público, podía revelar sus más profundos conflictos y descargar sus tensiones.

Pero con “estética” también designamos a aquello que pertenece o es relativo a su ámbito, lo artístico. Y como formas de lo artístico, contamos entre ellas a la literatura. Según Collingwood, el arte como expresión significa que cuando uno siente una emoción confusa, hasta que no logra expresarla en una obra, en una palabra, en una frase, no es posible reconocerla. La expresión da a conocer eso que nos sucede. Para observar los estrechos lazos que vinculan a la ética con la literatura podemos remontarnos, por ejemplo, a las obras de Homero. En la actualidad se presenta un movimiento reivindicatorio de la interdependencia entre literatura y filosofía, y entre literatura y ética que ya tiene sus antecedentes a fines del siglo XIX e inicios del XX. Nussbaum se retrotrae a la tradición griega para cifrar esta relación desde la dramaturgia. Con la filósofa estadounidense encontramos que la referencia a la literatura, como manifestación de la cultura, pasa por el estudio de las relaciones entre ésta y la ética. Para ella la narrativa consiste en la creación de un mundo de personajes peculiares cuya conducta es aprobada o desaprobada por el lector. Es un diálogo moral entre éste y el

---

<sup>1202</sup> El nombre de “estética” acuñado por Baumgarten es tan nuevo que, en esa época, Kant estaba publicando su *Crítica de la razón pura*, cuya primera parte se llamaba estética. Éste utiliza este término para designar el estudio de las condiciones trascendentales del conocimiento sensible. Y en una nota a pie de página de esa obra, dice que es una locura hacer lo que ha hecho Baumgarten al emplear este nombre para el arte y la belleza, aunque más tarde, en la *Crítica del juicio*, se rectificaría.

escritor. Apelando a la tradición aristotélica señala que lo especial de una obra narrativa son las experiencias y los temores humanos, la participación en las situaciones de los personajes que, aunque sabiendo que se trata de una obra de ficción, posibilita en el lector el seguir adelante la trama de su lectura. Estas afirmaciones nos conducen a una de las tesis centrales de Nussbaum, la que afirma que los géneros literarios son en sí mismos formas de conocimiento, maneras de conocer el mundo humano que deben ser incorporadas a la filosofía tradicional. Para Nussbaum, la obra literaria es siempre producto de un moralista que a partir de la literatura puede aportar a la reflexión ética lo que ella llama la “imaginación narrativa”, que es la capacidad del moralista de imaginarse en la situación de otra persona, de entender su historia personal, de intuir sus emociones, sus deseos y sus esperanzas.<sup>1203</sup> Con la narrativa se logra no sólo una mejor descripción de la experiencia moral, sino que también se penetra en la complejidad de los dilemas y conflictos del sujeto agente. Por este motivo, ella intenta hacer filosofía moral partiendo de los textos narrativos, concretamente de las tragedias griegas. Para ella, las virtudes morales se comunican mejor a través de la recreación de una experiencia propia, es decir, contando una historia, despertando la imaginación y los sentimientos del interlocutor con recursos narrativos.<sup>1204</sup>

Coterráneo a Nussbaum, Rorty ha sostenido en reiteradas ocasiones que la literatura es más importante que la filosofía incluso en un aspecto muy concreto, esto es, cuando se trata de conseguir un progreso moral. La literatura contribuye a la ampliación de la capacidad de la imaginación moral, porque nos hace más sensibles en la medida que profundiza nuestra comprensión de las diferencias entre las personas y de la diversidad de sus necesidades. Para el filósofo norteamericano, el papel de la filosofía es útil cuando se trata de resumir en principios los resultados de la propia comprensión moral, pero no es de gran ayuda en la ampliación de esta comprensión. Así sostendrá que es en realidad la literatura, y no la filosofía la que puede promover un sentido genuino de la solidaridad humana. Se busca la descripción ya no de formulaciones abstractas, sino de experiencias humanas concretas, como el dolor o la traición, las que al ser compartidas, generen la necesaria empatía desde la cual se gesten la solidaridad y la compasión. De esta manera, la razón literaria, en la medida en que es una razón estética, es una razón sensible al sufrimiento del otro o, en otras palabras, es una razón compasiva. En este mismo sentido, corren las emotivas palabras de Unamuno cuando afirma que el relato contrariamente a ser un ejemplo de egoísmo, es un ejemplo de nos-

---

<sup>1203</sup> Cfr. Nussbaum, M., *Cultivating Humanity: A Classical defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge, 1997, p.87

<sup>1204</sup> Cfr. Nussbaum, M., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, trad. A. Ballesteros, Madrid, Visor, 1995, p.253



mismo.<sup>1205</sup> Según Rorty, la metáfora permite concebir el espacio lógico como ámbito de posibilidad, permite una nueva visión, una nueva organización del universo, un nuevo orden, pero lo realmente nuevo son las asociaciones que permiten ese nuevo orden. Inventar una metáfora es crear asociaciones nuevas. Dar lugar a una metáfora (abrir un lugar) es crear sentido.<sup>1206</sup>

Del otro lado del Atlántico, en una dirección semejante, pero desde la fenomenología y la hermenéutica, Ricoeur, piensa a la acción como si fuese un texto. Esto le permite fijarla y objetivarla. De esta manera es la escritura lo que permite comprender la acción social. La escritura viene a suplir la fragilidad del discurso oral, permitiendo el distanciamiento y resistiendo el paso del tiempo. Este distanciamiento, a la vez que provoca la independencia del texto frente al autor, supera el horizonte del autor. Para el filósofo francés, de un modo u otro, todos los sistemas simbólicos contribuyen a configurar la realidad. Muy especialmente, las tramas que inventamos nos ayudan a configurar nuestra experiencia temporal confusa, informe y, en última instancia, muda. El mundo de la ficción es un laboratorio de formas en el que ensayamos configuraciones posibles de la acción para comprobar su coherencia y su verosimilitud.<sup>1207</sup> De esta manera, en la lectura, al no haber un lector privilegiado, el texto es una invitación a la apertura de una multiplicidad de lecturas.

Por su lado, la ficción:

[...] tiene esa capacidad de «rehacer» la realidad y, de modo más preciso en el marco de la ficción narrativa, la realidad praxica, en la medida en que el texto tiende a abrir intencionadamente el horizonte de una realidad nueva, a la que hemos podido llamar mundo. Este mundo del texto interviene en el mundo de la acción para configurarlo o, me atrevería a decir, para transfigurarlo.<sup>1208</sup>

De esta manera, yo puedo apropiarme del mundo de ese texto a partir de la lectura, y esta lectura transforma, tienen un impacto existencial. Los desarrollos realizados por Ricoeur en *Tiempo y Narración* (1983-85), particularmente a partir del concepto de “identidad narrativa” -tomado de Mac Intyre-, y los trabajos realizados posteriormente en *Del texto a la acción* (1986), van a servir de punto de apoyo en *Sí mismo como otro* (1990) -a la que él

---

<sup>1205</sup> Cfr. CHN, Op.cit., 864

<sup>1206</sup> Cfr. Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. A.E. Sinnot, Barcelona, Paidós, 1991

<sup>1207</sup> Cfr. Ricoeur, P., “Narratividad, fenomenología y hermenéutica”, trad. G. Aranzueque, en *Análisi*, N°25, 2000 p.194

<sup>1208</sup> *Ibid.* p.199

llama su “pequeña ética-, para la comprensión de la “vida buena”, funcionando como un resorte indispensable para la comprensión de la ética. De esta manera, la literatura nos permite comprender los aspectos éticos que nos ofrece la experiencia estética de la obra literaria abriendo de esta manera un mundo de posibilidades para el lector.

Toda esta extensa introducción a la relación entre la ética y la literatura tiene su razón en que en la obra de Unamuno, la razón poética (y con ella la imaginación), juega un papel preponderante tanto para el escritor como, y en mayor medida, para el lector. Esta forma de racionalidad mítico-poética, permitirá al lector imaginarse un mundo de posibilidades siempre abiertas y nuevas frente a las soluciones disolutivas de la razón racionalista y de la fe católica. La tensión sentida, congojosa, en que estamos inmersos en nuestra vida cotidiana, se pondrá de manifiesto en los textos poético-literarios de nuestro autor abriendo un campo fértil de posibilidades de acción tanto en los textos como en la vida. Contra una concepción estrecha de la racionalidad que nos lleva a creer que todo es nada, y contra una concepción estrecha de la fe que nos lleva a creer lo que no podemos ver, Unamuno pretende mediante su “pobre” filosofía mostrar una concepción más amplia que implique el enfrentamiento de éstas, y donde la fe sea creativa, un crear lo que no vemos. Conflicto y creación que se hará patente tanto en sus novelas, como en sus cuentos y en sus poesías, no menos que en sus artículos periodísticos y ensayos. Pero esa concepción que a veces parece tan oscura en su forma ensayística, se revelará de manera más clara a través de la lectura de su literatura.

### **5.3.2. La puesta en obra de la identidad entre palabra y acción: agonía y acción política**

Volpi nos ha permitido ver que el redescubrimiento de la filosofía práctica como unidad de ética y política fue relativamente reciente.<sup>1209</sup> Por otra parte, sabemos ya por la *Ética...* de Aristóteles, que tanto el fin de la ética como la política es la acción, y que la filosofía práctica tiene dos niveles: uno de carácter general y abarcador, en que se sitúa la filosofía política, y otro de menor alcance que está contenido dentro de la política, en el que se ubican, entre otras, la ética, subordinada a la política. En este apartado, una vez indicada la relación entre la acción y la palabra, y entre ética y estética, queremos poner de relieve cómo esta identidad no es meramente teórica sino eminentemente práctica: ética y política. La productividad propiciada por una filosofía tensional que reniega de los absolutos, y la libertad que esta forma de pensamiento implica, tiene como consecuencia un modo de involucrarse

---

<sup>1209</sup> Cfr. Volpi, F., “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, Op.cit., pp.315-342.

con lo político claramente lejano de una posición ortodoxa, relacionado con la escritura como modo de hacer política.

Hacia 1891, momento en el cual Unamuno asume la cátedra de Griego, está este sumido en una profunda incertidumbre profesional: duda entre seguir la senda de lo político –que por ese tiempo se había afiliado al partido socialista- o bien seguir la carrera académica de investigación sobre la lengua. Pero unos años más adelante –para 1897- la incertidumbre que antes vivía entre lo político y lo filosófico, es ahora un punto de tensión vital. Ya no es dedicarse a la política o a la filosofía, sino a la política y a la filosofía conjuntamente pero en tensión. Así, su duda no es tanto método de indagación, sino forma de vida. En este sentido, la crisis personal y espiritual sufrida por nuestro autor tiene como corolario una actitud ambivalente hacia la política: por un lado, de distancia y desdén hacia la política concreta y partidista; del otro, de requerimiento y compromiso. Esta forma de vivir la política a partir del '97 puede definirse en términos de Goodman como “vivir[la] sin participar.”<sup>1210</sup> Pero “sin participar” significa solamente sin afiliarse a ningún partido, y sin proponerse como candidato a algún ministerio, gobernación, etc. De esta manera más que “vivirla sin participar” es un “participar sin identificarse”. Es decir, Unamuno rechazará la participación política concreta como miembro del gobierno o de la oposición, aunque nunca rechazará la participación política activa como ciudadano. Desde esta posición, Unamuno va a enfrentarse a antipoliticistas y partidistas.

En cuanto a los primeros, va a sostener que donde el pueblo se desinteresa de la política decaen las ciencias, las artes, e incluso las industrias. En este sentido ve en su ciudad natal, Bilbao, el lugar de España donde menos *neutros* hay, donde más ciudadanos se interesan y participan políticamente en el cuidado de su ciudad.<sup>1211</sup> Sin embargo, el enfrentamiento a los antipoliticistas no implica para él la adscripción al partidismo. Participar en política no implica afiliarse a un determinado partido político. Él mismo indica que cree ser de los que más han hecho política en España y sin estar afiliado, lo cual recomienda porque le da gran libertad de movimiento. Ser un político profesional tiene como consecuencia, según su visión, estar abocado como función política suprema a las elecciones, lo que supone entonces ser un electorero y no un político.<sup>1212</sup> Frente a este concepto peyorativo del político y de la política, opone hacia 1914 el concepto clásico aristotélico,<sup>1213</sup>

---

<sup>1210</sup> Cfr. Goodman, L., *El hombre y lo absoluto*, Barcelona, Planeta, 1986, p.67

<sup>1211</sup> Cfr. “Los antipoliticistas” (1910), *O.C.* (E), III, 489-93

<sup>1212</sup> Cfr. “Los profesionales de la política” (1914), *O.C.*, (E), IX, 948

<sup>1213</sup> “[...] el noble y altísimo sentido tradicional o helénico, en aquél profundo sentido en que lo empleó Aristóteles al decir que el hombre es un animal político, esto es, racional. Pues sin política no cabe racionalidad,

palabras que reitera en su conferencia de noviembre de ese mismo año en el Ateneo de Madrid, donde afirma además que el hombre no es otra cosa que el ciudadano, y que la razón, que es social, es política, es civil; identificando la razón política con la verdadera razón práctica. De esta manera, esta ambivalencia no supuso sin más una depreciación de la esfera política. Unamuno entiende la política vinculada a la ética y a la integridad de su valor civil o civilizador:

El hombre no es otra cosa que el ciudadano. La razón, que es social, es política, es civil, y quien tenga viciada la razón política, es decir, la razón práctica, la verdadera razón práctica –que es siempre, lo repito, política o civil-, tiene corrompida hasta el cogollo el alma.<sup>1214</sup>

Unamuno ve así la política como otra forma de lucha y por ello, frente al político partidista sitúa al escritor político para quien hacer política es, ante todo y sobre todo, hacer opinión pública, fraguar conciencia colectiva. La diferencia entre ellos estriba en la libertad, es decir, en la responsabilidad<sup>1215</sup> –que es lo mismo según él– que tiene el escritor frente al político profesional. Constantemente nuestro autor se distancia del político partidario, y ello puede verse en muchos de sus artículos relativos a la cuestión.<sup>1216</sup> Esta misma idea es reiterada en una y otra oportunidad para dejar bien clara su posición frente a la política partidaria. A diferencia del político de partido, el escritor político, que es escéptico (crítico), abre un mundo de posibilidades en el futuro.<sup>1217</sup> Pero cuando el político no es un electoralista, un profesional de la política, no cabe entonces diferenciar y deslindar los campos entre escritor y político.<sup>1218</sup> Cuando hacer política “[...] es algo más noble, más espiritual y más hondo que administración y manejo de partidos, es hacer literatura y hacer literatura cuando es algo más noble, más espiritual y más hondo que hacer libros para entretener no más a los lectores y vivir de este entretenimiento, es hacer política.”<sup>1219</sup>

---

ya que la razón es la verdadera facultad anímica social, la que nos eleva sobre la degradación del individuo aislado” (“El político impuro” (1914), *O.C.* (E), IX, 956)

<sup>1214</sup> “Lo que ha de ser un rector en España” (1914), *O.C.* (E), IX, 314  
<sup>1215</sup> Cfr. “Monodialogo”, *Op.cit.*, 984

<sup>1216</sup> Para ello puede confrontarse, entre otros tantos: “Estética política”, *Op.cit.*; “Poesía y política”, *Op.cit.*; “Poesía y política” (1934), *O.C.* (A), IX, 686 y ss; “Políticos y literatos”, *Op.cit.*; “La representación política del escritor” (1920), *O.C.* (A), XI, 661 y ss; “Literatura y política” (1922), *O.C.* (A), XI, 664 y ss.; “Política literaria” (1923), *O.C.* (A), XI, 667 y ss.

<sup>1217</sup> “Monodialogo”, *Op.cit.*, 984

<sup>1218</sup> Cfr. “Escritores y políticos” (1916), *O.C.* (A), XI,

655 <sup>1219</sup> “Política y literatura” (1933), *O.C.* (A), XI, 685

Unamuno se siente así, desde el punto de vista político, un hereje, y como los partidos tienden a la ortodoxia, siente a la vez que quien rechaza los dogmatismos como pensador libre no puede entrar en un partido, que es ortodoxo y dogmático, ya que ello implica, según él, renunciar al pensamiento para aplicar dogmas.<sup>1220</sup> En este sentido podemos decir, que su moral es de batalla, y que su obra consiste en combatir a todos aquellos que se resignan. El sentido político que adquiere la palabra del escritor para Unamuno se relaciona directamente con la responsabilidad/libertad que tiene como crítico, porque el partidario no es más que un dogmático. El escritor político, a diferencia del partidario, renuncia así a presentar soluciones para dedicarse a plantear problemas,<sup>1221</sup> porque para Unamuno, una solución –que es disolutiva– implica el fin de la historia, es decir, la muerte.<sup>1222</sup> En este sentido, su obligación es no detenerse nunca.<sup>1223</sup> A diferencia del político de partido, el escritor político no se preocupa ni por las elecciones ni por elegir un bando, sino por generar conciencia civil:

Hacer política es, ante todo y sobre todo, hacer opinión pública, fraguar conciencia colectiva, y no hacer elecciones. Y usted al preguntarme si iba a entrar en la política, lo que me preguntaba es si pienso alistarme en un partido político, [...] Y meterse en política, en el sentido en que usted lo entendía, no quiere decir otra cosa que ingresar en uno de esos partidos [...] Eso no es política, se lo repito, eso es electorería.<sup>1224</sup>

La alternativa de Unamuno frente al partidismo es “producir conciencia política”,<sup>1225</sup> y ello no lo hace desde las butacas, sino desde la imprenta. Su modo de luchar contra el partidismo y la electorería es “martillar” día a día, desde el periódico, desde la tribuna, para hacer opinión pública. En esta perspectiva, el pensamiento de Unamuno parece congraciarse, en un sentido amplio, con un modo más o menos anárquico, en tanto niega y lucha contra cualquier autoridad absoluta:

Mis lecturas en economía me hicieron socialista, pero pronto comprendí que mi fondo era y es, ante todo, anarquista. No quiero poner paz entre mi

---

<sup>1220</sup> Cfr. “La representación política del escritor”, Op.cit., 662 y “Literatura y política”, Op.cit., 666

<sup>1221</sup> Cfr. “Monodialogo”, Op.cit., 985

<sup>1222</sup> Cfr. “El ideal histórico”, Op.cit., 989

<sup>1223</sup> Cfr. “Hacer política” (1915), O.C. (A), IX, 847

<sup>1224</sup> *Ibid.* 844-5

<sup>1225</sup> Cfr. “¡Res=nada!” (1918), O.C. (A), V, 994

corazón y mi cabeza, entre mi fe y mi razón, sino quiero que se peleen y se nieguen recíprocamente, pues su combate es mi vida.<sup>1226</sup>

La vida espiritual y política de todo ciudadano se juega entonces en el espíritu crítico frente al espíritu abogadesco del político partidista, y a esta posición que en algunas partes, denomina “anárquica”, en otras en cambio la llama “liberal”. Unamuno fue en política un liberal, antes de actitud y de método que de doctrina, y por lo tanto, para él la autonomía individual debía estar siempre en primer plano. Unamuno no podía aceptar la solución política rousseauiana, para él este era un precio muy alto de pagar porque sacrificaba al individuo como condición para trasmutarse en ciudadano. En esa solución veía implícito al totalitarismo, y consecuentemente estuvo siempre en contra de los defensores de un “socialismo de Estado” a los que inculpaba de su falta de “respeto a la personalidad humana.”<sup>1227</sup> Esta crítica no implica por lo mismo que Unamuno fuera un liberal ingenuo que confiara al libre juego del concurso el acuerdo de los intereses. Se muestra así partidario de un Estado democrático fuerte frente a cualquier otra instancia de poder, pero no podía consentir con transferir al Estado la sustancia misma de la voluntad. Para él, la autonomía del individuo debía prevalecer siempre sobre cualquier otra instancia, incluso la del Estado (al igual que el hombre de carne y hueso estaba por encima de cualquier abstracción humanista). La razón de este liberalismo puede deberse fundamentalmente a una concepción de base: así como la humanidad y lo humano le parecen reprochable por abstractos, por vacíos, y por eso opone a ellos el hombre concreto, lo mismo le sucede con el Estado, y por ello opone a este el individuo. El individuo así está por encima del género y la voluntad autónoma sobre el Estado. Aquí reside el motivo profundo de su discrepancia con la *práxis* política de los partidos. Pero esta razón de una concepción que coloca al individuo por sobre el Estado, puede deberse quizás más a una preocupación genuinamente política que a una concepción fuerte del individuo, ya que, en definitiva -como ya se ha dicho- es su filosofía práctica el fundamento de toda su filosofía. Unamuno había podido advertir que pasada la primera década del siglo XX, el Estado, militarizado ya en gran parte de Europa, estaba conduciendo a la Primera Guerra Mundial y a los consecuentes fascismos alemanes, italianos y españoles. Sin embargo, la contracara, el bolchevismo, no le parecía menos peligroso. El espíritu de secta le resultaba repugnante, y por eso opone su posición liberal a la integrista y casticista

---

<sup>1226</sup> “Carta de Unamuno a Federico Urales”, en Urales, F., *La evolución de la filosofía en España*, II, Barcelona, Biblioteca de la Revista Blanca, 1934, pp.206-8

<sup>1227</sup> *Cfr.* “La guerra europea y la neutralidad española” (1917), *O.C.* (E), IX, 360

que por esas épocas estaba también en boga en España. En ello reside asimismo la razón profunda de su discrepancia con la *práxis* política de los partidos.

El partido es la tumba del ideal que le sirve de bandera. El partido encierra al principio después de haberle dado muerte, y erige en bandera el sudario en que le envolvió en su agonía, si es que retorciéndolo no se sirvió de ese trapo para ahogarlo.<sup>1228</sup>

Por tal motivo, Unamuno afirma sin miramientos:

Nunca he participado de la tan vulgar y lamentable superstición politicista, y he creído siempre que se puede hacer política, y política eficaz y honda, sin apuntarse en ninguno de los partidos con programa, bandera, jefatura, color y grito determinados [...] He tenido siempre, además, un muy vigilante cuidado de no dejarme poner marca o hierro de ganadería política alguna [...] Y si no lo he hecho no ha sido por falta de ambición, sino acaso por exceso de ella [...] Y, sobre todo y ante todo, a que quise defender mi independencia y la santa libertad de mi obra, de la que entiendo que es mi obra, y no dejarme esclavizar como caudillo.<sup>1229</sup>

El liberalismo de Unamuno se encierra en la fórmula de la consagración de la eterna lucha, es decir, de la historia.<sup>1230</sup> “Liberal” es para él el que cree que debe haber completa libertad de cultos y de propaganda y de controversia. Sobre todo esta última. Y este liberal se opone al absolutista, sea capitalista o comunista, que sostiene que se debe imponer una doctrina. El liberalismo, en este sentido restringido, es para él, la consagración eterna de la lucha. Y gracias a ella tenemos historia o somos historia, política y social.<sup>1231</sup> Para él, nada hubiera sido del capitalismo sin el socialismo y el comunismo, y nada de las Monarquías sin las tendencias republicanas, y viceversa.<sup>1232</sup> Esta posición crítica, escéptica, es decir, agónica, esta “tercera posición”<sup>1233</sup> como él mismo la denomina, lo conducirá más adelante -cerca de

<sup>1228</sup> “Sobre el espíritu de partido” (1920), *O.C.* (E), IX, 1095

<sup>1229</sup> “Pequeña confesión cínica” (1914), *O.C.* (A), X, 299-300 y *Cfr.*: “Lo que ha de ser un rector en España”, *Op.cit.*, 298 y “Discurso con motivo de haber sido presentado como candidato a concejal del Ayuntamiento de Salamanca, en noviembre de 1915” (1915), *O.C.* (E), IX, 333

<sup>1230</sup> *Cfr.*: “El ideal histórico”, *Op.cit.*, 989

<sup>1231</sup> *Cfr. Ibid.*

<sup>1232</sup> *Cfr.*: “Monodílogo”, *Op.cit.*, 985 y “El ideal histórico”, *Op.cit.*,

989 <sup>1233</sup> *Cfr.*: “El ideal histórico”, *Op.cit.*, 988

los años '20- a sostener que tanto el capitalismo como el comunismo son absolutismos,<sup>1234</sup> manifestándose así contra cualquier totalitarismo. De esta manera, Unamuno ve en esas ideas fuertes de los partidos políticos el lugar de la anulación de la libertad de pensamiento individual, y por tal motivo, esta concepción ético-política se constituye en un fundamento apropiado para su filosofía de la tensión. La presencia de Unamuno en la política, exceptuando su primera etapa de militancia socialista, cuando aún creía en ella, fue siempre alusiva a otra cosa y rehuendo a todo partidismo. Como indica Cerezo Galán, como Don Quijote, Unamuno no podía menos de combatir con poderes sustantivos, encarnaciones de la opresión y la corrupción, con los que tenía que librar sin treguas ni concesiones. Esta resistencia a toda autoridad, y en consecuencia a todo dogmatismo y a todo totalitarismo se representa más cabalmente en su posición –y las posteriores consecuencias- sobre cuatro acontecimientos clave entre 1914 y 1924: a) el inicio de la Primera Guerra Mundial, b) la destitución de rector de la Universidad de Salamanca, c) la querrela a la Corona y d) su destierro a Fuerteventura. Sus adversarios fueron la germanofilia, el conde de Romanones, el rey y el dictador Primo de Rivera, respectivamente, y la pluma su arma de combate.

Respecto al gran suceso de la Primera Guerra Mundial, desde el primer momento Unamuno adoptó una actitud beligerante contra la neutralidad española. Vio que lo que estaba en juego era la causa del liberalismo. Esta guerra era para él la batalla entre el imperialismo germánico militarista y la democracia parlamentaria.<sup>1235</sup> Estas no eran sólo dos ideologías, sino dos culturas o estilos de existencia. Era la imaginación poética y crítica frente al racionalismo intelectualista germánico. El principio formal de la heterodoxia frente al dogmatismo autoritario. Pero la batalla entre estos se producía asimismo en el seno de la sociedad, promoviendo en ella una guerra intestina,<sup>1236</sup> avivando la latente guerra civil entre liberales e integristas.<sup>1237</sup> En las disputas entre germanófilos y aliados, se representaba el drama de las dos Españas, la integrista/castiza y la progresista/liberal. Unamuno, fiel a su agonismo, se opondrá a la neutralidad seguida por el gobierno español:

No, “neutralidad”, no, sino “alterutalidad”. No “neuter”, es decir, ni uno ni otro, sino “alteruter”, uno y otro. Y uno y otro en lucha entre sí. Y así cuando me dicen que yo predico la lucha es porque mis ideas no prevalecen,

---

<sup>1234</sup> Cfr. “El ideal histórico”, Op.cit., 989

<sup>1235</sup> Cfr. “Deber cívico” (1915), O.C. (E), IX, 980

<sup>1236</sup> Cfr. “Protejamos nuestras discordias” (1915), O.C. (E), IX, 1269-

70 <sup>1237</sup> Cfr. “Hispanofilia” (1915), O.C. (E), IX, 991



contesto que si prevaleciesen me volvería yo contra ellas para evitar su muerte.<sup>1238</sup>

Aunque en este caso, Unamuno no era tan alterutal y veía en la causa de los aliados, la crítica al autoritarismo y al fascismo. Ello no implicó sin embargo una visión ingenua de la causa aliada. Sería erróneo suponer que esta apuesta alineaba de modo uniforme la postura de Unamuno con la causa del progresismo. También en este caso su posición era transversal a la política aliadófila. Unamuno no podía compartir la fe del progresismo ni su visión plana y maniquea del acontecer histórico. Sin embargo, lo que inculpaba al rey era su simpatía germanófila que posteriormente contribuiría en España al triunfo del integrismo militarista. De ahí que frente a la alianza de las fuerzas tradicionales de la España castiza, era necesario defender con valor la causa de la libertad. Si en su momento, por 1895, Unamuno combatía vehementemente en *En torno al casticismo* contra casticistas y europeizantes en favor de lo intrahistórico, para 1914 la afición que la Corona tenía con la causa germana lo impulsaba a defender el principio de la libertad contra la ofensiva totalitaria. En este sentido, continuamente combatió las concepciones histórico políticas puristas. El liberalismo de Unamuno estaba vinculado fundamentalmente con un método de crítica que requería la máxima tensión del juego de las pluralidades. De ahí la necesidad de cultivar las diferencias y antagonismos. Como filósofo agonista se mantuvo siempre fiel al principio del *agón*, del *pólemos*. Las dos Españas eran para él igualmente españolas, y ninguna de ellas podía erigirse con la exclusiva de la hispanofilia.<sup>1239</sup> Lo importante era para él de nuevo la tensión productiva: “La guerra europea ha despertado la siempre latente guerra civil española, y ha sido por ello una bendición para nosotros. Porque esa guerra civil, en una u otra forma, no puede ni debe cesar.”<sup>1240</sup> Sabemos bien que entre estos opuestos no puede haber entonces mediación ni superación, sino abierta contradicción y contraposición. A lo largo de la lucha (civil y cultural) sus respectivos principios se fecundan en su oposición, aprenden a convivir con el adversario y generan en su tensión un fecundo dinamismo. Esta divisa unamuniana sin embargo corría el peligro de acarrear por ese entonces el equívoco del deseo de una guerra fratricida. Lo que Unamuno se proponía no era enfrentar a las dos Españas a una guerra cruenta, sino promover el debate, la crítica y confrontación ideológica que hiciera productivas las diferencias. Y si bien una cultura democrática -como la que Unamuno propiciaba- se

---

<sup>1238</sup> “Más de la guerra civil” (1916), en *El Día Gráfico*, Barcelona, 21 de agosto de 1916 <sup>1239</sup> Cfr. “Hispanofilia”, Op.cit., 990

<sup>1240</sup> *Ibid.* 991

caracteriza por la búsqueda del acuerdo, la matriz liberal y agónica de su pensamiento lo conducen a priorizar sobre el pacto (siempre relativo) la fuerza creadora del disenso.<sup>1241</sup>

Sí, yo también digo como Chesterton que tenemos que proteger no sólo nuestra unidad, sino también y ante todo, nuestras disputas, nuestras disensiones, nuestras querellas intestinas, nuestra guerra civil.<sup>1242</sup>

En cuanto a los otros tres acontecimientos indicados, el talante liberal de Unamuno hace que ante los políticos hable como un moralista rebelde e insobornable, frente al Rey como un profeta, y frente al Dictador como un mártir de la libertad en el exilio. Las páginas de sus artículos que nos ponen en presencia de su actitud combativa, nunca serán tan encendidas como por ese entonces. El conde de Romanones es la figura responsable de la destitución de Unamuno del Rectorado de la Universidad de Salamanca. Éste era la encarnación del modelo del político profesional que a Unamuno le repugnaba. Lo que estaba en juego con aquella destitución era la causa de la libertad e independencia del intelectual en la vida pública. El motivo de la destitución no fue, según se sabe, ninguna irregularidad administrativa, sino la preocupación política ante un intelectual cuya independencia y liberalismo ponían en cuestión la vieja política del partido liberal. En una carta citada por Salcedo, Unamuno le dice a Burrell a raíz del incidente: “Mi obra es hacer política liberal y democrática de veras y servir a mi pueblo donde él me ponga, y protestar de lo que crea injusto, como protesto de que se me aplicara la confianza, desconfianza más bien, ministerial del modo más antiliberal y más antidemocrático y más inmoral posible y no ha sido tal conducta desautorizada debidamente”.<sup>1243</sup> Este modo de estar en la política tenía que provocar todo tipo de malestar, pero la destitución tuvo el efecto contrario. Unamuno se convirtió en una víctima de la libertad de pensamiento y consagró su liderazgo espiritual en las izquierdas españolas. Además, esto tuvo consecuencias en la propia *praxis* unamuniana, que no sólo radicalizó su actitud, sino que incluso la mitificó en la figura del intelectual rebelde, que años más tarde acabaría proscrito y exiliado. A partir de 1914 Unamuno entra en guerra con el *establishment* político. Un político profesional será entonces para él aquél que defiende los intereses partidistas y la reproducción del poder. En definitiva, una política pragmatista y

---

<sup>1241</sup> Sobre el valor creativo del disenso que se expresa en los términos de disidencia y resistencia, puede verse el trabajo de Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*, México, FCE, 1990, pp.673-82.

<sup>1242</sup> “Protejamos nuestras discordias”, Op.cit., 1272

<sup>1243</sup> Salcedo, E., *Vida de Don Miguel*, Salamanca, Anaya, 1970, p.208

calculadora, a la que opone la alternativa de “producir conciencia política”. Su otra batalla fue contra la Corona donde se atreve a poner en cuestión la institución monárquica:

Si yo fuese rey dejaría que se discutiese mi realeza. Si yo fuese rey, por instinto de la propia libertad, me sometería a la soberanía popular. Sería un servidor del pueblo. Si yo fuese rey, no sería rey.<sup>1244</sup>

En este enfrentamiento con la realeza su personaje histórico comienza a hacerse leyenda, y fue condenado a dieciséis años de prisión por insultos a la Corona. Unamuno no solicita el indulto, como tampoco lo hizo antes, y se limita a asumir su papel de víctima de la libertad de pensamiento. A pesar de ello, no se repliega en su empeño de pedir cuentas al rey y hacerlo responsable por el derrumbe social y político del país. Unamuno cree que la palabra/acción es más eficaz que la revolución misma. La complicidad de la Monarquía con el derrumbe de la patria se consumó con el asentimiento real a la dictadura de Primo de Rivera. Y el choque con Unamuno no se hizo esperar. A partir del golpe militar Unamuno vivió en continuo pronunciamiento y crítica. En consecuencia, el 20 de febrero de 1924 le llega la orden de destierro, y él no es ya un profeta, sino un mártir de la libertad. Es conducido a su exilio en Fuerteventura, pero poco tiempo después parte en barco con destino a París donde es recibido como un mártir y un defensor de la libertad. De esta manera será Francia quien, según Eliade, haga de Unamuno un filósofo. Sin embargo, no todo será para él en adelante un lecho de rosas. Una vez vuelto a España en 1927, Unamuno comienza a ver poco a poco cómo el bolchevismo comienza a ser una fuerza destructora. Desde 1932 comenzará su lucha contra otra forma de hacer política totalitaria y dogmática, y los galardones concedidos por la intelectualidad francesa comienzan a perder peso. Al respecto, Eliade escribe para mediados de 1936 una encendida crítica a Unamuno debido al trato que éste estaba propiciando al bolchevismo –aunque rescataba allí mismo su espíritu agónico. Unamuno pedía por ese entonces orden y parecía así congraciarse más con el franquismo. Sin embargo, como ya dijimos, Eliade muy probablemente no hubiera escrito esa enardecida crítica política a Unamuno, si hubiera publicado unos meses más tarde su artículo, ya que el 12 de octubre de 1936 con motivo de la celebración del Día de la Raza se produce el conocido acontecimiento del vehemente y crítico discurso de Unamuno en el Paraninfo de la Universidad de Salamanca que, ante el escándalo tienen que sacar a Unamuno del paraninfo, y en adelante permanecerá con arresto domiciliario hasta su fallecimiento el 31 de diciembre de 1936. Quizá debía prever

---

<sup>1244</sup> “Ni indulto ni amnistía, sino justicia: si yo fuese rey” (1917), CMU, 5-127

Eliade que el espíritu agonista de nuestro autor lo llevaría siempre a rechazar cualquier absolutismo. No era ésta una postura de burgués cómodo que unas veces se alía con unos y otras con otros. Lejos de la comodidad y de la negociación, siempre estaba en lucha, excitando la ira de unos y de otros. Unamuno con sus textos y su acción pretende poner de relieve así a la personalidad individual y luchadora, agónica, contra esto y aquello, enfrentada a sus poderes disolventes: la razón racionalista, la monarquía, el partidismo, etc. Quizá porque, como dice Deleuze, la filosofía sea un arma para detestar la estupidez.<sup>1245</sup> En este sentido Unamuno hará de la palabra, y más particularmente de la palabra escrita, el instrumento mediante el cual se enfrente como un luchador en la arena política. Estos cuatro acontecimientos descritos nos ponen en presencia de la actitud llevada a cabo por Unamuno en su vida personal e intelectual, pero por lo mismo, nos pone en presencia de un modo de escritura (y consecuentemente, de lectura).

Ahora bien, al respecto Cerezo Galán se ha preguntado si una actitud semejante en torno a lo político y a la política puede ser derrotada. Quizá podría formularse mejor la pregunta en estos términos: ¿puede realmente ser derrotada una actitud que ha elegido de antemano, como modo de acción, de protesta y resistencia, la derrota? Esta es la actitud trágica, él puede ser vencido, pero no su mito y su pensamiento, que es fuente de acción futura. La derrota es la única forma de la victoria. Este agonismo personal en la esfera de lo político puede suponer para muchos una inacción, porque cuando coinciden en una misma persona, por ejemplo, la literatura y la política, riñen en ésta el literato y el político, y es su espíritu perpetua contradicción, cuando no es de estéril hibridismo.<sup>1246</sup> Así, podemos preguntarnos –como ya lo ha hecho Cerezo Galán-, ¿está condenado el agonismo a la esterilidad política?<sup>1247</sup> Creemos que no, si es que éste es espíritu de perpetua contradicción. Lejos de la esterilidad política y lejos al mismo tiempo de todo dogmatismo político, la agonía política de nuestro autor se desarrolla en términos de la agonía del escritor: *poiético*, filosófico y político. La filosofía práctica unamuniana es ya, por lo pronto, una forma de hacer política, no partidaria, pero sí definitivamente civil, ciudadana. Su actitud es crítica, de denuncia y resistencia frente a toda forma de alienación. La relación en que se encuentra en Unamuno la filosofía, la literatura y la política -a partir de la colaboración constante de nuestro autor, como escritor de artículos políticos, en columnas de los diarios y periódicos de la época- es sumamente estrecha. Su talante agónico menta una resistencia, y la pluma y la lengua se

---

<sup>1245</sup> Cfr. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, trad. C. Artal, Barcelona, Anagrama, 1994, p.149

<sup>1246</sup> Cfr. "Políticos y literatos" (1904), *O.C. (A)*, XI, 630

<sup>1247</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., *Las máscaras...*, *Op.cit.*, p.463

convierten en instrumentos de combate<sup>1248</sup> conduciendo a Unamuno a aunar, siempre en lucha, su vocación inicial de escritor y político.

En tanto la política puede ser concebida como arte, Unamuno entiende entonces que hay que aplicar la estética a la política.<sup>1249</sup> Ser político y hacer política para Unamuno no significa, como vimos, ser un partidario. Se puede hacer política con la pluma, y por eso considera más político a un poeta que a un político en sentido estricto, porque mientras éste lucha para vencer, aquél no; lucha para luchar, es decir, para vivir.<sup>1250</sup> Así, su lucha es lucha constante y denodada contra cualquier posición que obture la vida. En este sentido expuesto en “Diálogos del escritor y el político” Unamuno sólo concibe una política poética que pone en primer plano todo el valor civilizador de la palabra, de la escritura. Y sólo así poeta y político es una misma cosa.<sup>1251</sup> Ello conduce a Unamuno a sostener que hay más política y es más político, profundamente político, lo expuesto en algunas novelas que en un discurso que un político presente a su auditorio.<sup>1252</sup>

Haciendo mi primera novela *Paz en la guerra* eché los cimientos de mi concepción política, histórica, de nuestra España.<sup>1253</sup>

Para Unamuno toda escritura –cuando es vital y no es meramente literatismo- es ético-política. Así, la narración no sólo tiene su estatuto epistemológico sino también ético y político, y las virtudes morales se comunican mejor, como indica Nussbaum, a través de la recreación de una experiencia propia despertando los sentimientos del interlocutor con recursos narrativos. De esta manera, recalcamos la estrecha relación que existe entre ética y literatura, y entre literatura y política, hecho que queda atestiguado asimismo en el caso de Unamuno por los numerosos trabajos realizados que ponen de relieve estas relaciones. La razón de esta estrecha relación estriba en que nuestro autor ve aunadas y en identidad a la palabra y la acción. Para él, acción y palabra son una misma cosa,<sup>1254</sup> ya que escribir es también un modo de actuar/obrar, y también de vivir. Y así como unos sólo necesitan alimentarse para vivir, otros, como Unamuno, necesitan para hacerlo (y para ser), pensar y expresar su pensamiento en palabras. Siguiendo a Mazzini, para Unamuno la vida no es

---

<sup>1248</sup> Cfr. “La pluma y la lengua” (1906), *O.C.* (A), V, 851

<sup>1249</sup> Cfr. “Estética política” (1916), *O.C.* (A), IX, 877

<sup>1250</sup> Cfr. “Diálogos del escritor y el político”, *Op.cit.*, 706

<sup>1251</sup> Cfr. “Poesía y política” (1922), *O.C.* (A), X, 514

<sup>1252</sup> Cfr. “La vida y la obra”, *Op.cit.*, 935

<sup>1253</sup> “Poesía y política”, *Op.cit.*, 516

<sup>1254</sup> Cfr. “Diálogos del escritor y el político”, *Op.cit.*, 688

contemplación, ni expiación, ni goce, sino misión,<sup>1255</sup> y la suya es que vivan todos inquietos y anhelantes. El escritor actúa así mediante la palabra cuando esta toma eminentemente un carácter vital. Con ello se impone así una lógica narrativa,<sup>1256</sup> y el lugar de la narración, es para Unamuno, es lugar de la libertad, pero también y por lo mismo, el de la responsabilidad.<sup>1257</sup>

---

<sup>1255</sup> Cfr. “¡Que piensen, que piensen!” (1914), *O.C. (A)*, X, 301

<sup>1256</sup> Cfr. Marcos, L.A., *Miguel de Unamuno, una filosofía hermenéutica española*, Op.cit., p.86

<sup>1257</sup> Cfr. “Monodialogo”, Op.cit., 984

## Capítulo 6

### El concepto de “agonía” como clave de lectura del texto

#### Hacia una filosofía de la lectura

*Si la Biblia tiene un valor inapreciable, es por lo que en ella han puesto generaciones de hombres que con su lectura han apacentado sus espíritus; y sabido es que apenas hay en ella pasaje que no haya sido interpretado de cientos de maneras, según el intérprete. Y esto es un bien grandísimo. Lo de menos es que los autores de los distintos libros de que la Biblia se compone quisieran decir lo que los teólogos, místicos y comentadores ven en ellos; lo importante es que, gracias a esta inmensa labor de las generaciones durante siglos enteros, es la Biblia fuente perenne de consuelos, de esperanzas y de inspiraciones del corazón.*

M.de Unamuno

*La filosofía, como la poesía, o es obra de integración, de concinación, o no es sino filosofaría, erudición seudofilosófica.*

M. de Unamuno

## NOTA DE ORIENTACIÓN

Este capítulo propone una vuelta al mundo del texto. Si en el primer capítulo de este trabajo Unamuno era el lector del mundo español a partir de los monumentos dejados por ese pueblo, en este pretendemos poner de relieve cómo la visión del mundo y de la vida que Unamuno concibe es dejada en sus textos a la posteridad. Para ello es necesario indagar en la función que cumple la escritura para nuestro autor (una escritura como *poiesis*) y establecer qué entiende él por literatura al distinguir entre literatura y literatismo. Asimismo, cabe indicar aquí cómo la obra literaria tiene por lo mismo una función cognoscitiva que se encarna en el lector. La obra literaria entonces, se presentará para Unamuno como “ejemplar” y “metáfora epistemológica”, y el relato, en este sentido, se constituye en una historia y en la historia. De esa manera, historia y ficción parecen encaminarse a una disyunción imposible, en tanto que la vida histórica confluye en una novela, o es novela. La razón de esta experiencia está dada por la autonomía que cobra el texto al ser, la comprensión de sí y del otro a la distancia y por la distancia. Ello posibilitará el pasaje del mundo del texto al mundo del lector. Pero además, autor y lector mantienen una relación en el conocimiento propio y del mundo, una relación de intersubjetividad sin la cual no puede darse un conocimiento de sí ni del mundo. En este sentido, el acto de lectura es como un acto de escucha al otro (al texto, al prójimo). La situación en que se encuentra un lector frente al texto posibilita, por la lectura, un modo de cura o de liberación de la propia agonía existencial, conduciendo a que el simple acto de lectura pueda constituirse en su reflexión como una filosofía de la lectura –y no como una teoría de la recepción- a partir de la responsabilidad y libertad del propio lector.



## 6.1. El lenguaje como punto de llegada: el rol de la palabra escrita

Sabemos ya que Unamuno pone en confrontación dos orientaciones filosóficas, la filosofía/sistema por un lado y la filosofía/poema por otro. Esta segunda, de raigambre romántica –a pesar de las críticas que él mismo realiza al Romanticismo<sup>1258</sup> - le es funcional para responder críticamente al concepto de “sistema” de la filosofía moderna y con ella al positivismo y al cientificismo.<sup>1259</sup> Así, ante el Espíritu de Disolución que nos dice que todo es nada, Unamuno opone un conjuro, el del Espíritu de Creación: ¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!<sup>1260</sup> El límite lo conduce hacia lo ilimitado, donde, como indica Meyer, no le queda otra solución que querer ser, crearse e imaginarse.<sup>1261</sup>

Habíamos iniciado este estudio indicando que, para Unamuno, el lenguaje –y la lengua española particularmente- era el punto de partida de toda su especulación filosófica. Sin embargo, también se ha dicho, que éste era asimismo el punto de llegada. Como punto de partida, Unamuno es el lector de la historia española<sup>1262</sup> a través de sus monumentos. Como lector, al encontrar la agonía como síntoma, como *pathos*, ello le permite crear para sus lectores –como veremos más adelante- un modo de leer, agónico, del mundo, de la acción y de la vida que queda reflejado en sus propias obras. Por ello, si cuando lee a España en sus monumentos encuentra que el fondo común es la agonía, ello le permite concebir por un lado una filosofía como filosofía agónica o de la tensión, y por otro, una filosofía de la lectura. En este sentido, Álvarez Castro, en el último capítulo de *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*, denominado “Conclusiones: Unamuno y la poética de la expresión agónica”, sostiene que la poética unamuniana “[...] explora de manera preferente las diversas implicaciones de una concepción problemática de la expresión literaria, concepción que podría definirse como una *expresión agónica* en alusión a un principio esencial del

---

<sup>1258</sup> Estas críticas pueden verse fundamentalmente en el “Prólogo” que hiciera Unamuno a la edición en español de la *Estética como ciencia de la expresión...* de Croce.

<sup>1259</sup> Esta inclinación hacia la vía del Romanticismo –no exento de críticas, reiteramos- puede verse en el último capítulo de *Del sentimiento trágico de la vida...* (Cfr:STV (1913), O.C. (A) (1950), Capítulo XII: Conclusión, pp.695-719)

<sup>1260</sup> Cfr: “¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!” (1904), O.C. (C), VIII, 658

<sup>1261</sup> Cfr:Meyer, F., *La ontología de Miguel de Unamuno*, trad.C.Goicoechea, Madrid, Gredos, 1962, p.72

<sup>1262</sup> Esta consideración acerca de Unamuno como lector del pueblo y la historia española puede constatararse en el trabajo de Luis A. Marcos, en su *Miguel de Unamuno: una filosofía hermenéutica española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991. Allí se pregunta el autor si acaso Unamuno no pretendió ser lector de la lengua española tanto como lo había sido de la lengua griega, e indica que si para Unamuno la lengua está en la raza, entonces también leyó la raza española. (Cfr:Marcos, L.A., *Miguel de Unamuno...*, Op.cit., p.49-50)

pensamiento unamuniano: el de *agonía* o lucha insoluble entre contrarios”,<sup>1263</sup> dando cuenta de la agonía de la palabra que atraviesa al escritor y al hombre Unamuno.

El lenguaje como punto de partida se acerca así a lo que Ricoeur denomina en su triple clasificación, el momento de la prefiguración, la *mimesis I*. Una mimesis previa a la narración. Es el mundo en que se desarrolla la existencia o la visión del mundo que permite el surgimiento de un relato, que es por caso, una pre-comprensión del mundo a partir de los monumentos de la cultura. En Unamuno, previamente a toda ulterior narración, la comprensión del mundo y de la vida surge de un *pathos* que está en la lengua, que permite conformar su cosmovisión, y la reflexión sobre ella queda mediada por las obras. Como punto de llegada en cambio, Unamuno es el escritor que establece un modo de escribir agónico del mundo, de la acción y de la vida humana, concepción que se va a poner de manifiesto en sus propias obras y en la lectura realizada por él mismo y por la recepción. El lenguaje como punto de llegada constituye así una doble escisión, en la escritura y en la lectura. En este primer apartado (6.1. y ss) sólo nos referiremos a la primera, dejando para el segundo párrafo (6.2. y ss) de este capítulo la segunda. Aquel momento es el que, en términos ricouerianos, es denominado el estadio de la configuración (*mimesis II*). Las historias narradas surgen de los antecedentes de las historias no narradas, de ese momento de la prefiguración. En este nuevo movimiento, la escritura, la configuración narrativa, surge como una operación de la imaginación creativa,<sup>1264</sup> a la que Unamuno le reserva –como ya hemos visto- un lugar muy especial. Su filosofía va a resolverse entonces como a-filosofía en su literatura, ya que está líquida y difusa en ella, y no en sistemas filosóficos.<sup>1265</sup> Por ello, para conocer tanto a un hombre como a un pueblo, el relato novelesco y el histórico –que también es novelesco, como veremos- respectivamente, se van a constituir en la base de todo su planteamiento filosófico. De esta manera, si *Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos* se presta como clave y guía de lectura de su agonismo, este sentimiento trágico, el de la agonía, se manifiesta mejor que en un sistema filosófico en una novela –si el sentimiento es individual- o en un relato histórico, en una historia –cuando el sentimiento es colectivo. Por ello, ya en *En torno al casticismo* (1895/1902), por ejemplo, Unamuno advertía ese *pathos* colectivo español de la agonía en los monumentos históricos. Y por ello también pretende hacer del Quijote –ya en su *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), pero más decididamente en

*Del sentimiento trágico de la vida...* (1913)- el modelo de una filosofía, de una filosofía

---

<sup>1263</sup>Álvarez Castro, L., *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2005, p.240

<sup>1264</sup>Cfr. Ricoeur, P., *Tiempo y Narración II*, trad. A. Neira, México, Siglo XXI, 2008, p.377

<sup>1265</sup>Cfr. STV, Op.cit., 704

quijotesca y de un quijotismo filosófico, o mejor de una “religión” quijotesca, para rastrear allí la filosofía española, donde el héroe del pensamiento español es un ente de ficción y de acción.<sup>1266</sup> Es que, como diría Ricoeur, tenemos el poder de aplicar a nosotros mismos los relatos que recibimos de nuestra cultura y probar los diferentes papeles asumidos por nuestros personajes favoritos de las historias que más nos gustan. Así, “[...] mediante las variaciones imaginativas sobre nuestro propio ego, intentamos una comprensión narrativa de nosotros mismos.”<sup>1267</sup> Toda esta concepción filosófico-literaria que nuestro autor presenta hacia el final de *Del sentimiento trágico...* como el modelo de la filosofía española –y decimos nosotros desde él, de la hispanoamericana-, es desarrollada más ampliamente y en profundidad a partir de su teoría de la novela y de su teoría de la lectura -temas que abordaremos en lo sucesivo-elaboradas desde la ficción tanto en *Amor y pedagogía* (1902), como *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), en *Niebla* (1914) y en *Tulio Montalbán y Julio Macedo* (1927) y desde lo conceptual fundamentalmente en *Sobre la lectura e interpretación del Quijote* (1905), en el “Prólogo” de *Tres novelas ejemplares y un prólogo* (1920) y en *Cómo se hace una novela* (1926/7<sup>1268</sup>).

Ya hemos anticipado que literatura y lengua no se excluyen, sino que se asocian y complementan en la tensión, siendo mutua la acción de un elemento sobre otro. De esta manera, para comprender al pueblo hay que acudir a su literatura, manifestación de su espíritu (de su lengua). Y allí donde el espíritu se ha exteriorizado se ha transformado en conciencia. Porque, como indica Flórez Miguel, el espíritu de los pueblos que es el lenguaje tiene su conciencia clara en la literatura.<sup>1269</sup> Así, si el fondo inconsciente de un pueblo se asienta en su lengua hablada, la literatura es la que dará conciencia de su lengua y de su espíritu, madurando allí la idea de que literatura es la memoria del pueblo, y que es allí donde éste expresa su conciencia, por lo que es a ella donde hay que dirigirse para conocer al pueblo.

### **6.1.1. Unamuno y la escritura: la escritura como habla y la distinción entre literatura y literatismo. Otra forma de la agonía del lenguaje (segunda parte)**

Si deseamos abordar la concepción unamuniana del texto tenemos que tener presente que la noción de texto en la filosofía hermenéutica del siglo XX está indisolublemente unido

---

<sup>1266</sup> Cfr. STV, Op.cit., 704

<sup>1267</sup> Ricoeur, P., “La vida: un relato en busca de narrador”, trad. P. Corona, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p.55

<sup>1268</sup> La indicación de las dos fechas radica en que la primera se corresponde a la primera edición, la francesa, mientras la segunda a la primera edición en español.

<sup>1269</sup> Cfr. Flórez Miguel, C., “La formación del discurso filosófico de Unamuno”, en *C.C.M.U.*, Vol.29, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994, p.25

al concepto de escritura. La primacía de la escritura en la noción de texto aparece claramente en la concepción de la tradición. En efecto, Gadamer pone de relieve la primacía de lo escrito en la transmisión del pasado. Gracias a la tradición escrita -en donde el pasado se configura y se fija en forma de texto- se produce la fusión del horizonte del pasado y el del presente. Sabemos ya por Ricoeur que “la escritura es mucho más que una mera fijación material.”<sup>1270</sup>

Es mucho más porque la invención de la escritura ha provocado cambios sociales, políticos y económicos. Pero, fundamentalmente, porque la debilidad de la que adolece la escritura por desligarse de su autor (debilidad de la que diera cuenta Platón en el *Fedro*) adquiere, sin embargo, una significación enteramente positiva, según vamos a ver. Si bien la escritura, en Unamuno, configura un mundo, -como ya hemos podido observar- encontramos en sus trabajos una tensión permanente entre la palabra hablada y la escrita. Nuestro autor, como se ha anticipado en el primer capítulo de este trabajo, parecía dar mayor preponderancia a la primera sobre la segunda, sin embargo, a pesar que hemos visto que ésta primacía era sólo aparente, se hace necesario ahora evaluar en mayor profundidad esta distinción y no quedarnos únicamente en las clasificaciones que en el primer capítulo pusimos de relieve, ya que, además de una dialéctica del habla y la escritura, Unamuno pone de relieve una escritura como habla, donde escribir no es otra cosa que un modo de reproducir nuestras conversaciones cotidianas, nuestra forma habitual de hablar. Como sucede con Gadamer, podemos arriesgar a afirmar que Unamuno ligó la hermenéutica esencialmente a la comprensión de los textos, pero no podemos desconocer que no desterró el habla viva toda vez que junto con la escritura la hizo copartícipe de la lingüisticidad de la experiencia hermenéutica. Por tal motivo, el recurrir a la escritura no es para él más que una dura necesidad □ una necesidad lamentable quizás, porque se debe tender a usar de ella como si no se usara: “porque quiero creer que me oyes más que me lees, como yo te hablo más que te escribo”,<sup>1271</sup> dice al lector en *Cómo se hace una novela*. Así, la escritura es una forma de la palabra hablada, o mejor, se debe escribir como la voz que habla, y por ello, la lectura es – como veremos hacia el final de este estudio- más un acto de escucha que de lectura misma.

Es necesario que considerar que así como ya hemos visto que el filósofo vasco utiliza ambiguamente lengua y lenguaje, o palabra y lenguaje, o idioma y lengua, hace lo propio con escritura y literatura, y con palabra y letra. Pero como ya se ha podido observar, ello no implica un uso arbitrariamente vago de los términos, sino que más bien, pone de relieve toda

---

<sup>1270</sup> Ricoeur, P., *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, trad. G. Monges Nicolau, México, Siglo XXI, 2001, p.41

<sup>1271</sup> CHN (1927), *O.C. (A)*, X, 905



la riqueza expresiva de una palabra jugando con ellas a descubrir-crear nuevos sentidos. Para nuestro autor hay diversas formas de escribir, las hay de hombres que escriben y las hay de escritores<sup>1272</sup> -lo que implica que no es indistinto un tipo de escritura que otra-, así como hay diversas formas de hacer literatura donde no se puede confundir la literatura con el literatismo. Ya habíamos indicado al inicio de este trabajo que Álvarez Castro sostenía que en *La agonía del Cristianismo*, en su capítulo IV, bajo el título “Verbo y Letra”, Unamuno establecía una distinción esencial entre estas dos nociones, ambas empleadas en un sentido religioso, pero que se podían trasladar al ámbito del lenguaje e interpretar como poesía y literatismo respectivamente.<sup>1273</sup> En este sentido, cuando Unamuno –como indica Jouvé Martín en la reseña que hace al artículo de Markus Schöffauer- toma de los *Prizipien der Sprachgeschichte* de Hermann Paul la idea de una primacía de la lengua hablada respecto a la escrita, no lo hace al estilo realista. Es decir, las reflexiones en su obra sobre la oralidad, se encuentran directamente opuestas a la máxima realista “¡Escribe como hablas!” El motivo es porque la lengua escrita no puede reflejar la infinidad de matices que se producen en la lengua hablada.<sup>1274</sup>

Nuestra escritura es, en realidad, muy pobre; hay una muchedumbre de inflexiones y tonalidades que no refleja. Sería menester, [...] intercalar entre las líneas escritas una especie de notación musical, [...]<sup>1275</sup>

Esta cuestión ha mostrado un sugestivo debate sobre el espíritu y la letra en la filosofía, que tuvo por contendientes a Schiller y Fichte, filósofos y debate que Unamuno bien conocía. Debemos entonces considerar la ambigüedad con la que Unamuno usa el término “palabra”. “Sólo se vive por la palabra viva, hablada o escrita [...]”,<sup>1276</sup> clama nuestro autor en el Prólogo a *El hermano Juan...*, y repite en *Cómo se hace una novela*: “todo hombre, verdaderamente hombre, es hijo de una leyenda, escrita u oral.”<sup>1277</sup> Todo lo dicho acerca de la

---

<sup>1272</sup> En el artículo “El oficio de escribir” (1924), Unamuno distingue entre el hombre que escribe, que se ve en el deber (*Officium*), en la obligación de escribir para con la comunidad humana en que vive, de aquél que es escritor, al que llama también hombre de letras o literato. Esta distinción la hará corresponder con la que diferencia la literatura del literatismo, donde la primera es el oficio del hombre que escribe mientras que la segunda es la actividad del literato. (Cfr.:O.C. (A), XI, 870-3)<sup>1273</sup> Cfr.Álvarez Castro, L., Op.cit., p.73

<sup>1274</sup> Cfr.Jouve Martín, J.R., “Unamuno y Alemania. Bibliografía comentada. 1986-1996”, en *C.C.M.U.*, Nº31, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1996, pp.262-3, reseñando a Schaffauer, M.K., “Algunos aspectos de oralidad en la obra de Unamuno”, *Zeitschrift: Iberomania, Zeitschrift für die iberoromanischen Sprachen und Literaturen in Europa und Amerika*, Nº 37, 1993, pp. 106-115.

<sup>1275</sup> “La lengua escrita y la hablada” (1900), *O.C. (A)*, XI, 706

<sup>1276</sup> “Prólogo” a *El hermano Juan o el mundo es teatro* (1934), *O.C.(C)*, III, 467

<sup>1277</sup> CHN, Op.cit., 913

aparente primacía de la palabra hablada sobre la escritura va a recaer sobre la literatura. Y es que la palabra, hablada o escrita, pero fundamentalmente la escrita, conduce a la distinción que hace Unamuno de literatura entendida como poesía, como *poíesis* y la de literatismo, o poesía y literatura, donde la primera representa lo vivo y lo fecundo, mientras que la segunda lo muerto y lo inútil. Esta es otra de las formas de la agonía del lenguaje.

Iris Zabala coincide en afirmar, como tantos otros, que en Unamuno hay una mayor confianza en la palabra hablada más que en la letra escrita,<sup>1278</sup> pero ello se debe porque, como dijimos, Unamuno confía más en la lengua hablada por los pueblos que en la lengua escrita por literatos, abogando así por una lengua escrita que sea manifestación de la lengua hablada de los pueblos, es decir, una lengua no erudita. Decimos así con Cerezo Galán, que para Unamuno se le hace necesario, oponer al purismo, la espontaneidad de la lengua viva, la intrahistórica.<sup>1279</sup> Para Unamuno, una poesía bella, es decir, una poesía –afirma en el Prólogo a la *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general* de Croce-, es la que habla como un hombre, y no como un pedante, porque los pedantes hablan como un libro.<sup>1280</sup> Es la lengua hablada por los pueblos y manifestada en la literatura/poesía la que tiene ese componente dialógico y conversacional que le falta al literatismo, y por la que se inclina nuestro autor: “nuestra filosofía occidental entró en madurez, llegó a conciencia de sí, en Atenas, con Sócrates, y llegó a esta conciencia mediante el diálogo, la conversación social.”<sup>1281</sup> La importancia que Unamuno da al diálogo no implica que valore el acuerdo. En el diálogo mismo hay tensión, o mejor, es tensión y conflicto. Y el acuerdo no es más que una forma de reducir uno de los polos del diálogo a otro.

Sobre el lenguaje escrito, Álvarez Castro indica que para Unamuno, la literatura entendida en la manifestación del literatismo es un cementerio. El literatismo contiene las notas del esteticismo, profesionalismo y erostatismo, y estos tienen en común la autorreferencialidad y la consideración de la literatura como algo distinto a la vida o separado de ella, incluso superior a ella.<sup>1282</sup> El literatismo significa poner lo literario por encima de la vida misma. Ello queda atestado en *Sobre la lectura e interpretación del Quijote* (1905):

---

<sup>1278</sup> Cfr: Zabala, I., *Unamuno y el pensamiento dialógico*, Barcelona, Anthropos, 1991, p.13

<sup>1279</sup> Cfr:Cerezo Galán, P., *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Trotta, 1996, p.182

<sup>1280</sup> Cfr:“Prólogo” (1911), a Croce, B., *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general* (1902), O.C., (A), VII, 255. (La edición en español de la *Estética...* de Croce fue prologada por M.de Unamuno para la editorial F.Beltrán, Madrid., 1912)

<sup>1281</sup> STV, Op.cit., 705

<sup>1282</sup> Cfr:Álvarez Castro, L., Op.cit., p.71

En vez de llegar a la poesía del *Quijote*, a lo verdaderamente eterno y universal de él, solemos quedarnos en su literatura, en lo que tiene de temporal y de particular.<sup>1283</sup>

Un artífice del literatismo es para Unamuno un industrial de las letras que supedita todas sus acciones e ideales –incluso el anhelo de inmortalidad, cuando lo domina el erostratismo egoísta- a su éxito literario; su labor es meramente intelectual y nunca una obra de pasión. Y para Unamuno esto es algo que no puede tolerarse, porque es la vida la que alimenta al arte y no al contrario, afirmación que viene a responder una pregunta fundamental: “¿Han salido las cosas de la vida de las cosas de los libros o viceversa?”<sup>1284</sup> La respuesta a esta pregunta ya la había enunciado varios años antes como discurso de apertura del año académico 1900-1 -lo que muestra lo constante que fue en su obra la problemática de la escritura:

Líbreme Dios de predicaros que cerréis los libros, pero sí os repetiré que aprendáis a ver al través de ellos la vida, y no al través de ésta los libros, como hoy tanto ocurre.<sup>1285</sup>

Así, quien cultiva el literatismo, sostiene Unamuno, es un hombre de letras, lo cual es muy distinto de ser un hombre (sin más calificativos), no dudando en prevenirnos contra ese tipo de personas. Este “hombre sin más calificativos” es nada menos que todo un hombre, afirmación que pretende destacar nuestro autor en la novela homónima contenida en *Tres novelas ejemplares y un prólogo*.<sup>1286</sup> A diferencia del hombre de letras, del literato, el auténtico escritor –para quien reserva el título de poeta- es alguien que vuelca su espíritu en su obra, que no significa otra cosa sino existir en lo escrito, o como sostiene Cerezo Galán, existir en la palabra, existencia que supone una forma integral de ser hombre, en tanto toda ella es pneumática, y por ello, todo hecho, experiencia, sensación o emoción no pueden darse sino en carne de palabra.<sup>1287</sup> Unamuno se ve así compelido a elaborar esta tensión entre dos tipos de escrituras literarias. Esta distinción proveniente de la querrela romántica entre el

---

<sup>1283</sup> “Sobre la lectura e interpretación del *Quijote*”, (1905), *O.C.* (C), VIII, 750

<sup>1284</sup> “El hombre del libro” (1922), *O.C.* (A), V, 1101

<sup>1285</sup> “Discurso de apertura del año académico 1900-1901” (1900), *O.C.* (E), IX, 63

<sup>1286</sup> Puede verse esta concepción de “hombre” en “Nada menos que todo un hombre” en *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, donde entre otras características destaca la diferencia entre ser todo un hombre o nada menos que un hombre a la de ser un caballero, inclinándose por la primera. <sup>1287</sup> *Cfr.* Cerezo Galán, P., *Op.cit.*, p.31



espíritu y la letra, nos retrotrae a lo que decíamos unas líneas antes, donde sosteníamos que la escritura se convierte en un cementerio en tanto la letra es muerte y la palabra es más viva:

En cuanto un pensamiento nuestro queda fijado por la escritura, expresado, cristalizado, queda ya muerto, y no es más nuestro que será un día bajo tierra nuestro esqueleto [...] y la literatura no es más que muerte.<sup>1288</sup>

La palabra hablada es más alada y libre que la escritura: es aire que el viento lleva, mientras lo escrito permanece.<sup>1289</sup>

Este planteamiento, indica Álvarez Castro, nos lleva a un conflicto de difícil solución, sólo el verbo es espíritu, pero sólo la letra perdura,<sup>1290</sup> manteniendo la tensión entre palabra hablada y escrita. Sin embargo, podemos preguntarnos, como lo ha hecho Unamuno en la continuación de *Cómo se hace una novela*: “¿queda el escrito?”<sup>1291</sup>, ¿es tan perdurable e invariable la escritura?

Cambian más los escritos al pasar de copista en copista o de escritor en escritor que los relatos orales al pasar de boca a boca. No hay copistas que la corrompan ni cristalicen. Los poemas homéricos, ¿no empezaron a estropearse así que por la escritura fueran fijados?<sup>1292</sup>

En ese cementerio en que reposan los restos de voces que fueran vivas en el tiempo de su emisión, voces que llegaron amortiguadas y marchitas al lector, sea como fuere, de cualquier modo, llegaron, subsistieron, y ésta es la virtud de lo escrito. Esta tensión es la que le ha permitido a Gadamer sostener que “[...] sólo la tradición escrita puede ir más allá de la mera permanencia de los residuos de una vida pasada, a partir de los cuales le es permitido a la existencia reconstruir otra existencia.”<sup>1293</sup> En este sentido, cabe reconocer que la debilidad de todo lo escrito tiene, por ello mismo, como consecuencia, una potencialidad y una fortaleza

---

<sup>1288</sup> CHN, Op.cit., 829

<sup>1289</sup> “Observaciones sobre la reforma de la ortografía” (1894), *O.C.* (E), IV,

<sup>1290</sup> Cfr. Álvarez Castro, L., Op.cit, p.74

<sup>1291</sup> CHN, Buenos Aires, Alba, 1927, p.130 (Como ya hemos indicado en otra oportunidad, citamos este fragmento de la edición independiente, ya que ha sido suprimido de las ediciones de las *Obras Completas* de Afrodísio Aguado)

<sup>1292</sup> “Recuerdos de niñez y mocedad” (1908), *O.C.*(E), VIII, 115

<sup>1293</sup> Gadamer, H.G., “El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica”, *Verdad y Método I*, trad.A.Agud Aparicio y R.de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1999, p.470

para todo el fenómeno hermenéutico.<sup>1294</sup> Unamuno pone de relieve de manera extraordinaria esta tensión entre palabra (en el sentido de *dynamis*, de fuerza, de vitalidad<sup>1295</sup>) y la letra que es muerte. Así, completando el fragmento citado anteriormente de *Cómo se hace una novela*, esta dialéctica entre el habla y la escritura, más que una dialéctica es una polémica, una agónica, -una tensión y no una enajenación de uno de los términos en cuestión- entendiendo agonía como *pólemos*, como lucha entre la vitalidad de la palabra y la letra muerta, donde esta muerte se convierte en condición de posibilidad del renacimiento, de la recreación, porque la escritura es muerte de que otros pueden tomar vida. La muerte de la escritura se convierte en condición de posibilidad de la recreación de lo escrito.

En cuanto un pensamiento nuestro queda fijado por la escritura, expresado, cristalizado, queda ya muerto, y no es más nuestro que será un día bajo tierra nuestro esqueleto [...] y la literatura no es más que muerte. Muerte de que otros pueden tomar vida. Porque el que lee una novela, puede vivirla, revivirla –y quien dice una novela dice una historia- y el que lee un poema, una criatura- poema es criatura y poesía creación- puede re-crearlo. Entre ellos el autor mismo.<sup>1296</sup>

De esta manera, si la literatura en el sentido del literatismo es muerte, la literatura en el sentido de la poesía también conlleva una muerte. La diferencia entre ambas, para Unamuno, es que de la primera no puede salir nada vivo, mientras que la segunda se convierte en condición para la re-creación. De este modo, como indica Álvarez Castro, lo que es una condena de la letra en la interpretación religiosa de su oposición con el verbo, se muestra como una necesaria aceptación en el ámbito de lo literario, ya que es esa misma letra la que garantiza la comunicación poética y la continuidad en el tiempo,<sup>1297</sup> en tanto la escritura es la continuación de la memoria.<sup>1298</sup> Como afirma Ferrater Mora, “Unamuno ha escrito porque era materialmente imposible hablar con todos a menos de usar ese vehículo a la vez de muerte y de vida que es la letra escrita.”<sup>1299</sup> Es que Unamuno tenía bien claro que la fijación mediante la escritura es la que posibilita, contrariamente a lo que pareciera, la apertura del texto, de la

<sup>1294</sup> Cfr. Gadamer, H.G., “El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica”, Op.cit., p.472

<sup>1295</sup> Cfr. “Etimologías: Filosofía es filología” (1924), O.C. (A), V, 1164-

<sup>1296</sup> CHN, Op.cit., 829

<sup>1297</sup> Cfr. Álvarez Castro, L, Op.cit., p.105

<sup>1298</sup> Cfr. Gadamer, H.G., “El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica”, *Verdad y Método I*, Op.cit., p.469

<sup>1299</sup> Cfr. Ferrater Mora., J., *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1957, p.104

palabra escrita, porque ella lleva consigo la ineludible tensión –cuestión que retomaremos más adelante.

La descontextualización que habilita la escritura permite a la palabra escrita abrirse *al* mundo y abrir *el* mundo. Abrirse *al* mundo porque se amplía el abanico universal de sus destinatarios. Abrir *el* mundo porque frente al mundo empírico, la *referencia* extralingüística asociada a un sentido –que aunque estable, es multívoco porque cada lector lo ejecuta de maneras siempre nuevas–, coincide con los mundos posibles que amplían icónicamente nuestra realidad cotidiana. Este distanciamiento producido por la fijación mediante la escritura es lo que le hace decir a Unamuno que un pensamiento suyo, escrito, ya no es suyo. Lo que no significa otra cosa que la escritura no sólo es una forma de muerte o un depósito muerto, sino que además mienta la muerte del autor que tan claramente pone de relieve Barthes en un artículo homónimo, para quien, en beneficio de la lectura se suprime al autor y aparece el lector. Ello queda constatado sobre todo en los estudios de Unamuno sobre el

*Quijote* donde se pregunta qué tiene que ver lo que Cervantes quiso decir en el *Quijote* con lo que veamos en él nosotros, porque desde cuándo es el autor de un libro quien lo puede entender mejor.<sup>1300</sup> Asimismo, ello se evidencia en *Niebla*, según indica Zabala, a partir de la muerte del autor.<sup>1301</sup>

En ese sentido, lo positivo de esa pérdida está en que puede ser recuperado luego por otros, revivido y/o recreado. En palabras de Gadamer, “[...] sólo la tradición escrita puede ir más allá de la mera permanencia de los residuos de una vida pasada, a partir de los cuales le es permitido a la existencia reconstruir otra existencia.”<sup>1302</sup> Por ello, en “Vida del romance castellano” (1900), aunque distingue la lengua hablada de la escrita, las ve en perfecta unidad y alimentándose mutuamente. Esta concepción parece ajustarse más a la posición dialéctica donde una instancia revierte sobre la otra en el medio de una tensión que puede privilegiar uno de los dos términos en juego, la oralidad o la escritura. Allí madura la idea de que literatura es la memoria del pueblo, y es allí donde éste expresa su conciencia, por lo que es a ella donde hay que dirigirse para conocer al pueblo:

Y, sin embargo, lo mismo que bajo la conciencia el riquísimo fondo  
subconciente que la sustenta, vivifica y da contenido, siendo uno con ella en

---

<sup>1300</sup> Cfr. “Sobre la lectura e interpretación del *Quijote*”, Op.cit.,  
747 <sup>1301</sup> Cfr. Zabala, I., Op.cit., 1991, p.11

<sup>1302</sup> Gadamer, H.G., “El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica”, *Verdad y Método I*, Op.cit., p.470

perfecta unidad, así bajo la lengua literaria palpita el riquísimo fondo popular manantial de que aquella se surge.<sup>1303</sup>

Ahora bien, dada esta tensión entre el verbo y la letra, entre la palabra hablada y la escrita, ¿por qué Unamuno se inclina sin embargo hacia la escritura cuando privilegia el habla? Quizá las palabras de Gadamer puedan venir en nuestro auxilio para intentar dar una respuesta a esta pregunta:

Allí donde nos alcanza una tradición escrita no sólo se nos da a conocer algo individual sino que se nos hace presente toda una humanidad pasada, en su relación general con el mundo. Esta es la razón por la que nuestra comprensión es tan insegura y fragmentaria en aquellas culturas de las que no poseemos ninguna tradición escrita sino sólo monumentos mudos; a este conocimiento del pasado no le llamamos todavía historia.<sup>1304</sup>

¡No, claro! Le llamamos –como dice Unamuno- prehistoria, porque donde no hay escritura no hay historia –como ya hemos podido observar en el primer capítulo de este estudio. “Porque la historia comienza con el Libro y no con la Palabra.”<sup>1305</sup> Quizá por eso, tanto en “Cosas de Libros” (1918) como en “El hombre del libro” (1922), Unamuno destaque que en el principio fue la Escritura y no la Palabra.<sup>1306</sup> El lenguaje oral pertenece al lenguaje de la prehistoria, mientras que la historia se manifiesta a través de los documentos escritos, siendo la literatura la memoria del pueblo. Y como lo que hace a un hombre es un principio de continuidad en el tiempo, y el resorte de vivir es el ansia de sobrevivirse,<sup>1307</sup> la memoria es la base de la personalidad individual y la tradición de la colectiva,<sup>1308</sup> memoria y tradición que se expresan por el medio privilegiado de la hermenéutica, la escritura. Pero para Unamuno, la escritura no es cualquier escritura, sino que, en su distinción con el literatismo, esta adquiere una particular concepción.

---

<sup>1303</sup> “Vida del romance castellano” (1900), *O.C.* (E), IV, 684

<sup>1304</sup> Gadamer, H.G., *Verdad y Método*, “El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica”, *Verdad y Método I*, Op.cit., p.469

<sup>1305</sup> CHN, Op.cit., 862

<sup>1306</sup> Cfr. “Cosas de libros” (1918), *O.C.* (A), VI, 632-4 y “El hombre del libro” (1922), *O.C.* (A), V, 1102

<sup>1307</sup> Cfr. “El secreto de la vida” (1906), *O.C.* (C), VIII, 932

<sup>1308</sup> Cfr:STV, Op.cit., 467

### 6.1.2. La escritura como *poiesis*

Literatura y lengua no se excluyen, sino que se asocian en la tensión,<sup>1309</sup> y es mutua la acción de un elemento sobre otro. Para comprender al pueblo –como hemos visto- hay que acudir a su historia, a su literatura, manifestación de su espíritu (de su lengua). Y allí donde el espíritu se ha exteriorizado se ha transformado en conciencia. Como indica Cerezo Galán, en la lucha por la lengua podemos hablar de la agonía de la lengua en tanto Unamuno estaba tironeado por la lengua vasca (sin tradición ni historia) y la castiza. De esta tensión brota la necesidad de una nueva lengua que, no siendo la vasca –ni la castiza: el castellano-, sea sin embargo una lengua libre del purismo, una intralengua, la del pueblo –como la española-, la lengua viva,<sup>1310</sup> porque:

Para expresar un sentimiento o un pensamiento que nos brota desde las raíces del alma, tenemos que expresarlo con el lenguaje del mundo, de la sociedad que nos rodea, [...]

El lenguaje de que me sirvo para vestir mis sentimientos y mis ideas es el lenguaje de la sociedad en que vivo, es el lenguaje de aquellos a quienes me dirijo; [...]<sup>1311</sup>

Por eso clama Unamuno: “¡Cuándo se curará la literatura castellana actual de la desesperante ramplonería que la corroe, y de la absurda obsesión del purismo!”<sup>1312</sup> Purismo casticista que se presenta como un solapado instrumento de estancamiento espiritual, manifestado por su fetichismo y las disputas gramaticales, que no hacen otra cosa que poner de relieve la decadencia del pensamiento español contemporáneo seco de ideas. Un pensamiento que gusta de congeniar en correspondencia el fondo y la forma y que, como tal, remite a una concepción estática del lenguaje y del pensamiento.<sup>1313</sup> Así, para Unamuno el purismo es un mal.<sup>1314</sup> Por otra parte, este purismo es el que intenta reivindicar el militarismo antirrepublicano para la “España una...” como el fundamento de la “paz” tan anhelada. Por ello, a esta concepción Unamuno opone la tesis del antipurismo, que la resume en estas palabras: “[...] hay que hacer la lengua hispánica internacional con el castellano; y si éste se

<sup>1309</sup> Es necesario indicar aquí que “asociación” en Unamuno no implica acuerdo, sino que es más bien una asociación en tensión, pero no una reducción de una a la otra o viceversa.

<sup>1310</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., Op.cit., p.174

<sup>1311</sup> “El Secreto de la vida”, Op.cit., 925

<sup>1312</sup> “Alades” (1898), O.C.(A), V, 587

<sup>1313</sup> Cfr. “Contra el purismo” (1903), O.C.(C), VIII, 491-2

<sup>1314</sup> Cfr. “El castellano, idioma universal” (1911), O.C. (A), VI, 559

nos muestra reacio, sobre él o contra él”,<sup>1315</sup> situando en primer plano lo fructífero de la heterodoxia, de la corrupción y de la herejía lingüística, y poniendo en tela de juicio todo dogmatismo autoritario, hasta el de la letra. “¿Que esto es predicar la anarquía en el lenguaje y el estilo? Justo y cabal; exacto, absolutamente exacto; eso es, y eso quiere ser”,<sup>1316</sup> lo que él propone. Porque el hombre, para hacerse el mundo y hacerse al mundo, debe adaptar su medio a sí, y no viceversa.<sup>1317</sup> El espíritu que vive en las palabras es el que resucita en el texto, que se manifiesta en su concepción de la expresión poética, el modo literario que Unamuno opone al literatismo y que a menudo se refiere con el término poesía. Su original concepto de poesía no debe interpretarse desde una perspectiva convencional, ya que esa noción excede con creces el terreno de la lírica y la versificación. El concepto de poesía en Unamuno supone una ampliación de su ámbito:

Toda la “obra literaria” de Unamuno, lo mismo que cualquier producción escrita que sea algo más que “cochina literatura”, es, por consiguiente, poesía, tanto si adopta la forma del verso como la de la prosa, la de la novela como la del ensayo, la del discurso como la de la comedia [...] La única “forma literaria” de Unamuno es el poema, y las numerosas – infinitas- formas que este poema adopta.<sup>1318</sup>

De esta manera, como sostiene Álvarez Castro, en función de este particular sentido y no mediante una reducción de lo poético a lo lírico, alcanzan su plena significación las afirmaciones de que para nuestro autor toda la literatura es poesía –excluyendo, por supuesto, al literatismo.<sup>1319</sup> Poesía que significa, reiteramos, creación, *poíesis*, y donde poesía y poeta están en íntima relación con la Filosofía hermenéutica en tanto “el poeta, [es el] mensajero de Dios a los hombres”<sup>1320</sup>, es decir, Hermes, el hermeneuta. En este sentido de poesía es muy significativo, como bien afirma Ferrater Mora, que Unamuno al referirse a las posibilidades de expresión de un sentimiento y de una concepción del mundo y de la vida, haya indicado que se refleja mejor en un poema, en una leyenda, en una novela y no en sistemas filosóficos o en novelas realistas, lo que implica, como dijimos, la ampliación del marco de significación de “poesía” que se identifica con lo creativo, donde a diferencia del sistema filosófico o de la

---

<sup>1315</sup> “Contra el purismo”, Op.cit., p.493

<sup>1316</sup> *Ibid.* p.503

<sup>1317</sup> *Cfr.Ibid.*

<sup>1318</sup> Ferrater Mora, J., Op.cit., pp.105-6

<sup>1319</sup> Álvarez Castro, L., Op.cit., p.213

<sup>1320</sup> “Diálogos del escritor y el político” (1908), *O.C. (A)*, IX, p.700

novela realista, el poema crea las cosas mismas al expresarlas.<sup>1321</sup> Por eso hemos identificado la poesía unamuniana en el sentido de la *poiesis*. La filosofía/poema consiste así en dejarse inspirar por el lenguaje –anterior al trabajo categorial de la reflexión-inscribiéndose, como indica Cerezo Galán, en una “[...] forma de conjurar el psicologismo y reganar el mundo de la vida.”<sup>1322</sup> Toda esta concepción lleva a Unamuno a sostener que la escritura no es mero entretenimiento, sino que tiene una función social. La sociedad no es más que lenguaje común, nos dice en “Cosas de libros” (1918), y lo que se puede comunicar entre dos hombres, no es sino el lenguaje. Así la escritura es una prueba de la existencia de la sociedad humana, es decir, del conocimiento humano.<sup>1323</sup>

### **6.1.3. Lugar y potencialidad de la obra literaria**

Este apartado tiene múltiples propósitos, y por tal motivo he decidido establecer una serie de subdivisiones al interior del mismo no sólo con fines didácticos, sino fundamentalmente para que el lector pueda observar cómo el lenguaje en Unamuno va ganando toda su concepción acerca del mundo y de la vida. A tal efecto lo he dividido en cinco partes: I) La función cognoscitiva de la obra literaria; II) La novela como modo de expresión y método de conocimiento: “ejemplar” y “metáfora epistemológica”; III) Historia o ficción: una disyunción imposible; IV) Escribir: de la novela como vida a la vida como novela; V) La autonomía del texto: distanciamiento y apropiación. Nuestro objetivo aquí es poner de manifiesto, por un lado, cómo la novela en tanto texto y en virtud de la fijación que supone la palabra escrita, se constituye en un vehículo expresivo que se concibe como la materialización de que la vida es un relato que busca un narrador que la narre, y por otro, se constituye tanto en método de conocimiento como en un modo de expresión de una cosmovisión.

#### **I) La función cognoscitiva de la obra literaria**

Ya hemos anticipado algunas ideas acerca de esta función del lenguaje en el primer capítulo de este trabajo. Sin embargo, creemos oportuno retomar estas cuestiones para ampliar el marco de su concepción del rol cognoscitivo que poseen los textos literarios. Para ello

---

<sup>1321</sup> Cfr: Ferrater Mora., J., Op.cit., p.105

<sup>1322</sup> Cerezo Galán, P., Op.cit., p.383

<sup>1323</sup> Cfr: “Cosas de libros”, Op.cit., 631-2

abordaremos en primer lugar su concepción de “obra literaria” para luego indicar su valor cognoscitivo.

Este medio privilegiado para el conocimiento que es la escritura, cobra en Unamuno distintas formas: la escritura puede venir envuelta en ensayo, en artículo periodístico, en novela, en cuento, en múltiples formas literarias, en múltiples géneros. Pero una teoría acerca de los géneros literarios puede desvanecerse cuando nos internamos en los textos de Unamuno y tratamos de elucidar qué entiende él por escritura, por escritura literaria, por historia, por ensayo o por novela. La cuestión de la constitución de los géneros y los modelos narrativos es sumamente compleja. Podemos decir que es una lucha entre adaptación y herencia, progreso y tradición,<sup>1324</sup> porque es por la sedimentación que podemos identificar una obra en un género, pero esta identificación no se agota allí, ya que además toma en cuenta el fenómeno opuesto de la innovación. Las reglas cambian bajo la presión de la innovación, pero como lo hacen lentamente y con resistencias en virtud del proceso de sedimentación, la innovación se presenta como el polo opuesto de la tradición. De esta manera, la posibilidad de desviación está incluida en la relación entre sedimentación e innovación que conforma la tradición.<sup>1325</sup> El neologismo *nivola*, utilizado frecuentemente por Unamuno para referirse a sus novelas/ensayos/historias/vidas reconoce plenamente este problema, y por ello, para oponerse a la novela tradicional, al purismo y al casticismo, Unamuno utiliza un término que, a la vez que innova mantiene cierta identidad.<sup>1326</sup>

Este problema acerca de las formas poéticas/narrativas es rememorado por Unamuno en un artículo publicado en 1888. Allí recuerda un debate del momento: en el Ateneo de Madrid estaba pendiente la discusión de si las formas poéticas estaban destinadas a desaparecer o no.<sup>1327</sup> Las observaciones hechas por Unamuno ya en el último lustro del siglo XIX nos muestran que en los tiempos de positivismo que se sufren es tal la decadencia a que han llegado las buenas letras de España que ni aun en generosos esfuerzos logran sacarlas del todo a flote.<sup>1328</sup>

---

<sup>1324</sup> Cfr. AP (1902), O.C. (C), I, 355

<sup>1325</sup> Cfr. Ricoeur, P., “La vida. Un relato en busca de un narrador”, en *Educación y política*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, pp.47-8

<sup>1326</sup> Una definición de “nivola” la encontramos en el prólogo a la segunda edición de *Amor y Pedagogía*, más de treinta años después de su primera edición. Allí Unamuno las define como: “Relatos dramáticos acezantes, de realidades íntimas, entrañadas, sin bambalinas ni realismos en que suele faltar la verdadera, la eterna realidad, la realidad de la personalidad.” El término “nivola” es empleado por Unamuno para dar a entender que sus “novelas” no pretenden entrar de lleno a formar parte del “género” novelesco, y ni siquiera participar en la polémica de los géneros literarios. Las referencias a este neologismo son explicitadas por él también en el prólogo de *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, y al final del Cap. XVII de *Niebla*.

<sup>1327</sup> Cfr. “Madrid y Bilbao. Reflexiones de un bilbaíno en la corte” (1888), O.C.(A), X, 60

<sup>1328</sup> Estas observaciones pueden notarse en varios artículos de la época. Cfr. O.C. (A), V, 105, 587 y 595.



Si el lenguaje es punto de partida y punto de llegada de su filosofía, Unamuno, a juicio de Ferrater Mora, parece participar de la doctrina elaborada por numerosos pensadores de la época según el cual el problema central de toda filosofía es el lenguaje.<sup>1329</sup> Pero más que participar, decimos con Gadamer, puede constituirse en el iniciador o en uno de los iniciadores de este tipo de filosofía que se ocupa del lenguaje.

Si las palabras constituyen para él la base de todo acto creador, la literatura se muestra sólo como una forma de la manifestación de tal acto, porque la poesía —en el sentido de *poiesis*, ya expuesto— puede andar envuelta en cualquier ropaje.<sup>1330</sup> La cuestión del lugar que ocupa la escritura literaria en el pensamiento de Unamuno nos lleva a preguntarnos qué entiende él por “obra literaria” o por “literatura”, pero como hemos visto, si queremos brindar una respuesta cerrada, una definición, ésta se nos escurre entre las manos. En todo caso debemos caracterizar a la literatura como opuesta al literatismo, porque para él la verdadera literatura no es nunca literaria, ya que borra sus propias huellas y gracias a ello puede renovarse constantemente. En Unamuno las palabras luchan con los conceptos. Estos matan a las palabras, sin embargo son inseparables, y estas últimas no pueden vivir sin la agonía que les proporcionan los conceptos.<sup>1331</sup> La obra literaria de un hombre o la literatura de un hombre de verdad hombre y no de un pedante, es un modo de escritura abierto, no dogmático, vinculado a la intralengua o escrito en intralengua. Por eso cuando Unamuno pretende definirla no hace más que in-definir, cosa que bien nos la hace tener presente Victor Goti,<sup>1332</sup> el prologuista inventado de Unamuno, en el prólogo a *Niebla*:

Dicen que lo helénico es distinguir, definir, separar; pues lo mío es indefinir, confundir.<sup>1333</sup>

Es decir, disolverlo todo para comenzar una nueva vida. Porque la tarea de la literatura para Unamuno, podemos decirlo con Deleuze, es deconstructiva, desestabilizadora, disolvente. No fija o define, sino desestabiliza y huye de los límites establecidos. Es devenir. Desborda la realidad acabada, inventa otros sentidos y otros valores. La literatura impulsa la

---

<sup>1329</sup> Cfr. Ferrater Mora., J., Op.cit., p.101

<sup>1330</sup> Cfr. *Ibid.* p.102 y 105

<sup>1331</sup> Cfr. Ferrater Mora., J., Op.cit., pp.102-3

<sup>1332</sup> Victor Goti, el prologuista de *Niebla*, no es otra cosa que la invención de Unamuno de un prologuista, un *alter ego*, aunque durante algún tiempo los críticos lo han rastreado como una persona real. Unamuno aquí juega, inventa, crea un prologuista. Escapa a los modelos literarios de inicios del siglo XX, siendo Goti una línea de fuga al estilo deleuziano. Producto de una escritura capaz de transformar los códigos del libro imagen del mundo y de las estructuras de poder.

<sup>1333</sup> “Prólogo”, *Niebla* (1914), O.C. (C), I, 472

vida hacia lo informe, hacia lo inacabado, hacia el desborde, hacia la desmesura, hacia lo móvil.<sup>1334</sup> Ello le permite afirmar a Ferrater Mora que, la disolución unamuniana de las formas de expresión es la afirmación de una voluntad creadora por medio de la cual se da un nombre nuevo a una cosa.<sup>1335</sup>

Esta distinción ya anunciada entre poesía y literatura o, lo que es lo mismo, entre literatura y literatismo respectivamente, confronta al realismo literario con el poético. En ese combate contra el realismo literario –cuyas figuras suelen ser maniqués vestidos, que al copiar la realidad la falsean-, Unamuno rescata lo que podría denominarse un realismo poético,<sup>1336</sup> donde se crea una realidad auténtica, íntima, no de papel, que se niega a reproducir simplemente lo que es, porque sabe que eso constituye sólo una parte de una realidad más completa que incluye también lo que quiere ser y lo que quiere no ser.<sup>1337</sup> La vida así, nunca logra acabarse porque es creación, no mera consumación. La escritura concebida de esta manera le ha permitido, por ejemplo a Deleuze –y más adelante nos lo permitirá a nosotros con Unamuno-, tomar a la literatura como una iniciativa de salud y al escritor como médico de sí mismo y del mundo.

Retomando la cuestión, ¿qué entiende Unamuno por “obra literaria”? El uso ambiguo de los términos y la indefinición parecen conducirlo en ciertos momentos hasta la identidad o proximidad entre géneros como la autobiografía, la historia, la novela y la poesía, proximidad que incluso hacen de la novela, política.<sup>1338</sup> Es que su palabra filosófica es política, aun cuando el tema que se plantea no sea político.<sup>1339</sup> En “Novela, ensayo y estudio” –artículo inédito que fue recogido de entre sus papeles para la edición de las *Obras Completas*- incluso llega a sostener que “[...] toda novela es un ensayo [...] y si me apura un poco le diré que todo ensayo es un novela.”<sup>1340</sup> Así, toda obra literaria en el sentido antes expresado de poesía es también novela, ensayo, leyenda, y aun tratado filosófico. Por ello, toda la “obra literaria” de Unamuno es poesía aunque adopte múltiples formas, ampliando así su marco de

---

<sup>1334</sup> Para un estudio en mayor profundidad de esta concepción de la literatura puede verse mi artículo: “Literatura y filosofía. La literatura como problema en Deleuze o la escritura como *phármakon*”, en *Eikaisia. Revista de filosofía.com*, N° 49, Mayo 2013, Oviedo, España, pp.165-175, ISSN 1885-5679, o Deleuze, G., *Crítica y clínica*, trad. T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996

<sup>1335</sup> Cfr. Ferrater Mora, J., Op.cit., pp.106-7

<sup>1336</sup> Esta calificación de “realismo poético” se funda en la concepción realista unamuniana “definida” en *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, donde “realismo” se define por lo que va a ser, por lo que quiere ser. Como indica Ferrater Mora, este realismo puede ser calificado de poético porque “[...] no mienta ninguna realidad que se limite a ser lo que es, sino una realidad íntima, creativa y de voluntad.” (Op.cit., p.49)

<sup>1337</sup> Cfr. “Prólogo”, *TNEP* (1920), *O.C.* (A), IX, 416-7

<sup>1338</sup> Cfr. CHN, Op.cit., 848, 860-1, 863-4, 868

<sup>1339</sup> Esta distinción puede verse claramente en “La vida y la obra” (1919), *O.C.* (A), IX, 935-9

<sup>1340</sup> “Novela, ensayo y estudio” (inédito), *O.C.* (A), XI, 782

significación. Ignorar estas fusiones o con-fusiones implica, a juicio de Ferrater Mora, caer en el encasillamiento que tanto rechaza nuestro autor.<sup>1341</sup>

Pero, la literatura tiene para Unamuno un peso sumamente importante, porque ¿cómo damos cuenta de nuestros problemas, de nuestra vida y del mundo?, ¿Cómo representamos nuestras especulaciones teóricas si no las encarnamos en algún medio? “Es que no basta concebir vastas y fecundas concepciones [...]; es preciso, además, llevarlos a tierra, mostrarlos encarnados en hechos, darles suelo firme.”<sup>1342</sup> Sus textos poético-literarios son una forma de representación mediata, porque –como ya sabemos– la comprensión del mundo y de la vida no se da para él ni a través de la *Vorstellung*, ni del yo cartesiano, ni se nos presenta inmediatamente a los sentidos, sino que se manifiesta de manera mediata, por la vía larga, a través de los monumentos de la cultura<sup>1343</sup> –de esos textos poético-literarios. Éstos son una adecuada representación filosófica una vez constatada la limitación de la representación conceptual para expresar su filosofía. De esta manera, como indica Marcos, son la materialización en la que más adecuadamente se realiza la dramatización consciente de la vida.<sup>1344</sup> Unamuno es bien claro en este punto. Para conocer/se no hay intuición directa de sí mismo que valga, sino que del conocimiento de nuestras obras es como logramos el conocimiento de nosotros mismos,<sup>1345</sup> por eso no se cansa de repetir que aprendamos a ver la vida a través de los libros.<sup>1346</sup> En este mismo sentido, en *El individualismo español* (1903), señala el valor de conocimiento que tiene la historia o el relato como proyección hacia fuera de nosotros mismos, a diferencia de la introspección.<sup>1347</sup>

La concepción unamuniana que sostiene el valor cognoscitivo de la literatura como monumento escrito está presente ya desde 1895 en los ensayos publicados en *En torno al casticismo*. Esta idea va cobrando fuerza paulatinamente desde su *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), en *Del sentimiento trágico de la vida...* (1913) y su consecuente recreación literaria en *Niebla* (1914) hasta llegar a consolidarse en *Cómo se hace una novela* (1926/7). Sin embargo, a juicio de Valdés, el corazón de la teoría del conocimiento de Unamuno lo podemos encontrar en un breve artículo intitulado “Cosas de libros” (1918), donde el lenguaje

---

<sup>1341</sup> Cfr. Ferrater Mora., J., Op.cit., p.106. En *Amor y pedagogía* Unamuno por boca de Don Fulgencio Entreambosmares, dirigiéndose a Apolodoro, le hace decir: “Que no te clasifiquen; haz como el zorro, que con el jopo borra sus huellas; despístales. Sé ilógico a sus ojos hasta que renunciando a clasificarte se digan: es él, Apolodoro Carrascal, especie única.” (AP, Op.cit., 374)

<sup>1342</sup> “Darwin” (1901), O.C. (A), X, 96

<sup>1343</sup> Cfr. STV, Op.cit., 704

<sup>1344</sup> Cfr. Marcos, L.A., Op.cit., pp. 426-436.

<sup>1345</sup> Cfr. ETC (1895), O.C.(C), VIII, 91

<sup>1346</sup> Cfr. “Discurso de apertura del año académico 1900-1901”, Op.cit., p.63

<sup>1347</sup> Cfr. “El individualismo español...” (1903), O.C. (C), VIII, 525-6

se convierte en el gran mediador entre el hombre y la experiencia, y donde sólo a través de aquél la materia exterior se nos hace cognoscible.<sup>1348</sup> Sabiendo esto, queremos retomar aquí lo señalado unas líneas antes sobre lo expuesto por nuestro autor en ese artículo. Unamuno piensa que el comienzo del Evangelio de San Juan podría sustituirse por otro que dijera “en el principio fue la Escritura”,<sup>1349</sup> porque de nada habría servido esa palabra si no hubiera quedado escrita. Algo así como le sucede al propio Juan, que aún para afirmar la palabra, debió escribirla. Para Unamuno el conocimiento pasa por la expresión escrita y no por la palabra hablada: “El lenguaje, la expresión, es el padre del conocimiento humano, reflexivo”,<sup>1350</sup> porque nadie sabe ni aún lo que puede haber visto con sus propios ojos hasta que no lo oye o lee expresado en lenguaje humano, e incluso, lo que por los libros podemos saber no lo sabemos peor que las cosas de las que hemos tenido alguna experiencia directa e inmediata. Y su propia experiencia, si la conoce bien, es gracias a los libros. Pero no sólo el mundo y nuestra experiencia de él pueden conocerse por los libros, sino que hasta nuestras propias ideas podemos conocerlas por ellos:

De mis propias ideas si tengo noción algo clara es gracias a haberlas puesto por escrito y a que las puedo leer.<sup>1351</sup>

Advertimos aquí que no posee seguridad de ese conocimiento de sus ideas, sin embargo, condicionalmente, si es posible conocerlas claramente, es gracias a haberlas puesto por escrito. La escritura entonces es la forma en la que se manifiesta el conocimiento. Si conocemos algo, es porque ha sido escrito, aunque sea en dibujos o en pinturas, por eso, “cuando uno de aquellos hombres cavernarios dibujó un bisonte, se enteró él mismo y se enteraron los demás de que había bisontes”,<sup>1352</sup> lo que prueba que ya había sociedad humana, es decir, conocimiento humano.

Según lo expuesto, su poética -término que usamos para abarcar a toda su producción poético/literaria, que es también parte de su producción filosófica- cumple el rol de ser, como bien lo ha intuido Julián Marías, un método de conocimiento,<sup>1353</sup> o algo así como lo que Eco ha denominado bajo el concepto de “metáfora epistemológica”, modo de estructurar que tiene

---

<sup>1348</sup> Cfr: Valdés, M.J., “Unamuno’s Hermeutics of Reading”, in *Journal of Spanish Studies Twenty Century*, N°4, 1976, pp.203-13

<sup>1349</sup> Esta misma sentencia la repetirá años más tarde en las líneas finales de “El hombre del Libro” (1922), *O.C.* (A), V, 1099-1102

<sup>1350</sup> “Cosas de libros”, *Op. Cit.*, 630

<sup>1351</sup> *Ibid.*

<sup>1352</sup> *Ibid.* 632

<sup>1353</sup> Marías, J., *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, pp.90-100

el arte que le permite a la cultura de la época ver la realidad.<sup>1354</sup> La función de la poesía, en su función narrativa, parece ser para Unamuno la de proponer a la imaginación y a la meditación situaciones que constituyen algo así como experimentos mentales, “casos imaginarios que constituyen otras tantas experiencias de pensamiento.”<sup>1355</sup> Por ello Unamuno –retomando críticamente el concepto de “ejemplaridad” de las novelas de Cervantes- llama a las suyas “ejemplares”.<sup>1356</sup> En este sentido, como ya se ha anticipado, el relato es *mimesis* –no platónica- de la acción, y a través de éstos aprendemos a unir los aspectos éticos de la conducta humana con la felicidad e infelicidad, la fortuna y el infortunio. Para Unamuno, la auténtica re-flexión no es una intuición del yo, ya que el *yo pienso* es solamente una verdad vacía y abstracta. Solamente puede hallarse en sus objetivaciones: en sus actos, objetos y obras:

Nos contemplamos mucho directamente a nosotros mismos, y no es éste, a la verdad, el mejor modo de llegar a conocernos, [...] La introspección engaña mucho, [...] Esa supuesta reflexión del alma sobre sí misma es un absurdo. [...] Aprendemos a conocernos lo mismo que aprendemos a conocer a los demás: observando nuestros actos, [...] De aquí la utilidad que le tiene a un pueblo conocer su historia para conocerse.<sup>1357</sup>

Unamuno que conocía bien la tradición hermenéutica,<sup>1358</sup> y hasta ha llegado a elogiar la labor de la exégesis alemana, no podía dejar de saber lo que ya había intuido Dilthey: “lo que el hombre es no se conoce mediante la cavilación sobre uno mismo ni tampoco mediante experimentos psicológicos, sino mediante la historia.”<sup>1359</sup> Pero la historia además de vivida es historia narrada, y estas objetivaciones deben ser interpretadas, lo que exige una hermenéutica que ponga al descubierto que el *cogito*, lejos de ser una certeza evidente, es lo más problemático y no puede reducirse a ser el mero sujeto del conocimiento, sino que es un existente real que no puede aprehenderse directamente a sí mismo. “¡Cosas de libros, sí! Así

---

<sup>1354</sup> Cfr: Eco, U., *Obra abierta*, trad. R. Berdagué, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1992, p.89

<sup>1355</sup> Ricoeur, P., “La vida: un relato...”, Op.cit., p.46

<sup>1356</sup> En “Tres novelas ejemplares y un prólogo” (1920), la ejemplaridad de esas novelas viene a constatarse como ejemplos de vida y realidad.

<sup>1357</sup> “El individualismo español...”, Op.cit., 525-6

<sup>1358</sup> Al respecto es sumamente sustancioso el trabajo de Carlos Longhurst “La tradición hermenéutica en la narrativa unamuniana”, en Chaguaceda Toledano, A. (ed.), *M.U.E.O.* IV, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2009, pp.349-361

<sup>1359</sup> Dilthey, W., “Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica”, en *Obras Completas: Psicología y teoría del conocimiento*, vol.VI, trad. E. Imaz, México, FCE, 1951, p.229

son todas las cosas humanas.”<sup>1360</sup> Una vez descartada la reflexión como comprensión directa, sólo queda la posibilidad de ver que está mediatizada por los signos. Así, el mundo de la vida se nos hace inteligible y comprensible a través del mundo de la palabra (en la escritura y en la lectura).

## **II) La novela como modo de expresión y método de conocimiento: “ejemplar” y “metáfora epistemológica”**

No pretendemos en este apartado realizar un estudio pormenorizado de cada género –si es que después de lo estudiado cabe el término en nuestro autor- ni de cada uno de los textos poético-literarios en los que Unamuno volcó sus palabras, ya que como se ha anticipado, nuestro estudio abraza fundamentalmente el contenido teórico de sus escritos ensayísticos. Sin embargo, podemos encontrar en algunas obras de ficción de Unamuno, lo que denominamos un “acontecimiento filosófico en las obras literarias”. Con ello, reiteramos, nos referimos a partir de la homologación unamuniana entre novela y ensayo, a una forma de expresión que invita leer ciertas palabras o frases como expresiones filosóficas. Bajo esta indicación, pretendemos, antes bien, poner de manifiesto la función expresiva y cognoscitiva que uno de esos vehículos –la novela- adquiere en la obra del filósofo vasco, para dar cuenta del hondo contenido filosófico que se encuentra en su elaboración, porque de todos los modos de expresión que se hallan en la obra unamuniana, la novela, o mejor, la *novola* -como a él más le gusta llamarla- es el más constante y significativo, ya que representa un procedimiento muy valioso para sus lucubraciones filosóficas.

Desde *Amor y pedagogía* (1902) Unamuno comienza a teorizar acerca de la ficción desde el mismo texto, y posteriormente en *Niebla* (1914) y en su antecedente teórico *Del sentimiento trágico de la vida...*(1913), aparece el incipiente intento de una teoría de la novela que se irá consolidando en el prólogo a las *Tres novelas ejemplares y un prólogo* (1920) y en *Cómo se hace una novela* (1926/7). Las novelas desempeñan así el papel de proyectar la conciencia hacia fuera. El texto novelesco es la materialización en la que más adecuadamente se realiza la dramatización consciente de la vida.<sup>1361</sup> Es un reflejarse a uno mismo, un desnudarse ante el lector y ante sí mismo. La novela se convierte en laboratorio de la vida, en instrumento de investigación, en vehículo de intuiciones. La novela cobra en Unamuno un

---

<sup>1360</sup> “Cosas de libros”, Op.cit., 634

<sup>1361</sup> Cfr: Marcos, L.A., Op.cit., pp.426-436

sentido muy particular, y la potencialidad desplegada por ella es anticipada ya en “El porvenir de la novela” (1902):

Muy lejos de decaer el papel de la novela, ábrensele a ésta cada vez nuevos y más amplios horizontes, y puede asegurarse que las novelas son hoy el canal más importante por donde llega al pueblo el pensamiento sociológico, ético, religioso y filosófico de los maestros.<sup>1362</sup>

Las novelas, así, son la manifestación del pensamiento sociológico, ético, religioso y filosófico, expresan un modo de ser, una cosmovisión. ¿No fueron acaso dos novelas de escritores rusos las que le permitieron a Nietzsche, como lector, abreviar en el pensamiento sociológico, ético, religioso y filosófico del decadentismo ruso, y por ende en las diversas clasificaciones del nihilismo?<sup>1363</sup> ¿Qué sentido adquiere entonces la novela para Unamuno, considerada desde el punto de vista filosófico?

Benedetto Croce –con quien Unamuno compartía amistad, y a quien éste último prologó la edición en español de la *Estética como ciencia de la expresión...*– sostiene que, por ejemplo, un prerromántico como Goethe, afirma que el arte no es sólo la constitución de una cosa bella en el sentido griego –el arte como *mimesis*–, sino que también puede ser *expresar* un modo de ser. La catedral gótica, dice Goethe, no tiene la función de manifestar la belleza griega, no intenta imitar la belleza griega, sino que expresa un modo de ser, de creencias, una concepción del mundo de un pueblo,<sup>1364</sup> es decir, en sentido amplio, una *Weltanschauung*. Esta idea del arte como expresión es una idea que tiene mucha vigencia en el Romanticismo. El arte no tiene como fin hacer belleza en el sentido griego, sino que lo que hace es expresar un modo de ser. La idea de expresión lleva a que se descubra algo no visto hasta el momento. Pero, ¿qué es eso no visto –según Unamuno–, y cuál es el medio por el cual podemos verlo?

<sup>1362</sup> “El porvenir de la novela” (1902), *O.C.* (A), V, 836

<sup>1363</sup> Sabemos que Nietzsche toma el término “nihilista” fundamentalmente de dos autores rusos: uno de ellos es Turgeniev con su novela *Padres e hijos*, el otro es Destoyevski con *Los demonios*.

<sup>1364</sup> Cfr. Croce, B., *Breviario de Estética*, trad. J. Sánchez Rojas, Madrid, Espasa Calpe, 1967 y *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, trad. J. Sánchez Rojas y prólogo de Miguel de Unamuno, Madrid, F. Beltrán, 1912.

Carlos Clavería en “Notas italianas en la “Estética” de Unamuno”, el cuarto capítulo de *Temas de Unamuno*, da cuenta de las influencias que en la estética unamuniana ha ejercido la obra del filósofo italiano Benedetto Croce, titulada *Estética come scienza dell'espressione e lingüística generale*, obra para cuya traducción al español, hecha por José Sánchez Rojas, escribió Unamuno un prólogo al cual pertenecen estas líneas: “[...] Por mi parte, debo a B. Croce no pocas enseñanzas, corroboración de puntos de vista, esclarecimiento de ideas que bullían en mí confusas, expresión neta de oscuras impresiones que en mí germinaban, solución de dudas, soldamiento de cabos sueltos y de incoherentes fragmentos de pensar; pero le debo también que me haya suscitado nuevas dudas, que me haya hecho formularme nuevas preguntas...” (“Prólogo” a Croce, B., *Estética como ciencia de la expresión...*, *O.C.* (A), VII, 261). Incluso el mismo Clavería, en su estudio, indica que Unamuno es el adalid de las ideas estéticas de Croce. (Cfr. Clavería, C., *Temas de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1953, pp.123-136.)

Es decir, ¿cuál es la *Weltanschauung* que se des-cubre, que se des-oculta o se crea, y cuál es el vehículo que nos permite descubrirla? “Expresión” puede mentarse en un doble sentido: que la literatura o el arte *expresa* algo y que *se expresa* mediante algo. A esta última cuestión de qué entiende Unamuno por “expresión” se ha referido Valdés en “Unamuno’s Hermeticism of Reading”, indicando que el concepto que subyace a este término es parte fundamental de la filosofía de Unamuno quien equipara la conciencia con la expresión,<sup>1365</sup> ya que para nuestro autor, todo hacer reflexivo supone expresión.<sup>1366</sup> De esta manera, según Valdés, la primera proposición de la teoría de la interpretación de Unamuno consiste en que el conocimiento de uno mismo y del mundo es posible a causa del lenguaje, de la expresión. Su segunda tesis nos conduce al otro significado de “expresión”, ya antes puesto de manifiesto: la memoria colectiva del hombre es adquirida a través del dominio de su lenguaje, de su visión del mundo.<sup>1367</sup> De esta manera, “expresión” puede decirse en dos sentidos: el lenguaje es una forma o un medio de expresión de la reflexividad, y “expresa”, como vimos, una visión del mundo. Así, Unamuno encuentra en los monumentos históricos españoles –en la literatura- el signo de la agonía, y descubre o crea de esta manera que quizás lo no visto hasta el momento sea que la vida no es formulable lógicamente, sino que es lucha, agonía, y por eso, es posible ver que su crítica a la razón es plasmada a través de la estética, que no intenta formular ni sistematizar, sino más bien abrir, o como diría Unamuno, liberar de las cadenas que impone la trabazón del argumento. De esta manera, si la agonía es el modo de ser del pueblo español, el arte debe expresar ese modo, esa *Weltanschauung*, y en Unamuno la novela, en su sentido más profundo como poesía, es el medio expresivo más adecuado a sus propósitos por el cual podemos des-ocultar esa concepción del mundo.

Unamuno, sobre todo a partir del último lustro del siglo XIX, realiza una crítica a la racionalidad científica desde las claves que proporciona la experiencia estética. El problema fundamental es el de la vida y su sentido, y siendo que la vida es antes que la razón –como él mismo ha declarado en reiteradas ocasiones–, aquella deberá manifestarse mediante métodos apropiados que no pueden ser los de la exposición deductiva, sino los de la expresividad propia de la estética. Podemos decir que Unamuno temía<sup>1368</sup> –como Nietzsche- que mientras

---

<sup>1365</sup> Cfr. Valdés, M.J., Op.cit., p.210

<sup>1366</sup> Cfr. “Cosas de libros”, Op.cit., 629-634

<sup>1367</sup> Cfr. Valdés, M.J., Op.cit., p.212

<sup>1368</sup> Miguel de Unamuno en el prólogo que realiza a la *Estética...* de Croce manifiesta, al igual que el filósofo italiano, su desconfianza en la gramática, desconfianza dada por la rigidez de esta disciplina. (Cfr. “Prólogo” a Croce, B., *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, O.C. (A), VII, 255)



continuáramos creyendo en la gramática, no pudiéramos desembarazarnos de la razón.<sup>1369</sup> Es así que la manera en que transmite Unamuno su problemática está íntimamente ligada a diversos “géneros” literarios, en mayor medida a la novela.

Hemos indicado ya cómo la obra literaria se muestra como modo de expresión de un pueblo, y también habíamos adelantado cómo la literatura se presentaba para Unamuno con una función cognoscitiva. Pretendemos ahora explicitar en mayor medida esa concepción circunscribiéndonos al ámbito de la novela. Según Julián Marías, la novela personal es un método que constituye una vía de acceso al objeto que es la existencia humana. Nos puede poner en contacto con la realidad misma, ya que la índole temporal y viviente del relato nos lleva a la realidad misma de la historia o de la vida del personaje humano.<sup>1370</sup>

Pero si bien hemos indicado que la novela es método de conocimiento, queremos precisar en qué sentido, y por qué sus novelas son “ejemplares” y “metáforas epistemológicas”. Cuando afirmamos que las novelas de Unamuno son “ejemplares”, con ello decimos que ellas son –tal como él las da- ejemplos de vida y de realidad.<sup>1371</sup> ¿Qué quiere decir esto? Que sus agonistas, los luchadores de esas novelas, son reales y con la realidad más íntima, la que se dan ellos mismos. Una realidad poética, creativa.<sup>1372</sup> Y el que goza de una obra de arte es porque la crea en sí, la re-crea y se recrea con ella,<sup>1373</sup> a partir de la refiguración que la re-descripción estética permite, en tanto esta puede orientar en la búsqueda del sentido de la existencia, presentándose asimismo como un vehículo para la exposición y la crítica filosófica. Pero además de ser ejemplares, o “*exemplum*” –como las medievales-, sus novelas se presentan como “metáforas epistemológicas”. Esta fórmula Eco la aplica a aquellas obras de arte cuya estrategia consiste en reproducir estructuras que pretenden asimilar metodologías científicas a la sensibilidad común.<sup>1374</sup> Este sentido es el que ha recogido también Luis Andrés Marcos para dar cuenta de la función de la obra ficcional de Unamuno, indicando que estos textos pueden presentarse como metáforas epistemológicas, porque una vez desechado el pensamiento teórico-especulativo como tribunal supremo de toda realidad, las obras de ficción narran la acción misma.<sup>1375</sup> Así, podremos ver más adelante cómo una vida confluye en una novela.

---

<sup>1369</sup> Se substituyó aquí el término *Théos* -que es el que aparece en el texto de Nietzsche- por “razón” que es una de las formas de *Théos* o su sombra. (Cfr. Nietzsche, F., *El crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2006, p.55)

<sup>1370</sup> Cfr. Marías, J., Op.cit., p.98

<sup>1371</sup> Cfr. TNEP, Op.cit., 414-5

<sup>1372</sup> Cfr. *Ibid.* 415

<sup>1373</sup> Cfr. *Ibid.* 417

<sup>1374</sup> Cfr. Eco, U., Op.cit., pp.88-97

<sup>1375</sup> Cfr. Marcos, L.A., Op.cit., pp.85-6 y 156 y ss

Sabemos por Sartre que en la vida real no sucede nada, nunca hay comienzos.<sup>1376</sup> En el mismo sentido, para Unamuno: “nunca se empieza, todo es seguimiento.”<sup>1377</sup> En esta instancia, sólo posteriormente, nos damos cuenta de que un suceso que no advertimos dio inicio a una historia.

Hace unos meses estuve en el frente italiano y de allí me traje libros, memorias, diarios, folletos, apuntes, mapas, dibujos, fotografías y, gracias a todo esto, conozco algo de aquel frente que vi y de lo que puede ser un frente en la guerra actual. Y el que está en uno de esos frentes sólo se da cuenta de él cuando lo ha visto así a través de la traducción idiomática.<sup>1378</sup>

Como ya se ha indicado, en Unamuno la narración juega el papel de redescubrir la experiencia en el orden del obrar. Nada de esto escapa a lo expuesto por Ricoeur en *Tiempo y Narración*:

[...] que la capacidad de referencia del lenguaje no se agota en el discurso descriptivo y que las obras poéticas se relacionan con el mundo según un régimen referencial propio, aquél de la referencia metafórica. Esta tesis abarca todos los usos no descriptivos del lenguaje; así, todos los textos poéticos, sean líricos o narrativos. Supone que también los textos poéticos hablan *del* mundo, aunque no lo hagan de modo descriptivo. La referencia metafórica [...] consiste en que la supresión de la referencia descriptiva – que, en una primera aproximación, reenvía al lenguaje sobre sí mismo- se revela, en una segunda aproximación, como la condición negativa para que sea liberado un poder más radical de referencia a aspectos de nuestro ser-en-el-mundo que no pueden ser dichos de manera directa.<sup>1379</sup>

Por ello, en la ficción, por ejemplo, a diferencia de lo que ocurre en la vida cotidiana, se pone al descubierto un orden oculto de la experiencia del hombre que no advertimos su sentido y que podemos verlo más claramente a través de la narración. En el tiempo de la narración se reconfigura el tiempo de nuestra vida. El hombre es capaz de refigurar imaginariamente un estado distinto del actual no quedándose en el “estado de yecto”, de

---

<sup>1376</sup> Cfr. Sartre, J.P., *La náusea*, trad. A. Bernárdez, Buenos Aires, Losada, 1953, p.54

<sup>1377</sup> AP, Op.cit., 343

<sup>1378</sup> “Cosas de libros”, Op.cit., 632-3

<sup>1379</sup> Ricoeur, P., *Tiempo y narración I*, trad. A. Neira, Madrid-México D.F., Siglo XXI, 1995, p.152

arrojado, sino siendo “pro-yecto”. En este sentido la novela –como indicaba Marías- puede orientar en la búsqueda del sentido de la existencia, porque para Unamuno –como veremos- la novela misma es proyecto.

### **III) Historia o ficción: una disyunción imposible. Otra de las formas de la agonía del lenguaje (tercera parte)**

Por un lado, en el capítulo 5 de este trabajo habíamos identificado la vida con la obra donde la imaginación jugaba un papel fundamental. Por otro, venimos diciendo que para Unamuno la historia y la narración –ésta última en el sentido del relato de ficción o filopoético- le permiten leer y escribir en clave agónica, respectivamente, la vida del pueblo y del individuo español. Pero ¿qué relación establece nuestro autor entre historia, literatura y vida? ¿Son registros distintos? Pueden serlo, pero ¿qué sucede cuando Unamuno declara – como hemos visto- que él, más que definir pretende indefinir y con-fundir, es decir, *fundir-con*? ¿Podemos decir entonces que toda novela es historia y toda historia novela, o que toda novela es una vida o la vida una novela? ¿Qué relación hay entre historia y narración, y entre narración y vida? Un acercamiento a estas cuestiones aclara el sentido que cobra la escritura y la lectura en el pensamiento de nuestro autor, y posibilita ver así cómo la escritura es una forma de liberación o de cura. Podemos decir que Unamuno plantea una relación entre el relato histórico y el ficticio, pero también una relación entre la vida y la novela o la vida y el relato de ficción. No queremos dejar pasar una advertencia al lector. El relato de ficción narra las acciones de personajes, de los héroes de las novelas, pero estas acciones se encuentran inscriptas además de en el mundo del personaje, en un texto. Así, nuestra pretensión en este estudio es evaluar el estatuto ético-político y epistemológico de los textos de ficción y no el sus personajes. Nuestro problema es la función que cumple el texto y no la de los personajes,<sup>1380</sup> y para ello debemos habérnosla con los textos mismos.

Es sabido que la distinción o indistinción entre la historia y la ficción ha producido un acalorado debate que en la historia de la filosofía puede remontarse a la *Poética* aristotélica. Ricoeur ha recogido magistralmente la versión contemporánea de dicho debate en *La memoria, la historia, el olvido* (2000), puesto ahora en manos de narrativistas,

---

<sup>1380</sup> Para un estudio de los personajes de ficción en los textos de Unamuno pueden verse una multiplicidad de estudios, entre los que se encuentran los fundamentales: *Unamuno. Bosquejo de una filosofía* (J. Ferrater Mora), *La ontología de Miguel de Unamuno* (F.Meyer), y *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno* (L.Álvarez Castro), entre otros.



antinarrativistas, la Escuela de los Anales y partidarios de posiciones mixtas o restitutivas,<sup>1381</sup> discusión que aún permanece abierta. La pregunta clave que ha llevado a esta querrela es: ¿cae el relato histórico dentro del ámbito de la literatura -entendida esta como relato de ficción- o hay en el relato histórico algún componente que lo vincula a la realidad? No pretendemos aquí –dado que no es nuestro objetivo- extendernos en ese arduo debate que bien ha señalado Ricoeur en su libro, pero sí queremos retomar aquí la pregunta que intentará conducirnos a la novela de una vida y al estatuto ético-político y epistemológico de la obra escrita (incluida aquí la de ficción). ¿Qué relación hay entre historia y narración por un lado, y entre narración y vida por otro? Comencemos entonces por la primera conjunción: historia y narración.

Ya hemos indicado que cuando Unamuno busca lo que puede llegar a caracterizar al ser español, indaga en su historia, y ésta se manifiesta en sus documentos escritos, entre ellos, fundamentalmente su literatura. En este sentido, nuestro autor estrecha los lazos entre la narración histórica -científica, si se quiere- y la literaria –ficticia, si se quiere. Por ello, Unamuno hablando de la historia de la cultura española, nos decía que:

[...] no pueden separarse una de la otra la literatura y la ciencia, porque ésta ha de venir concretada en ameno ropaje para que penetre y aquélla tiene que tener entre nosotros función docente.<sup>1382</sup>

La imposibilidad de separación de ciencia y literatura que denuncia Unamuno no creemos que implique, como en Rorty, una indistinción completa de géneros o una subsumión de cualquier disciplina de índole narrativa a un género literario más, por más que nuestro autor reitere una y otra vez que toda novela es un ensayo y todo ensayo una novela, o también que no discurrimos más que por metáforas. Sabemos que para Rorty no hay jerarquía ni diferencia radical entre las disciplinas o géneros discursivos, pero en Unamuno, esta indisolubilidad y común-uniión entre ciencia y literatura obedece más a una posición ético-política-filosófica que a una distinción disolutiva entre géneros narrativos. La crítica al concepto de “sistema” de la filosofía lo conduce a la elaboración de una concepción que se asienta en la literatura/poesía, y donde en esta unidad que establece Unamuno entre historia (en sentido historiográfico-científico) y literatura (como una historia ficticia), parece seguir la

---

<sup>1381</sup> La caracterización de “restitución” es una concepción personal que puede verse en mi trabajo “La narración como *phármakon* y la restitución de la epistemología. La hermenéutica de Paul Ricoeur y su aporte a la epistemología”, *Horizontes filosóficos*, N°2, Universidad Nacional del Comahue, Argentina, 2012, pp.69-98 <sup>1382</sup> ETC, Op.cit., 183

máxima aristotélica que afirma que toda historia bien contada (*mythos*) enseña algo y revela aspectos universales de la condición humana. Por ello, si la historia como ciencia es historia narrada, la narración debe orientarse hacia el conocimiento. Ello le llevaba a afirmar al estagirita que la poesía era más filosófica que la historia de los historiadores.<sup>1383</sup> Así, se refuerza de uno y otro lado la estrecha relación entre la historia y la literatura. ¿Qué lleva a Unamuno a establecer esta relación entre historia y narración –entendida esta última como ficción, como poesía? Esto puede ser aclarado si recurrimos al estudio de Álvarez Castro y a los textos del propio Unamuno:

[...] para escribir un libro de historia viva, que es ciencia, hace falta más aliento poético que para escribir una novela. Es más creación, es decir, poesía, resucitar a Julio César, o a Felipe II, o a Napoleón, que no inventar un héroe de ficción, aunque sea Hamlet, o el rey Lear, o Don Quijote, o Don Juan Tenorio, o Fausto, o el Padre Goriot, o madame Bovary o Brand.<sup>1384</sup>

Si bien historia y literatura tienen en común el ser productos de la imaginación y ser creaciones lingüísticas, sin embargo ello conduce a Unamuno a afirmar que la primera requiere un mayor esfuerzo artístico que la segunda, pues a las dificultades propias del uso del lenguaje y la inventiva, el historiador debe sumar las constricciones impuestas por la preexistencia de su referente.<sup>1385</sup> Ello no le imposibilita decir que, no obstante, cuando la literatura y la historia son poéticas, ambas recrean igualmente el universo personal del escritor; el espíritu de su artífice,<sup>1386</sup> ya que, según Unamuno, toda obra de ficción cuando es viva, es autobiográfica.<sup>1387</sup> Y lo mismo que una novela, el cultivo de la historia, exige para él, dotes de novelador, participando de la idea aristotélica de que el poeta, en caso de hacer poesía de cosas ocurridas (léase historia), no por eso es menos poeta:<sup>1388</sup>

Obsérvese, en efecto, que a medida que la novela se hace más histórica, es decir, más documentada, la historia se hace en cierto sentido más novelesca, es decir, más imaginada. Y así tienden a acercarse y aún a complementarse.

---

<sup>1383</sup> Cfr. Aristóteles, *Poética*, (1451 a35-b5), trad.E.Sinnott, Buenos Aires, Colihue, 2009, Cap.IX, pp.65-6 <sup>1384</sup> “Disolución de problemas” (1920), *O.C.* (A), IX, 945

<sup>1385</sup> Cfr. Álvarez Castro, L., *Op.cit.*, p.130

<sup>1386</sup> Cfr. *Ibid.* p.131

<sup>1387</sup> Cfr. CHN, *Op.cit.* 861

<sup>1388</sup> Cfr. Aristóteles, *Poética*, (1451 b30), *Op.cit.*, p.69

[...] La historia y la novela se acercan una a otra, vivificándose aquella con el arte y ésta con la ciencia.<sup>1389</sup>

Esta querella ha conducido recientemente al movimiento narrativista (Mink, Collingwood y White, entre otros) y a la retórica (White y Barthes, entre otros) a sostener la inviabilidad del conocimiento histórico como ciencia, en tanto el relato histórico es un relato más. Por otro lado, desde posiciones antinarrativistas (Escuela de los Anales), cuando se ha querido reivindicar a la historia como disciplina científica al suplir la categoría de narración con la categoría de historia-problema, se ha eludido la cuestión. En el caso de nuestro autor, fiel –si es que éste es un calificativo que pudiera aplicársele- a su filosofía de la tensión, el conflicto entre ciencia y ficción, o entre historia y narración literaria, es reconducido por Unamuno, lejos de a una exclusión de uno de los disyuntos, hacia una complementación, lo que no significa en sentido estricto una síntesis sino, como ya hemos visto, una asociación en la tensión. No es historia (ciencia) o literatura (ficción), sino que uno y otro se acercan, se complementan y vivifican, no pudiendo existir independientemente uno del otro. La historia siempre es narrada y tiene algo de imaginada, y la novela tiene siempre algo de histórica. Esta relación entre la historia y la novela, o entre la ciencia y la ficción –enemigos íntimos que se abrazan trágicamente, es decir, agónicamente-, desdibuja los márgenes entre lo referencial y lo ficticio, y por eso, la distinción tradicional entre realidad y ficción en Unamuno queda confundida.<sup>1390</sup> Así como la tradición (historia colectiva) es la base de la personalidad colectiva de un pueblo, la memoria (historia individual –e imaginada) lo es de la personalidad individual,<sup>1391</sup> y así como conocemos un pueblo por su *historia*, también podemos conocer a un individuo por *su* historia. Esta homologación entre historia y literatura, o historia y ficción se fundamenta en dos pilares: el primero es la indistinción unamuniana, o mejor la *con-fusión* de ensayo con novela, donde nuestro autor funde en tensión ambos registros. El segundo pilar está construido bajo la aceptación unamuniana de seguir a los lógicos en la afirmación que indica que los juicios singulares tienen valor de universales.<sup>1392</sup> De esta manera, la literatura

---

<sup>1389</sup> “El porvenir de la novela”, Op.cit., 834-5

<sup>1390</sup> Para un estudio más acabado de la relación entre ficción y realidad pueden verse, entre otros, los trabajos de Meyer, F., *La ontología de Miguel de Unamuno*, Op.cit., Ferrater Mora, J., *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Op.cit., Álvarez Castro, L., *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*, Op.cit., y Zabala, I., “Unamuno y la verdad como ficción”, en *Ensayos*, <http://www.lettrapixel.com/blog/unamuno-y-la-verdad-como-ficcion>, 23 de septiembre de 2009 (Fecha de consulta 17/08/2012), donde ponen de relieve el estatuto ontológico y epistemológico del concepto de “ficción”, centrado fundamentalmente en las novelas unamunianas. <sup>1391</sup> Cfr. STV, Op.cit., 467. Algunos años más adelante, en 1918, en el artículo “Cosas de libros” dirá que donde no hay memoria colectiva, donde no hay libro, no hay ni albores siquiera de racionalidad. (Cfr. “Cosas de libros”, Op.cit., 634)

<sup>1392</sup> Cfr. STV, Op.cit., 469

de ficción, en tanto relata la historia de un individuo, *su* historia, nos permitirá alcanzar el conocimiento de la *historia* de un pueblo. En la singularidad de *una* historia se manifiesta la universalidad de la *historia* de un pueblo. *Historia* colectiva e historia *individual*. Esto tiene como corolario la relación que Unamuno establece entre la vida y la novela, lo que nos lleva a la segunda cuestión: ¿qué relación hay entre narración/ficción y vida?

#### IV) Narrar: de la novela como vida a la vida como novela

A esta pretendida relación entre historia (vida) y literatura (ficción) podría presentársele una objeción de la que se hace eco Ricoeur: el relato no es de una vida, sino que es de la ficción. Las historias, los relatos, se cuentan y no se viven, mientras que la vida se vive y no se cuenta.<sup>1393</sup> Esta objeción permite al francés repensar otro modo de esa relación demasiado directa entre historia/retrato y vida, un modo que hace que la ficción contribuya a hacer de la vida biológica, una vida humana. Para ello, tomando como concepto central la noción aristotélica de *mythos* en su significación de intriga, historia bien construida, se propone examinar el acto mismo de relatar para poder luego hacer lo propio con la vida, extrayendo los elementos que lo ayuden a reformular la relación entre vida y relato.

La concepción ricoeuriana del mundo del texto y mundo de la vida nos permitirá alumbrar toda la riqueza conceptual relativa a esta cuestión expuesta por nuestro autor. Ya se ha indicado que entre los modos de narración Unamuno privilegia la novela. Pero como la tarea del novelista se inscribe en el marco de la escritura, creemos necesario, antes de aclarar la relación entre novela y vida, retomar su concepción sobre la escritura. ¿Qué significación tiene para Unamuno la escritura de un libro? ¿Qué es escribir? En *Cómo se hace una novela* Unamuno recurre a un pasaje del Apocalipsis, del Libro de la Revelación, en que el Espíritu le manda al apóstol que se coma un libro, para sostener, entre otras cosas que “[...] esos mezquinos y menguados cotarros de los hombres de letras [...] ni saben amasar con su sangre y su carne un libro que se coma, sino escribirlo con tinta y pluma.”<sup>1394</sup> Con la metáfora de “amasar con su sangre y con su carne un libro que se coma” Unamuno viene a poner en tela de juicio a quienes escriben sin sentirlo, a aquellos sin vocación de escritor, porque ser escritor –a diferencia del hombre de letras-, para Unamuno, supone –reiteramos- una forma integral de ser hombre, la de existir en la palabra, por cuanto es hacer de la palabra la forma

---

<sup>1393</sup> Cfr. Ricoeur, P., “La vida: un relato...”, Op.cit., p.43  
<sup>1394</sup> CHN (1927), O.C.(A), X, 844



de la existencia.<sup>1395</sup> Nunca mejor, creemos, cabe la rememoración que nuestro autor hace de las palabras de Whittman en “So Long”: “No tocas aquí un libro; ¡tocas un hombre”, a lo que continúa Unamuno, “[...] quien deja un libro deja un hombre; se deja a sí mismo.”<sup>1396</sup> Así, Unamuno concebirá su vocación de escritor como la respuesta a una llamada.

Esta concepción del escritor es la que está en la base de la distinción entre “novela” como género literario, *nivola* como novela, y novela como vida. Creemos necesario entonces exponer en primer lugar qué entiende Unamuno por “novela”, para luego poner de manifiesto cómo ella confluye en una vida. Qué se entiende por novela y qué entiende Unamuno por tal, es una cuestión que podríamos considerar más filosófica que literaria. Ofrecer una definición acabada de “novela” implica no atender a la variedad de significados e implicancias que ha tenido el término a lo largo de la historia, como asimismo en la obra de Unamuno. Esta cuestión ya ha sido tratada más arriba. Ahora, si pretendemos ceñir -dentro de lo posible y dejando de lado las consideraciones generales realizadas anteriormente- el concepto de “novela”, éste puede concebirse en nuestro autor en al menos tres sentidos muy diferentes pero que, sin embargo, dos de ellos se encuentran fuertemente imbricados. Lo indicado a renglón seguido no agota la significación de “novela”, y a ella vamos a volver más adelante. Uno de esos sentidos del término “novela” es, en términos generales, el que caracteriza al género literario, es el significado de novela del literatismo. Un segundo sentido es aquél al que Unamuno le otorga el neologismo de “nivola”, pero una *nivola* no es cualquier novela, sino una de realidad íntima, real, eterna, agónica, de carne y hueso, poética, creativa.<sup>1397</sup> Un tercer sentido, quizá más fuerte, más vívido, más individual, más ontológico, y que está en estrecha relación con la *nivola*, es aquel en donde la novela no confluye en un género, sino en una vida; porque quien escribe una novela escribe su novela, su historia. Estos dos sentidos están estrechamente relacionados por cuanto el primero representa lo que en terminología ricoeuriana se denomina la configuración, mientras que el segundo la reconfiguración, es decir, son los movimientos de la escritura y la lectura respectivamente. La composición de una historia, el proceso estructurante de la intriga es extraer una configuración, y este proceso solamente se realiza en el lector.

---

<sup>1395</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., *Las máscaras...*, Op.cit., p.32

<sup>1396</sup> “El hombre del libro”, Op.cit., 1101-2

<sup>1397</sup> Cfr. TNEP, Op.cit., 413 y 415

El proceso de composición, de configuración, no se consuma en el texto, sino en el lector, y bajo esta condición, posibilita la reconfiguración de la vida por parte del relato.<sup>1398</sup>

De esta manera, indica Ricoeur, es posible ver cómo se pueden reconciliar el relato y la vida, pues la lectura misma es ya una forma de vivir en el universo ficticio de la obra. Así, las historias se narran, pero también se viven.

[...] el novelista que cuenta como se hace una novela cuenta como se hace un novelista, o sea como se hace un hombre.<sup>1399</sup>

Vemos aquí cómo el estatuto epistemológico de novela se *con-funde* con el de una historia, una vida. Pero si las historias además de narrarse, se viven, debemos ahora retomar el otro punto de la paradoja: la vida se vive, no se narra. ¿Qué nos puede conducir a indicar que una vida puede ser narrada? Sabemos por Ricoeur que una de las formas en que el relato puede anclarse en la vida es debido a la cualidad pre-narrativa de la experiencia humana, gracias a la cual tenemos derecho a hablar de la vida como una historia o un relato en estado naciente, y en consecuencia de la vida como una actividad y una pasión en búsqueda de relato.<sup>1400</sup> Así, veremos que la vida busca un narrador. Vivir, decimos con Presas, “[...] significa proyectarse imaginariamente sobre la circunstancia y mantener en nuestra historia personal la fidelidad a ese proyecto, fabricando nuestra identidad como quien desarrolla un argumento teatral.”<sup>1401</sup>

La ambigüedad significativa de “novela” a la que hacíamos referencia se manifiesta decididamente en *Cómo se hace una novela*. Éste es un texto que, como tantos otros de Unamuno es muy difícil clasificarlo<sup>1402</sup> en un género literario. Es una obra fragmentaria y atravesada completamente por digresiones, escrita en su exilio en París entre 1924 y 1925.<sup>1403</sup>

---

<sup>1398</sup> Ricoeur, P., “La vida: un relato...”, op.cit., p.48

<sup>1399</sup> CHN, Op.cit., 913

<sup>1400</sup> Cfr. Ricoeur, P., “La vida: un relato...”, Op.cit., p.52

<sup>1401</sup> Presas, M., *Del ser a la palabra*, Buenos Aires, Biblos, 2009, p.138

<sup>1402</sup> Mucho se ha hablado acerca del problema de clasificación que acarrea *Cómo se hace una novela*. García Blanco la clasifica como una autobiografía, Zubizarreta como una autobiografía novelesca, Unamuno mismo como una novela autobiográfica, y Orringer se inclina por el ensayo filosófico (Cfr. Orringer, N., “El choque de fuentes en *Cómo se hace una novela* de Unamuno”, *Epos: Revista de filología*, N°4, 1988, pp.213-4). Por otra parte, en *Las máscaras de lo trágico*, Cerezo Galán sostiene que ésta no es ni un diario ni una novela ni una *nivola*, sino una creación híbrida, un *collage* de experiencias (Cfr. Cerezo Galán, P., Op.cit., p.672)

<sup>1403</sup> La primera publicación de esta obra sale a la luz en 1926 en la revista el *Mercure de France* bajo el título *Comment se fait un roman*. En 1927 Unamuno ya en Hendaya decide enviarla a publicar en español, y la primera edición en español se publica en Buenos Aires. (Cfr. “Prólogo-Epilogo a la segunda edición”, AP, Op.cit., 300).

Incluye la novela, la autobiografía, el ensayo, y hasta el panfleto político. En este texto, la intencional indiferenciación entre ensayo y novela logrará finalmente un nuevo género que involucra al autor, al personaje y al lector. De aquí surge un verdadero tratado sobre la novela, la ficción y el lector. Aquí, narración y ontología se confunden como en *Niebla*, la teoría y la práctica. Allí aparece articulada la idea, indica Álvarez Castro, de la imaginación como paradigma de la razón, lo que hace a ese texto tan oscuro para los lectores que se acercan a él desde el planteamiento tradicional de que la literatura es una imitación-copia de la vida.<sup>1404</sup>

Podemos coincidir con Orringer que *Cómo se hace una novela*, como género literario, en un sentido amplio, es un ensayo filosófico,<sup>1405</sup> pero también es mucho más, porque como ya sabemos, para nuestro autor, todo ensayo es una novela. Y éste particularmente además contiene una novela en ciernes, un esquema de lo que sería una novela de U. Jugo de la Raza,<sup>1406</sup> pero sin desarrollarla. Y eso está entreverado con partes de un diario, comentarios, etc., mostrando una interconexión entre novela y vida, porque, como sostiene Meyer, para Unamuno, “vivir es escribir una novela, mi novela.”<sup>1407</sup> No obstante y por ello, *Cómo se hace una novela* puede ser una novela en otro sentido, más íntimo, más profundo, cuestión en la que nos detendremos más adelante. Cerezo Galán sostiene que la clave de la aspiración unamuniana a confundir vida y obra es existir en la palabra, hacer de la palabra la forma de la existencia.<sup>1408</sup> Quisiera retomar aquí y ampliar la significación que una novela tiene para Unamuno. ¿Qué entiende entonces Unamuno por “novela”? En un pasaje de este texto, dirigiéndose explícitamente al lector, dice:

Dispensa a un filólogo helenista que te explique la novela, o sea la etimología, de la palabra *problema*. Que es sustantivo que representa el resultado de la acción de un verbo *proballein* que significa echar o poner por delante, presentar algo y equivale al latino *proicere*, proyectar, de donde problema viene a equivaler *proyecto*. Y el problema, proyecto de qué es? De acción! [...] un problema presupone no tanto una solución, en el sentido analítico, o disolutivo, cuanto una construcción, una creación. Se resuelve

<sup>1404</sup> Cfr. Álvarez Castro, L., Op.cit., pp.128-9

<sup>1405</sup> Cfr. Orringer, N., “El choque de fuentes en *Cómo se hace una novela* de Unamuno”, Op.cit., pp.213-4

<sup>1406</sup> El nombre del personaje ficticio que se pasea por el Sena en busca del libro de su vida no deja de ser significativo. U. Jugo de la Raza no es otro que un *alter ego* muy transparentado al lector de Miguel de Unamuno. La “U” por Unamuno, “Jugo” era su apellido materno, y “de La Raza” corresponde al apellido de su abuela materna “Josefa Ignacia de Larraza”. Esto puede colegirse muy bien en “El jugo de mi raza” (1932). Pero además, con ese juego de palabras, Unamuno pretendió poner de relieve la fertilidad del mestizaje, sosteniendo que incluso son más propios y superiores aquellos pueblos que se han mezclado, que se han integrado en la

diferencia, que los que han permanecido puros. (Cfr. O.C. (A), X, 952-5)

<sup>1407</sup> Meyer, F., Op.cit., p.73

<sup>1408</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., Op.cit., p.32

haciendo. O dicho en otros términos un *proyecto* se resuelve en un trayecto, en un cambio. Y sólo con la acción se resuelve problemas. [...] <sup>1409</sup>

El estudio de este fragmento nos lleva a considerar la etimología y las consecuencias de esa significación. Utilizaremos conjuntamente para su análisis lo que Iser y Ricoeur han indicado acerca de la significación de un texto de ficción. Los textos de ficción, afirma Iser, “proyectan sus objetos”<sup>1410</sup> en el sentido que la estructura lingüística es capaz de organizar la realidad, pero además, a juicio de Ricoeur, un texto no es una entidad cerrada sobre sí misma, sino que es la proyección de un universo nuevo, distinto de aquél en el cual vivimos.<sup>1411</sup>

Cuando abordamos un texto en la lectura con el objetivo de comprenderlo siempre proyectamos más allá del primer sentido que aparece. Así una proyección de sentido no es sino una creación del mismo.

Propongo hacer aquí un estudio lo más pormenorizado posible del fragmento citado. La primera oración de la cita es sumamente significativa. ¿Pide Unamuno al lector que lo exima de explicarle la novela o pide que se lo exima de explicarle la etimología de la palabra “problema”? El término “dispensa” con el que se inicia la cita, significa tanto “conceder u otorgar” como “eximir de una obligación”. Entonces Unamuno ¿le pide al lector que le conceda el espacio para definir “novela” o que lo exima de esa obligación? O ¿le pide el espacio para definir “problema” o que lo exima de dar una definición? Porque a continuación define etimológicamente el término “problema”. ¿No será entonces que, para Unamuno, hacer una novela es, en tanto problema, proyectar en el sentido de crear para resolver haciendo, como bien continúa la cita? ¿No será entonces que la novela se asemeja a un problema?, ya que tanto en uno como en otro hay que *presentar algo* y, ambos suponen una creación. Porque un problema, según él, supone más que una solución, una construcción, una creación. Esta es la característica que atribuye Ricoeur a toda obra literaria, la de la construcción del mundo del texto que permite abrir delante de esa obra un horizonte de experiencia posible, un mundo en el cual sería posible habitar.<sup>1412</sup> ¿Qué supone la novela si no es una construcción, una creación? Unamuno, bajo la impronta del postulado romántico, hace de la palabra, creación.

Unamuno pide se le otorgue el privilegio, como filólogo, de definir el término, pero también pide que se lo exima de la obligación de dar una definición acabada. Ello es así porque, quien busque algo acabado no merece ser su lector. Porque lo acabado, lo perfecto, es

---

<sup>1409</sup> CHN, Op.cit., 908-9

<sup>1410</sup> Cfr. Iser, W., *El acto de leer*, trad. J.A. Gimbernat y M. Barbeito, Madrid, Taurus, 1987, p.50

<sup>1411</sup> Cfr. Ricoeur, P., “La vida: un relato...”, Op.cit., p.49

<sup>1412</sup> Cfr. *Ibid.*

la muerte y la vida no puede morir. <sup>1413</sup> Así como Unamuno, siguiendo a Butler, sugiere aprender haciendo, <sup>1414</sup> al asemejar “novela” con “problema” ella se constituye como proyecto que se resuelve en la acción desde una creación y que se hace *haciendo*, proyectando un mundo que podría habitarse. Por eso, volviendo al tema del “problema” hacia el final del diario de *Cómo se hace una novela*, se pregunta: “¿Cómo se resuelve esto? Haciendo del proyecto trayecto, del problema *metablema*; luchando.” <sup>1415</sup> ¿No es el relato acaso, según Aristóteles, una *mímesis praxeos*, una imitación-no copia de la acción, es decir, la construcción de un mundo posible?

La aproximación “vida como poesía/novela” implica, según La Rubia Prado, que ahora es la poesía la que servirá de modelo a los sucesos del mundo empírico, siendo ella una alternativa real a la aproximación “poesía o novela como vida” que está en la base de la representación tradicional. <sup>1416</sup> No es ya la novela una imitación-copia o una representación de la vida, sino que es una vida la que puede ser ya no representada, sino más bien presentada, como diría Gadamer, en un texto. Esta *mímesis*, de raigambre aristotélica, es *poiésis*. La novela así no sólo tiene el carácter de ser algo creado, sino que ella misma, en tanto *érgon*, crea algo. Por eso para Gadamer se trata de “reconocer que el sentido de *mímesis* consiste únicamente en hacer ser ahí a algo.” <sup>1417</sup> La *mímesis* antes que imitación es una re-presentación o una presentación. Esta concepción de la vida como novela permite a Unamuno que no se canse de repetir que debemos aprender a ver la vida a través de los libros y no los libros a través de la vida. <sup>1418</sup>

¿Qué es lo que hace entonces de este texto una “novela”? Uno de los componentes característicos de la novela tradicional, el de la construcción de la trama, parece no estar del todo claro en las obras unamunianas, si definimos como lo hace Ricoeur en *Tiempo y Narración*, que en el plano más formal, la construcción de la trama la entendemos como una dinamismo integrador que extrae una historia, una y completa de un conjunto de incidentes. <sup>1419</sup> Pero el propio Ricoeur va a sostener en ese mismo trabajo, que en el campo de la novela moderna es donde más debe discutirse la pertinencia del concepto de construcción de la trama, a pesar de que la novela se presenta desde su nacimiento como un género proteiforme. Pese a los múltiples cambios sufridos por el género a lo largo de la historia,

---

<sup>1413</sup> Cfr. CHN, Op.cit., 893

<sup>1414</sup> Cfr. “Aprender haciendo (Conversación)” (1913), O.C. (A), XI, 739-

<sup>1415</sup> CHN, Op.cit., 916

<sup>1416</sup> Cfr. La Rubia Prado, F., *Unamuno y la vida como ficción*, Madrid, Gredos, 1999, pp.43-44

<sup>1417</sup> Gadamer, H.G., *Estética y hermenéutica*, trad. A. Gómez Ramos, Madrid, Tecnos, 1998,

<sup>1418</sup> Cfr. “Discurso de apertura del año académico 1900-1901”, Op.cit., 63

<sup>1419</sup> Cfr. Ricoeur, P., *Tiempo y Narración II*, Op.cit., p.384

podemos coincidir con Ricoeur que nada escapa al principio formal de configuración y, por tanto, al concepto de construcción de la trama. Lo que haría de las novelas unamunianas y de este texto particularmente una novela –siempre en el sentido amplio unamuniano donde se la puede *fundir con ensayo*- en ese tercer sentido donde la novela confluye en una vida. No es tanto la extensión, la narración en prosa, los incidentes y acciones, y sus personajes más o menos explícitos, sino más bien la construcción de una trama, aunque ella no se haga legible en los personajes, sino que queda exteriorizada en el lector, porque ya sabemos que ese proceso integrador solamente se realiza en el lector.<sup>1420</sup> Es la construcción de la trama de una vida, de una vida íntima, entrañada, pero que se extraña al momento de escribirla, de fijarla y por ello necesita volver hacia sí. Escribir contando cómo se hace una novela es hacerla. Y al preguntarse Unamuno si acaso no es más que una novela la vida de cada uno de nosotros,<sup>1421</sup> se identifica aquí la trama de la novela con la trama de nuestra propia novela-vida. Ello nos recuerda a Ortega y Gasset quien sostenía que estamos condenados a ser novelistas:

Nos construimos exactamente, en principio, como el novelista construye sus personajes. Somos novelistas de nosotros mismos, y si no lo fuéramos irremediabilmente en nuestra vida, estén ustedes seguros que no lo seríamos en el orden literario o poético.<sup>1422</sup>

Hacer una novela es hacer nuestra propia novela, nuestra propia vida, porque proyectamos imaginariamente un mundo en el cual podríamos habitar, y ello puede orientar, siguiendo nuestro análisis, a nuestra búsqueda del sentido de la existencia. La novela funciona así como una ficción heurística que nos ayuda a investigar en la propia vida, y por más que un novelista presente las más extrañas estrategias en la ficción, nos son más que variaciones imaginativas de la única experiencia humana del mundo.

Asimismo, considerando la distinción ricoeuriana de lo que podemos llamar la estructura o dimensión semiológica por un lado, y la dimensión semántica por el otro,<sup>1423</sup> puede que en la novela unamuniana, en su dimensión semiológica, la construcción de la trama no sea del todo clara y definida, sin embargo, sí lo es en su dimensión semántica, a pesar que aquí la trama se muestre de manera no idéntica a la multiplicidad de lectores. La construcción

---

<sup>1420</sup> Cfr: Ricoeur, P., “La vida: un relato...”, Op.cit.,

p.44 <sup>1421</sup> Cfr: CHN, Op.cit., 914

<sup>1422</sup> Ortega y Gasset, J., *Obras Completas*, vol.V, Madrid, Alianza, 1983, p.137

<sup>1423</sup> Con Ricoeur decimos, que con el análisis estructural, el texto tenía solamente un sentido (dimensión semiológica), pero ahora, con la lectura como interpretación apropiadora, tiene además una significación (dimensión semántica). (Cfr: Ricoeur, P., *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*, trad.P.Corona, México, F.C.E., 2001, p.142)

de la trama en la dimensión semiológica tiene en Unamuno una jerarquía menor en virtud de la carencia de vitalidad, cobrando así mayor interés la dimensión semántica del texto que se inscribe en el rol que cumple el lector –como veremos más adelante-, y que a su vez, permite la apertura a la dimensión pragmática. Esto, por otra parte, posibilita abrir el campo semántico y pragmático de la novela. La novela como proyecto trasciende las fronteras del texto y, en consecuencia, las establecidas por el autor, actualizándose en cada lectura, haciendo al autor y al lector. Como en los románticos, podemos decir que es el libro de la vida, o mejor, de una vida, la del escritor que la escribe, y la de cada lector que la lee. Así, escribir y leer se entrelazan vitalmente sugiere Cerezo.<sup>1424</sup> Exteriorización de su vida entrañada y extrañamiento a partir de la exteriorización dan cuenta de la agonía que, además de cómo hombre, vivía Unamuno como escritor.

**V) La autonomía del texto: la comprensión es *a* y *por* la distancia. Distanciamiento y apropiación: otra de las formas de la agonía del lenguaje. (Cuarta parte).**

Para que un texto no quede cerrado sobre sí mismo es necesario darle autonomía al texto para no pensarlo ya, a la manera platónica, como una copia de la realidad. Es decir, vincular la ficción al mundo sin convertirla ni en una imitación-copia ni en una mera *Vorstellung*. Para pensar esta relación es fértil a nuestro objetivo acudir a la vía larga ricoeuriana, desde el modo de ser del texto, ya que para Unamuno, -lo hemos reiterado en infinidad de oportunidades- el punto de partida de toda especulación filosófica no es ni el yo cartesiano, ni la representación kantiana, sino que es otro modo de representación, la mediata o histórica, humanamente elaborada tal y como se nos da principalmente en el lenguaje.

Hemos visto ya que las consideraciones que pudimos hacer sobre el texto nos permitían establecer la función que éste tiene no sólo como configuración de la realidad (desde el escritor), sino además, adelantándonos al próximo párrafo, como reconfiguración de la misma (desde el lector). Esto muestra el poder que tiene el texto para ir más allá de sí mismo, de ir al mundo para transformarlo. De este poder del libro es plenamente consciente Unamuno cuando afirma que:

Todo es para nosotros libro, lectura; podemos hablar del libro de la Historia, del libro de la Naturaleza, del libro del Universo. Somos bíblicos. Y podemos decir que en el principio fue el libro. O la Historia. Porque la

---

<sup>1424</sup> Cfr: Cerezo Galán, P., Op.cit., p.672

historia comienza con el Libro, y no con la Palabra, y antes de la Historia, del libro, no había conciencia, no había espejo, no había nada. La prehistoria es la inconsciencia, es la nada.<sup>1425</sup>

El lenguaje sólo crea representando y cuando representa lo hace de un modo diferente. Pero para hacerlo siempre de un modo diferente, el texto debe tener cierta autonomía que nos permita desligarlo de la intencionalidad del autor, y ya sabemos por Gadamer que los textos no quieren ser entendidos como expresión vital de la subjetividad de su autor.<sup>1426</sup> Al respecto, en “Dostoyeusqui: sobre la lengua” (1933), Unamuno recuerda un episodio que considera necesario destacar:

Cuando hace unos días un orador en las Cortes distinguía entre su intención y su expresión al hablar, recordé una cosa que acostumbro repetir cuando alguien me dice: «verá usted lo que quiero decir» y es: «no me importa tanto lo que usted quiere decir como lo que uno dice sin querer.»<sup>1427</sup>

Unamuno discute también en este sentido la cuestión del autor –a la que ya hemos hecho referencia antes- en torno a la figura del Quijote en *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905) donde se encuentra un claro ejemplo de su preocupación por el tema. Él piensa que sus obras existen de forma autónoma, existen con independencia de su autor. Por eso a Unamuno lo que le importa no es lo que quiso decir el autor sino lo que dijo,<sup>1428</sup> y lo que se dijo sin querer, es decir, no la intención, sino el texto. Por eso también indica que el conocimiento de una obra se aclara a la distancia. No son los contemporáneos al autor quienes mejor pueden comprender la obra de éste, sino la posteridad.<sup>1429</sup>

Por otro lado, tenemos que tener presente respecto de los textos poéticos que la reivindicación del carácter referencial del uso poético del lenguaje alcanza al relato de ficción.<sup>1430</sup> Este uso del lenguaje si bien obstruye la referencia directa, inmediata, permite que surja otra relación. El movimiento que realiza Ricoeur en *Del texto a la acción* supone que al

---

<sup>1425</sup> CHN, Op.cit., 862

<sup>1426</sup> Cfr. Gadamer, H.G., “El lenguaje como medio...”, *Verdad y Método I*, Op.cit., p.474

<sup>1427</sup> “Dostoyeusqui: sobre la lengua” (1933), *O.C. (A)*, VIII, 1156. Es notable al respecto la heterodoxia gramatical de Unamuno que escribe el nombre del autor ruso como se pronuncia. Para esta cuestión puede verse su artículo “La lengua escrita y la hablada” (1900), *O.C. (A)*, X, 705 y ss, donde propone escribir como hablamos.

<sup>1428</sup> Cfr. CHN, Op.cit., 844

<sup>1429</sup> Cfr. “Nuestro yo y el de los demás”, *O.C. (A)*, IX, 899

<sup>1430</sup> La función del relato de ficción la podemos definir con Presas como la ordenación sintética de múltiples sucesos en la unidad de una trama en la que el hombre se cuenta y da cuenta de la perplejidad de su propio experimentarse como ser temporal e histórico. (Cfr. Presas, M., Op.cit., p. 76)



aclarar la función de la narración, se aclara también la referencia de la obra misma, se aclara cómo ella es capaz de influir en la actitud que el hombre adopta ante el mundo y la vida.<sup>1431</sup> Esto se pone de manifiesto cuando analizamos las relaciones que establece Ricoeur entre “distanciamiento” y “apropiación”. Dejaremos de lado en este análisis la función de la metáfora aislada para centrarnos en la función de la narrativa.

La innovación semántica que se produce en la obra narrativa se da por medio de la invención de una fábula, de un *mythos*, de lo que Ricoeur denomina *mise en intrigue*.<sup>1432</sup> Ya habíamos anticipado cómo el texto *Cómo se hace una novela* –paradigma de otros tantos textos unamunianos– podía inscribirse, aunque no en el sentido tradicional quizá, dentro de la categoría de *mythos* aristotélico o construcción de la trama. Teniendo en cuenta esto pretendemos dar cuenta de la función hermenéutica que cumple la obra de ficción para nuestro autor. A tal efecto, consideramos necesario, ya con otros propósitos, traer nuevamente al lector un fragmento –aunque más extenso– ya citado de *Cómo se hace una novela*, donde Unamuno a propósito de la necesidad de retraducirse (de traducir para su publicación al castellano la edición francesa de este texto) dice:

En cuanto un pensamiento nuestro queda fijado por la escritura, expresado, cristalizado, queda ya muerto, y no es más nuestro que será un día bajo tierra nuestro esqueleto. [...] y la literatura no es más que muerte. Muerte de que otros pueden tomar vida. [...] Y ¿es que siempre un autor al volver a leer una pasada obra suya, vuelve a encontrar la eternidad de aquel momento pasado que hace el presente eterno? [...] Y he aquí porque es trágica tortura la de querer rehacer lo ya hecho, que es des-hecho. En lo que entra a retraducirse a sí mismo. Y sin embargo... Sí, necesito para vivir, para revivir, para asirme de ese pasado, que es toda mi realidad venidera, necesito retraducirme. Y voy a retraducirme. Pero [...] me va a ser imposible mantenerme fiel a aquel momento que pasó. El texto, pues, que dé aquí, disentirá en algo del que traducido al francés apareció en el número de 15 de mayo de 1926 del *Mercure de France*. Ni deben interesar a nadie las discrepancias. Como no sea a algún erudito futuro.<sup>1433</sup>

---

<sup>1431</sup> Cfr. Ricoeur, P., *Del texto a la acción...*, Op. cit., p. 76

<sup>1432</sup> La *mise en intrigue* consiste en la selección y arreglo de los acontecimientos y de las acciones contadas, que hacen de la fábula una historia completa y entera que tenga un comienzo, un medio y un fin.<sup>1433</sup> CHN, Op.cit., 829-30

Aquí encontramos concentradas gran parte de las ideas que Unamuno desarrolla en torno a la relación autor-lector, a la recepción del texto, y a la función hermenéutica de éste. La fijación mediante la escritura, a partir de su muerte, contrariamente a lo que pareciera, es la que posibilita la apertura del texto y por ende, la apertura del mundo. Longhurst sostiene que Unamuno sabía muy bien y mucho antes que Iser y los teóricos de la recepción que la lectura era un ejercicio para llenar lagunas.<sup>1434</sup> Es mediante el texto y a partir de la lectura de las lagunas (*Leerstellen*) dejadas en él como se puede des-cubrir/crear la historia y la vida de un hombre y de un pueblo. Y decimos crear, más que descubrir, no sólo en el sentido gadameriano ya expuesto en otro capítulo, sino que como bien indica Longhursts, esto es así, porque un lector no extrae el significado sino que lo inserta, pero lo hace en ese espacio hermenéutico que ha dejado el escritor.<sup>1435</sup> Unamuno para retraducirse necesita repensarse y revivirse, porque quien lee una novela, incluido el propio autor, la vive, la revive, y puede re-crearla. Por eso se pregunta nuestro autor: ¿siempre un autor al releer una obra propia anterior vuelve a encontrar la eternidad de aquel momento pasado que hace el presente eterno? Ricoeur va a indicar que la fijación por la escritura es precisamente aquello que posibilita revitalizar y reformular la tensión suscitada por Dilthey entre “explicación” y “comprensión”. Esta fijación por la escritura es lo que le permite acudir a la noción de texto. El texto permitirá que, a partir de la lectura, una obra se actualice en ella y por ella, dando a aquél el carácter de abierto. Por eso dice:

[...] la escritura convierte al texto en algo autónomo con respecto a la intención del autor. Lo que el texto significa ya no coincide con lo que el autor quiso decir.<sup>1436</sup>

En Unamuno, esta autonomía del texto respecto de la intencionalidad del autor se pone de manifiesto claramente en este fragmento:

¿Qué me importa que no leas, lector, lo que yo quise poner en ella [...]? [...] lo que nos importa no es lo que quiso decir [el autor] sino lo que dijo.<sup>1437</sup>

Las intenciones del autor son independientes a la obra y tal vez hasta un estorbo.

Unamuno relega la figura del autor porque considera que el lector debe reconstruir el texto sin

---

<sup>1434</sup> Cfr: Longhurst, C., “Unamuno, the reader and the hermeneutical gap”, en *Modern Language Review*, Vol. 103, Nº 3, 2008, p.741

<sup>1435</sup> Cfr. *Ibid.* p.747

<sup>1436</sup> Ricoeur, P., *Del texto a la acción...*, Op.cit., p.104 <sup>1437</sup> CHN, Op.cit., 844

pensar en la intención de su autor. Lo que se comprende es un texto. Como en la literatura nos encontramos ante un texto sin interlocutor no tenemos allí presente ni autores ni lectores con sus mundos, el texto se me presenta, por la distancia que muestra, como un absoluto irreferente. En consecuencia, tenemos ahora que habérsela con el texto mismo, tenemos que interpretar lo que Gadamer llama “la cosa del texto”, sin un otro con el que podamos entrar en diálogo más que con el texto mismo, porque como afirmaba Unamuno lo que nos importa es lo dice el texto y no la intención que pudo haber puesto el autor en él. En este sentido, sostiene Ricoeur que, esta primera modalidad de la autonomía nos anima a reconocerle al distanciamiento (*Verfremdung*) una significación positiva.<sup>1438</sup> Este distanciamiento producido por la fijación mediante la escritura es lo que le hace decir a Unamuno que un pensamiento suyo, escrito, ya no es suyo, y que en ese sentido, lo positivo de esa pérdida está en que puede ser recuperado luego por otros, revivido, recreado, incluso por el autor mismo, como en el caso de la retraducción de *Cómo se hace una novela*. Por esto mismo le gusta decir a Ricoeur que leer un libro es considerar a su autor como ya muerto y al libro como póstumo,<sup>1439</sup> porque de esa manera, evitamos entrar en un diálogo directo con el autor quedando sólo su obra para leer. El distanciamiento que nos permite el texto entonces se revela como la contracara de la intencionalidad del autor:

[...] la apropiación está dialécticamente ligada al distanciamiento característico de la escritura. [...] es su contrapartida. Gracias al distanciamiento por la escritura, la apropiación ya no tiene ninguno de los rasgos de la afinidad afectiva con la intención de un autor.<sup>1440</sup>

La apropiación es todo lo contrario de la contemporaneidad y de la congenialidad, y así es comprensión *a y por* la distancia. De esta manera, el distanciamiento es condición de la comprensión. En este sentido, Unamuno se pregunta:

---

<sup>1438</sup> Cfr. Ricoeur, P., *Del texto a la acción...*, Op. cit., p. 104

<sup>1439</sup> Cfr. *Ibid.* p.129. En el mismo sentido, Unamuno en 1905 abogaba por el quijotismo contra el cervantismo: “Y todo esto debería movernos a dejar el cervantismo por el quijotismo, y a cuidar más de Don Quijote que de Cervantes. Dios no mandó a Cervantes al mundo más que para que escribiese el *Quijote*, y me parece que hubiera sido una ventaja el que no conociéramos siquiera el nombre del autor, siendo nuestro libro una obra anónima, como lo es el *Romancero* y creemos muchos que lo es la *Iliada*.” (Cfr. “Sobre la lectura e interpretación del *Quijote*”, Op.cit., 754)

<sup>1440</sup> Ricoeur, P., *Del texto a la acción...*, Op. cit., p.109

[...] ¿y para qué tiene el lector que ponerse de acuerdo con lo que el escritor le dice? Por mi parte cuando me pongo a leer a otro no es para ponerme de acuerdo con él.<sup>1441</sup>

Este distanciamiento por la escritura es lo que le permite al bilbaíno aquello que le permitía a Schleiermacher y a Dilthey, la empatía con el autor. En todo caso, poder conocer al autor mejor que el autor mismo se da a partir de la función de distanciamiento que produce la escritura, y no mediante la apropiación de la vida psíquica del otro. Al respecto, en “Sobre la lectura e interpretación del Quijote” (1905) sostiene:

[...] ¿qué tiene que ver lo que Cervantes quisiera decir en su *Quijote*, si es que quiso decir algo, con lo que a los demás se nos ocurra ver en él? ¿Desde cuándo acá es el autor de un libro el que ha de entenderlo mejor?<sup>1442</sup>

Lo escrito adquiere autonomía. El texto queda sometido a la situación en que se comprende, pues sólo el horizonte, los pensamientos y conceptos del lector hacen posible la comprensión en que lo escrito accede al sentido.

El pensamiento, ya lo he dicho, es social, es colectivo y, una vez expresado, es de cualquiera que se apropie su expresión.<sup>1443</sup>

Así, quien lee, debe permitir que hable el texto mismo. Debe permitir “dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí.”<sup>1444</sup> Por eso, cuando un lector le pide que aclare algo que ha leído en algún trabajo suyo, Unamuno le contesta que vuelva a leerlo y pensarlo, y que si le da un sentido opuesto al suyo, mucho mejor, porque eso significa que su pensamiento tiene, al menos, dos posibles respuestas.<sup>1445</sup> Aquí queda puesta al descubierto la pretendida liberación del pensamiento que nuestro autor ve ahogada por la filosofía/sistema y por el pensamiento único. Unamuno, consciente de ello, se dirige a sus lectores, como en numerosas ocasiones, diciendo:

Por ahora, mis jóvenes,

---

<sup>1441</sup> CHN, Op.cit., 848

<sup>1442</sup> “Sobre la lectura e interpretación del Quijote”, Op.cit., 747  
<sup>1443</sup> “Pensar con la pluma” (1915), O.C. (A), XI, 770

<sup>1444</sup> Gadamer, H.G., “Análisis de la conciencia de la historia efectual”, *Verdad y Método I*, Op.cit., p.438  
<sup>1445</sup> Cfr: “Pensar con la pluma”, Op.cit., 770

aquí os lo deajo escrito,  
y si un día os negare  
argüid contra mí conmigo  
mismo, pues os declaro  
–y creo saber bien lo que me digo–  
que cuando llegue a viejo,  
de éste que ahora me soy y me respiro,  
sabrán, cierto, los jóvenes de entonces  
más que yo si a éste yo me sobrevivo.<sup>1446</sup>

A través del texto se puede ver la vida humana desde ella misma, reviviéndola, recreándola, porque la obra de ficción se convierte así en el lugar abierto a la creación del lector, abierto a una nueva interpretación. De esta manera, como indica Longhurst, interpretación y creación tienen una relación muy estrecha en Unamuno, tanto como si el acto interpretativo fuese forzosamente un acto creativo.<sup>1447</sup> Que la existencia pueda ser interpretada se debe a que hay una vinculación entre las acciones y los textos. La supervivencia del autor a través del texto y del distanciamiento producido por la escritura no sólo posibilita la comprensión del texto, sino también la autocomprensión –como veremos más adelante–, ya que ésta pasa por el rodeo de la comprensión de los signos de la cultura.<sup>1448</sup>

Pero como lo que se ha de interpretar en un texto, es el proyecto de un mundo, el que uno podría habitar, esto por un lado nos reconduce a la función cognoscitiva de la obra de ficción, pero por otro, nos dirige hacia a la aplicación del texto a nosotros mismos en la lectura.

## 6.2. Del texto al lector: el rol del lector y la cuestión de la intersubjetividad

Como sabemos, el concepto de texto en la filosofía hermenéutica del siglo XX está indisolublemente unido al concepto de escritura y de lectura. Esta afirmación se puede ver claramente en Gadamer. En *Verdad y Método* el concepto de texto surge cuando Gadamer intenta describir la relación de la conciencia del trabajo de la historia con el pasado. El vínculo entre ambos es como el de un lector con el texto. A diferencia de la lingüística textual -interesada sólo los mecanismos internos del texto, mediante los que crea una estructura comunicativa-, la hermenéutica gadameriana se centra nada más que en lo que el texto dice,

---

<sup>1446</sup> “Cuando yo sea viejo”, *Poesías* (1907), *O.C.(E)*, VI, 172

<sup>1447</sup> Cfr. Longhurst, C., “La tradición hermenéutica en la narrativa unamuniana”, *Op.cit.*, p.349

<sup>1448</sup> Cfr. Ricoeur, P., *Del texto a la acción...*, *Op. cit.*, p. 141

en el sentido que quiere comunicar, en lo que denomina “la cosa del texto”. En esa autonomía ganada por el texto, y desde esa óptica, el texto exige un intérprete que se haga cargo de su sentido. La comprensión surge entonces cuando el texto habla en la interpretación del lector, o lo que es lo mismo, cuando el sentido del texto se expresa en el lenguaje del intérprete. Siguiendo asimismo la tesis ricouriana que afirma que el proceso de configuración de un texto no se consuma en él, sino en el lector, y que bajo esa condición posibilita por un lado la reconfiguración de la vida por parte del relato y por otro la auto-comprensión, decimos con él que, el sentido o el significado de un relato brota en la *intersección del mundo del texto con el mundo del lector*.<sup>1449</sup> Si la composición de una obra la leíamos antes bajo el concepto ricoeuriano de *mímesis* II, nos encontramos ahora en el momento de la *mímesis* III, el efecto de la lectura o de la experiencia estética sobre la vida y el mundo reales del lector. Habíamos anticipado al inicio de este capítulo que el lenguaje como punto de llegada constituía en Unamuno una doble escisión, en la escritura y en la lectura. Y si el párrafo anterior estuvo dedicado a la primera, éste ciñe sus límites en la segunda.

### **6.2.1. El momento de la aplicación del texto: del mundo del texto al mundo del lector**

A la comprensión es inherente la verbalidad, ésta determina su objeto, ya que lo que se comprende es primariamente el texto. El que comprende trae a la expresión, en su propio lenguaje, la referencia del texto. Esto implica la unidad de dos tareas de la hermenéutica clásica, la comprensión y la interpretación.<sup>1450</sup> Pero, ¿debemos quedarnos en el momento de la comprensión? Si le hacemos esta pregunta a los textos de Unamuno, creemos que la respuesta es negativa, puesto que lo vital para él es el *para qué*. La pregunta, en todo caso, debe ser, ¿para qué comprender? ¿Cuál es la finalidad de la comprensión? Para la hermenéutica, como la entendían los clásicos, al momento de la comprensión y de la interpretación les sucede un tercer momento, el de la aplicación. Este es un momento igualmente verbal a los otros. Es un momento por el cual el intérprete concreta el sentido haciendo una referencia a sí y a su mundo, a la vez que se deja guiar por lo que el texto dice.<sup>1451</sup> La cuestión es que para Gadamer, quien desea comprender, debe dejarse afectar por la obra transmitida, preguntarle, descubrir un horizonte de preguntas al que responde y elaborar una nueva respuesta común con ella. La aplicación, que no es otra cosa sino una proyección de sentido, está, por lo tanto,

---

<sup>1449</sup> Cfr: Ricoeur, P., “La vida: un relato...”, Op.cit., p.48

<sup>1450</sup> Cfr: Gadamer, H.G., “El lenguaje como medio...”, *Verdad y Método I*, Op.cit., pp.468-86

<sup>1451</sup> Cfr: *Ibid.* pp.466-7 y 477

al comienzo de la lectura, y la acompaña hasta el final. Lo expuesto hasta el momento nos permite saber que la autonomía ganada por el texto frente a la intencionalidad del autor nos presenta a aquel, por la distancia que muestra, como un absoluto irreferente, teniendo así que interpretar la “cosa del texto”. Pero la potencialidad semántica desplegada por el texto no agota allí su significación, sino que ella se concretiza en la lectura, en las múltiples lecturas. El texto entonces queda actualizado por medio de la lectura. De esta manera, decíamos con Ricoeur que, las historias escritas se narraban, pero también se vivían en el universo ficticio de la obra. La fijación mediante la escritura si bien da muerte a nuestro pensamiento, permite que otros puedan recrearlo y tomar vida a partir de él,<sup>1452</sup> con lo cual, toda obra trasciende sus propias condiciones de producción y se abre a una serie ilimitada de lecturas situadas en contextos diferentes. “El texto”, indica Ricoeur, debe poder descontextualizarse de la situación original para que se deje recontextualizar en otra situación mediante la lectura,<sup>1453</sup> permitiéndonos refigurarnos imaginariamente un estado distinto del actual, proyectando sus propias potencialidades. Por medio de la imaginación el lector se encuentra así en el texto, identificándose con sus acciones, sus personajes y los acontecimientos narrados en esa historia. Unamuno ve claramente la acción que un texto puede ejercer en el lector en *Cómo se hace una novela*:

Lo repitió tres veces [el salve], se santiguó y esperó antes de abrir el libro, a que el corazón se le apaciguara. Sentía que el tiempo le devoraba, que el porvenir de aquella ficción novelesca le tragaba. El porvenir de aquella criatura de ficción con que se había identificado; sentíase hundirse en sí mismo.<sup>1454</sup>

Llegados a este punto, creemos, no necesitamos mayor justificación para recurrir a la noción ricouriana de “mundo del lector”:

Apropiarse de una obra mediante la lectura significa desplegar el horizonte implícito de mundo que abarca las acciones, los personajes, los acontecimientos de la historia narrada. De ello resulta que el lector pertenece imaginativamente, al mismo tiempo, al horizonte de experiencia de la obra y al de su acción real.<sup>1455</sup>

---

<sup>1452</sup> Cfr: CHN, Op.cit., 829

<sup>1453</sup> Cfr: Ricoeur, P., *Del texto a la acción...*, Op. cit., p. 104.<sup>1454</sup> CHN, Op.cit., 871

<sup>1455</sup> Ricoeur, P., “La vida: un relato...”, Op.cit., p.49

Ya hemos expuesto anteriormente qué entendía Ricoeur por “mundo del texto” y cómo esta noción era aplicable en la obra de Unamuno. Queremos por lo pronto y antes de entrar de lleno al “mundo del lector” que nos presenta nuestro autor, hacer algunas consideraciones históricas para luego dar cuenta de su concepción de la lectura y del lector.

Haciendo un poco de historia, al momento en que escribía Unamuno la crítica estaba aún muy centrada en la figura del autor. Los trabajos se analizaban en términos de la circunstancia autorial y la intención. Pero ya en la época de madurez de Unamuno, entre los años 1920 y 1930 surgió la “Nueva Crítica” en la que la intención del autor fue colocada ya entre paréntesis como algo incognoscible considerando así al texto como la única fuente de sentido. Unos años más tarde, entre los 50 y 60 –muerto ya hacía tiempo Unamuno–, surge un movimiento de crítica literaria asociado con la Universidad de Constanza y la revista *Poetik und Hermenutik*. Anclado en la hermenéutica gadameriana y en la fenomenología de Husserl y de Ingarden, este movimiento viene a responder críticamente tanto al formalismo ruso como a la corriente de la “Nueva Crítica”, corrientes que, centradas en el texto, dejaban de lado la importancia del lector. Este movimiento, conocido como “Teoría de la recepción”, representado fundamentalmente por Hans Robert Jauss y Wolfgang Iser, se ha ocupado de la respuesta general a la literatura en términos de la estética de la recepción, sosteniendo que la obra literaria debía estudiarse en términos de impresión o impacto que producía en el público contemporáneo y que el valor literario se juzgaba de acuerdo con el grado en que se alteraba la percepción del texto con el paso del tiempo. Al respecto emplean la noción de “distancia estética” para indicar la diferencia entre la captación momentánea de una obra al momento de la producción original y la actual. Manteniendo la idea que el lector contribuye al proceso, hay aquí una especie de balance y cooperación entre el texto y lo que ofrece y lo que el lector aporta, teniendo en cuenta que la pluralidad de lectores responden de manera diferente al texto.

De acuerdo a las diversas teorías de la recepción y de la respuesta del lector, todo texto tiene una potencia semántica que se actualiza, se completa, sólo con la lectura. En virtud de su carácter intencional, como toda obra de arte, un texto tiene la capacidad de proyectar. Esta capacidad de proyección está dada, según afirma Iser en *El acto de leer* (1976), porque todos los textos literarios tienen *Leerstellen* (“vacíos”, “lagunas”) que deben ser completados, concretizados por el lector para interpretar el texto.<sup>1456</sup> Finalmente, aquél enfoque que ponía el acento en el texto fue sustituido en la década de 1970, durante la era del post-estructuralismo,

---

<sup>1456</sup> Este concepto de “espacios de indeterminación” ha sido tomado de Roman Ingarden. (Cfr. Iser, W., Op.cit., pp.264-276)



en la que tanto la noción de autor como la de texto perdieron la relevancia que tuvieron, adquiriendo así primacía la de lector. De esta manera, en el espacio de medio siglo la crítica se había movido de los supuestos teóricos centrados en el autor a los centrados en el texto y luego al del lector. Desde una concepción en la que la obra era considerada como la revelación del mundo mental del autor y al lector como un receptor pasivo de la misma, se había pasado en menos de medio siglo a una concepción en la que la obra dependía exclusivamente de la recreación del lector, y donde el acto de leer no constituía ya una actividad pasiva, sino activa. Bajo esta última concepción el texto adquiriría un carácter muy particular que Unamuno supo ver mucho tiempo antes. Las referencias explícitas al lector aparecen tempranamente en la producción unamuniana y las encontramos ya desde su *Filosofía Lógica* (1886-inédito).<sup>1457</sup> Sin embargo, como bien ha señalado Navajas, en los estudios sobre la obra de Unamuno no se ha concedido suficiente atención a su teoría de la lectura.

Hay que notar que la crítica sobre Unamuno no ha dado la atención a la teoría del lector en este autor [...] ha descuidado un aspecto, que a mi ver, tiene singular importancia para entender adecuadamente a Unamuno y mostrar su vigencia.<sup>1458</sup>

Más allá de lo indicado por Navajas hay que reconocer que, exceptuando los casos de los textos ya citados de Mario Valdés y la referencia a Unamuno realizada por Gadamer a mediados de los 70, a partir de los años 80 gran parte de las lecturas críticas sobre la obra de Unamuno, al inscribirse en mayor o menor medida dentro de la corriente hermenéutica,<sup>1459</sup> participando de lo que Vattimo denomina la *koiné* de la época,<sup>1460</sup> comienzan a prestar más atención a la concepción de la lectura de Unamuno. Bajo el marco conceptual de la hermenéutica los estudios de Unamuno cobran un nuevo sentido y una

---

<sup>1457</sup> “Tenga el lector presente esto, así como lo que precede y ello dará su fruto” (FL, 79)

<sup>1458</sup> Navajas, G., “El yo, el lector-otro y la duplicidad en Unamuno”, *Hispania*, vol.71, Nº 3, 1988, p.513

<sup>1459</sup> Según lo indicado, las referencias de Unamuno al lector provienen ya desde sus primeras obras, pero desde *En torno al casticismo*, que reúne una serie de ensayos publicados por separado originariamente en 1895, comienzan a ser más constantes las referencias al lector, y la metodología expresa ya en el primer ensayo, pone al lector en el papel de colaborador necesario. Esta presencia del lector en sus obras, incluso en sus novelas, puede que Unamuno lo haya observado en el *Quijote* como así también en las obras de Kierkegaard, pero según Longhurst, es en la hermenéutica moderna donde hay que filiar la función del lector para Unamuno. Los ecos de la hermenéutica moderna le llegan a partir de las lecturas de los teólogos alemanes y franceses, fundamentalmente Schleiermacher y Sabatier. “Creo que en Unamuno tiene una función distinta [la inclusión de un lector en las novelas], una función que a mí se me antoja conexas con la moderna tradición hermenéutica que se desarrolló en Alemania allá por 1800 y que llega hasta nuestros días.” (“La tradición hermenéutica en la narrativa unamuniana”, Op.cit., p.349)

<sup>1460</sup> Cfr. Vattimo, G., *Ética de la interpretación*, trad. T. Oñate, Barcelona, Paidós, 1991, p.10

vigencia hasta el momento desconocida. La potencialidad desplegada por la obra de Unamuno a partir de la lectura, depende en gran medida, siguiendo a Jauss, del horizonte de expectativas en que se acoge un texto en tanto ilumina aspectos nuevos de esa obra. Estas nuevas lecturas nos han permitido recrear sus textos y hacerlos pervivir. La lectura de los textos de Unamuno bajo el paradigma hermenéutico no nos es antojadiza. Los textos críticos y las referencias realizadas por el propio Unamuno así nos lo autorizan. Unamuno leyó a Wilhelm von Humboldt<sup>1461</sup> para la realización de su tesis doctoral, recepción que se aclara aún más si consideramos los comentarios realizados por nuestro autor sobre la lengua. Esto también puede constatarse a través del indispensable catálogo de Mario y María Elena Valdés,<sup>1462</sup> que además referencia los dos textos de Schleiermacher que Unamuno poseía en su biblioteca, y que uno de ellos tiene, según pudimos constatar, anotaciones del propio Unamuno.<sup>1463</sup> Si bien es difícil probar la influencia de Schleiermacher en Unamuno no es tan difícil constatar al menos la recepción de sus ideas, ya sea a través de los teólogos liberales franceses, como lo ha demostrado Orringer,<sup>1464</sup> o bien a través de las referencias y citas que el propio Unamuno ha realizado en sus textos, como ha señalado Longhurst<sup>1465</sup> -quien entre otras cosas da cuenta de la temprana recepción de Schleiermacher-, como también a partir de haber prologado la edición al español de la *Estética como ciencia de la expresión...* de Croce.<sup>1466</sup> La constatación en forma total o parcial de la recepción e influencia que estos hermeneutas han ejercido en el pensamiento de Unamuno no es menor en el caso de Dilthey. Como ya se ha indicado anteriormente, la afinidad y conocimiento que Unamuno podía tener de Dilthey ha sido corroborada en una correspondencia que mantuvo con Carlos Longhurst.<sup>1467</sup> Bajo este marco entonces, comienza a estudiarse la concepción del lector en

---

<sup>1461</sup> Para un estudio en profundidad de las relaciones de Unamuno con Humboldt y Schleiermacher, puede verse el estudio de Carlos Longhursts, "Unamuno. Schleiermacher. Humboldt: A Question of language, *Hispanic Review*, autumn 2011, pp.573-591

<sup>1462</sup> Cfr. Valdés, M. and Valdés, M.E., *An Unamuno Source Book*, Toronto, University of Toronto, 1973, p.281

<sup>1463</sup> Lo que se ha podido constatar de la biblioteca personal de Unamuno en la Casa-Museo Unamuno es que al menos tenía y había realizado notas al margen en uno de los casos, los *Monologen* y *Die Weihnachtsfeier*, ambos editados bajo un sello de Leipzig.

<sup>1464</sup> Cfr. Orringer, N., *Unamuno y los protestantes liberales*, Madrid, Gredos, 1985.

<sup>1465</sup> "[...] Las primeras referencias a Schleiermacher que he hallado son de los años noventa. En otra carta a Pedro Mugica del 5 de mayo de 1892 [...]" (Longhurst, C., "La tradición hermenéutica en la narrativa unamuniana", Op.cit., pp.351-2

<sup>1466</sup> Unamuno seguramente debió leer en forma completa la *Estética como ciencia...* de Croce para prologarla. Si esto ha sido así, entonces debió reencontrarse con Schleiermacher, al menos de segunda mano, con su estética y su hermenéutica.

<sup>1467</sup> A raíz de una consulta mía sobre la posibilidad de que Unamuno hubiera leído a Dilthey, Longhurst me respondía que: "Desde luego no puedo afirmar que Unamuno leyera a Dilthey directamente, pero sí tuvo que saber de él, pues las obras de Dilthey fueron bastante sonadas y Unamuno tenía muchos corresponsales que le mantenían al tanto de los libros importantes que se publicaban fuera de España" (Correspondencia por correo electrónico con el Dr. Carlos Longhurst del 16 de junio de 2013).

Unamuno y en consecuencia su teoría de la lectura, lo que nos permite tomar habida cuenta de que un texto no adquiere sentido sin un lector que lo interprete.

La premisa de lo que declara Unamuno [...] es que un texto de por sí nada dice; somos nosotros, los lectores, los que lo hacemos hablar. [...] Esta idea [...] es la base de todas las teorías que desarrollan a lo largo de la segunda mitad del siglo XX críticos tan conocidos como W.Iser, H.R.Jauss, R.Barthes, J.Derrida, U.Eco, S.Fish, J.Culler y varios otros que, ya sea bajo la etiqueta de la teoría de la recepción o bajo alguna otra de posterior invento, colocan al lector en el centro mismo del proceso de significación.<sup>1468</sup>

El acto que media entre el texto y el lector es el acto de interpretación, de traducción, de comprensión, en definitiva, de lectura. Si como señala Longhursts, para Unamuno un texto de por sí no dice nada, sino que es el lector quien lo hace hablar, en ese sentido, se mantiene fiel a la tradición hermenéutica, tanto en su carácter de exégeta como de diseñador de textos, lo que queda demostrado a través de sus paratextos.<sup>1469</sup> Según se puede extraer de muchos de sus comentarios, para Unamuno la interpretación es sinónimo de creación, es un acto creativo que exige un esfuerzo de la imaginación.<sup>1470</sup> De esta manera, el lector no tiene un rol pasivo, sino que es un agente activo en la creación del significado, y nuestro autor es explícito en este sentido. Le pide al lector que añada él de su propia cosecha:

[...] ¿para qué quieres más novela que la que te he contado? En ella está todo. Y al que no le baste con ello, que añada de su cosecha lo que necesite.<sup>1471</sup>

El acto de lectura entonces, consuma el texto. Unamuno tenía muy en claro que leer era interpretar. Ello queda magistralmente expuesto en “Sobre la lectura e interpretación del

---

<sup>1468</sup> Longhurst, C., “La tradición hermenéutica en la narrativa unamuniana”, Op.cit., p.350

<sup>1469</sup> Entre la diversidad de paratextos empleados por nuestro autor, ve al prólogo por un lado, como el lugar para despertar al lector, por otro, lo utiliza para indicar lo que considera una buena interpretación de sus obras. Los prólogos ponen de manifiesto la idea de la lectura del lector. De este modo, el prólogo se transforma en una continua reflexión sobre el funcionamiento del lector en el texto. Sobre los paratextos unamunianos puede consultarse el estudio de Franz, Th., *Unamuno's Paratexts. Twisted guides to contorted narratives*, Newark, Juan de la Cuesta, 2006. Para los paratextos de *Niebla*, puede consultarse Vauthier, B., *Niebla de Miguel de Unamuno: A favor de Cervantes y en contra de los cervantófilos. Estudio de narratología estilística*, Bern, Peter Lang, 1999.

<sup>1470</sup> Cfr:Longhurst, C., “La tradición hermenéutica en la narrativa unamuniana”, Op.cit., p.350-6

<sup>1471</sup> “La novela de Don Sandalio, jugador de ajedrez” (1930), *O.C. (A)* (1951), II, 1265

Quijote” (1905). Por ello sostiene que entre los lectores, los mejores son aquellos capaces de transformar lo leído para agrandar la literatura, los que utilizan lo leído para llegar a un sitio distinto que, estrictamente, no estaba en el texto. Pero también ese texto deja bien claro que, un autor con su escritura deja en su obra vacíos (*Leerstellen*), espacios de indeterminación, para que sean interpretados por los lectores.<sup>1472</sup> Según señala Longhurst, para Unamuno un texto sólo es tal cuando le exige al lector un acto de interpretación, es decir, la ocupación de un espacio hermenéutico. Ello está enunciado de forma explícita por Unamuno en *Niebla* cuando hace de Antolín S. Paparrigópulos el portavoz de la hermenéutica.<sup>1473</sup> En esa ocupación del espacio hermenéutico reside la fertilidad de todo texto:

Si la Biblia tiene un valor inapreciable, es por lo que en ella han puesto generaciones de hombres que con su lectura han apacentado sus espíritus; y sabido es que apenas hay en ella pasaje que no haya sido interpretado de cientos de maneras, según el intérprete. Y esto es un bien grandísimo.<sup>1474</sup>

La ocupación de ese espacio hermenéutico por parte del lector y los vacíos dejados por el escritor para la lectura son claramente expuestos por Unamuno en varios textos. Algunos de ellos han sido analizados en los trabajos de Longhurst. En estos realiza ese estudio a través de *Niebla*, *San Manuel Bueno, mártir*, *La novela de Don Sandalio, jugador de ajedrez y Tulio Montalbán* y *Julio Macedo*. Estos dos últimos son utilizados por para poner de manifiesto fundamentalmente los vacíos que Unamuno ha dejado en sus textos, mientras que en los dos primeros además observa la utilización del método hermenéutico schleiermacheriano. En estos estudios es necesario considerar también que Longhursts realiza un detallado trabajo sobre la figura del lector intradiegetico, es decir, el lector ficticio, un personaje de la obra que hace las veces de lector de la obra o en la obra.<sup>1475</sup> En virtud de estos estudios el recurso a esta clase de lectores no será abordado en profundidad en este trabajo, a pesar que más adelante evaluemos algunas implicancias que éste tiene para el lector real. Por nuestra parte, para dar cuenta de esa presencia de los espacios de indeterminación, creemos fructífero traer también al lector otros textos y paratextos, en que se pone de relieve la importancia vital de la presencia del lector, sea ficticio, ideal o real. Nos referimos al lector en un sentido amplio, que abarca la situación en que un individuo escucha un relato.

---

<sup>1472</sup> Cfr. Longhurst, C., “Unamuno, the reader and the hermeneutical gap”, Op.cit., pp.741-52

<sup>1473</sup> Cfr. Longhurst, C., “La tradición hermenéutica en la narrativa unamuniana”, Op.cit., p.356

<sup>1474</sup> “Sobre la lectura e interpretación del *Quijote*”, Op.cit., 749

<sup>1475</sup> Cfr. Longhursts, C., “La tradición hermenéutica en la narrativa unamuniana”, Op.cit., y “Unamuno, the reader and the hermeneutical gap”, Op.cit.

Creemos importante rescatar a tal efecto una carta dirigida por un miembro del Centro Obrero en Valverde del Camino (Huelva) a Unamuno. Entre un grupo de amigos que pertenecen a la asociación de trabajadores del mencionado Centro, había surgido un acalorado debate para ver si Julia, la esposa de Alejandro Gómez en *Nada menos que todo un hombre*, realmente había cometido adulterio con el Conde de Bordaviella o simplemente lo había fingido con el fin de despertar celos en su marido. El autor de la carta que afirma haber podido consultar a otros, le pide a Unamuno aclarar sus dudas, ya que siendo él el “padre de la criatura” es el más adecuado para hacerlo. La respuesta de Unamuno, más allá del tono divertido y provocador con que responde inicialmente, opta en una segunda instancia por hacerlo con seriedad:

[...] prefiero contestarles en serio y maravillarme de que se discuta si en una ficción, en un relato novelesco, pasaron las cosas que se callan de un modo o de otro.<sup>1476</sup>

Unamuno sabía que lo que no se expresa, es decir, “las cosas que se callan”, pueden ser tan importantes como las que se dicen. De esta manera, un texto conjuga una relación de revelación y ocultamiento. Y si, como indica Longhurst, por un lado afirma en su respuesta a los trabajadores que lo que no está en el texto es irrelevante, admite por otro lado la importancia de los silencios.<sup>1477</sup> Dado que por un lado la significación de un texto no necesariamente coincide con la intención de su autor, y sospechando por otro que un texto dice más de lo que dice,<sup>1478</sup> hay que considerar que un texto necesita de un lector. El texto se actualiza por medio de la lectura, porque la fijación mediante la escritura, si bien da muerte a nuestro pensamiento, permite que otros puedan recrearlo y tomar vida a partir de él.<sup>1479</sup> Esto puede verse con claridad en el drama *Tulio Montalbán y Julio Macedo* (1927), donde encontramos una teoría hermenéutica de la lectura expuesta mediante la ficción. Aquí los personajes son además lectores de una historia, pero cada lectura es totalmente subjetiva. Elvira Solórzano y su padre Juan Manuel leen el mismo texto, la biografía de Tulio Montalbán, un libertador supuestamente muerto. Cada uno de estos personajes lo interpreta de modo diferente, él con escepticismo, ella con credulidad. La lectura siempre es una lucha inacabada por interpretar las imágenes. Es un acto donde se toman decisiones entre re-crear el

<sup>1476</sup> La carta (sin fecha) y la otra posterior (del 17 de julio de 1919, en respuesta a Unamuno) se conservan en la Casa-Museo Unamuno, Caja 7/84

<sup>1477</sup> Cfr. Longhurst, C., “Unamuno, the reader and the hermeneutical gap”, Op.cit., p.742

<sup>1478</sup> Cfr. Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, trad.C.Rincón, Buenos Aires, El cielo por asalto, s/f, pp. 33-34.

<sup>1479</sup> Cfr. CHN, Op.cit., 829

texto lo más fielmente posible -y por lo tanto, reducir las imágenes a lo expuesto- o interpretar abiertamente con ayuda de las experiencias personales del lector. Esta decisión no es premeditada, cada lectura se configura en relación a las necesidades de su lector, pero a la vez con las claras intenciones del autor por dejar vacíos. Como señala Longhurst, cada una de estas lecturas no sólo refleja la elección interpretativa de un lector en particular, sino que también demuestra que tiene consecuencias para el lector -en este caso trágicas- mucho más allá del acto de leer,<sup>1480</sup> puesto que lo importante para nuestro autor -y como expondremos más adelante- es cómo acaba el lector después de leer una novela. Como lectores, vamos más allá del texto, pretendiendo actualizar las lagunas dejadas por el autor, y así, el acto de lectura es un acto co-creativo, porque:

[...] cada generación que se ha sucedido ha ido añadiendo algo a este Don Quijote, y ha ido él transformándose y agrandándose.<sup>1481</sup>

Unamuno ve al lector como un colaborador indispensable para la lectura/re-creación de los textos. No muy diferente de Iser, coloca en el centro de la escena al lector y lo ve como un co-creador. Esto puede verse expresamente en una carta de 1895 dirigida a “Clarín” (Leopoldo Alas): “Me empeño en que el lector colabore conmigo.”<sup>1482</sup> Esta estrecha relación entre autor y lector, pero con primacía en este último, también puede verse en la dedicatoria de *Amor y pedagogía* (1902).

Al Lector,  
dedica esta obra  
El Autor<sup>1483</sup>

El recurso a las dedicatorias fue variando con el tiempo. Según Genette, inicialmente eran utilizadas para recibir protección feudal o remuneración económica, pero más recientemente su función ha cambiado para ser únicamente “[...] de patrocinio o de caución moral, intelectual o estética.”<sup>1484</sup> Generalmente la dedicatoria era y es dirigida a una persona real, sin embargo, como podemos ver, ésta se aparta aparentemente de esa tradición, ya que se dirige al “lector”.

---

<sup>1480</sup> Cfr. Longhurst, C., “Unamuno, the reader and the hermeneutical gap”, Op.cit., p.747 <sup>1481</sup> “Sobre la lectura e interpretación del *Quijote*”, Op.cit., p.748

<sup>1482</sup> Alas, A. (ed.), *Epistolario inédito a Clarín*, Madrid, Escorial, 1941,

p.52 <sup>1483</sup> AP, Op.cit., 297

<sup>1484</sup> Genette, G., *Umbrales*, trad.S.Lage, México, Siglo XXI, 2001, p.116

Una de las originalidades de esta dedicatoria radica en que los involucrados no tienen un nombre propio sino que son designados por su función respecto a un texto. Sabemos que toda obra, lo mismo que cualquier obra literaria, está dirigida implícitamente a un lector, pero en este caso se hace explícita. Exponer de esta manera la dedicatoria explicitando las relaciones entre autor, texto y lector nos permite pensar que este paratexto<sup>1485</sup> puede funcionar a la manera de un prólogo hecho por el autor. Analizar en esta dedicatoria el texto, su estructura y disposición, nos permite hacer varias observaciones. Por un lado, observamos que “lector” y “autor” Unamuno los escribe con letra capital –y el artículo que los precede también inicia con mayúsculas-, así tanto el lector como el autor denotan un nombre propio. Un autor particular, y un lector particular, cualquiera sea, pero el destinatario es uno, la obra está dedicada a un lector individual, a quien lo lea, así como el autor es uno. Dos individuos particulares, dos personalidades, dos personas, vinculados a través del texto. Aquí en principio no deberíamos confundir el uso de la letra capital para denotar un universal porque ya sabemos que para Unamuno los universales son vacíos, son una nada, una ficción, mientras que lo único realmente importante es lo individual. En el prólogo-epílogo de 1934 a la segunda edición de *Amor y Pedagogía*, un prólogo añadido más de treinta años después de la primera aparición de esa obra, se puede constatar el análisis anterior, porque Unamuno retomando esa dedicatoria señala que con ella quiso decir:

Al lector y no a los lectores, a cada uno de estos y no a la masa –público-que forman. Y en ello mostré mi propósito de dirigirme a la íntima individualidad, a la individual y personal intimidad del lector de ella, a su realidad, no a su aparentialidad.<sup>1486</sup>

La transmisión del mensaje es a cada individuo, a cada vida individual, a su íntima individualidad, para que cada uno elabore su propia lectura.

Por otro lado, si consideramos la disposición estructural de la dedicatoria, nos encontramos con tres líneas que implican tres instancias: lector, obra y autor. Siguiendo el texto, Unamuno da mayor preeminencia a la figura del lector, no sólo porque el término “lector” aparece en primer orden en la dedicatoria, sino fundamentalmente porque es al Lector

---

<sup>1485</sup> En los “[...] paratextos Unamuno a menudo ensaya las posibles interpretaciones del texto, como si estuviese retando al lector a buscar el verdadero sentido o a rechazar el sentido ya adquirido para volver a empezar.” (Longhurst, C., *La tradición hermenéutica...*, Op.cit., p.356)

<sup>1486</sup> “Prólogo-Epílogo a la segunda edición”, AP, Op.cit., 301-2

a quien le dedica la obra el autor, y no el Autor quien dedica la obra al lector.<sup>1487</sup> Asimismo, la expresión que ocupa el lugar central: “dedica esta obra” nos permite pensar que no hay obra sin autor y sin lector, la obra está atravesada por ambos, sin embargo, al estar en una línea de separación entre los otros individuos involucrados, se autonomiza de uno y de otro. Pero como el dedicatario (destinatario) es el lector la preeminencia le corresponde a éste, siendo la obra más un producto del lector que del autor<sup>1488</sup> mismo. En este caso podemos ampliar el primer análisis y desdoblarse el papel del autor para sostener que por un lado, el autor es uno como un individuo particular, es quien escribe, quien determina los aspectos de la obra y a la vez deja los lugares de indeterminación, pero por otro, el autor no es uno, sino que el autor de la obra es tanto el autor como su lector, ya que es el lector quien, como sostiene Ricoeur, a través de la actividad imaginante plenifica los vacíos dejados en el texto. De esta manera, la potencialidad semántica desplegada por el texto no agota allí su significación, sino que la misma se concretiza en la lectura, en las múltiples lecturas. Por esto mismo Unamuno se dirige especialmente al Lector en la dedicatoria *Amor y Pedagogía*, un lector con mayúsculas, un lector individual, una persona, y un lector que cobra prioridad en la relación respecto de la obra y el autor. Porque así como desde la semiótica podemos decir con Morris que no hay signo si no hay un intérprete que lo considere como tal, aquí podemos decir que no hay texto sin lector, porque una obra que no pueda ser interpretada, significada y resignificada indefinidamente a partir de los *Leerstellen* que el texto deja, no sería más que un conjunto de signos interrelacionados, y sabemos que una obra es mucho más que eso. Vemos en los textos de Unamuno cómo la lectura implica desplegar un horizonte de sentido posible que semánticamente se le abre a todo lector. El acto de lectura entonces, consume el texto, con sus lugares de indeterminación, su riqueza latente de interpretación, y su posibilidad permanente de reinterpretación de maneras siempre nuevas en contextos siempre diferentes.

La metodología empleada por nuestro autor, fundamentalmente en sus novelas, contribuye a hacer del lector un sujeto activo, un colaborador eficaz, libre e incluso creativo. Unamuno, en los comentarios al “Portrait...” de Cassou para la primera edición en español de *Cómo se hace una novela*, afirma:

---

<sup>1487</sup> El uso de mayúsculas en esta oración pretende destacar estas diferencias.

<sup>1488</sup> Para un análisis más detallado del concepto de “autor” y su problematización, puede recurrirse, entre otros, a *De la gramatología* de Derrida, a *Los límites de la interpretación e Interpretación y Sobreinterpretación* de Eco donde tematiza la noción de “intentio auctoris”, como también a “¿Qué es un autor?” de Foucault.



Dice Cassou que mi obra no palidece. Gracias. Y es porque es la misma siempre. Y porque la hago de tal modo que pueda ser otra para el lector que la lea comiéndola.<sup>1489</sup>

¡Claro! Cómo podría palidecer una obra que siendo siempre idéntica en virtud de lo fijado en la letra, en virtud de su dimensión semiótica, sea una y otra para cada lector en virtud de sus lecturas, de su dimensión semántica. Si como afirma Ricoeur leer es percibir lo escrito pero suscitando lo imaginario, Unamuno es consciente de esta potencialidad que un texto despliega en la lectura. Por ello una misma expresión, en cada momento podrá tener significados distintos, ya que son los *Leerstellen* del texto los que le permiten concebirla una y otra vez de manera distinta a la vez que va completando su significado. Esta constante reinterpretación de los textos, le permite a Unamuno sostener que con cada lectura una obra amplía su horizonte de significado.<sup>1490</sup> La ampliación de sentido que supone la lectura llega incluso a implicar al propio autor cuando relee sus textos. Por eso decimos que ese horizonte se abre para todo lector. Para comprobar ello creemos necesario traer a colación algo que habíamos tratado anteriormente desde el punto de vista de la escritura y la traducción. Es el caso de la traducción al castellano que Unamuno hace de la edición original en francés de *Comment se fait un roman* (1926). Consideramos de vital importancia para nuestro estudio evaluar este trabajo ya que en él Unamuno es lector de su propia obra, un texto que fue compuesto originalmente en español pero traducido luego por Cassou al francés para ser publicado en *El Mercure de France*, precedido por un “Portrait d’Unamuno” hecho por Cassou a manera de prólogo.

Luego de los avatares del exilio, ya en Hendaya, nuestro autor decide enviarla a publicar en español. Sin embargo, al no contar con el manuscrito original que había quedado en manos de Cassou en París, Unamuno decidió retraducirse desde el francés de Cassou. Unamuno escribe, o mejor, reescribe *Cómo se hace una novela* a partir de *Comment se fait un roman*, a la que le añade un prólogo y una serie de comentarios. Pero para reescribirla debe retraducirse, releerse, reinterpretarse y comprenderse. Es importante considerar cuál debe ser,

---

<sup>1489</sup> CHN, Op.cit., 844. Unamuno retoma aquí su metáfora alimenticia. Así como con la metáfora de “amasar con su sangre y con su carne un libro que se coma” Unamuno viene a poner en tela de juicio a quienes escriben sin sentirlo, a aquellos sin vocación de escritor, “comer un libro” implica asimismo una acción pasional, un apetito, una afición vehemente a algo, en este caso, a la lectura, quien a diferencia del lector profesional, que sólo lee los aspectos desplegados en la dimensión semiótica del texto, el lector pasional va más allá de esta dimensión para, a partir de la dimensión semántica del mismo hacer carne esa lectura en su dimensión pragmática. Esto supone – reiteramos- una forma integral de ser hombre, la de existir en la palabra, por cuanto es hacer de la palabra la forma de la existencia.

<sup>1490</sup> Cfr. “Sobre la lectura e interpretación del *Quijote*”, Op.cit., p.748

a su juicio, la actitud de un lector, ya que Unamuno rechaza y desprecia a aquellos lectores que tienen como interés prioritario seguir exclusivamente el desarrollo de un texto a la espera del final. Lo importante para él es la recepción íntima que la obra tiene para el lector.<sup>1491</sup> La edición retraducida al español que Unamuno reelabora se estructura en seis partes: un prólogo escrito en Hendaya en 1927, la traducción de Unamuno del “Portrait de Unamuno” de Cassou, los comentarios de Unamuno al retrato de Cassou, el texto propio de *Cómo se hace una novela* retraducido y con comentarios intercalados entre corchetes, la continuación que se inicia donde terminaba el texto original en su edición francesa, y el diario que comienza a escribir el martes 21 de Junio de 1927, insertado al final de su continuación, y que “culmina” unos días después, el jueves 7 de julio. De estas seis partes, el prólogo de Cassou y el texto *Cómo se hace una novela* constituyen la obra originaria. La importancia que Unamuno brinda a los paratextos, como todo hermeneuta, hace que inserte en esa obra cuatro textos más: un prólogo más, los comentarios a Cassou, la continuación y un diario. Con esto vemos ya cómo Unamuno, al reinterpretarse, plenifica un horizonte de sentido abierto por él mismo unos años antes. Pero ya al interior del texto, un buen ejemplo de cómo Unamuno atiende a los vacíos dejados por el escritor lo encontramos en su diario que comienza a partir de una marca que el autor deja en el texto de la “Continuación”, una continuación que parece no tener fin, ya que si bien la marca en el texto dice: “Terminado el viernes 17 de junio de 1927 [...]”. A párrafo seguido comienza el diario con fecha de martes 21 diciendo:

¿Terminado? ¡Qué pronto escribí eso! ¿Es que se puede terminar algo, aunque sólo sea una novela, de cómo se hace una novela?<sup>1492</sup>

Como ya sabemos, Unamuno no tiene gusto por lo acabado, porque lo acabado es lo muerto. La necesidad de retraducirse y la dificultad de respetarse a sí mismo en la retraducción lo obliga a escribir el diario. No puede dar por terminado algo que a partir de una nueva lectura le posibilita un descubrimiento de los espacios que el texto ha dejado sin desvelar. Una nueva lectura lo lleva a una nueva interpretación de la obra y de sí, del autor y del lector. El distanciamiento producido por la escritura posibilita una nueva apropiación espacio temporal, un des-ocultamiento de aquello que en una lectura anterior permanecía entre sombras. Por un lado, la obra se concretiza bajo los aspectos determinantes de lo escrito. Por otro, bajo los lugares indeterminados, por los vacíos dejados en el texto que son

---

<sup>1491</sup> Cfr. CHN, Op.cit., ps.887 y 894

<sup>1492</sup> *Ibid.* 909

actualizados desde nuestro horizonte de lectores, y en este caso, su nuevo horizonte de lector. Por ello, a modo de advertencia preliminar, afirma Unamuno en la primera página del prólogo a la edición en español de *Cómo se hace una novela*:

[...] Sobre mí pesaba mi vida, que era y es mi muerte. Pesaban sobre mí no sólo mis sesenta años de vida individual física, sino más, mucho más que ellos; pesaban sobre mí siglos de una silenciosa tradición recogidos en el más recóndito rincón de mi alma; pesaban sobre mí inefables recuerdos inconscientes de ultra-cuna.<sup>1493</sup>

Unamuno no podía dejar de recoger la máxima hermenéutica del poder de la tradición, y no podía tampoco evitar sostener que cuando leemos lo hacemos desde ella, con ella o contra ella. Así lee nuestro lector sus textos y así recomienda hacerlo: “[...] argüid contra mí conmigo mismo [...]”<sup>1494</sup> Contra la tradición, pero inevitablemente desde ella. Coincidiendo con Schleiermacher, para Unamuno un texto cualquiera está en relación con lo infinito dado que pertenece a un mundo, y ambos asignan una importancia a la singularidad en tanto cruce entre dos dimensiones: finitud-infinitud. Finito e infinito confluyen agónicamente de manera constante, así ninguna interpretación puede ser definitiva. La potencialidad de la lectura permite hacer de la finitud del texto, al actualizarse en las múltiples lecturas, la infinitud del significado. En el diario de *Cómo se hace una novela* trae una anécdota sobre unos amigos de su juventud que hablan del concepto wagneriano de “melodía infinita”. Unamuno parece realizar allí lo que unos años después hiciera Eco en *Obra abierta* (1962). Eco había proyectado una teoría de la constitución del sentido abierta, constantemente progresiva, y había partido para ello de una analogía con la música. Con ello pudo demostrar que la obra de arte, como estructura abierta, requiere de la activa coproducción de sus lectores, resultando de allí una multiplicidad histórica de concretizaciones. Nuestro autor, parece realizar, mucho tiempo antes, una tarea casi análoga a la de Eco. Partiendo también de una analogía con la música, en este caso, con un concepto musical como es el de “melodía infinita”. ¿Y qué es esta melodía infinita para él? Unamuno dice no saber bien cómo definirla, pero arriesga que ella debe ser como la vida y su novela, y como la historia, que nunca terminan.<sup>1495</sup> ¿Qué lo puede llevar a semejante afirmación? La razón puede ser que los mejores novelistas no saben lo que han puesto en sus novelas, continuando sus vidas en la de sus lectores. La lectura de la

---

<sup>1493</sup> CHN, Op.cit., 827

<sup>1494</sup> “Cuando yo sea viejo”, Op.cit., 172

<sup>1495</sup> Cfr:CHN, Op.cit., 909

obra permite así alimentar al lector y alimentarse de él. Alimentarse de ese finito para hacerse infinito.

Jauss reconoce entre otros a Paul Valéry como uno de los precursores de este nuevo paradigma histórico-hermenéutico de la teoría del lector, quien lo eleva a la categoría de co-creador de una obra. De esta manera, corresponde al lector el papel de descubrir<sup>1496</sup> un sentido que no está dispuesto, sino más bien, propuesto a partir de los *Leerstellen*. En este sentido, es preciso el señalamiento que hace Insausti Ugarriza al sostener que el lema de Unamuno en *Vida de Don Quijote y Sancho* es, mejor que crear es re-crear a Don Quijote.<sup>1497</sup> Así, cuando Unamuno habla de Quijotismo o de una filosofía quijotesca, por ella entiende una interpretación productiva y no meramente reproductiva de las figuras de Don Quijote y Sancho. No se trata de una interpretación histórica o crítico-literaria, sino de una interpretación nueva, a veces dirigida incluso contra el mismo Cervantes. Unamuno lee al *Quijote* desde la indeterminación determinada por el texto, desde sus vacíos, y así por ejemplo ve y construye a la figura de Sancho –que por eso, a diferencia del de Cervantes, lo incluye en el título de su obra– como la contracara necesaria del Quijote. El Unamuno lector, cuando construye a su Quijote y a su Sancho, los crea en una tensión agónica que no puede desaparecer, ya que la muerte de uno equivaldría a la muerte del otro, complementándose necesariamente en la diferencia y no en la identidad. Este es el sentido que Unamuno señala al sostener que una obra queda abierta a una pluralidad de lectores, una obra que nunca puede ser cerrada, finita, terminada.<sup>1498</sup> La multiplicidad de lecturas posibilita que cada lector haga su propia novela, su propia obra creando o recreando sus personajes y su sentido. Los *Leerstellen* del texto posibilitan así -por la característica propia que Ingarden atribuía toda obra de arte- proyectar siempre nuevos horizontes de sentido. Ello es lo que lo ha llevado a Unamuno a homologar, como ya hemos visto, novela con proyecto. Una novela, como toda obra artística, permite proyectar siempre nuevos sentidos. Sea historia o novela, en tanto leída, es el lugar abierto a la creación del lector.

---

<sup>1496</sup> Como ya se ha anticipado en el Capítulo 3 de este trabajo, “descubrir” para Unamuno es sinónimo de creación, es un des-ocultamiento a partir de los vacíos que deja el texto. (Cfr: “Prólogo”, *TNEP*, Op. cit., 420). En el mismo sentido, Gadamer, en *Verdad y Método*, señala que “descubrir” supone lanzarse a una interpretación de lo no dicho, de lo que está oculto. (Cfr: Gadamer, H.G.: *Verdad y Método I*, Op.cit., p. 409).

<sup>1497</sup> Cfr: Insausti Ugarriza, X., “Unas pinceladas sobre la obra y la figura de Unamuno”, *Riev*, vol.41, N° 1, 1996, p. 45.

<sup>1498</sup> Cfr: CHN, Op.cit., 909

¿Es que mi Alfonso XIII de Borbón y Hasburgo-Lorena, mi Primo de Rivera, mi Martínez Anido, mi Conde de Romanones, no son otras tantas creaciones mías, partes de mí [...]?<sup>1499</sup>

El Conde de Romanones de Unamuno no es el mismo que el de cualquier otro lector, así como no lo es su Augusto Pérez o su Pachico. Todo texto está abierto a una nueva interpretación, y toda nueva interpretación pasa a formar parte de la historia de ese texto. Ello sucede incluso con una novela. Unamuno nos permite constatar esto con el artículo titulado “Historia de *Niebla*” que a la vez es parte integrante de *Niebla*. Aquí, el círculo hermenéutico no podría estar más presente. No hace falta para ver la parte que es *Niebla* buscar en el todo que es la historia de *Niebla*, porque Unamuno ya la inserta en el texto como un paratexto. El todo (aunque siempre parcial) y las partes se encuentran.

Para cerrar este apartado, deseo volver sobre una cuestión que ya venimos exponiendo desde el primer capítulo para darle ahora una nueva orientación. Este es, en gran medida, el problema principal que recorre toda la obra del filósofo vasco. Habíamos dicho que cuando Unamuno aspira a desentrañar el espíritu del pueblo vasco necesita recurrir a su lengua (a su habla, a su idioma) pues éste carecía de literatura, de documentos escritos, es decir, de historia. Este problema no lo tuvo en cambio cuando pretendió hacer lo propio con el pueblo español. Allí pudo recurrir a su historia, a su escritura, porque la historia comienza con el libro y no hay historia que no sea de libro. Se estableció así una correlación entre prehistoria, inconsciencia y habla por un lado, e historia, conciencia y literatura por otro. De esta manera, ese espíritu de los pueblos tenía su conciencia clara en la literatura, y para conocer un pueblo había que dirigirse a donde se expresara su conciencia, a su literatura. Por otro lado, hemos indicado en este apartado que para Unamuno un texto no dice nada, no denota un sentido si no hay un lector que lo haga hablar, que lo interprete. Esta concepción del libro y la lectura nos permiten decir que la historia no comienza ya con el libro sino con la lectura, y para conocer el espíritu de un pueblo la literatura por sí sola nada dice si no tiene un lector que la haga hablar por ese pueblo. Ello puede haber conducido a Unamuno a sostener que:

Historia no es letra, no es documento escrito, no es escritura; antes bien,  
lectura, lección, leyenda. No existe históricamente el hombre que se queda

---

<sup>1499</sup> CHN, Op.cit., 862

en letra, sino el que vive en la palabra, el que obra hoy por hoy, el de leyenda.<sup>1500</sup>

Esta caracterización de la historia que deja de poner el acento en la escritura para colocarlo ahora en la lectura nos permite sostener –como veremos más adelante– que el conocimiento del otro y de sí mismo, la comprensión y la autocomprensión, se realiza a través de la aplicación del texto a nosotros mismos como lectores reales. Es el pasaje de la dimensión semántica del texto a la pragmática, dimensión que acentúa la figura del lector y la constitución de la identidad desde la intersubjetividad.

### 6.2.2. La lectura como escucha

Es habitual cuando indagamos en el origen de un término, en su etimología, para referirnos a la palabra ya sea escrita en un diccionario o en un trabajo cualquiera, que digamos: “la voz tal proviene de...”, o “las voces latinas... o griegas...”, o que “la palabra tal proviene de la voz cual...”, así como ya hemos escrito en el capítulo 2 de este trabajo que la voz «agonía» proviene del griego “*agón*” o que el término “agonía” proviene de la voz griega “*agón*”. Aquí estamos aludiendo a una palabra escrita pero refiriéndonos a ella como aquello que nos habla, como una voz. En este sentido, es posible hablar de la palabra escrita como una voz que le habla a un lector que la escucha.

Como propedéutica a la cuestión de la intersubjetividad y de la comprensión de sí, creemos oportuno indicar que así como anteriormente se expuso una escritura como habla (§ 6.1.1.), hay que atender ahora a una lectura como modo de escucha, porque nuestro autor escribe lengua hablada porque prefiere un libro que hable como un hombre y no un hombre que hable como un libro.<sup>1501</sup> Lo que él ha querido sentir escribiendo lengua hablada son “[...] vibraciones de voz humana bajo las líneas, tan simétricas y ordenadas, de un impreso.”<sup>1502</sup>

Porque esa escritura como lengua hablada “[...] mantiene despierto al que sabe leerla, es decir al que viéndola escrita, la oye”,<sup>1503</sup> mientras que la otra, la gramatical, concordante y construida según la letra y no según el sentido, le da sueño.<sup>1504</sup>

En un sentido trivial el leer está asociado al ver y el hablar al escuchar. Toda escritura reclama una lectura y toda habla una escucha. Ver para descifrar lo escrito en el texto o

<sup>1500</sup> “Discurso inaugural del curso 1934-35 en la Universidad de Salamanca” (1934), *O.C.* (E), IX, 449-50

<sup>1501</sup> *Cfr.* “No se sabe leer” (1913), *O.C.* (A), VI, 580

<sup>1502</sup> *Ibid.*

<sup>1503</sup> *Ibid.* 581

<sup>1504</sup> *Cfr. Ibid.*

escuchar para captar lo hablado. Sabemos por Aristóteles la primacía que ha adquirido la vista en la historia del mundo, y si queremos aquí acercarnos a este tema y establecer otra relación y señalar otro camino, debemos entonces defendernos de esa posición de la primacía de la visión que ha desempeñado el papel principal en el dominio de la filosofía y en la formación de sus conceptos, y que ha sido la base de todas las formas de la educación. Unamuno señala que en español nosotros decimos, lo mismo ver *a* uno que oír *a* uno, lo que supone que somos activos tanto en la visión como en la audición. Sin embargo, en griego se decía oír *de* uno, en genitivo, y que curiosamente el verbo *aisthanesthai* que significaba sentir o percibir venía a concretarse en oír. Así, sentir de uno un relato era oírsele.<sup>1505</sup> Desde este trasfondo, desde la contraposición entre ver y oír, es donde quiero plantear mis consideraciones. En ello seguimos la hermenéutica de Gadamer en su concepción de la lectura como escucha,<sup>1506</sup> porque podemos hablar tanto del ver como del oír en relación al leer.

[...] cuando hablamos del oír y el ver en relación con el leer, no se trata de que haya que ver para poder descifrar lo escrito, sino que lo que importa es que hay que oír lo que dice lo escrito. Tener la capacidad de oír es tener la capacidad de comprender.<sup>1507</sup>

La relación que establecemos acá es que la escritura es un modo del hablar que puede ser oída. Lo que podemos oír entonces es lo que un texto dice. Y si por un momento Unamuno señalaba que lo que a él le importaba era lo que el texto decía, y no las intenciones del autor, inmediatamente se rectificaba para decir que lo que le interesaba no era tanto lo que se dijo en un texto, sino lo que oímos.<sup>1508</sup> Sabemos que en primer lugar los textos están para ser leídos y que, según ya se ha dicho, leer es comprender. Sin embargo, según esta dirección señalada, para comprender hay que saber no sólo ver, sino también oír lo que dice un texto. En un artículo publicado en 1913, Unamuno recuerda que:

Más de un vez he hecho la experiencia con personas que me dijeron de un escrito que lo encontraban o enrevesado y poco inteligible o bien áspero y

---

<sup>1505</sup> Cfr. “Los oídos del corazón” (1923), *O.C.* (A), V, 1138

<sup>1506</sup> Para Gadamer, la intuitividad del lenguaje es “[...] aquella relación interna en la que consiste el oír en el sentido de escuchar y de un entender algo como dicho para mí.” En este sentido expuesto podemos hablar del oír en el sentido de escuchar. (Cfr. “Sobre el oír”, en *Anotaciones hermenéuticas*, trad.A.Agud y R.de Agapito, Madrid, Trotta, 2002, p.69)

<sup>1507</sup> Gadamer, H.G., “Oír-ver-leer” (1984), en *Arte y verdad de la palabra*, trad.J.F.Zúñiga García, Barcelona, Paidós, 1998, p.72

<sup>1508</sup> Cfr.CHN, Op.cit., 844

pedregoso, de lérselo yo en voz alta y al acabar mi lectura declararme ellos ingenuamente o que lo habían entendido muy bien o que no les sonaba ya tan desabridamente al oído. A lo que yo concluía: “es que no sabe usted leer, señor mío.”<sup>1509</sup>

No saben leer porque “[...] leen con los ojos y no con el oído.”<sup>1510</sup> Así, oír y entender están estrechamente vinculados,<sup>1511</sup> lo cual puede sintetizarse, como lo indica Gadamer, al afirmar que: “No sólo se lee el sentido, también se oye.”<sup>1512</sup> Esta orientación Unamuno la resume con estas palabras:

[...] quiero creer que me oyes más que me lees como yo te hablo más que te escribo.<sup>1513</sup>

De esta manera, cuando hablamos del lector, reiteramos, lo hacemos en un sentido amplio que abarca la situación en que un individuo escucha un relato, y que al escucharlo, lo comprende. Ello no significa que leer sea oír, como cuando un oyente escucha una conferencia (*Vorlesung*-lectura pública). Retomamos la problemática de la lectura y nos preguntamos entonces ¿qué es leer? Siguiendo nuevamente a Gadamer, decimos que es dejar hablar, porque sólo el que ha comprendido el oír es capaz de hacer hablar a lo oído.<sup>1514</sup> No es deletrear ni yuxtaponer una palabra a la otra, sino “[...] una manera silenciosa de dejarse decir nuevamente algo, lo cual presupone anticipaciones de comprensión.”<sup>1515</sup> Para Gadamer, en este sentido, leer es no sólo recoger sino recogerse,<sup>1516</sup> y la sede de dicho recogimiento la encuentra en lo que denomina el oído interior. Así, es por éste que la lectura tiene lugar, y sin él es imposible leer. Cada escrito, para ser comprendido en su lectura, requiere entonces una especie de tránsito al oído interior.<sup>1517</sup> Esta concepción de la comprensión y la lectura como una escucha interior puede constatarse en nuestro autor cuando señala, refiriéndose al prefacio de *On the laws of ecclesiastical policy* de Hooker, que:

---

<sup>1509</sup> “No se sabe leer”, Op.cit., 581-2

<sup>1510</sup> *Ibid.* 581

<sup>1511</sup> Cfr. Gadamer, H.G., “Sobre el oír”, Op.cit., p.69

<sup>1512</sup> Gadamer, H.G., “Oír-ver-leer”, Op.cit.,

p.74 <sup>1513</sup> CHN, Op.cit., 905

<sup>1514</sup> Cfr. Gadamer, H.G., “Sobre el oír”, Op.cit., p.71

<sup>1515</sup> Gadamer, H.G., “Oír-ver-leer”, Op.cit., p.76

<sup>1516</sup> Cfr. Gadamer, H.G., “Palabra e imagen” (“Tan verdadero, tan siendo”), en *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 1996, pp.300-1

<sup>1517</sup> Cfr. Gadamer, H.G., “¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?” (1973), *Verdad y Método II*, trad. M. Olasagasti, Salamanca, Sigueme, 1992, p.200



No bien leímos esto fue como una voz que oyéramos en el corazón [...] <sup>1518</sup>

Distinguir una buena de una mala lectura –si es eso posible para un lector atento-, Unamuno la encuentra emprendiendo el camino de una espiritualización que se desliga de la escrituralidad del texto. Es un recurso inmaterial que se vuelve hacia la voz interior.

Esto que ahora lees aquí, lector, te lo estás diciendo tú a ti mismo y es tan tuyo como mío. Y si no es así es que ni lo lees. <sup>1519</sup>

Leer con el oído interior es algo que uno se dice a sí mismo, pero que sin embargo es tanto del autor como del lector. De esta manera, parece que el criterio de una buena lectura no puede proporcionarlo la materialidad del texto, sino que ha de ser interior al propio lector, porque nuestro autor considera importante que la lectura produzca un efecto en el lector, es decir, que no sea una lectura de entretenimiento, una actividad neutral, sino que se trata de elecciones existenciales. Ello queda claro cuando Unamuno se preocupa por cómo acabará el lector, si es un buen lector, luego de su lectura:

Y cómo acabarás tú, lector? Si no eres más que lector, al acabar tu lectura [...] <sup>1520</sup>

El lector es interpelado por la voz del texto que le habla a su interioridad. Una palabra así pide respuesta, y por eso leer no es una actividad neutral, sino que nos obliga a la toma de decisiones para nuestra vida, para nuestra práctica. Al mismo tiempo, el interpelado que oye tiene que entender, y así, “el nexo entre oír y entender es una apertura libre a la dimensión del otro.” <sup>1521</sup> De esta manera, por un lado, la lectura, al considerar la figura del otro, es una forma de escucha, y por otro, evaluar el acto de leer como un acto de escucha nos conduce irreductiblemente a la dimensión del otro. La apertura hacia el otro entraña una actitud de escucha. Unamuno al escribir lengua hablada ha querido mantener despierto a su lector, y por eso contraría a aquellos puristas que no producen más que ganas de dormir a quien los lee. En este sentido, “estar despierto supone no aceptar someterse pasivamente a lo que se le viene a uno encima, sino escuchar.” <sup>1522</sup>

---

<sup>1518</sup> “Los oídos del corazón”, Op.cit., 1137

<sup>1519</sup> CHN, Op.cit., 907

<sup>1520</sup> *Ibid.* 894

<sup>1521</sup> Gadamer, H.G., “Sobre el oír”, Op.cit., p.71

<sup>1522</sup> *Ibid.* p.69

### 6.2.3. La función pragmática del texto y la cuestión de la intersubjetividad

Necesitamos en este punto hacer un breve repaso sobre algunas cuestiones ya tratadas. Habíamos anticipado que para que se abra el campo semántico de la novela, es decir, para que un texto no quedara cerrado en sí mismo, era necesario darle autonomía al texto. El acto de leer sigue las instrucciones marcadas por el texto literario, y lo escrito, la materia del texto, abre en la ficción la posibilidad de figurarnos personajes, sucesos, etc. De esta manera, sin los elementos de indeterminación, sin los vacíos del texto, no seríamos capaces de usar e insertar nuestra imaginación. La ficción se constituye en la estructura lingüística capaz de organizar la realidad de manera que esta sea comunicable. La ficción nos comunica algo sobre la realidad. Esta comunicación se actualiza mediante la lectura, la cual, pone en acto las posibilidades semánticas del texto. Este acto de lectura es una apropiación a partir de un distanciamiento. Hace propio lo ajeno y distante del otro, y lo vuelve a llenar dándole la carne del mundo del lector. En este punto puede decirse que radica el punto central de la hermenéutica, dado que allí ha de tener lugar la *applicatio* del texto a nosotros mismos. La diferencia entonces entre vida y ficción queda parcialmente abolida por el poder que tenemos de aplicar a nosotros mismos las intrigas que recibimos de nuestra cultura y probar así los diferentes papeles asumidos por los personajes favoritos de las historias que más nos gustan. Ello ha conducido a algunos autores a sostener que, habría que revisar nuestro uso habitual de las nociones de realidad y ficción, dado que quizá la distinción entre ambas sea más funcional que ontológica.<sup>1523</sup> Asimismo hemos expuesto que al aclarar el funcionamiento de la narración, se aclaraba también cómo esta forma expresiva podía influir sobre la actitud que el hombre adoptaba ante el mundo y la vida. Pero si la apertura semántica de la obra narrativa producida por la *mise en intrigue*, se consuma, según Ricoeur, en el lector, y bajo esa condición posibilita la reconfiguración de la vida por parte del relato,<sup>1524</sup> estamos autorizados a decir entonces que la ampliación del campo semántico conduce a una función pragmática del texto desde la lectura que se consuma en la vida del autor y de los lectores, constituyéndose en el *para qué* de toda expresión vital, ya que en el acto de lectura, descansa la capacidad del relato de transfigurar la experiencia del lector. Siguiendo en este punto a Ricoeur, para la crítica literaria el análisis del texto debe mantenerse dentro de sus propias fronteras y prohibirse toda salida de este. Pero esa distinción entre un afuera y adentro del texto es, a su juicio, un invento que no corresponde a la experiencia del lector. Desde el punto de vista hermenéutico, es decir,

---

<sup>1523</sup> Cfr. Presas, M., Op.cit., p.84

<sup>1524</sup> Cfr. Ricoeur, P., “La vida: un relato...”, Op.cit., p.48

desde el punto de vista de la interpretación de la experiencia literaria, un texto tiene una significación muy distinta de la que le reconoce el análisis estructural. Así, la hermenéutica se ubica en el punto de articulación entre la configuración (interna) de la obra y la refiguración (externa) de la vida. El problema hermenéutico comienza allí donde la lingüística se detiene.

1525

La apertura semántica llevada a cabo en la lectura implica un modo de reflexión desde la imaginación. Nos imaginamos en una situación semejante a la de los personajes/personas y reflexionamos cómo podríamos actuar en caso de estar realmente en esa situación. En ese sentido, la obra de ficción actúa como un modelo de una acción posible. Y retomando lo ya indicado por nuestro autor, pero apoyándonos también en Nussbaum -que ve la importancia y fertilidad que la imaginación narrativa tiene para la ética, y en general para la filosofía-, decimos que, las obras literarias de ficción son en sí mismas formas de conocimiento, maneras de conocer el mundo humano:

Las imágenes y los símiles resultan muy útiles para que el oyente comparta la experiencia y la recree en su interior [...] El mejor modo de aprender determinadas verdades sobre la experiencia humana es vivirlas en su particularidad. Sin embargo, dicha particularidad no puede captarse sólo mediante el pensamiento ‘en sí mismo y por sí mismo’. Como dirían Esquilo y Sófocles, a menudo es necesario el aprendizaje mediante la actividad cognoscitiva de la imaginación, las pasiones e incluso los apetitos, situándose en el interior de un problema y sintiéndolo. Ahora bien, no todos podemos experimentar todo lo que deberíamos saber para vivir bien. La literatura, con sus narraciones y sus imágenes, constituye una prolongación de nuestra experiencia y nos anima a comprender y desarrollar nuestras respuestas cognoscitivopasionales.<sup>1526</sup>

La literatura de ficción entonces no sólo nos permite comprender, sino además desarrollar un tipo de respuesta a la novela/problema propuesto. Como, en tanto lectores, vamos más allá del texto, la lectura no es una actividad neutral, exige decisiones, se trata de elecciones existenciales, sean conscientes o no, y el papel del lector real es conducido a ejercer también esa elección existencial en su propia vida. Esto puede corroborarse en la lectura que hace Longhurst de los textos de nuestro autor, donde plantea cuál es el lugar del

<sup>1525</sup> Cfr. Ricouer, P., “La vida: un relato...”, Op.cit., pp.49-50

<sup>1526</sup> Nussbaum, M., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, trad.A.Ballesteros, Madrid, Visor, 1995, pp.253 ss.

lector real de carne y hueso, cuál es nuestro papel como lectores, respondiendo que no sólo es el lector intradiegetico, en todo caso, el que ejerce una opción, el que toma decisiones en el texto, sino que nosotros también las ejercemos, quizá inconscientemente, en nuestra vida a partir de lo acaecido en el texto.<sup>1527</sup> Esto nos permite trasladar el ámbito de lo semántico a lo pragmático. Es decir, si el texto no se cierra en sí mismo por la capacidad del lector de refigurarse un estado distinto del actual, construyendo e insertando en el texto otro sentido, al mismo tiempo nos permite no sólo imaginarnos cómo podemos responder a un problema planteado en la novela, sino también poner en acto, poner en práctica en nuestra vida cotidiana, una respuesta posible ante un problema eventual similar. Lo que llamamos la “pragmática del texto” aborda, según Presas, la cuestión de la actividad cooperativa en virtud de la cual el destinatario extrae del texto lo que el texto no dice, sino presupone, promete, entraña e implica lógicamente, llena espacios vacíos, conecta lo que aparece en el texto con el tejido de la intertextualidad, de donde ese texto ha surgido y donde habrá de volcarse.<sup>1528</sup> Ello es lo que conduce, decimos, a pasar de la dimensión semántica a la pragmática. Sabemos que la función pragmática del lenguaje atiende el problema del uso que hacemos de él los hablantes, y cuando hacemos referencia al uso estamos hablando de una práctica. Podemos preguntarnos en este sentido ¿para qué usamos el lenguaje? En primer lugar, sin lenguaje no hay ni pensamiento posible ni formulación de ideas. Pero también podemos responder, en líneas generales, que lo hacemos para comunicarnos. Hay una comunicación a través del texto entre autor y lector. Esta dimensión pragmática que nosotros la vemos no sólo como una actividad cooperativa, sino además como la puesta en práctica en nuestra vida cotidiana de la recreación del mundo del texto en el mundo del lector real, se nos revela en Unamuno a través de la lectura que los vacíos del texto deja como indeterminados posibilitando, al actualizarlos, hacer de la novela nuestra propia novela/vida, haciendo de los personajes, nuestro propio yo, no sólo en el plano imaginario, sino en el plano de la práctica cotidiana. Por eso quizá podamos decir que la recepción estética es el camino privilegiado en que uno se ve con claridad a sí mismo.

La extrapolación que hacemos de la lectura (de una novela) a la (novela de nuestra) vida, gracias en parte a los espacios vacíos dejados por el autor en el texto y en parte a la actualización que hacemos de ellos mediante nuestra imaginación en el acto de leer, nos permite crear libremente en nuestra cotidianidad respuestas a problemas que consideramos como acechantes. A decir de Presas, como la “realidad primaria” del encuentro no le descubre

---

<sup>1527</sup> Cfr: Longhurst, C., “Unamuno, the reader and the hermeneutical gap”, Op.cit., p.746 <sup>1528</sup> Cfr: Presas, M., Op.cit., p.127

al hombre amistosamente sus secretos, no tiene más remedio que movilizar su fantasía inventando el mundo de la misma manera en que un novelista inventa su ficción.<sup>1529</sup> Podemos analogar el leer una novela al leer nuestra propia novela-vida, y si en la lectura de una novela podemos imaginarnos un estado distinto del actual gracias a la imaginación narrativa, en nuestra novela-vida tenemos el poder y la libertad de insertar nuestra imaginación para crearnos también un estado distinto, más amistoso y saludable para nosotros mismos. Esta actividad, como sabemos por Gadamer y Ricoeur, es muy similar a una práctica terapéutica, donde las sesiones psicoanalíticas están encaminadas a que el analizado elabore a partir de los fragmentos de historias vividas, de sueños, de episodios conflictivos, un relato que resulte a la vez más soportable y más inteligible, en definitiva, imaginar su vida —a partir de un nuevo relato propio— de otra manera distinta a la del momento.

Esta actividad lectora-creadora de insertar nuestra imaginación en los huecos para hacer-crear nuestra propia vida puede verificarse muy bien en el notable recurso unamuniano a un término teatral “morcilla”.<sup>1530</sup> Por ella, por lo que el lector añade, agregue a la obra en su representación, es por lo cual sobreviviremos. Para el lector, el texto es una constante apelación a que quien lee ponga lo propio, encuentre lo propio. Es decir, la imaginación narrativa no sólo nos permite ir más allá de lo que el texto dice al actualizar los *Leerstellen*, sino que además podemos —como personas/actores— extrapolar esos agregados ya en nuestra representación teatral, ya en nuestra actuación en la vida cotidiana. Contra el ideal moderno que entroniza al sujeto como centro, como único tribunal capaz de legitimar las representaciones válidas del mundo y del hombre, se descubre cierta coincidencia en considerar ahora primariamente al hombre como *Homo faber*. En este sentido el hombre no tiene ya una naturaleza prefijada, sino que se va haciendo, tiene una historia y es historia. El hombre por un previo anonadamiento que proviene de la imaginación es capaz de refigurar imaginariamente un estado distinto del actual no quedándose en el “estado de yecto”, de expósito, de arrojado, sino siendo “pro-yecto”. Con ello, la novela puede orientar en la búsqueda del sentido de la existencia, porque para Unamuno la novela misma es proyecto. Sin embargo, creemos que el uso sin restricciones del concepto de “*Homo faber*” nos conduciría en cierta medida a una concepción de autosuficiencia y autonomía absoluta del sujeto desprendido de toda alteridad, sin contar que, para nuestro autor “homo” es nada más que una idea muerta, una generalización absurda, cuando lo realmente vivo es el hombre, el individuo,

---

<sup>1529</sup> Cfr. Presas, M., Op.cit., p.145

<sup>1530</sup> “[...] ¿sabe usted Avito, lo que es la morcilla? [...] morcilla se llama, [...] a lo que meten los actores por su cuenta en sus recitales, a lo que añaden a la obra del autor dramático [...]” (Cfr. AP, Op.cit., 344-5).

la persona de carne y hueso. Como hemos anticipado y como veremos, Unamuno evita quedar en esa posición del sujeto “moderno” con la entrada en escena de la figura del otro.

Por otro lado y de esta manera, queremos establecer de qué forma las dimensiones semánticas y pragmáticas del texto inscriptas en el acto de lectura posibilitan la comprensión del mundo, de sí mismo y del otro. Queremos entrar de esta forma en el tratamiento de la intersubjetividad, porque deseamos recordar al lector, ya hacia el final de este trabajo, nuestras palabras iniciales tomadas de Gadamer, “quien piensa el lenguaje se sitúa siempre en un más allá de la subjetividad.”<sup>1531</sup> Palabras que ponen de relieve la importancia de la figura de Unamuno para la filosofía contemporánea en tanto queda situado como iniciador de la crítica a la noción de “sistema” a partir del problema de la intersubjetividad. El nuevo giro crítico contra el concepto de “sistema” producido a inicios del siglo XX se puede verificar muy bien, según Gadamer, prestando atención a dicho problema, aunque ciertamente por ese entonces aún no se lo comprende bajo ese concepto.<sup>1532</sup> El concepto de intersubjetividad se ha generalizado, indica Gadamer, a partir de una problemática puntual dentro del gran programa de la fenomenología husserliana. Lo que en Husserl entra en el concepto de intersubjetividad, es aquello que en Hegel llamaríamos “espíritu objetivo” o en la filosofía del derecho de Marx la sociedad.<sup>1533</sup> Esta problemática, bajo el concepto clave de “fenomenología del mundo de la vida”, ha dado lugar, a partir de la década de 1940, a nuevos planteamientos. Ya hemos tratado anteriormente cómo en Unamuno se hacía presente la noción de mundo de la vida, y sabemos que esta noción está en Husserl estrechamente vinculada con su concepto de intersubjetividad. En Husserl, la intersubjetividad es lo que permite superar la dualidad sujeto-objeto que se produce desde el paradigma cartesiano. Para salvarse de la caída en el solipsismo, Husserl recurre a la explicitación de la experiencia de la intersubjetividad. La intersubjetividad no es el sujeto solipsista ni el objeto independiente del sujeto, sino la relación sujeto-objeto “en” la cual ambos “están en” y “viven”. La relación intersubjetiva es la realidad que los dos sujetos han constituido con su relación y en la cual “ya” están. Esta concepción lo lleva a considerar la diferencia entre el “mundo externo o físico” (cartesiano) y el “mundo humano”, donde las cosas son conocidas y adquieren sentido desde las relaciones intersubjetivas. Podemos decir que, como reza el título del trabajo de Gadamer, si la cuestión de la subjetividad estaba atada a la figura del sujeto moderno, la de la intersubjetividad por su parte se enlaza con otra tradición conceptual, la del concepto de persona. Concepto éste muy

---

<sup>1531</sup> Gadamer, H.G., “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”, *El giro hermenéutico*, trad.de A. Parada, Madrid, Cátedra, 2007, p.25

<sup>1532</sup> *Cfr.Ibid.* p.12

<sup>1533</sup> *Cfr.Ibid.* p.19

caro al pensamiento de Unamuno, y que seguramente ha sido recogido por él en la actualización que ha tenido en la tradición luterana a través de Schleiermacher, quien acuñó el concepto casi combativo de “personalismo” con la pretensión de vencer todas las tendencias panteístas dentro de la teología de la trinidad.

El tema de la intersubjetividad está muy presente en el pensamiento de nuestro autor, y puede ser rastreada en varios pasajes de sus textos:

Nuestro mejor espejo es cada uno de nuestros prójimos. Y es mucho mejor buscar nuestro pensamiento a través del pensamiento de los otros, que buscarlo zahondando en nuestra conciencia.<sup>1534</sup>

Así, el conocimiento de sí mismo se encuentra mejor buscando en los otros que por el camino del solipsismo. Mario Valdés al leer este pasaje pudo señalar lo que hay en él de apertura hacia el otro, y lo que de entrega al otro y de apropiación del otro se expresa allí.<sup>1535</sup>

Podemos decir que Unamuno, con lo indicado en este artículo de 1913, se anticipa en gran medida a la problemática del otro y de la intersubjetividad en la filosofía contemporánea, ya que no se habla del “otro” sino hasta después de Wittgenstein. Recién en la década de 1920, con Buber, Rosenzweig y otros, de pronto comienza a hablarse del “problema yo-tú”, relación que aparece en ese momento, indica Gadamer, como una instancia contraria al kantismo de la época y al primado del ego trascendental. Y es desde Wittgenstein, por lo menos, que no nos está permitido, parece, hablar ya de “el yo”, “el tú”. Se habla pues, del otro. Y que se diga “el otro” cambia, a juicio de Gadamer, la perspectiva: “[...] pues se ha introducido inmediatamente una relación de intercambio en la constitución de yo y tú. Y es que cualquier otro es al mismo tiempo el otro del otro [...]”<sup>1536</sup> La importancia que Unamuno concede a la problemática del otro se ve reflejada en varios textos de su época de madurez, sobre todo desde *Del sentimiento trágico...*, que se publica el mismo año que este artículo citado. De allí en adelante esta cuestión parece comenzar a cobrar mayor relieve en sus trabajos y puede verse llevada a su máxima expresión en *Cómo se hace una novela*. Sin embargo, es fundamentalmente en sus obras dramáticas, y sin lugar a dudas más concretamente en *El Otro*

---

<sup>1534</sup> “Aprender haciendo (Conversación)”, Op.cit., pp.746-7

<sup>1535</sup> Cfr. Valdés, M.J., “Observaciones unamunianas. Sobre la palabra del yo y del otro”, en *Revista de Occidente*, Año IV, N° 39, 1966, pp.425-428

<sup>1536</sup> Gadamer, H.G., “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”, Op.cit., p.20

(1926)<sup>1537</sup> -publicada para la misma época de *Cómo se hace una novela*-, donde esta concepción queda más manifiesta.

Unamuno concibió una forma de hacer teatro basada en una creación que tiene como punto de partida inquietudes existenciales, y entre ellas, la necesidad de un “otro” para crear un “yo”.<sup>1538</sup> En *El Otro* la tragedia viene dada porque la muerte de uno lleva al suicidio del “otro”. En ambos casos la muerte del personaje da como resultado la transposición de papeles. Tras el asesinato de uno de los gemelos el otro se convierte en el personaje de Otro. No tiene nombre, ha sido eliminado con la muerte del hermano. Antes eran Cosme y Damián, ahora son “uno” y “otro”, o mejor, “otro” y el “otro del otro”. El conflicto, por tanto, se desarrolla porque todos conocen a los gemelos, saben quiénes son y han compartido parte de sus vidas con ellos. La dificultad en este drama es reconocer quién es quién, y el que queda no discierne quién es él mismo. Ni sus respectivas mujeres son capaces de distinguirlos, y ambas luchan por obtener al vivo, que no podía terminar más que en su propia muerte por suicidio. Aquí, como en el fragmento antes citado, la metáfora del espejo unida al símbolo de la llave es la clave de este drama que tienen a estas figuras como único mecanismo de la verdad, verdad a la que el protagonista (el Otro) se rehúsa a desvelar. Mientras tanto, Ernesto y Don Juan (el médico) creen en la necesidad de resolver ese misterio, porque la verdad, para ellos, cura y resuelve. Para el Otro, en cambio, todo para él es espejo.

Ya ha sabido decir Rorty que la imagen que ha mantenido cautiva a la filosofía tradicional era la de la mente como un gran espejo que reflejaba la realidad, idea sin la cual no se hubiera abierto paso la noción del conocimiento como representación-copia. Y sin esta última idea no habría tenido demasiado sentido la estrategia común de Descartes y Kant de pulir el espejo de la mente para poder establecer así el marco de referencia de todo conocimiento.<sup>1539</sup> Pero el problema que se suscita con este modelo es, según plantea Rorty, ¿cómo sabemos si lo que ve el ojo de la mente es un espejo o es un velo? El simbolismo del espejo es un recurso muy utilizado en las llamadas filosofías de la conciencia o las filosofías de la mente. La conciencia es a la manera de un espejo en la cual nos vemos reflejados. Pero

---

<sup>1537</sup> El drama “El Otro” escrito en 1926 no se estrenó hasta el 14 de diciembre de 1932, siendo una de las obras unamunianas que más éxitos ha cosechado.

<sup>1538</sup> Esta concepción queda claramente expuesta no sólo en *El Otro*, sino también en *Sombras de un sueño* (1927/1930) –adaptación de la novela *Tulio Montalbán y Julio Macedo*- y *El hermano Juan o el mundo es teatro* (1934), tres obras, tres “otros” para crear una dualidad existencial, la del “tú-yo”, o la del otro del otro. Las fechas (1927/1930) corresponden a los dos títulos de la obra. La primera publicación fue la de la adaptación realizada en 1926 y publicada en 1927 bajo el mismo título de la novela: *Tulio Montalbán y Julio Macedo*, sin embargo, en 1930 se la publica en la colección Teatro Moderno, con el nombre que hoy se la conoce: *Sombras de un sueño*. Por su parte, *El hermano Juan...* fue escrita en 1929 y publicada en 1934, pero nunca llegó a representarse.

<sup>1539</sup> Cfr. Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. J. Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra, 1989



un espejo se cierra sobre sí mismo. El yo se conoce a través de su propia conciencia, lo que no es otra cosa que la caída en el solipsismo. El problema del conocimiento de uno mismo nos puede remontar al *Alcibiades* de Platón, texto que ha sido recuperado y abordado por Foucault en *La hermenéutica del sujeto*. Allí, ocuparse de uno mismo significa, entre otras cosas, conocerse. Y para conocerse a uno mismo hay que conocer lo divino, hay que contemplarse en el elemento divino. Es la metáfora del espejo, del alma que va a mirarse en el espejo de lo divino.<sup>1540</sup> Pero además de la metáfora del espejo, Unamuno trae en mano la de la llave. La llave es la figura de la apertura del misterio, misterio que al Otro, como indicamos, no le interesa revelar.<sup>1541</sup>

En la primera escena de la tercera jornada, el Otro se enfrenta a un espejo donde rompe en llanto:

En el fondo de la escena un espejo de luna y de cuerpo entero, tapado por un biombo; el Otro se pasea cabizbajo y gesticulando como quien habla para sí, hasta que al fin se decide, separa el biombo y se detiene ante el espejo, crúzase de brazos y se queda un momento contemplándose. Se cubre la cara con las manos, se las mira, luego se las tiende a la imagen espejada como para cogerla de la garganta, mas al ver otras manos que se vienen a él, se las vuelve a sí, a su propio cuello, como para ahogarse. Luego, presa de grandísima congoja, cae de rodillas al pie del espejo, y apoyando la cabeza contra el cristal, mirando al suelo, rompe a sollozar.<sup>1542</sup>

El Otro no soporta la mirada en el espejo, que por eso está tapado por el biombo, pero a la vez no puede resistirse a verse en él, lo que lo lleva a descubrirlo, y ante este conflicto y por lo que el espejo le devuelve rompe en llanto. Ante semejante situación, Laura, la esposa del Otro le replica: “Ante todo, deja el espejo y no te atormentes así... No te mires, no te mires... [...]”<sup>1543</sup> Para Lacan, en “El estadio del espejo en la formación del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” (1949), el yo no podría constituirse desde el interior de uno mismo, sino que, teniendo lugar en una etapa muy primera de la vida, tal construcción viene siempre de afuera, de manera que el yo es el resultado de haberse reconocido en el otro, un otro que funciona a manera de imagen en el espejo de uno mismo y en el que éste se

<sup>1540</sup> Cfr. Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, trad.H.Pons, Madrid, Akal, 2005, pp.73 y ss

<sup>1541</sup> “El Otro” (1926), *O.C.* (C), III, 425-6. “[...] El otro se va a la puerta, que cierra por dentro con llave, y se guarda ésta después de haberla mordido.” Y luego de habérsela guardado se la da a Ernesto (el hermano de Laura) pidiéndole a cambio su espejo, porque para el Otro: “Un espejo y una llave no pueden estar juntos”.

<sup>1542</sup> *Ibid.* 441

<sup>1543</sup> *Ibid.* 442

reconoce. Siendo así, el yo no podría concebirse como una entidad aislada, privativa, sino, por el contrario, compartida con el otro, por cuanto ha sido hecha a partir del otro, y hecha por tanto desde el otro, se hace del otro.<sup>1544</sup> Valdés, en su lectura de Unamuno, no pudo dejar de sentirse atraído por la figura del espejo, por eso indica que:

El otro representa una extensión del yo para Unamuno. Si la palabra del otro logra realizarse, surge una posibilidad existencial; si no se vitaliza, el yo ha perdido una extensión suya, pero aun como letra continúa siendo una extensión potencial.<sup>1545</sup>

Lo que el fragmento citado más arriba de “Aprender haciendo (Conversación)” expresa es que el yo es el otro aun antes de que el otro haga su aparición consciente, que entre uno y otro no hay nada que se parezca a un hiato, a una distancia que los separase, sino todo lo contrario, lo que media entre el yo y el otro es una pura continuidad, una continuidad de pensamiento, de ser e incluso de hacer. Su propio pensar está en permanente gesto de apertura al otro. Por ello, en *El Otro*, Laura, hablando con su hermano Ernesto, le dice sobre quien presume es su marido:

Le persigue ese que él llama «el Otro», [...] como si ese Otro fuese su demonio de la guarda...Le he sorprendido alguna vez [...] como queriendo arrancar de sí al Otro. Ha hecho tapar los espejos de la casa, [...]. Dice que todos los hombres le parecen espejos.<sup>1546</sup>

El cuestionamiento sobre la propia identidad y su constitución conducen al Otro a decir que no se conoce a sí mismo, y que no sabe quién es. La instancia del otro es lo que posibilita, en todo caso, el conocimiento de sí mismo a partir de un otro. Fuera de cualquier referencia, parece imposible tratar de definirnos. El conocimiento de sí, entonces, no puede darse por vía solipsista, sino a través de un otro. Es la constitución de la identidad del Otro desde el Otro. Y esto se ve reflejado también, como en un espejo, en sus lectores.

Este yo del otro que vuelve a darse aunque fragmentariamente en su lector, tiene un valor extraordinario en el desarrollo del yo investigador-

---

<sup>1544</sup> Cfr: Lacan, J., “El estadio del espejo en la formación del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos*, vol.I, trad. T.Segovia y A.Suárez, México, Siglo XXI, 1980, pp.99-107

<sup>1545</sup> Valdés, M.J., “Observaciones unamunianas. Sobre la palabra del yo y del otro”, Op.cit., p. 428

<sup>1546</sup> “El Otro”, Op.cit., 422-23

investigado, es decir, Unamuno, porque en cada re-creación el yo se extiende más y descubre nuevas rutas intelectuales y psíquicas, a veces inesperadas. Por consiguiente, cada fragmento del otro es un empuje nuevo, no tanto por su contenido en sí, sino por el esfuerzo que ha creado en el yo lector y por la confrontación que le ha obligado a tomar.<sup>1547</sup>

Valdés va a preguntarse entonces, ¿Espejo que refleja a qué? ¿Quizá la conciencia misma del lector?, responde. El estadio del espejo en la constitución del yo entonces, puede darse a través de la lectura, porque, como ya ha indicado Ricoeur, en el mismo acto en que me comprendo a mí mismo a través de la narración, me construyo. Al aplicar a nosotros mismos el análisis de la función integradora de la intriga, nuestra vida, abarcada con una sola mirada, se nos aparece como el campo de una actividad constructiva mediante la cual intentamos, a través de la narración, reencontrar la identidad que nos constituye. La teoría hermenéutica de Mario Valdés toma como referencia la obra de Unamuno, quien consideraba el acto de lectura como un intercambio entre el yo y el conjunto de los restantes lectores. Sabemos por Ricoeur, -a quien Valdés sigue en sus estudios y con quien ha compartido trabajos de investigación y amistad- que podemos definir la subjetividad por medio de la identidad narrativa, y que ella puede aplicarse a la comprensión de nosotros mismos mediante las *variaciones imaginativas* sobre nuestro propio *ego*. De esta manera,

En lugar del yo atrapado por sí mismo, nace un sí mismo instruido por los símbolos culturales, en cuya primera fila están los relatos recibidos de la tradición literaria. Son ellos quienes nos confieren una unidad no sustancial sino narrativa.<sup>1548</sup>

La capacidad de refigurarnos el mundo mediante la lectura nos conduce al conocimiento del mundo y de nosotros mismos. La literatura se convierte así en un diálogo abierto con el otro, un proceso en el que el lector construye su propia personalidad tomando como referencia la multiplicidad de perspectivas que ofrece la hermenéutica de la obra literaria. “Nadie se encuentra a sí mismo sino a través de otros”<sup>1549</sup>, declara Unamuno.

Gadamer pudo ver hasta qué punto la comprensión del otro poseía un significado fundamental, por cuanto únicamente el refuerzo del otro en contra de uno mismo es lo que

---

<sup>1547</sup> Valdés, M.J., “Observaciones unamunianas. Sobre la palabra del yo y del otro”, Op.cit., p. 428

<sup>1548</sup> Ricoeur, P., “La vida: un relato en busca de narrador”, Op.cit., p.55  
<sup>1549</sup> “No hipotequéis el pensamiento” (1913), O.C. (A), XI, 253

ofrecía la posibilidad de comprensión. Darle validez al otro frente a uno mismo, indica Gadamer, no significa sólo reconocer las limitaciones de la propia perspectiva, sino que exige también ir más allá de las propias posibilidades a través de un proceso dialógico, comunicativo y hermenéutico.<sup>1550</sup> Ello queda claramente expuesto en nuestro autor cuando señala en *Cómo se hace una novela* que:

[...] al decir que estoy para alumbrarme, con este –me no quiero referirme, lector mío, a mi yo solamente, sino a tu yo, a nuestros yos. Que no es lo mismo nosotros que yos.<sup>1551</sup>

La lectura, así, alumbrando el mundo del lector. Pero sabemos que “alumbrar” no sólo significa iluminar, sino que también se emparenta con dar a luz. De esta manera, la lectura da a luz a un lector y a un autor, a cada identidad. Nuestro autor, en las páginas finales de la “Continuación” de *Cómo se hace una novela* nos revela la respuesta: “[...] para qué se hace una novela? Para hacerse el novelista. [...] Para hacer al lector, para hacerse uno con el lector [...]”<sup>1552</sup> Y como lector se hace autor, porque cuando uno “[...] se hace lector hácese por lo mismo autor [...]”<sup>1553</sup> El lector, como intérprete es un re-creador de textos. Y la vida de un autor, “[...] su vida íntima, entrañada, novelesca, se continúa en la de sus lectores. Así como empezó antes [...]”<sup>1554</sup> En lo dicho se pone de manifiesto lo que anteriormente indicábamos a partir de la dedicatoria de *Amor y Pedagogía*. La función de la obra como mediadora entre autor y lector lleva a partir de la lectura a “hacer al lector”, pero al “hacer al lector” también se hace el autor con él. Esta cuestión se repite en el último apartado del prólogo/epílogo a la segunda edición de ese texto. Allí Unamuno cierra su introducción diciéndole al lector que fue él quien lo fue haciendo al propio Unamuno. De esta manera, hacía el texto y hacía al receptor, lector. Son sumamente significativas las dos últimas líneas de este prólogo/epílogo ya que Unamuno, que firma como “El Autor” y no con su nombre, agradece al lector ofreciéndosele con el corazón porque la obra pertenece al lector.<sup>1555</sup> ¿Qué significa este “hacer al lector” que refiere Unamuno en el fragmento citado? ¿Cómo se hace a un lector? Y ¿cómo se hace un autor?

---

<sup>1550</sup> Cfr. Gadamer, H.G., “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”, Op.cit., pp.22-3

<sup>1551</sup> CHN, Op. cit., 923

<sup>1552</sup> *Ibid.* 922

<sup>1553</sup> *Ibid.* 907

<sup>1554</sup> *Ibid.* 912

<sup>1555</sup> Cfr. “Prólogo-Epílogo a la segunda edición”, AP, Op.cit., 305

Nuestra obra es nuestro espíritu y mi obra soy yo mismo que me estoy haciendo día a día y siglo a siglo, como tu obra eres tú mismo, lector que te estás haciendo momento a momento [...] Cada uno es hijo de sus obras quedó dicho y lo repitió Cervantes, hijo del Quijote, pero ¿no es uno también padre de sus obras? Y Cervantes padre del Quijote. [...] <sup>1556</sup>

Lo que encontramos aquí es este alumbramiento de nuestros yos. La importancia del lector sobre el autor se revela en Unamuno no sólo a lo largo de todo *Cómo se hace una novela*, sino que también la podemos encontrar en las preguntas <sup>1557</sup> que el propio Unamuno se hace en este texto. Cuando por ejemplo, respecto del retrato que Cassou hace de Unamuno el pensador bilbaíno se pregunta, ya en la retraducción y en los comentarios agregados, si no le ha hecho él, el retratado, el autor del retrato. <sup>1558</sup> Aquí Unamuno pone de relieve la importancia de la lectura no sólo para el lector, sino también para el autor mismo, ya que es el lector quien, a través de la lectura, hace al autor, y al hacerlo, hace al autor del texto leído trascender al resignificar su obra y su figura. Porque un texto, mientras haya lectores, no se acaba nunca, y en ello radica su valor. <sup>1559</sup> Esta potencialidad producida por la obra al actualizarse en sus múltiples lecturas no sólo puede iluminar aspectos nuevos de esa obra, sino que además, si un libro lo comemos -como recomienda Unamuno siguiendo los Evangelios- que es mejor que leerlo, más que iluminar, alimenta nuestra propia comprensión de nosotros mismos.

El juego de palabras entre “iluminar” y “alimentar” puede deberse al sentido pedagógico (y educativo) que tiene para uno mismo la lectura. Es frecuente en los ámbitos escolares oír decir que el término “alumno” significa “aquél que carece de luz” y que esa luz debe ser proporcionada por su maestro. De esta manera, en una pedagogía tradicional de tipo verticalista, el alumno es iluminado por el docente, por sus conocimientos, haciéndose el alumno, maestro. Sin embargo, en estudios realizados acerca de la etimología del término “alumno” <sup>1560</sup> se indica que el término latino “*alumnus*” proviene originariamente de

---

<sup>1556</sup> CHN, Op.cit, 905

<sup>1557</sup> El recurso a las preguntas dentro de los textos ha sido analizado por Longhurst en “Unamuno, the reader and the hermeneutical gap”, Op.cit. Allí indica que las preguntas que se hace el personaje principal de *Abel Sánchez*, Joaquín Monegro, y que no puede responder, son las preguntas que invitan a la reflexión del lector. Si bien las preguntas pueden estar planteadas por un personaje, Unamuno escribe para un lector, al que en última instancia se dirigen aquellas. Esas preguntas funcionan, a juicio de Longhurst, como espacios de interpretación dentro de los cuales los lectores podemos actuar como co-creadores. <sup>1558</sup> Cfr:CHN, Op.cit., 852

<sup>1559</sup> Cfr: “El entierro del clasicismo” (1906), O.C. (E), VII, 1296

<sup>1560</sup> Ello puede verse en la entrada “alumno” en Castello, L. y Mársico, C., *Diccionario etimológico de términos usuales en la praxis docente*, Buenos Aires, Altamira, 2005.

“*alumens*” y de “*alere*” (alimentar). En las pedagogías en que se pretende suprimir la relación vertical, al menos en lo formativo y cognitivo, ambos, docente y alumno, se alimentan uno del otro no sólo a través de la transmisión de los conocimientos y de la tradición del docente por un lado y del horizonte de expectativas del alumno por otro. El maestro se alimenta del alumno tanto como éste de aquél, y lo mismo pasa con la relación entre autor y lector para Unamuno. Ya Borges, quien ha recogido sabiamente muchas de las enseñanzas de Unamuno, ha dicho en “El escritor argentino y la tradición”, que para bien o para mal, todo lo que podemos escribir, enseñar o hacer con nuestra tradición –la europea recibida por los argentinos- no dejará de tener una huella argentina. Y así podemos decir que, todo lo que el docente enseñe no podrá dejar de tener una huella de su alumno como todo lo que un autor escriba no podrá dejar de tener una huella de su lector, porque tanto los alumnos como los lectores –receptores en general en un sentido amplio, pero que tanto en Borges como en Unamuno tienen la nota de la productividad y no de la pasividad– están en mejores condiciones que los propios maestros y autores para abordar lo heredado puesto que, como Borges dice allí pueden “[...] manejarlo sin supersticiones, con una irreverencia que puede tener, y tiene, consecuencias afortunadas”.<sup>1561</sup>

La lectura es así también un modo de enseñanza, donde uno y otro quedan enseñados (y señalados) por el texto. Unamuno enfrenta entonces con la metáfora alimenticia a la metáfora de la luz y la del espejo. Según él, lo propio de una individualidad viva, siempre presente, siempre cambiante y siempre la misma, consiste en alimentarse de las demás individualidades y darse a ellas en alimento.<sup>1562</sup> Esto queda claramente expuesto en *Del sentimiento trágico de la vida...* con el sentimiento de solidaridad, de amor, de compasión, de caridad y de egotismo como remedio al egoísmo, como remedio a la avaricia espiritual, al vicio de conservarse y ahorrarse. El egotismo contrariamente al egoísmo es la fórmula de darse a los demás en alimento y alimentarse a la vez de ellos, y el esfuerzo que ello implica es lo que da sentido a la solidaridad humana. El egotismo es la forma en la que uno pasa a compadecer a sus semejantes, a amarlos, porque compadecer es *padecer con*, padecimiento que nace de la propia miseria y nadería de cada individuo, padecimiento que conduce al sentimiento de caridad hacia el otro. El camino hacia nuestra propia conciencia no es más que el camino por el otro. Si, como indica Unamuno, la conciencia no es más que conocimiento participado, es entonces, consentimiento, y con-sentir es com-padecer, *padecer con* y *sentir*

---

<sup>1561</sup> Borges, J.L., “El escritor argentino y la tradición”, en *Obras Completas*, Edición de Carlos Frías, Buenos Aires, Emecé, 1974, p.273

<sup>1562</sup> *Cfr.* CHN, Op.cit., 849

con el otro.<sup>1563</sup> En este sentido, como bien indica Álvarez Castro, necesitamos del otro para saber que existimos, y una vez que hemos cobrado noción de nosotros mismos, precisamos del otro para compartir con él nuestra angustia, “[...] urgencia que determina el egotismo unamuniano y que se traduce en un término fundamental de su pensamiento: *compasión*. Con-padecerse equivale a con-sentir, y ése es el sentimiento que autor y lector fomentan en la poesía, emoción compartida que conduce al conocimiento –de uno mismo y de los demás– y en último término al amor.”<sup>1564</sup>

Al instinto de conservación y avaricia de uno mismo, impone Unamuno el instinto de perpetuación a través de darse al otro.

El Unamuno de mi leyenda, de mi novela, el que hemos hecho juntos mi yo amigo y mi yo enemigo y los demás, mis amigos y mis enemigos, este Unamuno me da vida y muerte, me crea y me destruye, me sostiene y me ahoga.<sup>1565</sup>

Este Unamuno creado por él y por sus lectores, sus lectores serios y sus detractores, le permite eternizarse, y a la vez eternizarnos. Darse al otro consiste a la vez, en un movimiento de invasión y de dación. Como la lectura, es una dialéctica de distanciamiento y apropiación. Consiste en meter su espíritu en los demás espíritus, en darles su dolor como pábulo y consuelo de sus dolores, en despertar su inquietud en sus inquietudes, en despertarles en la zozobra y el tormento del espíritu, y no en adormecerlos, para poder invadiéndolos, darse a ellos. Y ello no es otra cosa que la caridad.<sup>1566</sup> La moral de incertidumbre unamuniana no pretende otra cosa más que esta, despertar al otro a través de un darse al otro poseyéndolo, siendo a través de él y el otro siendo a través suyo. Podemos hablar aquí de una dimensión ética vinculada al diálogo intersubjetivo, donde el otro juega un rol fundamental para la comprensión y constitución de sí mismo y del mundo.

Esta problemática del otro que venimos tratando también es claramente expuesta en *Cómo se hace una novela*. Allí una forma de la posibilidad de la comprensión de sí mismo se manifiesta a través de la necesidad de retraducirse. La relectura de su texto le permite descubrir a otro Unamuno. Porque esa retraducción no es una transcripción y por eso, repasando antes de retraducirse el retrato que hiciera Cassou de él, se ve no sin asombro en él

---

<sup>1563</sup> Cfr:STV, Op.cit., 570 y 572

<sup>1564</sup> Álvarez Castro, L., Op.cit., p.103

<sup>1565</sup> CHN, Op.cit., 865

<sup>1566</sup> Cfr:STV, Op.cit., 682

como en un espejo, pero en un espejo tal que vemos más el espejo mismo que lo en él espejado.<sup>1567</sup> Así, lo que vemos es un texto, un otro, lo que presupone una ética. Porque el espejo del hombre son sus obras, y la literatura española, va a decir Unamuno, por cuanto el arte parece ir más asido al ser, muestra la más pura cepa castellana.<sup>1568</sup> De esta manera, el texto es, como sostiene Ricoeur, la mediación por la cual nos comprendemos a nosotros mismos, es un *médium* en el cual nos podemos comprender. El texto es, ante todo, un “otro”, en ocasiones “extraño”, a través del cual pueden construirse estrategias para la construcción de una ética de la alteridad. En ese espejo, en ese texto que opera como espejo, no encontramos representado idénticamente al espejado, sino que lo que encontramos es sólo texto.

La potencialidad desplegada por una lectura seria y atenta a las consecuencias de todo acto de lectura cobra todo su valor como reflexión filosófica al momento en que el propio autor necesita retraducir su propio texto: “¿No te ha ocurrido nunca, lector, ponerte a meditar a la vista de un retrato tuyo, de ti mismo, de hace veinte o treinta años?”<sup>1569</sup> Unamuno ha reflexionado si un autor al volver a leer una obra propia puede volver a encontrar la eternidad de ese momento pasado. Sabe que si se quiere traducir no cabe la posibilidad de una repetición idéntica, sino como mucho, la no identidad de lo repetido. Presas indica que el “Pierre Menard, autor del Quijote” de Borges representa la no identidad de lo repetido, ya que aun la repetición literal añade al viejo texto un nuevo sentido aportado por la distancia temporal y el diverso horizonte de expectativas.<sup>1570</sup> Unamuno muchos años antes<sup>1571</sup> del Pierre Menard de Borges, aun en la repetición literal añade al viejo texto un nuevo sentido, representando la no identidad de lo repetido, sin embargo no sólo hace eso, sino que consciente de ello también agrega más. El sentido se lo descubre en el lenguaje poético y simbólico que nunca ofrece univocidad, sino que más bien está en continuo movimiento de envío hacia otros significados ocultos pero latentes.

Sí, necesito para vivir, para revivir, para asirme a ese pasado que es toda mi realidad venidera, necesito retraducirme. Y voy a retraducirme. Pero como al hacerlo he de vivir mi historia de hoy, mi historia desde el día e que entregué

---

<sup>1567</sup> Cfr: CHN, Op.cit., 840

<sup>1568</sup> Cfr: ETC, Op.cit., 96

<sup>1569</sup> CHN, Op.cit., 829

<sup>1570</sup> Cfr: Presas, M., Op.cit., p. 125

<sup>1571</sup> *Cómo se hace una novela* tiene su primera publicación en 1926, trece años antes que el “Pierre Menard...” de Borges, sin embargo, podemos rastrear esta no identidad de lo repetido mucho antes, en 1905, donde Unamuno reinterpreta al *Quijote* en su *Vida de Don Quijote y Sancho*.



mis cuartillas a Juan Cassou, me va a ser imposible mantenerme fiel a aquel momento que pasó. El texto, pues, que dé aquí, disenterá e algo del que traducido al francés apareció en el número de 15 de mayo de 1926 del *Mercure de France*. Ni deben interesar a nadie las discrepancias. Como no sea a algún erudito futuro.<sup>1572</sup>

Esta traducción vitaliza al autor por cuanto hace su presente desde su pasado. La necesidad unamuniana de retraducirse al retraducir su obra desde la traducción de Cassou, le hace decir que al hacerlo le será imposible mantenerse fiel a aquel momento que pasó. La infidelidad a ese momento o a ese texto original en español que Unamuno entregó a Cassou no está dada por la imposibilidad de contar con él, sino por la imposibilidad de reponerlo sin repensarlo, sin revivirlo desde un horizonte de expectativas diferente, otro horizonte. La “nueva” *Cómo se hace una novela* difiere de la anterior por los espacios de indeterminación que el propio Unamuno, como todo escritor, ha dejado en su texto, y que ahora los actualiza según otro horizonte, y desde allí se encuentra Unamuno con otro Unamuno, pero que es al mismo tiempo, el mismo. Esta distinción es la que ha pretendido mostrar Ricoeur en *Sí mismo como otro* al dar cuenta de cómo la narración permite pensar la permanencia en el tiempo, problema característico de la identidad personal. ¿Qué es lo que hace que una persona sea idéntica a sí misma a lo largo de toda la vida? El sentido común nos hace suponer que debería haber algún núcleo inmutable que, permaneciendo constante a lo largo de la vida, escape al cambio temporal. Es esta la perspectiva clásica de Aristóteles que supone una substancia invariable, soporte de todas las transformaciones accidentales. Ahora bien, como lo ha mostrado la crítica de Hume, nada de la experiencia humana, ni exterior ni interior está libre del cambio. Y, sin embargo, pensamos que hay algo que es propio de esa persona y de nadie más. En ese sentido, la denominación de una persona por su *nombre propio* parece confirmar tal intuición. La permanencia en el tiempo, propia a la identidad personal, se hace pues problemática y parece estar condenada a la alternativa entre una sustancia inmutable inaccesible al devenir o una sucesión incoherente de acontecimientos sin hilo conductor. ¿Es posible escapar a esta alternativa? Es este el desafío al que va a enfrentarse Ricoeur y al que el concepto de *identidad narrativa* intentará dar una solución satisfactoria. Su tesis es que los hombres logran escapar a esa alternativa, no de un modo especulativo, sino de un modo práctico, inscribiendo a través del lenguaje su experiencia íntima del tiempo en el tiempo físico. La mediación narrativa, sin dispersarnos en una sucesión incoherentes de

---

<sup>1572</sup> CHN, Op.cit., 830

acontecimientos, permitirá, a su vez, que sea posible rescribir a lo largo de la vida diferentes tramas de nuestra existencia.

La función pragmática del texto a través de la lectura junto a la cuestión de la problemática del otro, queda claramente expuesta por nuestro autor cuando exige a los lectores a realizar una elección en lugar de leer en forma pasiva. La lectura nos invita a inspeccionarnos a nosotros mismos desde un otro (sea el texto mismo, sea el personaje de una novela, o sea como en *El Otro* desde un personaje llamado el “Otro”) para que podamos evaluar los efectos que la propia lectura tiene en la vida de cada lector.

Todo lector que leyendo una novela se preocupa de saber cómo acabarán los personajes de ella sin preocuparse de saber cómo acabará él, no merece que se satisfaga su curiosidad.<sup>1573</sup>

Y más adelante continúa:

El lector que busque novelas acabadas no merece ser mi lector; él está ya acabado antes de haberme leído.<sup>1574</sup>

Esto responde a un problema vital que hemos señalado bajo el nombre de la dimensión pragmática del texto a través de la lectura. El problema no es tanto cómo se hace una novela, sino:

[...] para qué se hace? Y el para qué es el porqué. Porqué o sea para qué se hace una novela? Para hacerse el novelista. Y para qué se hace el novelista? Para hacer al lector, para hacerse uno con el lector. Y sólo haciéndose uno el novelador y el lector de la novela se salvan ambos de su soledad radical. En cuanto se hacen uno se actualizan y actualizándose se eternizan.<sup>1575</sup>

Ello le hace afirmar a Unamuno cuando lee al *Quijote* que Don Quijote no actuó conforme a la vida de los caballeros sino conforme a lo escrito, a la poética sobre ellos. En Don Quijote, Unamuno ve el paradigma de quien reconstruye su identidad sobre la vida de la tradición novelada, porque la novela transmite mejor la vida que la ciencia. La supervivencia del autor a través del texto y del distanciamiento producido por la escritura no sólo posibilita

---

<sup>1573</sup> CHN, Op.cit., 887

<sup>1574</sup> *Ibid.* 893

<sup>1575</sup> *Ibid.* 922



la comprensión del texto, sino también la autocomprensión, ya que ésta pasa por el rodeo de la comprensión de los signos de la cultura.

Si ellos me hacen pensar y hacerme en mi pensamiento –que es mi obra y mi acción– yo les hago obrar y acaso pensar. Y entre tanto ellos y yo vivimos. Y así es, lector, como se hace para siempre una novela.<sup>1576</sup>

La misión de la novela personal de Unamuno<sup>1577</sup> –afirma Julián Marías– es hacernos patente la historia de la persona/personaje para develar así su núcleo íntimo, y en este sentido, el relato –en tanto contiene la marca de la temporalidad– es el recurso que mejor se adapta a este fin,<sup>1578</sup> y sus personajes/personas,<sup>1579</sup> como su propio creador, son hombres de contradicciones, es decir, hombres y no muñecos, que tienen como fin de su vida “hacerse un alma”.<sup>1580</sup> Así, el lector que lee una novela “comiéndola”, alimentándose de ella, está más preocupado por cómo acabará él que por cómo acabarán los personajes de ésta.

### 6.3. Filosofía y literatura: la literatura como *phármakon*

La fórmula filosofía/poema que, como se ha visto, es opuesta críticamente como “cura” a la de filosofía/sistema conduce a estrechar los lazos entre filosofía y literatura. Las concepciones que sostienen una interdependencia entre literatura y filosofía no son una novedad, y la relación entre ambas es hoy un tema casi obligado de la filosofía contemporánea. Si tomamos a la literatura y a la filosofía en un sentido amplio –y quizá podríamos decir, primigenio– podemos señalar –como ya hemos visto– que esta interdependencia puede observarse desde Homero, e incluso en el plano más estrictamente filosófico con el Proemio de Parménides, en Protágoras, o si se quiere desde Platón con el uso de las alegorías, los relatos míticos y los diálogos, y en Aristóteles con la *Poética* y la *Retórica*. Que la filosofía sea entendida sobre todo como una formulación sistemática a través de los tratados es debido al afán de presentarse como ciencia, aunque ni siempre haya sido así

---

<sup>1576</sup> CHN, Buenos Aires, Alba, 1927, p.144 (Citamos este fragmento de la edición independiente, ya que como hemos indicado anteriormente, fue suprimido de las *Obras Completas* de las ediciones de Afrodísio Aguado)

<sup>1577</sup> El concepto de “novela personal o existencial” puede verse en el capítulo III del texto citado de Julián Marías.

<sup>1578</sup> Cfr: Marías, J., Op.cit., p.94

<sup>1579</sup> Unamuno identifica “persona” con “personaje”, por un lado, porque la etimología de “persona” lo remite a las máscaras que usan los actores en escena, por otro porque, como indica Meyer, ese ser ficticio es también el único ser concreto, ilustrando de esa manera este estatuto paradójico asimilando la persona a un personaje novelesco e imaginario (Cfr: Meyer, F., Op.cit., p.73)

<sup>1580</sup> Cfr: Ferrater Mora, J., Op.cit., p.50

ni parezca que tenga que seguir siéndolo. Especialmente a partir de la Ilustración el modelo hegemónico de las ciencias arrastró a la apreciación de un determinado tipo de pensamiento gestado en los entornos académicos y tendientes a huir de lo literario para involucrarse con el rígido manto de “lo serio”. Lo serio se confunde entonces con lo sistemático. Pero ya en el siglo XX no se puede decir que la narración o las formas literarias no sean un modo menos serio y adecuado de transmitir el pensamiento que el modo conceptual y ordenado según el modelo científico.<sup>1581</sup> Quizás una de las cosas más paradójicas que hemos aceptado casi sin crítica sea que el modelo científico cartesiano, base de la ciencia y la filosofía sistemática moderna, es transmitido por Descartes en el *Discurso del Método* como un discurso y no un tratado, y en su Primera Parte en una forma narrativa propia de la literatura, la autobiografía.<sup>1582</sup> Sin embargo, podemos decir que desde Descartes en adelante, canónicamente, el género literario propio de la filosofía es el tratado<sup>1583</sup> y la filosofía como sistema, a pesar de la crítica que tempranamente surge con el Romanticismo. Para quien reduce la racionalidad al logos las formas narrativas son mero entretenimiento, en cambio, para quien sostiene que la racionalidad no se agota en el logos, y menos aún en el empobrecido concepto de logos presente en el discurso de la modernidad, la narración no sólo tiene su estatuto epistemológico sino también ético y político. Puede hacer aparecer súbitamente los aspectos inéditos de la condición humana trastocando el orden establecido porque alumbra nuevos aspectos y figuras de la realidad. En una sociedad aún dominada por la racionalidad científico-tecnológica, la literatura cumple una función que resulta urgente: mostrar un modo de conocimiento que escapa a la ciencia. Eso es lo que pretendió rescatar Unamuno al preguntarse en *Del sentimiento trágico de la vida...* si acaso no hay lugar para otro oficio de la filosofía.<sup>1584</sup> Unamuno vio que su propia filosofía era muy prematura y de difícil formulación para la segunda mitad del siglo XIX, por ser aquella una época afilosófica, positivista, tecnicista, materialista y pesimista.<sup>1585</sup> La filosofía/sistema, en tanto no es más que gnoseología y un conocer por el conocer mismo le parece un intelectualismo, y mientras no

---

<sup>1581</sup> Cfr. Galán, I., “La filosofía como literatura y la literatura como filosofía en lengua española”, *Logos*, N° 11, Bogotá, Universidad de La Salle, 2007, p.95

<sup>1582</sup> Sobre esta cuestión puede verse el trabajo de Bidón-Chanal, L., “Introducción al *Discurso del Método* y *Meditaciones Metafísicas*. ¿El primer moderno?”, en Rossi, M.J. y Bertorello, A. (comp.), *Relecturas. Claves hermenéuticas para la comprensión de textos filosóficos*, Buenos Aires, Eudeba, 2013, pp.131-142

<sup>1583</sup> Decir que el tratado es el género propio de la filosofía desde Descartes no implica que antes no hubieran habido tratados filosóficos. Bien sabemos que la obra de Aristóteles es una de las primeras, sino la primera, en editarse en forma de tratado, aunque ello es una labor posterior de edición bajo la recuperación de sus obras en la Edad Media.

<sup>1584</sup> Cfr. STV, Op.cit., 710

<sup>1585</sup> Cfr. *Ibid.* 696

sea posible sacudirse de éste, no cabe lugar para la filosofía española.<sup>1586</sup> Sin embargo, según Galán, con la situación actual los países de habla hispana, que parecen haber quedado en un estadio premoderno, se encuentran ahora más rápidamente con la posmodernidad y parecen preparados para ocupar su adecuado lugar en la esfera internacional no sólo de lo literario - que nunca ha podido soslayarse-, sino también de lo filosófico.<sup>1587</sup> Así, ha podido afirmar que:

España, por su tradición de pensadores-literatos o artistas, premoderna y por tanto más allá de la modernidad sin haberla aceptado del todo, está especialmente preparada para ese renacimiento de un pensar completo

[...] <sup>1588</sup>

Para no dejarnos con una noción empobrecida de la filosofía y de la razón, es a fuerza de grito, a fuerza de lucha, quijotesca, rompiendo con los prejuicios y afrontando el ridículo que Unamuno, considerando a la filosofía como una *Weltanschauung* y *Lebensansicht*, se reencuentra con los orígenes de la filosofía en su sentido de amor a la sabiduría y no en el sentido estrecho de amor al conocimiento. Ese reencuentro lo conduce a la senda literaria, al diálogo, la alegoría, el símil, la paradoja, la metáfora, el mito, la leyenda y la tragedia.

Tú mismo te has acercado a la solución en una de esas cartas con que me asaltas a preguntas. En ella me decías: ¿no crees que se podría intentar alguna nueva cruzada? Pues bien, sí; creo que se puede intentar la santa cruzada de ir a rescatar el sepulcro de Don Quijote del poder de los bachilleres, curas, barberos, duques y canónigos que lo tienen ocupado. Creo que se puede intentar la santa cruzada de ir a rescatar el sepulcro del Caballero de la Locura del poder de los hidalgos de la Razón.<sup>1589</sup>

Nos arriesgamos a sostener así, que no faltamos a la verdad si decimos que en un sentido amplio, para gran parte del positivismo la escritura literaria es un veneno para el alma. Contra esta concepción ha operado gran parte del pensamiento contemporáneo intentando restablecer los lazos entre la filosofía y la literatura. Deleuze se refiere en varias ocasiones a la

---

<sup>1586</sup> Cfr. "Sobre la filosofía española" (1904), *O.C.* (C), VIII,

646 <sup>1587</sup> Cfr. Galán, I., *Op.cit.*, p.95

<sup>1588</sup> *Ibid.* p.94

<sup>1589</sup> "El sepulcro de Don Quijote" (1906), Prólogo a la 2ª edición de *VDQS* (1914), *O.C.* (E), III, 52-3

no-filosofía, destacando la importancia de su intervención en el proceso de creación conceptual que es propio de la práctica filosófica.<sup>1590</sup> Ya hemos visto cómo Unamuno destaca en “Filósofos del silencio” esa misma relación con lo no filosófico. Pero bien sabemos que un veneno es un *phármakon*, y la ambivalencia de ese término nos hace saber que *phármakon* significa cualquier sustancia, poción, destinada a curar o a intoxicar. Derrida ha visto claramente cómo la escritura se presentaba como un *phármakon* de la memoria transmitida oralmente, lo que lo llevó a plantear, por la insuperable ambigüedad del término,<sup>1591</sup> remitiéndose al *Fedro* de Platón, si la escritura es veneno o remedio.

Contra una concepción de la literatura como *phármakon* venenoso, por su parte opondrá Deleuze una concepción de la literatura como salud. En *Crítica y clínica*, Deleuze aborda la cuestión de la escritura como problema: la lengua literaria, su proximidad a una lengua extranjera o al balbuceo, sus aspectos no lingüísticos, que constituyen las visiones y audiciones que se hacen presentes al escritor a través del delirio. Delirio creativo que estaría al filo entre el estado clínico y la salud. En “La literatura y la vida”, el primer capítulo de *Crítica y clínica*, expone precisamente esta idea de la literatura como salud, diciendo: “[...] el escritor como tal no está enfermo, sino que más bien es médico, médico de sí mismo y del mundo.”<sup>1592</sup> Esta actividad del escritor como médico de sí y del mundo nos remite a la actividad que el filósofo antiguo, mediante la palabra y el diálogo, tenía con los discípulos. Es la *épiméleia* como *therapeuein*. En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault recuerda que el ejercicio de la filosofía cobra sentido para los griegos en tanto la necesidad de “ocuparse de sí mismo” (*épiméleia*).<sup>1593</sup> La importancia de esta actitud pasa a ser determinante en toda la cultura griega, helenística y romana. Con Epicuro esta fórmula pasa a primer plano: todo hombre debe *ocuparse* día y noche, durante toda su vida, de su alma. Para hablar de *ocuparse*, se utiliza el verbo *therapeuein* que es un verbo múltiple: se refiere a los cuidados del médico, a los servicios que alguien puede dar a otro, por ejemplo, un servidor a su amo y se refiere también a los cuidados y atenciones que merece el culto a las divinidades. De este verbo se deriva la actual concepción terapéutica del psicoanálisis donde uno de sus objetivos es lograr que el paciente purifique, libere, haga catarsis, sobre aquello que le resulta angustioso. La

---

<sup>1590</sup> Deleuze, G., *Conversaciones 1972-1990*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 1995, p.222

<sup>1591</sup> Cfr. Derrida, J., “La farmacia de Platón”, en *La diseminación*, trad. J. M. Arancibia, Madrid, Ed.Fundamentos, 1975, pp.93-260.

<sup>1592</sup> Deleuze, G., *Crítica y clínica*, trad. T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996, p.14

<sup>1593</sup> Cfr. Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, Op.cit. La cuestión filosófica de “cómo tener acceso a la verdad” y la práctica de la espiritualidad dominó toda la Antigüedad (los pitagóricos, Sócrates, Platón, los estoicos, los epicúreos, los cínicos. La excepción es Aristóteles). La *epimeleia heautou* (inquietud de sí) designa el conjunto de las condiciones de espiritualidad, el conjunto de las transformaciones de sí mismo que son las condiciones para acceder a la verdad.

práctica de la catarsis es una actividad bien conocida en la filosofía. De los dos momentos del método socrático: la refutación y la mayéutica, en el primero, llegados a la instancia en que el interrogatorio de Sócrates pone en evidencia la insostenibilidad de los argumentos de sus oponentes dejándolos en un estado de desazón y perplejidad, Sócrates persigue lograr que sus interlocutores hagan *kátharsis*, es decir, que limpien, purifiquen los errores del alma: “[...] En efecto, los que purgan están de acuerdo con los médicos del cuerpo en que éste no puede obtener provecho ninguno del alimento que ingiere hasta que no haya eliminado todos los obstáculos internos.”<sup>1594</sup> Álvarez Castro ve que una de las formas que cobra la poesía en Unamuno –siempre en el sentido amplio ya indicado en que “poesía” significa para nuestro autor, y como opuesta a literatismo- es como catarsis.<sup>1595</sup>

La catarsis es descrita por Aristóteles en la definición de tragedia de la *Poética*. Ella consiste en una purificación, una liberación emocional, corporal, mental y espiritual. Mediante la experiencia de la compasión y el temor los espectadores de la tragedia experimentan la purificación del alma de esas pasiones. La catarsis, así, es la facultad de la tragedia de liberar al espectador de sus propias bajas pasiones, al verlas proyectadas en los personajes de la obra y al permitirle ver el castigo inevitable, pero sin experimentar en carne propia dicho castigo. De modo que, después de presenciar el drama, el espectador se comprenderá mejor a sí mismo, y no repetirá la cadena de decisiones que llevaron a los personajes a su fatídico final. Al respecto, estamos de acuerdo con Álvarez Castro que Unamuno, sin embargo, no comparte con Aristóteles la noción de un efecto unívoco emanado desde la acción dramática hacia el espectador o el lector, sino que defiende una relación recíproca entre las almas del autor y el receptor de su obra –quienes, recordemos, pueden ser una misma persona-, una relación que en modo alguno signifique la disolución de una conciencia en otra, sino su mutuo enriquecimiento.<sup>1596</sup> La liberación producida por la escritura literaria es para Unamuno una catarsis tanto para el autor como para el lector, por ello Unamuno hubiera podido subrayar, y lo ha hecho, las palabras de Nietzsche en *La Gaya Ciencia*: “B- ¿Y por qué escribes entonces? A-¡Ay, querido amigo! Te diré para que quede entre nosotros, que no he descubierto otro medio de desembarazarme de mis pensamientos.”<sup>1597</sup>

---

<sup>1594</sup> Platón, *Sofista*, 230c, trad. F. Casadesús Bordoy, Madrid, Alianza, 2010.  
<sup>1595</sup> Cfr. Álvarez Castro, L., Op.cit., pp.96-104

<sup>1596</sup> Cfr. *Ibid.* p.103

<sup>1597</sup> Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, trad.P.González Blanco, Madrid, Sarpe, 1984, p.85



¿Para qué escribir?, nos preguntamos, como Nietzsche, los que no nos conformamos á (sic) ser forzados de la pluma. ¡Para liberarnos de las ideas!, decimos con él.<sup>1598</sup>

La escritura, y particularmente la literaria, la poética, es entonces una forma de liberarse, y con ese objetivo nos dice Unamuno que escribía.<sup>1599</sup> En *La locura del Doctor Montarco* (1904), Montarco escribía cuentos extravagantes y humorísticos, se desahogaba por medio de la literatura, defendiéndose de la vulgaridad ambiente. Esta purgación o catarsis mantenía su cuerpo sano y equilibrado. Tanto en *Amor y pedagogía* como en *Niebla* Unamuno utiliza lo que describe como catarsis, como una operación de derribo de los prejuicios en la que el humor jugará un papel importante para hacer filosofía. Ese humor supone una rebeldía contra la tiranía de la lógica y del sentido común, un rechazo a la dictadura de los “hidalgos de la razón”.

Aquí, ya no es la palabra oral del filósofo la que funciona como remedio, sino que es la escritura literaria misma la que cumple tal función, y el escritor cumple su labor médica. En este sentido, la cuestión de la escritura se revela como un lugar de cruce entre la filosofía y la literatura.<sup>1600</sup> “La literatura se presenta entonces como una iniciativa de salud.”<sup>1601</sup> Pero, ¿a qué está llamada a curar la literatura? ¿Cuál es la enfermedad? Podemos responder que la literatura está llamada a curar la concepción moderna de una razón estrecha, esa concepción que ha trocado una máscara por otra y que ha puesto a la ciencia como fundamento y con ella a la subjetividad. Es la enfermedad del árbol que ha dominado la realidad y todo el pensamiento occidental, es la enfermedad del fundamento-raíz y de los sistemas centrados. Es la enfermedad de la razón racionalista, positivista, tecnicista y afilosófica. Es también la curiosa enfermedad de la visión.<sup>1602</sup> ¿Cuál es entonces la tarea del escritor y de la literatura? ¿En qué consiste escribir? ¿Cuál es su finalidad? Si su finalidad es la catarsis tanto para el autor como para el lector, la escritura literaria no puede ser poner en palabras una verdad preexistente que se ha alcanzado como fruto de un esfuerzo intelectual, ni puede ser tampoco la transmisión de un conjunto de vivencias personales. La literatura es así, una composición.

---

<sup>1598</sup> “¿Para qué escribir? Comentarios al epistolario inédito de Nietzsche”, *O.C.* (A), VIII,

1134 <sup>1599</sup> *Cfr.* STV, *Op.cit.*, 486

<sup>1600</sup> Creemos que el estrecho vínculo “filosofía-literatura” no corresponde a una relación subordinada de la literatura a la filosofía, ni tampoco a la inclusión de la filosofía como subgénero literario, sino que encuentra su tensión productiva en la intersección o contraposición.

<sup>1601</sup> Deleuze, G., *Crítica y clínica*, *Op.cit.*, p.14

<sup>1602</sup> *Cfr.* “Sobre la filosofía española”, *Op.cit.*, p.652

Es experimentación, como el prólogo de Victor Goti<sup>1603</sup> en *Niebla*. Unamuno como médico con su prologuista inventado.

Podemos decir que la conquista del escritor, si es posible decir que el escritor conquista – ya que es una categoría centrada y dominante-, comienza por el lenguaje que permite la creación de nuevas lenguas, así como la creación de nuevos mundos. La literatura desborda la realidad acabada, inventa otros sentidos y otros valores. Decimos con Deleuze que impulsa la vida hacia lo informe, hacia lo inacabado, hacia el desborde, hacia la desmesura, hacia lo móvil. La literatura es asunto de devenir, dejar de ser lo que se era, inventar la vida de nuevo. La vida, así, nunca logra acabarse porque es creación, no mera consumación. La escritura concebida de esta forma le ha permitido a Deleuze –y nos lo permite ahora a nosotros con Unamuno- tomar a la literatura como una iniciativa de salud, y al escritor como médico de sí mismo y del mundo. Escribir, dice Deleuze, es “devenir otro”. Y en este devenir otro nos abrimos paso a la intersubjetividad más allá de la subjetividad. “[...] Perder el rostro, [...] ésa es la única finalidad de escribir.”<sup>1604</sup> Escribiendo se deviene. Es decir, se crean direcciones, se crean sentidos. Devenir es crear una dirección de movimiento, no definir el movimiento. Devenir es crear un sentido que lleva más allá de los límites. Devenir es crear. El arte no es imitación, mimesis, identificación con las esencias. El arte es creación. Crear nuevas direcciones. Crear una zona de vecindad, donde ya no se puede discernir una cosa de la otra. Crear un umbral, una zona que está en la sombra y confunde sus límites con otras cosas que están al lado. No se trata de pasar de un lugar definido a otro lugar que también está definido. La literatura crea movimientos, devenires, creando palabras. “El devenir siempre está «entre».”<sup>1605</sup> El «entre», lo que está en el medio, es un umbral, es una zona de indefinición, y es lo que permite la creación y el devenir. Por eso, como ya hemos visto, el concepto de «agonía» nos abre a tal dimensión, aquella de las tensiones del sí y del no. Que los textos de Unamuno, sean ya los de ficción o sus artículos y ensayos muestren, o bien una tensión/conflicto existencial de y/o entre los personajes o bien una estructura tensional/conflictiva compuesta por las figuras retóricas de la paradoja, el oxímoron y el quiasmo, no hacen otra cosa que presentarse como ejemplares y como metáforas epistemológicas, cuando no también éticas y políticas, de esa agonía. El objetivo último de la

---

<sup>1603</sup> Anteriormente hemos referido a la persona/personaje de Victor Goti, el prologuista inventado por Unamuno para su novela *Niebla*.

<sup>1604</sup> Deleuze, G. y Parnet, C., *Diálogos*, trad. J. Vázquez, Valencia, Pre-Textos, 1980, p.54 <sup>1605</sup> Deleuze, G., *Crítica y clínica*, Op.cit., p.12

literatura es en estos sentidos liberar, “[...] poner de manifiesto en el delirio esta creación de una salud, o esta invención de un pueblo, es decir una posibilidad de vida.”<sup>1606</sup>

Ante un acto cualquiera de generosidad, de heroísmo, de locura, a todos estos estúpidos bachilleres, curas y barberos de hoy no se les ocurre sino preguntarse: ¿por qué lo hará? Y en cuanto creen haber descubierto la razón del acto -sea o no lo que ellos suponen- se dicen: ¡bah!, lo ha hecho por esto o por lo otro. En cuanto una cosa tiene razón de ser y ellos la conocen perdió todo su valor la cosa. Para eso les sirve la lógica, la cochina lógica. [...] <sup>1607</sup>

La complacencia típica del dominador impide la lucidez, su mirada colapsa en lo cómodo, inmediato. Las posibilidades de exploración de la vida son muy limitadas cuando uno se considera totalmente satisfecho. Las certidumbres obturan el horizonte de futuro. Los sensatos nos machacan al oído diciéndonos que no sirve entregarse a la locura, porque lo que no puede ser es imposible y lo viril es resignarse. A eso llaman ellos “enfermedad”. Pero a decir de Deleuze, es sólo desde la “enfermedad” que se puede “delirar” con la salud. Por eso es la locura del Quijote para Unamuno la que viene a curar la enfermedad de los hidalgos de la razón, porque el quijotismo es locura y ésta es la que inmortalizó a Don Quijote. <sup>1608</sup>

¿Es que no hay locuras mansas, que no sólo nos permiten convivir con nuestros prójimos sin detrimento de la sociedad, sino que más bien nos ayudan a ello, dándonos como nos dan sentido y finalidad a la vida y a la sociedad misma? <sup>1609</sup>

Deleuze piensa estas líneas de fuga que la literatura produce como vías clínicas de salud. Sin embargo, sitúa la escritura en un límite, tan cerca del sentido como del sinsentido, tan cerca de la salud como de la enfermedad, por ello la literatura es delirio, pero el delirio es una enfermedad y a la vez un modelo de salud. <sup>1610</sup> Y aquí podemos retomar la insuperable ambigüedad del *phármakon* que envenena y que cura.

Locura tal vez, y locura grande, querer penetrar en el misterio de ultratumba;  
locura querer sobreponer nuestras imaginaciones, preñadas de contradicción

<sup>1606</sup> Deleuze, G., *Crítica y clínica*, Op.cit., p.16

<sup>1607</sup> “El sepulcro de Don Quijote”, Op.cit., 51-2

<sup>1608</sup> Cfr:STV, Op.cit., 701

<sup>1609</sup> *Ibid.* 664

<sup>1610</sup> Cfr:Deleuze, G., *Crítica y clínica*, Op.cit., p.16



íntima, por encima de lo que una sana razón nos dicta. Y una sana razón nos dice que no se debe fundar nada sin cimientos, y que es labor, más que ociosa, destructiva, la de llenar con fantasías el hueco de lo desconocido. Y sin embargo...<sup>1611</sup>

Precisamente eso hacemos con la literatura y con la lectura, llenar con fantasías, con la imaginación, crearnos un mundo en el cual podríamos habitar. Ello se debe a que el arte no solamente tiende a lo inacabado, a lo incompleto, sino que es “siempre” inacabado. Nunca puede completarse de manera absoluta. Se ha tendido a pensar la realidad como algo estable, como algo perfecto o tendiente a la perfección, como algo acabado: del centro a la periferia, siempre enraizado. Sin embargo, Deleuze propone pensar la realidad de otra manera, como algo que nunca se completa, algo que nunca alcanza su perfección, algo que se encuentra en la pérdida y se pierde en el encuentro. Es el caso de la planta que se encuentra en lo exterior a ella, se encuentra perdiéndose en la otra planta nacida de las semillas transportadas por la lluvia, se encuentra en la fuga, ampliando su territorio en el “entre”.<sup>1612</sup> Es la constitución de la identidad de la planta a partir de –podemos decir, la interplantidad-, de la intersubjetividad. El arte inventa mundos nuevos, disolviendo los anteriores, socavando sus fundamentos. Toda escritura de este tipo: creativa y experimentadora, cabalga sobre estas líneas de fuga en busca de vías de resistencia y de salud frente a los dispositivos de poder que inmovilizan los procesos de crecimiento y afirmación de la vida. Por eso es tan importante lo que la literatura haya podido dejar frente a una razón miope que sólo ve de cerca. Es en el *Quijote* donde Unamuno va a rastrear la filosofía española, porque ella se encuentra en la literatura, y hay tanta o más filosofía en Goethe, en las *Coplas* de Manrique, en el *Romancero*, en el *Quijote*, en *La vida es sueño* o en la *Subida al Monte Carmelo* que en Hegel, porque todas estas obras, todas estas creaciones implican no una concepción estrecha de la filosofía, sino una visión total del mundo y de la vida.<sup>1613</sup> Por tal motivo, podemos volver a preguntar:

“¿Qué ha dejado a la «Kultura» Don Quijote?” Y diré: “¡el quijotismo, y no es poco!” Todo un método, toda una epistemología, toda una estética, toda una lógica, toda una ética, toda una religión sobre todo, es decir, toda una economía a lo eterno y a lo divino, toda una esperanza en lo absurdo racional.

---

<sup>1611</sup> STV, Op.cit., 664

<sup>1612</sup> Cfr: Deleuze, G. y Guattari, F., “Introducción: Rizoma”, en *Mil mesetas*, trad. J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2002, p.17

<sup>1613</sup> Cfr: STV, Op.cit., 704

¿Por qué peleó Don Quijote? Por Dulcinea, por la gloria, por vivir, por sobrevivir. No por Iseo, que es la carne eterna; no por Beatriz, que es la teología; no por Margarita, que es el pueblo; no por Helena, que es la cultura. Peleó por Dulcinea, y lo logró, pues que vive.

Y lo más grande de él fue haber sido burlado y vencido, porque siendo vencido es como vencía: dominaba al mundo dándole que reír de él. [...]

Y Don Quijote no se rinde, porque no es pesimista y pelea. [...]

¿Cuál es, pues, la nueva misión de Don Quijote hoy en este mundo? Clamar, clamar en el desierto. Pero el desierto oye, aunque no oigan los hombres y un día se convertirá en selva sonora, y esa voz solitaria que va posando en el desierto como semilla, dará un cedro gigantesco que con sus cien mil lenguas cantará un hosanna eterno al Señor de la vida y de la muerte.

Y vosotros, ahora, bachilleres Carrasco del regeneracionismo europeizante, jóvenes que trabajáis a la europea, con método y crítica... científicos, haced riqueza, haced patria, haced arte, haced ciencia, haced ética, haced o más bien traducid sobre todo «Kultura», que así mataréis a la vida y a la muerte.

¡Para lo que ha de durarnos todo!<sup>1614</sup>

Decimos entonces que ante la enfermedad del hombre y del mundo, la escritura literaria viene a cumplir la función de un remedio que cura y el escritor de médico. Médico del alma que hace *therapeuein* para la *épinéleia*. La reflexión sobre sí mismo le permite al hombre comprenderse como coautor de la historia propia. Y es lícito decir que el hombre sólo se comprende a sí mismo al aprehender su vida como narración de su propia historia, es decir, al aprender su vida a través de un otro. Pero sabemos bien, según ha expuesto Ricoeur en *Sí mismo como otro*, que el relato jamás es éticamente neutro, antes bien, se revela como el primer laboratorio del juicio moral. Así, ante un relato –el científico o el de la filosofía/sistema- que niega la vida con su enfermedad de la visión, con su miopía, Unamuno opone tensionalmente otro relato, no menos mítico que el anterior,<sup>1615</sup> –el de la filosofía/poema- que reafirma la vida y la sobrevida, quizá con otra “enfermedad”, la del oído interior, que no es más que las voces que escucha el loco en su corazón. Esta actividad

---

<sup>1614</sup> STV, Op.cit., p.716 y 719

<sup>1615</sup> Unamuno es consciente de lo ficticio que puede ser un relato, sea éste de índole científica o literaria, por eso señala en *Del sentimiento trágico de la vida...* que él no pretende otra cosa más que mitologizar, algo que los racionalistas parecen desconocer que hacen cuando elaboran sus teorías. Al respecto, es sumamente explícito un fragmento de *Cómo se hace una novela*: “Y ni un momento se me ocurre que esté loco. Porque si acometo, a riesgo tal vez de vida, a molinos de viento como si fuesen gigantes es a sabiendas de que son molinos de viento. Pero como los demás, los que se tienen por cuerdos, los creen gigantes, hay que desengañarles de ello.” (CHN, Op.cit., 873)

catártica realizada por la literatura es, en definitiva, a juicio de Estiú, el pasaje del ser a la libertad, o sea, liberación.<sup>1616</sup>

### **Interludio: Hacia una filosofía de la lectura**

La teoría unamuniana de la lectura unamuniana -que comienza a gestarse tempranamente, quizá ya desde *Amor y pedagogía* (1902)- que nos pone en presencia de la mutua cooperación entre lector y autor, continúa delineándose más decididamente a través de su hermenéutica plasmada en *Vida de Don Quijote y Sancho* y en “Sobre la lectura e interpretación del Quijote”, ambos de 1905. De aquí a *Niebla* (1914) hay un sólo paso atravesado por *Del sentimiento trágico de la vida...* (1913), donde se pone de relieve la lógica agonista de Unamuno, su filosofía de la tensión, y encuentra el lugar de la filosofía española en la literatura. En ese texto, la presencia del lector es cobra especial relevancia ya que escribe polemizando para que, como indica Zabala, “[...] las palabras prosigan su intrincado destino en la conciencia del lector.”<sup>1617</sup> En *Niebla*, como sucederá luego con otras obras, la teoría de la lectura se consuma en la figura del lector intradiegetico y es traspolada a la del lector real, de carne y hueso. *Niebla* y *Del sentimiento trágico...* son complementarios, el primero es la metáfora epistemológica, la metáfora literaria, el segundo su antecedente teórico. Ambos se posicionan contra la concepción racionalista, antidramática y antitrágica del ser humano. En ellos, como recién dijimos, se presenta su filosofía agónica mediante la contradicción, la oposición permanente, la coexistencia de los contrarios que ocupan el centro de introspección de su práctica textual. Por ello, como bien indica Zabala: “Al seguir el movimiento, los incidentes y sorpresas de este texto, –por *Niebla*, lo dice- cabe imaginar su concepción del sentimiento trágico.”<sup>1618</sup> Pero imaginar esa concepción no sería posible sin los vacíos dejados por el autor en sus propios textos. La potencialidad desplegada por los *Leerstellen* del texto en ningún caso, creemos, es tan manifiesta como en *Cómo se hace una novela* (1926), donde esta teoría de la lectura llega a sus últimas consecuencias. En este texto, al estar abierto a la interpretación, en su nivel semiótico esa nueva interpretación forma parte de la historia de esa novela. Hasta acá podríamos hablar, en líneas generales, de la conformación de una teoría de la recepción estética. Pero en cambio, desde el punto de vista semántico pasa a formar parte también de *la* novela, de la novela de uno, de su vida, ya que vida y novela corren paralelas,

---

<sup>1616</sup> Cfr. Estiú, E., “Arte y liberación”, en *Humanidades*, N° XXXIV, Universidad Nacional de La Plata, 1954, p.57

<sup>1617</sup> Zabala, I., Op.cit., p.104

<sup>1618</sup> *Ibid.* p.106

como señala el mismo Unamuno en un artículo titulado “Historia de *Niebla*”, que a la vez forma parte de ella misma. Es la vida de una novela y la novela de una vida, que culmina constituyendo la dimensión pragmática del texto, excediendo así la recepción. Con esto, no encontramos tanto una teoría de la recepción sino más bien una teoría del lector o mejor una filosofía de la lectura.

No es indiferente hablar de una teoría de la recepción o una teoría del lector. En términos generales, una teoría de la recepción equivale a una serie de procedimientos, una técnica que debe considerar quien se enfrenta a un texto. En la teoría de la lectura unamuniana en cambio, en la lectura misma se juega la vida de los personajes, del autor y de cada uno de los lectores. La relevancia que adquiere el lector a lo largo de toda la obra unamuniana, a la vez que revela cierta influencia del Romanticismo, da cuenta por otra parte de la afinidad con la hermenéutica filosófica, en tanto que el lector está llamado a la interpretación y comprensión de la/su historia, de la/su vida, de los/sus pueblos, y de la/su historia de la/su vida de los/sus pueblos, a través del discurso fijado por la escritura.

Quisiéramos en este punto traer el texto de Vidarte, donde a través de un minucioso estudio sobre la concepción de la lectura en varios filósofos contemporáneos, nos recuerda que las corrientes actuales en filosofía son una forma de responder a la pregunta ¿qué es leer? Y de esta manera, quizá la filosofía no sea otra cosa, y nada más ni nada menos, que aprender a leer, aprender a leer para aprender a heredar.<sup>1619</sup> En este sentido Vidarte hace un examen sobre los modos de hacer una filosofía de la lectura. Elegir un modo u otro de lectura implica, para Vidarte, una responsabilidad de la lectura,<sup>1620</sup> y en este sentido podemos decir, de manera general, que hay en la lectura misma una ética o una ética de la lectura. Por un lado, sabemos tanto como Unamuno, que hasta cierto punto elegimos un modo de leer, porque siempre estamos atravesados por los prejuicios, sin embargo, también sabemos tanto como Unamuno, que en esas elecciones hay algo que se libera de los prejuicios. Andamos siempre por caminos antes señalados, pero el recorrido es propio, y al apropiarnos de esos caminos, en la repetición, los hacemos nuevos, de nuevo. ¿En qué sentido la elección de una forma de leer es una responsabilidad? El término “responsable”, proviene de la voz latina “*responsum*”, forma nominal del verbo “*respondere*” (responder). De esta manera, podemos decir, que leer es una forma de responder. Y Unamuno, por otro lado, hace correr parejas e identifica a la responsabilidad con la libertad. Quien lee es alguien que está obligado a responder de algo o por alguien, pero al mismo tiempo libre para hacerlo. Responder, asimismo, implica tener una

---

<sup>1619</sup> Cfr. Vidarte, P., *¿Qué es leer? La invención del texto en filosofía*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2006, pp.12-3

<sup>1620</sup> Cfr. *Ibid.* p.240



pregunta ante la cual debemos dar una respuesta. La o las preguntas de Unamuno vinculan un modo de leer el mundo, la vida y los textos. Si sus textos se presentan como metáforas epistemológicas y como modos de conocer el mundo y la vida, los textos tendrán entonces una estructura isomórfica con su modo de leer el mundo y la vida. Es decir, hay una isomorfía entre la agonía del mundo y de la vida y la agonía del texto, lo cual, como ya vimos al inicio de este trabajo, se corresponde con la estructura propia de la hermenéutica. Sabemos que para Unamuno la vida es agonía, lucha, y que la filosofía que se profese no es nada más ni nada menos que un modo de comprender/leer/interpretar/traducir una visión del mundo y de la vida humana. Si Unamuno lee el mundo y la vida del pueblo español, pero por ello mismo también del mundo hispanoamericano, y también del mundo occidental –en tanto participan del pensamiento cristiano y de su confrontación con el científico- no podía dejar de poner de relieve este modo de lectura en sus textos. El modo polémico, agónico, manifestado en sus trabajos, sean ensayísticos o de ficción, no tienen otro objetivo más que sacudir al lector de su pereza intelectual, sacudirlos de cualquier dogmatismo y hacerlos dudar. Por tal motivo, el Quijote es un modelo para Unamuno, porque así como éste salió a la aventura a causa de todo lo que había leído en los libros de caballerías, Unamuno pretende que cada individuo se lance a la aventura de la incertidumbre y de la agonía desde la lectura de su obra:

[...] los más de los espíritus me parecen dermatoesqueletos, como crustáceos, con el hueso fuera y la carne dentro [...] pobres cangrejos encerrados en dura costra [...]

Y ve aquí por qué es menester agitar a las masas y sacudir y zarandear a los hombres, y lanzarlos los unos contra los otros, para ver si de ese modo se le rompen las costras en el choque mutuo [...]

No me gusta rozar con las gentes, sino chocar con ellas; no quiero irles de soslayo y pasarles tangencialmente, sino irles de frente, y, si es posible, partirlas por el eje. Es como mejor se les sirve. [...]

Fíjate y estudia a todos los sectarios, a todos los dogmáticos, a todos los que dicen y sostienen que si se borrara de la conciencia de los hombres tal o cual principio ético o religioso, que ellos creen el quicio de la vida social, la sociedad se destruiría; fíjate en ellos y estúdialos, y verás que de lo que carecen los pobrecillos es de imaginación.<sup>1621</sup>

---

<sup>1621</sup> “Soledad” (1905), *O.C. (C)*, VIII, 786-7 y 793-4

Ello ha conducido anteriormente a señalar su ética de la incertidumbre. Ética que pone de relieve el carácter vital –no metodológico, al estilo cartesiano- de la duda. Generar desazón, conflicto, tensión y duda en el prójimo no tiene otro motivo más que la compasión, el amor, para que el otro *padezca con* sus semejantes la experiencia vital de la agonía. Generar esta actitud es también proclamar un posicionamiento frente al pensamiento de la unidad que obtura la libertad y la diversidad. Leer el mundo y la vida agónicamente implica no sólo una estrategia de lectura, sino una visión ético-política del mundo y de la vida que le es útil para confrontar a una razón empobrecida y miope (como la metafísica y sus sucedáneos el cientificismo y el positivismo) que ve el mundo y la vida sólo a través de los ojos de la lógica, o en palabras de Unamuno, de la cochina lógica.

## Conclusiones

*¡Claro es que hacemos política! Y no mal que nos pese, sino muy a nuestro sabor. Lo que no hacemos es batracopolítica. Lo que no hacemos es presentarnos candidatos a nada, pues aún no hemos perdido la vergüenza humana. [...] ¡Ciudadanía! ¡Claro está! Ese es el remedio al profesionalismo batracopolítico, [...]*

M. de Unamuno

*[...] hacer literatura cuando es algo más noble, más espiritual y más hondo que hacer libros para entretener no más a los lectores y vivir de este entretenimiento, es hacer política.*

M. de Unamuno

*¿Acción? Las más de las veces lo que se suele llamar así, acción, no es más que palabras.*

M. de Unamuno

Queremos concluir este trabajo haciendo hincapié en lo que consideramos son los puntos centrales de esta tesis: lo que hemos dado en llamar la filosofía de la tensión y la filosofía de la lectura, modos en que puede ser caracterizado el pensamiento de nuestro autor. Creemos que desde nuestra lectura realizada, la obra de Unamuno cobra así una nueva vigencia y potencialidad, y en este sentido, debemos leer y comprender la obra de Unamuno desde una nueva perspectiva, la actual –que en algunos puntos no difiere en gran medida de la perspectiva desde la cual Unamuno abordó la cuestión, la política.

## **I. La filosofía de la tensión (o agónica o agonista)**

Hemos indicado como año de quiebre de la ingenuidad positivista y racionalista de Unamuno 1897, sin embargo por ese entonces su filosofía recién comenzaba a conformarse. Ésta verá su madurez más de una década después. En un primer momento, frente a la crisis de la razón (y a su propia crisis personal, en parte producto de aquella) Unamuno ha visto claramente que en la historia de la filosofía (sobre todo de la filosofía más racionalista) aquellos hombres que han filosofado han desvitalizado a la filosofía (buscando un conocer por el conocer mismo), porque cuando han advertido continuas antinomias, contradicciones o tensiones que presentaban sus objetos de estudio -sobre todo cuando su objeto era el hombre y el mundo humano-, de una u otra manera han soslayado el problema de querer conciliar las necesidades intelectuales con las afectivas y volitivas. Su crítica a estos filósofos (de la filosofía/sistema) fue que ellos procuraron eludir el problema vital reduciéndolo a una síntesis como instancia superadora única o bien clausurando uno de los polos en tensión (generalmente el que corresponde a los sentidos, a los sentimientos, a lo afectivo y a lo volitivo). Así, lo que ha originado este sometimiento de uno de los contendientes no ha sido otra cosa que la desaparición del conflicto mismo. Esa filosofía que podría calificarse como absolutista (además de sistemática y de unidad) se trasladaba asimismo al campo del pensamiento y la acción política. Unamuno, al ver por un lado en la filosofía a los defensores de una razón racionalista y positivista como enemigos de la vida, y por otro en la política a los defensores de un ideal de unidad étnica como enemigos de la pluralidad y diversidad (y en definitiva, ambos enemigos de la vida y la libertad), se propone buscar el remedio conceptual adecuado para responder a estas dos cuestiones, que bajo un reductivismo llevan implícitas la muerte de los sentimientos y del otro, es decir, de todo otro aspecto de lo propiamente humano dejado de lado.

La respuesta inicial (la de la época de su crisis espiritual) es mirar hacia el lado opuesto, el de la religión, con lo cual aún tiene toda la carga romántica y religiosa de una filosofía totalitaria. Sin embargo, pronto advertirá que esa también es una filosofía de la unidad, por lo que para responder al trágico problema no puede mirar hacia el lado contrario de la razón, sino hacerlo desde una perspectiva en tensión, ya que ella nos pone en presencia de una concepción integral del hombre de carne y hueso que no es sólo razón o sólo sentimientos, sino una asociación de ambos y en tensión permanente. Por ello mismo, hacia el final de lo que él denomina la parte crítica de *Del sentimiento trágico de la vida...* indica que ha de entrar en un campo de contradicciones entre el sentimiento y la razón, donde a la vez deberá servirse de uno y de otro.

De esta manera, el filósofo vasco ha podido advertir que esas filosofías de la unidad han desvitalizado toda concepción del mundo y la vida humana que se muestra como conflictiva, haciendo de la vida un concepto muerto, una no vida, y planteando soluciones que sólo son teóricas. Una reflexión reductiva semejante no refleja, a juicio de Unamuno, adecuadamente el problema del hombre en el mundo. La desesperación vital (religiosa) ante el problema de la vida nos conduciría a la fe dogmática y la respuesta de la razón racionalista al escepticismo, pero ambos casos son modos de poner el punto final. Una solución definitiva religiosa (en un trasmundo) o una solución definitiva racional (en un concepto vacío). Efectivamente, para Unamuno hablar de una solución es hablar de una respuesta final, una respuesta última. Por ello, ni la solución racionalista ni la católica son en definitiva soluciones, son más bien disoluciones, ya que ponen el punto final como respuesta al problema al eliminar una parte. La primera bajo el paradigma científico, la segunda, bajo el paradigma religioso/católico. En este sentido, Cerezo Galán advierte que tanto el absoluto pesimismo racional como el absoluto optimismo cordial conducen al quietismo.<sup>1622</sup> En cambio la integración agónica fe-razón en Unamuno –que es una integración en lucha y no una mediación dialéctica–, vivifica y posibilita la dación de sentido que en las filosofías del punto final se ven conducidas a una respuesta única. A estas dos disoluciones del problema, Unamuno opone entonces una “tercera posición”:<sup>1623</sup> la lucha. Dado ello, en vez de eludir el problema de las tensiones, se propone integrarlo a la reflexión, y así su filosofía es la reflexión sobre el sentimiento trágico que tanto hombres como pueblos tienen del mundo y de la vida. Es decir, Unamuno se propone incorporar a la reflexión filosófica esa categoría de lo

---

<sup>1622</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Trotta, 1996, p.423

<sup>1623</sup> “El ideal histórico” (1922), *O.C. (A)*, IX, 988

tensional, característica vital del mundo humano, dejada afuera por las formas más reductivas del pensamiento. La experiencia filosófica se convierte así, para Unamuno, en experiencia de la contradicción, o mejor, de la tensión, del conflicto entre el conocimiento racional y la vida. Contra el relato de la historia del pensamiento y el de la filosofía/sistema, Unamuno encuentra un nuevo lugar para el oficio de la filosofía. Es el lugar de la tensión, del conflicto sin solución, y con él, la propuesta de una nueva forma de hacer filosofía, de hacer una filosofía agónica. Es una nueva forma de ver el mundo, ya no desde los antagonismos de esto o aquello, del sí o el no, sino desde una visión tensional que enfrenta conjuntamente y en conflicto permanente a los dos extremos haciéndolos permanecer unidos pero en lucha constante. El motivo de este planteamiento se debe a que Unamuno ve que bajo la dominación de uno de los polos del conflicto, bajo la dominación de uno de los contendientes, no sólo se esconde un pensamiento totalitario y violento, sino que con ello desaparece el conflicto mismo y junto con él la libertad de la existencia humana.

El concepto de agonía nace en él de un sentimiento vital que encuentra en la lengua española. Así, primero siente Unamuno ese conflicto existencial en la vida de los hombres y los pueblos, y luego elabora (o rastrea) el concepto que pueda representar a ese sentimiento. Por eso él dirá que su filosofía nace de un sentimiento a nivel patético respecto del mundo y de la vida. Unamuno ve en el concepto de “agonía” una noción más adecuada para representar la realidad vital del hombre de carne y hueso, un concepto que nos lleva a contradicciones irresolubles como las que constantemente vivimos. Un concepto tal que representa más adecuadamente la vida vivida (y no el concepto de vida) evita la clausura de la contradicción, y por lo tanto, impide la formación de un sistema. Esta concepción coloca al hombre de carne y hueso en tensión entre dos opuestos, en el lugar de la libertad. Si no debe adscribirse a ningún tipo de dogmatismo, sólo queda el *entre* creador, el espacio de la libertad creadora que surge de la posición crítica, de la posición escéptica y agónica, de duda y de lucha.

La incorporación de esta nueva categoría a la reflexión filosófica hace que Unamuno indague los medios más adecuados para expresarla, y como ella no puede expresarse en un sistema, el medio más propicio para hacerlo parece ser el de una filosofía/poema (como *poíesis*), que es en definitiva donde –a su juicio- se encuentra encarnada la filosofía española, en su lenguaje. De esta manera, pasamos del mundo de la vida al mundo del texto.

La orientación hermenéutica en la que puede ser leída su obra, posibilita que el concepto de “agonía” sea la lente que desarrollando una crítica al concepto de “sistema” de la filosofía permita abrir el camino hacia una filosofía agónica o de la tensión como una filosofía de la lectura, como un modo de leer el mundo y la vida del hombre concreto. De esta manera,

la obra filosófica de Unamuno queda ya desligada de ser únicamente la obra de un literato, de un poeta o de un existencialista, para encuadrarse en el marco de una obra filosófica que, centrada en el concepto de “agonía”, permite realizar una lectura crítica y práctica del mundo, de la vida, del texto, y en consecuencia, de la filosofía. La filosofía agónica o de la tensión unamuniana será desarrollada entonces dentro del marco de su filosofía práctica donde la lucha y la incertidumbre se juegan en el terreno de lo ético, lo político y lo poético.

### **I.1. Sobre la productividad de la filosofía de la tensión: la agonía como el lugar de la libertad**

En este apartado pretendemos poner de relieve la fecundidad de una filosofía de la tensión que ponga en primer plano a la lucha, a la agonía, a la tensión, como categorías de análisis positivas, creativas, productivas y de apertura, y no como categorías negativas, reproductivas, improductivas y de cierre.

Bien sabemos que los discursos maniqueos no son nuevos en nuestras sociedades ni en nuestra historia. Habitualmente ese tipo de discursos suelen conducir a posiciones dogmáticas o se los encuentra asociados a formas de absolutismos o imperialismos, estos pueden ser, o bien políticos, o bien religiosos, o bien filosóficos, etc. Esta posición absolutista u ortodoxa sostiene que se debe imponer *una* doctrina,<sup>1624</sup> frente a otra u otras que deben ser impugnadas. Una de esas formas de absolutismos ha sido la del imperio de la razón, que en la Modernidad sentó sus bases a través de la filosofía de la Ilustración y que luego fue decantando hacia diversas formas de racionalismos, y entre ellos, los que más han arraigado en nuestras sociedades tecno-científicas han sido el positivismo, el neopositivismo y el cientificismo. Con estos, el concepto de “sistema” de la filosofía llegó a su máxima expresión volviéndose indispensable para toda producción de conocimiento a la vez que rechazaba toda forma de pensamiento no sistemática. Así, su razón discurre por el “sí” o por el “no”, por la afirmación y por la disyunción, excluyendo así a la contradicción y a la conjunción. Razón o vida, racionalismo o irracionalismo como dos fuerzas enfrentadas cuya solución es reducir las últimas a la primeras. Esta visión condujo en nuestra época al imperio de la ciencia y al absolutismo de una razón que creemos miope o estrecha.

A pesar de ello Dilthey, en *Teoría de las concepciones del mundo*, sostenía que: “La lucha de las ideas del mundo entre sí no ha llegado a una decisión en ningún punto

---

<sup>1624</sup> Cfr. “El ideal histórico” (1922), *O.C.* (A), IX, 989

capital.”<sup>1625</sup> Precisamente en ello reside la diferencia entre un discurso maniqueo y uno tensional. Éste último, a diferencia del primero incluso corre parejo a la concepción de una forma más pluralista y democrática de las ideas y las instituciones. El discurso maniqueo por el contrario, queda absorbido por la valoración de una idea fuerte, total(itaria) y absoluta que se pronuncia por un sí o por un no, es un discurso conclusivo, cerrado y que anula la diferencia. En aquél otro en cambio, consideramos que lo fructífero es no haber llegado, porque el “haber llegado” implica haber colocado el punto final. Como bien nos hace saber von Wright, sería ciertamente ilusorio creer que la verdad reside inequívocamente en una de esas dos posiciones opuestas:<sup>1626</sup> racionalismo o irracionalismo. Particularmente, Unamuno no puede doblegarse dogmáticamente ante ninguna de estas posibilidades y plantea así una “tercera posición”.<sup>1627</sup> Por supuesto que esta no es ni pretende ser una posición superadora ni de cierre, sino por el contrario es la posición que enfatiza la lucha, es la posición que ha caracterizado como alterutal y contrarracional: contra la razón, pero con la razón, de tensión permanente. La lucha es esa “tercera posición” que vive de la confrontación y por ella, posición en la que no caben dogmatismos, sean racionalistas o irracionalistas.<sup>1628</sup> Esta no es entonces una concepción sintética ni maniquea, sino tensional, de asociación en tensión. Y la tensión, contrariamente a las filosofías del punto final, potencia todo un abanico de ideas que se van reconduciendo a partir de la tensión originaria, desplegando nuevas tensiones y nuevas rupturas que no se clausuran.

Unamuno se rebela de esta manera contra aquella concepción de un aséptico sujeto cognoscente, descarnado, universalizado, ahistórico impuesto en la Modernidad desde Descartes y llevado a su máxima expresión por los positivistas. En la vida y en la historia del hombre de carne y hueso, por el contrario encontramos tensión, lucha. Por eso mismo para nuestro autor no caben las respuestas dogmáticas, sino que, antes bien, hay que aceptar la agonía, la guerra, la tensión y vivir de ella, hay que aceptar el conflicto y vivir de él. Esta forma de pensamiento que se pone de manifiesto primigeniamente en Heráclito y que según Fromm podría denominarse una lógica paradójica que opera en abierta oposición a la lógica aristotélica,<sup>1629</sup> se enfrenta a toda filosofía de la identidad, del acuerdo o de la síntesis. Esta concepción de una racionalidad del conflicto, como ya vimos, ha arraigado posteriormente en Nietzsche, quien ve en el *pólemos* de Heráclito al *agón* griego convertido en principio rector

---

<sup>1625</sup> Dilthey, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, trad. J. Marías, Barcelona, Altaya, 1997, p.49

<sup>1626</sup> von Wright, G.H., *Explicación y Comprensión*, trad. E. Tierno Galván, Madrid, Alianza, 1979, p.57

<sup>1627</sup> Cfr. “El ideal histórico”, *Op.cit.*, 988

<sup>1628</sup> Cfr. *Ibid.* 989

<sup>1629</sup> Cfr. Fromm, E., *El arte de amar*, trad.N.Roseblatt, Barcelona, Paidós, 2007, pp.98-100.



de la naturaleza.<sup>1630</sup> De allí surge que destaque el carácter productivo de la buena lucha. Por tal motivo, de lo que se trata es de prolongarla y no eliminarla mediante la supremacía absoluta de alguno de los competidores.<sup>1631</sup> De la mano de Nietzsche esta orientación llegará hasta Foucault quien utilizará el término “agonismo” para designar una relación que es al mismo tiempo de incitación recíproca y de lucha, y no de mera oposición paralizante, sino de provocación permanente.<sup>1632</sup> Pero antes que Nietzsche y Foucault advierte Proudhon la productividad del conflicto, y en abierta crítica a Marx y Hegel afirma que la dialéctica (tal como la entiende el francés) no se caracteriza por el enfrentamiento de dos elementos contradictorios (tesis y antítesis) hasta su fusión en una categoría nueva (síntesis), sino únicamente en la tensión de esta tesis y antítesis que se mantienen una junto a la otra de principio a fin. Unamuno hará propia esta concepción productiva del conflicto que parece haber tomado de la lectura de la obra de Pi y Margall<sup>1633</sup> -traductor de Proudhon al español.

Para nuestro autor, la exigencia de conciliación de los extremos, de los elementos en pugna, es una pretensión antivital y sistemática de clausura, mientras que el deseo de que permanezcan en tensión, nos invita, en cambio, a la creación y a la apertura de nuevos sentidos. Por tal motivo, cuando un lector le pide que le aclare algo de algún escrito suyo, cuando le contesta le dice:

[...] vuelva a leerlo y piénselo; y si le da un sentido opuesto al que le di yo, mejor que mejor; será que mi pensamiento tiene, por lo menos, dos soluciones: la de usted y la mía.<sup>1634</sup>

El alcance de esta concepción filosófica lo ha advertido claramente Cragolini al indicar que una filosofía de la tensión significa la posibilidad de generar “respuestas” y por lo mismo, la posibilidad de dejar de lado el reduccionismo del pensamiento que pone a la crítica como puro rechazo destructivo, incapaz de generar concepto afirmativo alguno. En esta interpretación, las tensiones evitan tanto las detenciones últimas como las superaciones meramente reductivas, y la filosofía de la tensión se presenta como una posibilidad diferente para el pensar,<sup>1635</sup> una forma más amplia de la racionalidad que contempla a la tensión, al

---

<sup>1630</sup> Cfr. Nietzsche, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, trad. L.F. Moreno, Madrid, Valdemar, 2003, p.61.

<sup>1631</sup> Cfr. Nietzsche, F., *El Nacimiento de la tragedia*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000, p. 239. <sup>1632</sup> Cfr. Foucault, M., “El sujeto y el poder”, en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol.50, N°3, 1988, p.16

<sup>1633</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., Op.cit., p.122

<sup>1634</sup> “Pensar con la pluma” (1915), *O.C. (A)*, XI, 770

<sup>1635</sup> Cfr. Cragolini, M., *Moradas nietzscheanas*, Buenos Aires, La Cebra, 2006, p.16

conflicto, a la paradoja, a la contradicción, en definitiva, a las formas del *agón*, como categorías de análisis positivas y productivas para el pensamiento.

¿Qué importa que se contradiga un literato, un pensador o un sabio? [...] hay que agradecerle el que hoy dé una explicación y mañana otra, porque así se enriquece el pensamiento general más que si diera una explicación sola.<sup>1636</sup>

En esta línea, una de las pretensiones de Unamuno es evitar que alguien se comprometa con una doctrina cualquiera, que se encasille y sienta plaza en alguna escuela o secta, que se deje poner mote o etiqueta, es decir, que hipoteque el pensamiento, ya que el modo de vivir una vida interior de libertad y decencia es para él dejar abierta la puerta a otras ideas, a la multiplicidad y al cambio.<sup>1637</sup>

Esta concepción de la productividad del conflicto queda aclarada en Unamuno en dos artículos que consideramos fundamentales para poner de relieve esta idea: “Discípulos y maestros” (1916) y “El ideal histórico” (1922), donde da cuenta de esta riqueza de la tensión:

La creadora dialéctica íntima de la historia se revela, sobre todo, en la oposición entre las generaciones sucesivas. [...] [en] la contradicción entre hijos y padres, discípulos y maestros. Y entre estas intestinas luchas civiles de una sociedad, de un pueblo; entre estas fecundas contradicciones íntimas que hacen la historia no hay acaso otra más fecunda, más creadora, más vivificadora, más enriquecedora que la entablada entre unas y otras generaciones sucesivas, [...] <sup>1638</sup>

Por tal motivo:

El único homenaje digno de la generación que nos precedió [...] es que la sometamos a nuestra crítica demoledora, [...] Y es el único homenaje digno que puede rendirnos a nosotros la generación que nos sucede. Así se establece la continuidad dialéctica y dilemática y hasta polémica; así se hace historia.<sup>1639</sup>

---

<sup>1636</sup> “Políticos y literatos”, *O.C.* (A), XI, 633

<sup>1637</sup> *Cfr.*: “No hipotequéis el pensamiento” (1913), *O.C.* (A), XI, 252-3

<sup>1638</sup> “Discípulos y maestros” (1916), CMU, 12-109

<sup>1639</sup> *Ibid.*



Porque:

El principio de las sociedades es la lucha, [...] ¡Ay de aquella que no viva de contradicciones íntimas!<sup>1640</sup>

Unamuno pregonaba así una moral de batalla y al mismo tiempo y por lo mismo, de incertidumbre (en el sentido primigenio etimológico de escepticismo), como la que ha regido su vida. La agonía debe ser la condición de nuestra vida espiritual, y por tanto no cabe concordia alguna.<sup>1641</sup> Sólo vive de veras aquel hombre y aquella sociedad que viva de sus contradicciones íntimas, ya que social o individualmente comprendida toda vida auténticamente humana se da, para Unamuno, en constante contradicción, en perpetua guerra civil.<sup>1642</sup> Y si no hay lucha no habrá historia y no valdrá la pena vivir, y se volverá a la animalidad.<sup>1643</sup> Este sentido de “agonía” como lucha perpetua y fecunda es el que queremos y pretendemos rescatar en este trabajo. El concepto de “agonía” tal como lo comprende Unamuno, como una dialéctica-polémica sin síntesis, sin reducción, abierta, de tensión permanente, potencia la apertura a la dimensión de la diferencia, escapando a la clausura en que culminan las filosofías de la identidad y obturando asimismo cualquier filosofía que ponga un punto final, cualquier filosofía dogmática, cualquier filosofía que propugne una verdad absoluta y universal. De esta manera, se hace fructífero para él *habitar la tensión*, abriendo así la dimensión del *entre* y de la lucha. Esta es una apertura a la posibilidad de una racionalidad del conflicto, que es en definitiva, una racionalidad agónica, una filosofía de la tensión.

Dilthey ya supo ver esta tensión al decir que la contradicción alimentaba el espíritu escéptico.<sup>1644</sup> Precisamente, una filosofía de la tensión parte y fomenta a la vez el espíritu escéptico, entendiendo por tal el espíritu crítico. La duda es para Unamuno mucho más vitalizadora que cualquier posición absoluta. La duda unamuniana no es método de indagación, sino forma de vida. En tanto tal, lucha constante y denodadamente contra cualquier posición que obtura la vida. Esta duda habita una casa que continuamente se está destruyendo y continuamente hay que levantarla. Lo provechoso de esta concepción radica no sólo en situarse en esa *tercera posición* no ocupada ni por vitalistas ni por racionalistas –lo

---

<sup>1640</sup> Discípulos y maestros”, Op.cit.,

<sup>1641</sup> Cfr: STV (1913), O.C. (A) (1950), IV, 546

<sup>1642</sup> Cfr: Pascual Mezquita, E., “Visión heraclítica de la historia en M.de Unamuno”, en *C.C.M.U.*, Salamanca, Universidad de Salamanca, N°32, 1997, p.198

<sup>1643</sup> Cfr: “El ideal histórico”, Op.cit., 989

<sup>1644</sup> Cfr: Dilthey, W., Op.cit., pp.35-6

cual ya es una gran innovación para la filosofía-, sino por la productividad (no en sentido mercantil ni materialista, claro está) que produce un pensar agónico con una racionalidad del conflicto. Por ello, la obra, o la misión si se quiere, de nuestro autor consiste en combatir a todos los que se resignan, y hacer que vivan todos inquietos y anhelantes, es decir, en duda y en tensión. Por lo mismo entonces, las tensiones son fértiles y no infértiles como muchos sostienen. Ello no implica, sin embargo, sostener que la tensión es posibilitadora de un progreso en sentido científico, sino que es fecunda en términos productivos y/o re-creativos (en su significación de re-crear algo), en tanto la tensión nos obliga a repensar y a recrear nuestras prácticas. Lo que es lo mismo decir que la tensión es la fuente y fruto del pensamiento y de la vida humana, si lo vemos como una racionalidad del conflicto.

[...] lo que ha hecho y hace la vida histórica de las Monarquías ha sido y es su lucha contra las tendencias republicanas, y lo que ha hecho y hace la historia de las Repúblicas ha sido y es su lucha contra las tendencias monárquicas, disfrazadas con uno u otro nombre.<sup>1645</sup>

Disfrazadas con el nombre de cualquier forma de pensamiento absolutista. Las concepciones que tienen propuestas de medianía, como acuerdo identitario entre partes, de síntesis, son más bien reproductivas o improductivas. Tanto el diálogo (como acuerdo) como las síntesis dialécticas no hacen más que reproducir las estructuras y las identidades, y anular en su recuperación la tensión, lo que equivale a clausurar las ideas y destruir la posibilidad del surgimiento de la diferencia y de la producción y creación de nuevo conocimiento y de más vida. Esto permite observar que tales categorías no son productivas, sino más bien reproductivas, improductivas y de clausura. En cambio, creemos que el conflicto es mucho más productivo. Creemos que las tensiones son fructíferas por cuanto nos abren nuevas alternativas. En el conflicto no hay síntesis, no hay acuerdo en busca de una identidad imposible, hay agonistas en agonía, es una producción desde la tensión y a partir de las diferencias, y sólo la producción de nuevas formas, sólo la creación de nuevas teorías permite la supervivencia de las mismas, mientras que por el contrario, un “acuerdo negociado” no hace más que reproducir, de una u otra forma, lo ya dicho.

Abogar por la contradicción no significa en Unamuno entonces -como en los adoradores de lo irracional- que ésta se encamine dogmáticamente hacia un deseo por la identidad. Lo importante no son las ideas –que nos esclavizan- sino el pensar con estas o

---

<sup>1645</sup> “El ideal histórico”, Op.cit., 989



aquellas ideas. De esta manera, Unamuno se enfrenta críticamente a una filosofía estática –de ideas muertas-, a una filosofía de sarcófago,<sup>1646</sup> con la elaboración de una filosofía dinámica, del pensar –que es acción, viva-, que se apropia provisoriamente de las ideas como instrumentos para extraer de ellas lo necesario para vivir –como instrumentos de cambio que enriquecen- para luego arrojarlas,<sup>1647</sup> a que den sus frutos. Con esta filosofía de la tensión de Unamuno no sólo se configura toda una forma de hacer filosofía y toda una forma de vida, sino también y especialmente una crítica a la filosofía sistemática, pero también a cualquier filosofía del punto final. Si el camino de la razón se cierra dogmáticamente al igual que el camino de la fe dogmática (de la sin razón), el camino de la agonía –ese espacio intermedio que reclama Unamuno para pensar filosóficamente- es el camino de la apertura nunca clausurada, ya que se mantiene en tensión constante. Así, la duplicidad es la condición de la agonía de nuestra civilización. Unamuno reclama entonces un espacio no habitado. En ese espacio nos encontramos con una lucha que no tiene que dar una respuesta por un absoluto. Asumir la agonía como forma de comprendernos y como forma constitutiva del hombre concreto, asumir la agonía como lucha constante sin resolución, abre el camino hacia la libertad. Alguien podría argüir, como ya lo hemos anticipado en el Capítulo 5 de este trabajo, que sin embargo el “culto” a la libertad nos devuelve a una metafísica absolutista y totalitaria. Éste era fundamentalmente el problema de las filosofías de la existencia que conducían a plantear lo arbitrario como absoluto. Y por supuesto que semejante planteamiento podría hacerse a cualquier concepción filosófica en tanto presente alguna detención desde el punto de vista teórico. Detenerse en un punto implica desde el discurso una afirmación “fuerte” que es la propuesta por el autor. Ello no implica sin embargo que, filosófica y metodológicamente sea una detención última, sino que puede constituirse en un punto de apoyo hacia ulteriores respuestas nunca clausuradas dogmáticamente. La orientación hermenéutica del pensamiento de Unamuno, al poner de relieve la conflictividad nunca clausurada posibilita que la obra y la vida de un hombre quede definida como la objetivación de una creación subjetiva que se separa de la individualidad que le dio origen para entregarse, en disponibilidad, a quien pueda poseerla. Es allí entonces donde, lejos del puro subjetivismo de la libertad y del egoísmo entra en juego la alteridad, el egotismo y la intersubjetividad. En este sentido, el egotismo es para Unamuno el modo de curarse del yo,<sup>1648</sup> es un yo que es un Nosotros<sup>1649</sup> que acoge al otro en el reconocimiento, en la respuesta responsable, que alberga a la voz del otro. Por eso indicará

---

<sup>1646</sup> Cfr. “¡Adentro!” (1900), *O.C. (C)*, VIII, 317

<sup>1647</sup> Cfr. “La ideocracia”, (1900), *O.C. (C)*, VIII, 331 y ss.

<sup>1648</sup> Cfr. “¡Ensimismate! Una vez más” (1915), *O.C. (A)*, IX, 839

<sup>1649</sup> Cfr. *Ibid.*

Unamuno, que frente al bando absolutista, antiliberal, se encuentra el suyo, el liberal (entendiendo por éste algo más cercano al “anárquico”, y no al capitalista), el que cree que debe haber completa libertad de cultos y de propaganda y de controversia, donde concibe al liberalismo como la consagración de la eterna lucha.<sup>1650</sup> En esta agonía, en esta lucha, en esta tensión, se sientan las bases de la moral y política unamuniana que serán puestas de manifiesto a través de la palabra escrita y de la lectura.

## **II. La escritura como forma de hacer política: una forma crítica de leer el mundo (Filosofía de la lectura)**

La productividad propiciada por una filosofía tensional que reniega de los absolutos, y la libertad que esta forma de pensamiento implica tiene como consecuencia un modo de involucrarse con lo político lejano de una posición claramente ortodoxa. Por ello, en este apartado, siguiendo las “directivas” de una filosofía tensional, pretendemos destacar la filosofía práctica unamuniana: aquella que se desarrolla fundamentalmente por una actitud ciudadana que es representada con la pluma como arma de combate encarnada en la vida personal de Unamuno.

La profunda incertidumbre profesional en la que Unamuno estaba sumido en el momento en que asumió su cátedra de Griego, lo llevaba a dudar entre dedicarse a la política o bien a la carrera académica de investigación sobre la lengua. Más adelante, hacia la época de su crisis espiritual, esa incertidumbre que antes vivía entre lo político y lo filosófico, se convertía en un punto de tensión vital. Ya no era dedicarse a la política o a la filosofía, sino a la política y a la filosofía conjuntamente pero en tensión. Su duda no se conforma sólo como método de indagación, sino, fundamentalmente, como forma de vida. En este sentido, la crisis personal y espiritual sufrida por nuestro autor tiene como corolario una actitud ambivalente hacia la política: por un lado, de distancia y desdén hacia la política concreta y partidista; del otro, de requerimiento y compromiso. Esta forma de vivir la política a partir del '97 puede ser definida como “vivir[la] sin participar.”<sup>1651</sup> “Sin participar” significa, sin embargo, únicamente no afiliarse a ningún partido ni proponerse como candidato a algún ministerio, gobernación, etc. La política entonces más que “vivirla/o sin participar” es un “participar sin identificarse”. Es decir, Unamuno rechaza la participación política concreta como miembro

---

<sup>1650</sup> Cfr: “El ideal histórico”, Op.cit., 989

<sup>1651</sup> Cfr: Goodman, L., *El hombre y lo absoluto*, Barcelona, Planeta, 1986, p.67



del gobierno o de la oposición, aunque nunca la participación política activa como ciudadano. En este sentido, Unamuno diferencia dos conceptos que hoy están ampliamente difundidos: “lo político” y “la política”.<sup>1652</sup> Desde esta posición, desde lo político, Unamuno va a enfrentarse a antipoliticistas y partidistas.

El enfrentamiento a los antipoliticistas no implica para él la adscripción al partidismo, porque según su visión, participar en política no se engarza necesariamente con afiliarse a un determinado partido político. Por el contrario, no estar sujeto a un partido es recomendable porque da gran libertad de movimiento. En cambio, ser un político profesional tiene como consecuencia, según su visión, estar abocado fundamentalmente a las elecciones, lo que supone entonces ya no ser un político, sino un electorero.<sup>1653</sup> Frente a este concepto peyorativo del político y de la política, opone hacia 1914 el concepto clásico aristotélico,<sup>1654</sup> palabras que reitera en su conferencia de noviembre de ese mismo año en el Ateneo de Madrid. Allí afirma que el hombre no es otra cosa que el ciudadano y que la razón, que es social, es política, es civil. De esta manera identifica la razón política con la verdadera razón práctica. Esta ambivalencia no supuso sin más una depreciación de la esfera política. Unamuno entiende la política vinculada a la ética y a la integridad de su valor civil o civilizador.<sup>1655</sup> Unamuno ve así la política como otra forma de lucha y por ello, frente al político partidista sitúa al escritor político.

Para este último hacer política es, ante todo y sobre todo, hacer opinión pública, fraguar conciencia colectiva. La diferencia entre ellos entonces se encuentra en la libertad de acción, es decir, en la responsabilidad<sup>1656</sup> que tiene el escritor frente al político profesional. Unamuno se distancia del político partidario, y esta misma idea es reiterada en una y otra oportunidad para dejar bien clara su posición frente a la política partidaria. A diferencia del político de partido, el escritor político, que es escéptico (porque es crítico), abre un mundo de posibilidades en el futuro.<sup>1657</sup>

Unamuno, políticamente, se siente un hereje al rechazar los dogmatismos partidarios. No puede, según él, anclarse bajo ninguna afiliación, ya que ello implica renunciar al

---

<sup>1652</sup> Para un tratamiento *in extenso* de estas nociones puede verse C.Le Fort, H.Arendt, C.Schmitt y C. Mouffé, entre otros.

<sup>1653</sup> Cfr. “Los profesionales de la política” (1914), *O.C.*, (E), IX, 948

<sup>1654</sup> “[...] el noble y altísimo sentido tradicional o helénico, en aquél profundo sentido en que lo empleó Aristóteles al decir que el hombre es un animal político, esto es, racional. Pues sin política no cabe racionalidad, ya que la razón es la verdadera facultad anímica social, la que nos eleva sobre la degradación del individuo aislado” (“El político impuro” (1914), *O.C.* (E), IX, 956)

<sup>1655</sup> Cfr. “Lo que ha de ser un rector en España” (1914), *O.C.* (E), IX,

<sup>314</sup> Cfr. “Monodialogo” (1922), *O.C.* (A), IX, 984

<sup>1657</sup> *Ibid.*

pensamiento para aplicar dogmas.<sup>1658</sup> En este sentido podemos decir, que su moral es de batalla, y que su obra consiste en combatir a todos aquellos que se resignan. El sentido político que adquiere la palabra del escritor para Unamuno se relaciona directamente con la responsabilidad/libertad que tiene como crítico, porque el partidario no es más que un dogmático. El escritor político, a diferencia del partidario, renuncia así a presentar soluciones para dedicarse a plantear problemas,<sup>1659</sup> porque para Unamuno, una solución –que es disolutiva– implica el fin de la historia, es decir, la muerte.<sup>1660</sup> En este sentido, su obligación es no detenerse nunca.<sup>1661</sup> A diferencia del político de partido, el escritor político no se preocupa ni por las elecciones ni por elegir un bando, sino por generar conciencia civil:

Hacer política es, ante todo y sobre todo, hacer opinión pública, fraguar conciencia colectiva, y no hacer elecciones. Y usted al preguntarme si iba a entrar en la política, lo que me preguntaba es si pienso alistarme en un partido político, [...] Y meterse en política, en el sentido en que usted lo entendía, no quiere decir otra cosa que ingresar en uno de esos partidos [...]  
Eso no es política, se lo repito, eso es electorería.<sup>1662</sup>

La alternativa de Unamuno frente al partidismo es “producir conciencia política”,<sup>1663</sup> y ello no lo hace desde las butacas, sino desde la imprenta. Su modo de luchar contra el partidismo y la electorería es “martillar” día a día, desde el periódico, desde la tribuna, para hacer opinión pública. En esta perspectiva, el pensamiento de Unamuno parece congraciarse, en un sentido amplio, con un modo más o menos anárquico, en tanto niega y lucha contra cualquier autoridad absoluta:

Mis lecturas en economía me hicieron socialista, pero pronto comprendí que mi fondo era y es, ante todo, anarquista. No quiero poner paz entre mi corazón y mi cabeza, entre mi fe y mi razón, sino quiero que se peleen y se nieguen recíprocamente, pues su combate es mi vida.<sup>1664</sup>

---

<sup>1658</sup> Cfr. “La representación política del escritor”, Op.cit., 662 y “Literatura y política”, Op.cit.,

<sup>1659</sup> Cfr. “Monodialogo”, Op.cit., 985

<sup>1660</sup> Cfr. “El ideal histórico”, Op.cit., 989

<sup>1661</sup> Cfr. “Hacer política” (1915), O.C. (A), IX, 847

<sup>1662</sup> “Hacer política”, Op.cit., 844-5

<sup>1663</sup> Cfr. “¡Res=nada!” (1918), O.C. (A), V, 994

<sup>1664</sup> “Carta de Unamuno a Federico Urales”, en Urales, F., *La evolución de la filosofía en España*, II, Barcelona, Biblioteca de la Revista Blanca, 1934, pp.206-8

La vida espiritual y política de todo ciudadano se juega entonces en el espíritu crítico frente al espíritu abogadesco del político partidista, y a esta posición que en algunas partes, denomina “anárquica”, en otras en cambio la llama “liberal”. Unamuno fue en política un liberal, antes de actitud y de método que de doctrina. Para él la autonomía individual debía estar siempre en primer plano. Unamuno no podía aceptar la solución política rousseauiana, para él éste era un precio muy alto de pagar porque sacrificaba al individuo como condición para trasmutarse en ciudadano. En esa solución veía implícito al totalitarismo, y consecuentemente estuvo siempre en contra de los defensores de un “socialismo de Estado” a los que inculpaba de su falta de “respeto a la personalidad humana.”<sup>1665</sup> Esta crítica no implica por lo mismo que Unamuno fuera un liberal ingenuo que confiara al libre juego del concurso el acuerdo de los intereses. Se muestra así partidario de un Estado democrático fuerte frente a cualquier otra instancia de poder, pero no podía consentir con transferir al Estado la sustancia misma de la voluntad. Para él, la autonomía del individuo debía prevalecer siempre sobre cualquier otra instancia, incluso la del Estado (al igual que el hombre de carne y hueso estaba por encima de cualquier abstracción humanista). La razón de este liberalismo puede deberse fundamentalmente a una concepción de base: así como la humanidad y lo humano le parecen reprochable por abstractos, por vacíos, y por eso opone a ellos el hombre concreto, lo mismo le sucede con el Estado, y por ello opone a este el individuo. El individuo así está por encima del género y la voluntad autónoma sobre el Estado. Aquí reside el motivo profundo de su discrepancia con la *prâxis* política de los partidos. Pero esta razón de una concepción que coloca al individuo por sobre el Estado puede deberse quizás más a una preocupación genuinamente política que a una concepción fuerte del individuo, ya que, en definitiva -como ya se ha dicho- es su filosofía práctica el fundamento de toda su filosofía. Unamuno había podido advertir que pasada la primera década del siglo XX, el Estado, militarizado ya en gran parte de Europa, estaba conduciendo a la Primera Guerra Mundial y a los consecuentes fascismos alemanes, italianos y españoles. Sin embargo, la contracara, el bolchevismo, no le parecía menos peligroso. El espíritu de secta le resultaba repugnante, y por eso opone su posición liberal a la integrista y casticista que por esas épocas estaba también en boga en España. En ello reside asimismo la razón profunda de su discrepancia con la *prâxis* política de los partidos.<sup>1666</sup>

Por tal motivo, Unamuno afirma sin miramientos:

---

<sup>1665</sup> Cfr. “La guerra europea y la neutralidad española” (1917), *O.C.* (E), IX, 360

<sup>1666</sup> Cfr. “Sobre el espíritu de partido” (1920), *O.C.* (E), IX, 1095

Nunca he participado de la tan vulgar y lamentable superstición politicista, y he creído siempre que se puede hacer política, y política eficaz y honda, sin apuntarse en ninguno de los partidos con programa, bandera, jefatura, color y grito determinados [...] He tenido siempre, además, un muy vigilante cuidado de no dejarme poner marca o hierro de ganadería política alguna [...] Y si no lo he hecho no ha sido por falta de ambición, sino acaso por exceso de ella [...] Y, sobre todo y ante todo, a que quise defender mi independencia y la santa libertad de mi obra, de la que entiendo que es mi obra, y no dejarme esclavizar como caudillo.<sup>1667</sup>

El “liberalismo” de Unamuno se encierra en la fórmula de la consagración de la eterna lucha, es decir, de la historia.<sup>1668</sup> “Liberal” es para él el que cree que debe haber completa libertad de cultos y de propaganda y de controversia. Sobre todo esta última. Y este liberal se opone al absolutista, sea capitalista o comunista, católico o racionalista, casticista o europeizante, que sostiene que se debe imponer una doctrina. El liberalismo, en este sentido restringido, es para él, la consagración eterna de la lucha. Y gracias a ella tenemos historia o somos historia, política y social.<sup>1669</sup> Para él, nada hubiera sido del capitalismo sin el socialismo y el comunismo, y nada de las Monarquías sin las tendencias republicanas, y viceversa.<sup>1670</sup> Esta posición crítica, escéptica, es decir, agónica, esta “tercera posición”<sup>1671</sup> lo conducirá más adelante -cerca de los años '20- a sostener que tanto el capitalismo como el comunismo son absolutismos,<sup>1672</sup> manifestándose así contra cualquier totalitarismo. De esta manera, Unamuno ve en esas ideas fuertes de los partidos políticos el lugar de la anulación de la libertad de pensamiento individual, y por tal motivo, esta concepción ético-política se constituye en un fundamento apropiado para su filosofía de la tensión. La presencia de Unamuno en la política, exceptuando su primera etapa de militancia socialista, cuando aún creía en ella, fue siempre alusiva a otra cosa y rehuendo a todo partidismo. Como indica Cerezo Galán, como Don Quijote, Unamuno no podía menos de combatir con poderes sustantivos, encarnaciones de la opresión y la corrupción, con los que tenía que librar sin treguas ni concesiones. Esta resistencia a toda autoridad, y en consecuencia a todo

---

<sup>1667</sup> “Pequeña confesión cínica” (1914), *O.C. (A)*, X, 299-300 y *Cfr.*: “Lo que ha de ser un rector en España”, *Op.cit.*, 298 y “Discurso con motivo de haber sido presentado como candidato a concejal del Ayuntamiento de Salamanca, en noviembre de 1915” (1915), *O.C. (E)*, IX, 333

<sup>1668</sup> *Cfr.*: “El ideal histórico”, *Op.cit.*, 989

<sup>1669</sup> *Cfr. Ibid.*

<sup>1670</sup> *Cfr.*: “Monodiálogo”, *Op.cit.*, 985 y “El ideal histórico”, *Op.cit.*, 989

<sup>1671</sup> *Cfr.*: “El ideal histórico”, *Op.cit.*, 988

<sup>1672</sup> *Cfr. Ibid.* 989

dogmatismo y a todo totalitarismo se representa más cabalmente en su posición –y las posteriores consecuencias- sobre cuatro acontecimientos clave entre 1914 y 1924: a) el inicio de la Primera Guerra Mundial, b) la destitución de rector de la Universidad de Salamanca, c) la querrela a la Corona y d) su destierro a Fuerteventura. Sus adversarios fueron la germanofilia, el conde de Romanones, el rey y el dictador Primo de Rivera, respectivamente, y la pluma su arma de combate.

Respecto al gran suceso de la Primera Guerra Mundial, desde el primer momento Unamuno adoptó una actitud beligerante contra la neutralidad española. Vio que lo que estaba en juego era la causa del liberalismo. Esta guerra era para él la batalla entre el imperialismo germánico militarista y la democracia parlamentaria.<sup>1673</sup> Estas no eran sólo dos ideologías, sino dos culturas o estilos de existencia. Era la imaginación poética y crítica frente al racionalismo intelectualista germánico. El principio formal de la heterodoxia frente al dogmatismo autoritario. Pero la batalla entre estos se producía asimismo en el seno de la sociedad, promoviendo en ella una guerra intestina,<sup>1674</sup> avivando la latente guerra civil entre liberales e integristas.<sup>1675</sup> En las disputas entre germanófilos y aliados, se representaba el drama de las dos Españas, la integrista/castiza y la progresista/liberal. Unamuno, fiel a su agonismo, se opondrá a la neutralidad seguida por el gobierno español:

No, “neutralidad”, no, sino “alterutalidad”. No “neuter”, es decir, ni uno ni otro, sino “alteruter”, uno y otro. Y uno y otro en lucha entre sí. Y así cuando me dicen que yo predico la lucha es porque mis ideas no prevalecen, contesto que si prevaleciesen me volvería yo contra ellas para evitar su muerte.<sup>1676</sup>

Aunque en este caso, Unamuno no era tan alterutal y veía en la causa de los aliados, la crítica al autoritarismo y al fascismo. Ello no implicó sin embargo una visión ingenua de la causa aliada. Sería erróneo suponer que esta apuesta alineaba de modo uniforme la postura de Unamuno con la causa del progresismo. También en este caso su posición era transversal a la política aliadófila. Unamuno no podía compartir la fe del progresismo ni su visión plana y maniquea del acontecer histórico. Sin embargo, lo que inculpaba al rey era su simpatía germanófila que posteriormente contribuiría en España al triunfo del integrismo militarista.

---

<sup>1673</sup> Cfr. “Deber cívico” (1915), *O.C. (E)*, IX, 980

<sup>1674</sup> Cfr. “Protejamos nuestras discordias” (1915), *O.C. (E)*, IX, 1269-

<sup>1675</sup> Cfr. “Hispanofilia” (1915), *O.C. (E)*, IX, 991

<sup>1676</sup> “Más de la guerra civil”, en *El Día Gráfico*, Barcelona, 21 de agosto de 1916

De ahí que frente a la alianza de las fuerzas tradicionales de la España castiza, era necesario defender con valor la causa de la libertad. Si en su momento, por 1895, Unamuno combatía vehementemente en *En torno al casticismo* contra casticistas y europeizantes en favor de lo intrahistórico, para 1914 la afición que la Corona tenía con la causa germana lo impulsaba a defender el principio de la libertad contra la ofensiva totalitaria. En este sentido, continuamente combatió las concepciones histórico políticas puristas. El liberalismo de Unamuno estaba vinculado fundamentalmente con un método de crítica que requería la máxima tensión del juego de las pluralidades. De ahí la necesidad de cultivar las diferencias y antagonismos. Como filósofo agonista se mantuvo siempre fiel al principio del *agón*, del *pólemos*. Las dos Españas eran para él igualmente españolas, y ninguna de ellas podía erigirse con la exclusiva de la hispanofilia.<sup>1677</sup> Lo importante era para él de nuevo la tensión productiva: “La guerra europea ha despertado la siempre latente guerra civil española, y ha sido por ello una bendición para nosotros. Porque esa guerra civil, en una u otra forma, no puede ni debe cesar.”<sup>1678</sup> Sabemos bien que entre estos opuestos no puede haber entonces mediación ni superación, sino abierta contradicción y contraposición. A lo largo de la lucha (civil y cultural) sus respectivos principios se fecundan en su oposición, aprenden a convivir con el adversario y generan en su tensión un fecundo dinamismo. Esta divisa unamuniana sin embargo corría el peligro de acarrear por ese entonces el equívoco del deseo de una guerra fratricida. Lo que Unamuno se proponía no era enfrentar a las dos Españas a una guerra cruenta, sino promover el debate, la crítica y confrontación ideológica que hiciera productivas las diferencias. Y si bien una cultura democrática -como la que Unamuno propiciaba- se caracteriza por la búsqueda del acuerdo, la matriz liberal y agónica de su pensamiento lo conducen a priorizar sobre el pacto (siempre relativo) la fuerza creadora del disenso.<sup>1679</sup>

Mientras que un acuerdo negociado parece inclinar la balanza hacia uno de los polos en sacrificio del otro, el conflicto en cambio, es el lugar siempre abierto a la libertad del hombre. Por eso, Unamuno defiende sin lugar a dudas esa posición:

Sí, yo también digo como Chesterton que tenemos que proteger no sólo nuestra unidad, sino también y ante todo, nuestras disputas, nuestras disensiones, nuestras querellas intestinas, nuestra guerra civil.<sup>1680</sup>

---

<sup>1677</sup> Cfr. “Hispanofilia”, Op.cit., 990

<sup>1678</sup> *Ibid.* 991

<sup>1679</sup> Sobre el valor creativo del disenso que se expresa en los términos de disidencia y resistencia, puede verse el trabajo de Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*, México, ICE, 1990, pp.673-82.

<sup>1680</sup> “Protejamos nuestras discordias”, Op.cit., 1272

En cuanto a los otros tres acontecimientos indicados, el talante liberal de Unamuno hace que ante los políticos hable como un moralista rebelde e insobornable, frente al Rey como un profeta, y frente al Dictador como un mártir de la libertad en el exilio. Las páginas de sus artículos que nos ponen en presencia de su actitud combativa, nunca serán tan encendidas como por ese entonces. El conde de Romanones es la figura responsable de la destitución de Unamuno del Rectorado de la Universidad de Salamanca. Éste era la encarnación del modelo del político profesional que a Unamuno le repugnaba. Lo que estaba en juego con aquella destitución era la causa de la libertad e independencia del intelectual en la vida pública. El motivo de la destitución no fue, según se sabe, ninguna irregularidad administrativa, sino la preocupación política ante un intelectual cuya independencia y liberalismo ponían en cuestión la vieja política del partido liberal. En una carta citada por Salcedo, Unamuno le dice a Burrell a raíz del incidente: “Mi obra es hacer política liberal y democrática de veras y servir a mi pueblo donde él me ponga, y protestar de lo que crea injusto, como protesto de que se me aplicara la confianza, desconfianza más bien, ministerial del modo más antiliberal y más antidemocrático y más inmoral posible y no ha sido tal conducta desautorizada debidamente”.<sup>1681</sup> Este modo de estar en la política tenía que provocar todo tipo de malestar, pero la destitución tuvo el efecto contrario. Unamuno se convirtió en una víctima de la libertad de pensamiento y consagró su liderazgo espiritual en las izquierdas españolas. Además, esto tuvo consecuencias en la propia *práxis* unamuniana, que no sólo radicalizó su actitud, sino que incluso la mitificó en la figura del intelectual rebelde, que años más tarde acabaría proscrito y exiliado. A partir de 1914 Unamuno entra en guerra con el *establishment* político. Un político profesional será entonces para él aquél que defiende los intereses partidistas y la reproducción del poder. En definitiva, una política pragmatista y calculadora, a la que opone la alternativa de “producir conciencia política”. Su otra batalla fue contra la Corona donde se atreve a poner en cuestión la institución monárquica:

Si yo fuese rey dejaría que se discutiese mi realeza. Si yo fuese rey, por instinto de la propia libertad, me sometería a la soberanía popular. Sería un servidor del pueblo. Si yo fuese rey, no sería rey.<sup>1682</sup>

En este enfrentamiento con la realeza su personaje histórico comienza a hacerse leyenda, y fue condenado a dieciséis años de prisión por insultos a la Corona. Unamuno no

---

<sup>1681</sup> Salcedo, E., *Vida de Don Miguel*, Salamanca, Anaya, 1970, p.208

<sup>1682</sup> “Ni indulto ni amnistía, sino justicia: si yo fuese rey” (1917), CMU, 5-127

solicita el indulto, como tampoco lo hizo antes, y se limita a asumir su papel de víctima de la libertad de pensamiento. A pesar de ello, no se repliega en su empeño de pedir cuentas al rey y hacerlo responsable por el derrumbe social y político del país. Unamuno cree que la palabra/acción es más eficaz que la revolución misma. La complicidad de la Monarquía con el derrumbe de la patria se consumó con el asentimiento real a la dictadura de Primo de Rivera. Y el choque con Unamuno no se hizo esperar. A partir del golpe militar Unamuno vivió en continuo pronunciamiento y crítica. En consecuencia, el 20 de febrero de 1924 le llega la orden de destierro, y él no es ya un profeta, sino un mártir de la libertad. Es conducido a su exilio en Fuerteventura, pero poco tiempo después parte en barco con destino a París donde es recibido como un mártir y un defensor de la libertad. De esta manera será Francia quien, según Eliade, haga de Unamuno un filósofo. Sin embargo, no todo será para él en adelante un lecho de rosas. Una vez vuelto a España en 1927, Unamuno comienza a ver poco a poco cómo el bolchevismo comienza a ser una fuerza destructora. Desde 1932 comenzará su lucha contra otra forma de hacer política totalitaria y dogmática, y los galardones concedidos por la intelectualidad francesa comienzan a perder peso. Al respecto, Eliade escribió a mediados de 1936 una encendida crítica a Unamuno debido al trato que éste estaba propiciando al bolchevismo –aunque rescataba allí mismo su espíritu agónico. Unamuno pedía por ese entonces orden y parecía así congraciarse más con el franquismo. Sin embargo, como ya dijimos antes, Eliade muy probablemente no hubiera escrito esa enardecida crítica política a Unamuno, si hubiera publicado unos meses más tarde su artículo, ya que el 12 de octubre de 1936 con motivo de la celebración del Día de la Raza, se produciría el conocido acontecimiento del vehemente y crítico discurso de Unamuno en el Paraninfo de la Universidad de Salamanca que, ante el escándalo tendrían que sacar a Unamuno del paraninfo, y en adelante permanecería con arresto domiciliario hasta su fallecimiento el 31 de diciembre de 1936. Quizá debía prever Eliade que el espíritu agonista de nuestro autor lo llevaría siempre a rechazar cualquier absolutismo. No era ésta una postura de burgués cómodo que unas veces se alía con unos y otras con otros. Lejos de la comodidad y de la negociación, siempre estaba en lucha, excitando la ira de unos y de otros. Unamuno con sus textos y su acción pretende poner de relieve así a la personalidad individual y luchadora, agónica, contra esto y aquello, enfrentada a sus poderes disolventes: la razón racionalista, la monarquía, el partidismo, etc. Quizá porque, como dice Deleuze, la filosofía sea un arma para detestar la estupidez.<sup>1683</sup> En este sentido Unamuno hará de la palabra, y más particularmente de la palabra

---

<sup>1683</sup> Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, trad. C. Artal, Barcelona, Anagrama, 1994, p.149



escrita, el instrumento mediante el cual se enfrenta como un luchador en la arena política. Estos cuatro acontecimientos descritos nos ponen en presencia de la actitud llevada a cabo por Unamuno en su vida personal e intelectual, pero por lo mismo, nos pone en presencia de un modo de escritura (y consecuentemente, de lectura).

Ahora bien, al respecto Cerezo Galán se ha preguntado si una actitud semejante en torno a lo político y a la política puede ser derrotada. Quizá podría formularse mejor la pregunta en estos términos: ¿puede realmente ser derrotada una actitud que ha elegido de antemano, como modo de acción, de protesta y resistencia, la derrota? Esta es la actitud trágica, él puede ser vencido, pero no su mito y su pensamiento, que es fuente de acción futura. La derrota es la única forma de la victoria. Este agonismo personal en la esfera de lo político puede suponer para muchos una inacción, porque cuando coinciden en una misma persona, por ejemplo, la literatura y la política, riñen en ésta el literato y el político, y es su espíritu perpetua contradicción, cuando no es de estéril hibridismo.<sup>1684</sup> Así, podemos preguntarnos –como ya lo ha hecho Cerezo Galán–, ¿está condenado el agonismo a la esterilidad política?<sup>1685</sup> Creemos que no, si es que éste es espíritu de perpetua contradicción. Lejos de la esterilidad política y lejos al mismo tiempo de todo dogmatismo político, la agonía política de nuestro autor se desarrolla en términos de la agonía del escritor: *poiético*, filosófico y político. La filosofía práctica unamuniana es ya, por lo pronto, una forma de hacer política, no partidaria, pero sí definitivamente civil, ciudadana. Su actitud es crítica, de denuncia y resistencia frente a toda forma de alienación. La relación en que se encuentra en Unamuno la filosofía, la literatura y la política –a partir de la colaboración constante de nuestro autor, como escritor de artículos políticos, en columnas de los diarios y periódicos de la época– es sumamente estrecha. Su talante agónico mienta una resistencia, y la pluma y la lengua se convierten en instrumentos de combate<sup>1686</sup> conduciendo a Unamuno a aunar, siempre en lucha, su vocación inicial de escritor y político.

En tanto la política puede ser concebida como arte, Unamuno entiende entonces que hay que aplicar la estética a la política.<sup>1687</sup> Ser político y hacer política para Unamuno no significa, como vimos, ser un partidario. Se puede hacer política con la pluma, y por eso considera más político a un poeta que a un político en sentido estricto, porque mientras éste

---

<sup>1684</sup> Cfr. “Políticos y literatos”, Op.cit., 630

<sup>1685</sup> Cfr. Cerezo Galán, P., Op.cit., p.463

<sup>1686</sup> Cfr. “La pluma y la lengua” (1906), O.C. (A), V, 851

<sup>1687</sup> Cfr. “Estética política” (1916), O.C. (A), IX, 877

lucha para vencer, aquél no; lucha para luchar, es decir, para vivir.<sup>1688</sup> Así, su lucha es lucha constante y denodada contra cualquier posición que obture la vida.

Sin esas discusiones, sin esas disputas, sin esas facciones, no concibo una vida que valga la pena de ser vivida. Es más, no la concibo sin que esas disensiones y disputas se reflejen dentro de uno mismo, de cada uno de nosotros. Si dentro mío, en el pueblo que soy yo, no riñeran de continuo el liberal y el reaccionario, el ortodoxo y el hereje, el dogmático y el escéptico, no sé cómo podría vivir vida interior. Y si tuviese que acallar todo eso y no pensar esos pensamientos que me dividen a mí mismo y renunciar a la batalla íntima para dedicarme no más que a hacer fortuna o a divertirme, entonces mejor la muerte.<sup>1689</sup>

En aquel sentido expuesto en “Diálogos del escritor y el político” Unamuno sólo concibe una política poética que pone en primer plano todo el valor civilizador de la palabra, de la escritura. Y sólo así poeta y político es una misma cosa.<sup>1690</sup> Ello conduce a Unamuno a sostener que hay más política y es más político, profundamente político, lo expuesto en algunas novelas que en un discurso que un político presente a su auditorio.<sup>1691</sup>

Haciendo mi primera novela *Paz en la guerra* eché los cimientos de mi concepción política, histórica, de nuestra España.<sup>1692</sup>

Para Unamuno toda escritura –cuando es vital y no es meramente literatismo- es ético-política. Así, la narración no sólo tiene su estatuto epistemológico sino también ético y político, y las virtudes morales se comunican mejor, como indica Nussbaum, a través de la recreación de una experiencia propia despertando los sentimientos del interlocutor con recursos narrativos. De esta manera, recalcamos la estrecha relación que existe entre ética y literatura, y entre literatura y política, hecho que queda atestiguado asimismo en el caso de Unamuno por los numerosos trabajos realizados que ponen de relieve estas relaciones. La razón de esta estrecha relación estriba en que nuestro autor ve aunadas y en identidad a la

---

<sup>1688</sup> Cfr. “Diálogos del escritor y el político”, Op.cit., 706

<sup>1689</sup> “Protejamos nuestras discordias”, Op.cit., 1273 <sup>1690</sup>

Cfr. “Poesía y política”, (1922), O.C. (A), X, 514 <sup>1691</sup>

Cfr. “La vida y la obra” (1919), O.C. (A), IX, 935

<sup>1692</sup> Cfr. “Poesía y política”, Op.cit., 516

palabra y la acción. Para él, acción y palabra son una misma cosa,<sup>1693</sup> ya que escribir es también un modo de actuar/obrar, y también de vivir. Y así como unos sólo necesitan alimentarse para vivir, otros, como Unamuno, necesitan para hacerlo (y para ser) pensar y expresar su pensamiento en palabras. Siguiendo a Mazzini, para Unamuno la vida no es contemplación, ni expiación, ni goce, sino misión,<sup>1694</sup> y la suya es que vivan todos inquietos y anhelantes. El escritor actúa así mediante la palabra cuando esta toma eminentemente un carácter vital. Con ello se impone así una lógica narrativa,<sup>1695</sup> y el lugar de la narración, es para Unamuno, es lugar de la libertad, pero también y por lo mismo, el de la responsabilidad.<sup>1696</sup> En consecuencia, una lectura atenta a esa escritura es también una lectura ético-política.

Como ya sabemos, la teoría de la lectura unamuniana, que comienza a gestarse tempranamente y recorre el resto de su producción, nos pone en presencia de la mutua cooperación entre lector y autor, y por lo mismo pone de relieve la lógica agonista de Unamuno, su filosofía de la tensión, donde escribe polemizando para que las palabras prosigan su camino en la conciencia del lector. Unamuno sostiene que muchas veces ataca al lector para defenderlo, defenderlo de sí mismo, porque pretende que no se adormezca, que no se entregue a la rutina de las ideas de todos y de nadie. Por eso indica que, si pudiera, su mayor placer sería imbuirlo de duda para que empezara a vivir de veras.<sup>1697</sup> Su objetivo es producir conciencia pública, es decir, política: “Y esa conciencia, como toda obra, sólo se forma frente a las demás y con las demás [...]”,<sup>1698</sup> con los otros. En este sentido, ve que el relato no es un ejemplo de egoísmo, sino de nos-mismo.<sup>1699</sup>

De esta manera, el lector está llamado a la interpretación y comprensión de la/su historia, de la/su vida, de los/sus pueblos, y de la/su historia de la/su vida de los/sus pueblos, a través del discurso, fijado por la escritura. Pero en la lectura, ella no es ingenua, sino que comporta una elección previa. Y elegir un modo u otro de lectura implica, según vimos, una responsabilidad de la lectura.<sup>1700</sup> En este sentido podemos decir, de manera amplia, que hay en la lectura misma una ética, una política o una ética de la lectura y una política de la lectura. El modo polémico, agónico, manifestado en sus trabajos, sean estos artículos periodísticos, ensayos o textos de ficción, tienen como objetivo prioritario sacudir al lector de su pereza

<sup>1693</sup> Cfr. “Diálogos del escritor y el político”, Op.cit., 688

<sup>1694</sup> Cfr. “¡Que piensen, que piensen!” (1914), O.C. (A), X, 301

<sup>1695</sup> Cfr. Marcos, L.A., *Miguel de Unamuno, una filosofía hermenéutica española*, Op.cit., p.86

<sup>1696</sup> Cfr. “Monodiálogo”, Op.cit., 984

<sup>1697</sup> Cfr. “El dolor de pensar” (1915), O.C. (A), X, 316

<sup>1698</sup> “Deber cívico”, Op.cit., 978

<sup>1699</sup> Cfr. CHN (1927), O.C. (A), X, 864

<sup>1700</sup> Cfr. Vidarte, P., *¿Qué es leer? La invención del texto en filosofía*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2006, p.240

intelectual, sacudirlos de cualquier dogmatismo y hacerlos dudar, hacerlos cuestionarse y cuestionar, es decir, generar una conciencia personal y ciudadana. Por tal motivo, el quijote es un modelo para Unamuno. Leer el mundo y la vida agónicamente implica no sólo una estrategia de lectura, sino antes bien una visión ético-política del mundo y de la vida que le es útil y productiva para confrontar a una razón empobrecida y miope que ve el mundo y la vida del hombre sólo a través de los ojos de una lógica categórica, de una lógica de absolutos.

### **III. El pensamiento de Unamuno en perspectiva: el pensamiento agonista**

Reflexionar hoy sobre categoría de “agonía” tiene, quizás aún más que en el tiempo de Unamuno, una importancia política decisiva, y en este sentido, la obra de Unamuno es -como ya decía Teresa Oñate- más contemporánea que la de un contemporáneo. Unamuno se anticipó en casi más de cien años a una concepción que recién actualmente -después de muchos años en que los intelectuales más prestigiosos del mundo abogaron denodadamente por la necesidad del diálogo para lograr un consenso que nos conduzca a la paz y al progreso-está comenzando a cobrar fuerza. La de Unamuno, como vimos, es la concepción donde lo productivo -política y filosóficamente hablando- pasa ya no por el acuerdo, sino por mantener la tensión, la agonía. Unamuno propone entonces no dejar afuera de la reflexión filosófica esa categoría de lo tensional que había sido excluida por las formas más reductivas del pensamiento. Formas del pensamiento que podrían calificarse como totalitarias (de la unidad), y que conciben (y concebían) el mundo desde los antagonismos de esto o aquello, lo uno o lo otro, el sí o el no, donde la polarización tiene la única función de descalificar, impugnar, o eliminar a uno de los contendientes. El agonismo unamuniano se sitúa, en cambio, en un plano tensional, donde lejos de reducir o disolver las posiciones a una única (verdadera y universal), promueve mantener la tensión, mantener el conflicto, ya entre las ideas, ya entre los actores sociales, o ya interiormente. Esta es una nueva manera de posicionarse frente al mundo (más acorde, a su entender, con la vitalidad del mundo del hombre), desde una visión tensional, que presenta en conflicto permanente a los dos extremos haciéndolos permanecer unidos pero en lucha constante. La experiencia filosófica y política se convierte de esta manera, para Unamuno, en experiencia de la tensión, del conflicto, de la agonía. El motivo de este planteamiento se debe a que, como ya dijimos, Unamuno ve que bajo la dominación de uno de los polos del conflicto, bajo la dominación de uno de los contendientes, no sólo se esconde un pensamiento totalitario y violento, sino que con ello desaparece el conflicto mismo y junto con él la libertad de la existencia humana.

Un pensamiento como el de Unamuno pone en primer plano a la alteridad para la constitución de la subjetividad (sea, v.gr., moral o política), ya que sin disenso no es posible construir un estado democrático. Lo que origina el sometimiento de uno de los contendientes no es otra cosa que la desaparición del conflicto mismo. Por ello Unamuno abogaba por proteger nuestras discordias, ya que su eliminación implicaba la hegemonía del pensamiento único, tan común en nuestros días. Como ya vimos, el pensamiento agonista de Unamuno se resuelve críticamente contra cualquier posición del pensamiento de la unidad y la identidad que obture la pluralidad, y en consecuencia, la libertad. Por ese entonces su crítica se resolvía, en el plano político, contra el totalitarismo antirrepublicano español, contra el casticismo y purismo de la raza, y contra el incipiente fascismo alemán. En el plano filosófico, contra la metafísica y la filosofía más racionalista: el positivismo y el cientificismo. Hoy la crítica de Unamuno, desde la perspectiva actual, se resolvería seguramente, desde el punto de vista político, contra la idea de globalización y la hegemonía estadounidense (avalada y sostenida también por la Europa “cultura”) que pretende hacer de su forma de pensamiento y de vida (la *American way of life*), un modo único y universal. Y en el ámbito filosófico, me arriesgaría a sostener que los actores contra los que combatiría Unamuno hoy, serían los mismos que los de ese entonces.

De esta manera, esas palabras de Oñate, dichas hace unos muy pocos años atrás, tienen hoy, claramente hoy, un peso sumamente importante. Gianni Vattimo acaba de publicar su último libro, *De la realidad...*<sup>1701</sup>, y allí, en uno de los artículos que lo componen, bajo el título “Del diálogo al conflicto”,<sup>1702</sup> el filósofo de Turín ve el peligro que conlleva, filosófica y políticamente, el pensamiento único, la neutralización ideológica que domina ya por todas partes en los lugares de la cultura del Occidente industrializado. Fuera del pensamiento único, de la *American way of life* y del *Washington consensus*, sólo queda lo excluido, ese otro extraño, ajeno a la “racionalidad” estadounidense/europea y al/su “mundo”. De esta manera, el diálogo se hace imposible. La crítica política de Vattimo se ancla aquí, al igual que la de Unamuno, en la metafísica, producto y sostén de las relaciones de dominio, y que ha declinado hoy –aunque ya se perfilaba así en los tiempos del filósofo vasco– como poder de la ciencia y la tecnología como la forma más actual de dominación que pretende hacer desaparecer las diferencias. Con esto, ante la amenaza de la pérdida de la libertad, no se puede salir de la metafísica sin implicarse en el conflicto, porque como ya anticipamos, lo que ha

---

<sup>1701</sup> Cfr. Vattimo, G., *De la realidad. Fines de la filosofía*, trad. A. Martínez Riu, Barcelona, Herder, 2013

<sup>1702</sup> Cfr. Vattimo, G., “Del diálogo al conflicto”, en Oñate, T., Leiro, D., Nuñez, A. y Cubo, O. (ed.), *El compromiso con el espíritu actual. Gianni Vattimo en Turín*, Madrid, Aldebarán, 2011, pp.15-26

originado este sometimiento de uno de los contendientes, es la desaparición del conflicto mismo.

La actualidad y potencialidad del agonismo, sobre todo en las arenas de lo político, queda reflejado (hasta con el mismo concepto que Unamuno) en la reciente obra de Chantal Mouffe. Hace muy poco tiempo la filósofa belga publicó *En torno a lo político*,<sup>1703</sup> donde pone en tela de juicio el sentido común que impera en la mayoría de las democracias occidentales que ven en la globalización el camino a la “paz” y al “progreso”. Desde su perspectiva el pensamiento político liberal democrático actual es impotente para abordar el hecho del pluralismo (debido a su visión racionalista). En este sentido, es ilusorio, según ella, creer en el advenimiento de una sociedad reconciliada, y por ello propone convertir a los antagonismos (esto o lo otro) en agonismo (esto y lo otro). Partiendo de Schmitt, pero en crítica a él, Mouffe considera que si bien existe una tensión entre la lógica de la democracia y la lógica liberal, cree que la tensión entre ambas es la mejor garantía de que el proyecto democrático perviva. Por el contrario, el deseo de resolver dicha tensión sólo podría conducir a la eliminación de lo político y a la destrucción de la democracia. En este sentido, la democracia no significa llegar al consenso a toda costa, sino que quizás es mejor para esta mantener el conflicto. El conflicto debe entonces asumir, antes que un antagonismo, un agonismo, porque cuando se asume como antagonismo, lo político queda bajo la égida de uno de los contendientes (el hegemónico) frente al otro que queda desplazado, mientras que como agonismo, no se intenta erradicar al adversario sino integrarlo tensionalmente a la lucha. La actualidad filosófica y política del agonismo está tan presente, que la filósofa belga está dictando en estos días de septiembre de 2014 un Workshop en la Universidad Nacional Arturo Jauretche, donde el tema principal de la mesa redonda que dirige ella, y en que participan varios intelectuales del país, es “Política y agonismo”.

Tanto en el caso de Vattimo como en el de Mouffe, vemos que las categorías de diálogo y consenso ya no son ya útiles para pensar lo político cuando prácticamente queda excluida una parte (social, política, filosófica) del conflicto, y queda sólo el pensamiento único. Con esta situación, me apoyo en la teoría de los paradigmas y la inconmensurabilidad de Kuhn, para sostener que el diálogo y el consenso no aparece como una necesidad para aquellos que ya implícita o explícitamente “se acomodan” a un estilo de vida (el de la *American way of life*), mientras que para *el resto*, aquella otra parte del mundo que queda excluida voluntaria o involuntariamente de ese otro “mundo”, el diálogo y el consenso

---

<sup>1703</sup> Cfr. Mouffe, C., *En torno a lo político*, trad. S. Laclau, Buenos Aires, FCE, 2009

aparecen como imposibles en tanto la multiplicidad de “mundos” se hace intraducible. Con esta situación, el desbalance de poder es tan acentuado que queda invisibilizada una oposición a la forma en que se estructura el orden vigente. Por eso, para que algo nuevo pueda acaecer, sólo queda pensar desde el conflicto, desde la tensión, desde la agonía. En este sentido, lo contrarracional y la contrarracionalidad promovida por Unamuno significa solamente atender a otra forma de la racionalidad que ha sido excluida y disuelta por el pensamiento de la unidad y la identidad.

Para dar por finalizado este extenso trabajo, quiero por último indicar que si algunos filósofos, tempranos estudiosos de la obra unamuniana, tales como Julián Marías, no advirtieron en Unamuno a un filósofo y en su obra una filosofía, o como Ferrater Mora, quien había afirmado que como mucho la de Unamuno era un bosquejo de filosofía, es porque quizás no pudieron ver lo que vio Gadamer en el filósofo vasco, a un vanguardista, a un iniciador. Así ellos y tantos otros no pudieron ver que, como bien dejó dicho Nietzsche, los filósofos aparecen en los tiempos de gran peligro, pero son enviados con mucha anticipación, porque la atención de los contemporáneos se vuelve hacia ellos sólo lentamente.<sup>1704</sup>

---

<sup>1704</sup> Cfr. Nietzsche, F., X, p.112, citado por Heidegger, M. en *Nietzsche I*, trad.J.L.Vermal, Barcelona, Destino, 2000, p.19

## Bibliografía

### Bibliografía primaria (o del autor)

*Obras Completas*, M. García Blanco (ed.), Madrid, Afrodisio Aguado-Vergara, volúmenes III y IV, 1950-1

*Obras Completas*, M. García Blanco (ed.), Madrid, Afrodisio Aguado-Vergara, volúmenes II-XI, XIII y XV, 1958-63

*Obras Completas*, M. García Blanco (ed.), Madrid, Escélicer, volúmenes I, III-IX, 1966-1970

*Obras completas*, R. Senabre (ed.), volúmenes I, III y VIII, Madrid, Fundación José Antonio Castro/Turner, 1994-2009

Unamuno, M. de-Zulueta, L., *Cartas 1903-1933*, Madrid, Aguilar, 1968

*Cómo se hace una novela*, Buenos Aires, Alba, 1927 (para los fragmentos suprimidos de la edición (A) de las *Obras Completas* citadas en el resto del trabajo)

*Diario Intimo* (1897), Barcelona, Folio, 2007

“Ni lógica, ni dialéctica, sino polémica” (1915), CMU, 4-

104 “Discípulos y maestros” (1916), CMU, 12-109

“Pesimismo?” (1916), CMU, 4-230

“Ni indulto ni amnistía, sino justicia: si yo fuese rey” (1917), CMU, 5-

127 “La fe pascaliana” (1923), CMU, 8-150

“La raza es la lengua” (1932), CMU, 1-378/9/80

“Apuntes variados”, *Cuad. XVIII*, CMU, 67-112

*TAD*, CMU, 8-15

“La Kultura y la Cultura” (1913), en *Mundo Gráfico*, Año III, Nº 70, 26 de febrero de 1913

“Más de la guerra civil” (1916), en *El Día Gráfico*, Barcelona, 21 de agosto de 1916

“El mal del siglo” (1897-póstumo), Laureano Robles (ed.), en *C.C.M.U.*, Nº34, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1999, pp.99-131



## **Bibliografía general (secundaria, aparato crítico)**

### **Libros (y capítulos de libros)**

- Alas, A. (comp.), *Epistolario a Clarín*, Madrid, Ediciones Escorial, 1941
- Álvarez Castro, L. , *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*, Salamanca, Ed.Univ.Salamanca, 2005
- Álvarez Gómez, M., “Planteamiento ontológico del primer Unamuno”, en *V.H.M.U.*, Salamanca, Casa-Museo Unamuno-Universidad de Salamanca, 1986, pp.523-540
- Álvarez Gómez, M., “La tradición y el hecho vivo en el primer Unamuno”, en *A.C.M.U.*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989, pp.219-234
- Álvarez Turienzo, S., “Genio y figura en la ética de Unamuno”, en Gómez Molleda, M.D. (ed.), *A.C.M.U.*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989, pp.235-60
- Arístides, J., *Unamuno, dialéctica de la tragedia existencial*, Santa Fe, Colmegna, 1969
- Blanco Aguinaga, Carlos, *Unamuno, teórico del lenguaje*, México, El Colegio de México, 1954
- Cerezo Galán, P., *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Trotta, 1996
- Cerezo Galán, P., “El vacío y la palabra. El nihilismo y la experiencia de la palabra en Miguel de Unamuno”, en Chaguaceda Toledano, Ana (ed.), *M.U.E.O. IV*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2009, pp.135-158
- Cerezo Galán, P., “El pesimismo trascendente”, en Gómez Molleda, M.D. (Ed.), *A.C.M.U.*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp.261-290
- Clavería, C., *Temas de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1953
- Collado, J.A., *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Madrid, Gredos, 1962
- Csejtei, D., *Muerte e inmortalidad en la obra filosófica y literaria de Miguel de Unamuno*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004
- Díaz, E., *Unamuno, pensamiento político*, Madrid, Tecnos, 1984
- Ferrater Mora, J., *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1957
- Fernández, P.H., *Miguel de Unamuno y William James. Un paralelo pragmático*, Salamanca, CIADA, 1961
- Flórez Miguel, C., “La razón poética como alternativa a la razón científica y a la fe: El Unamuno de Pedro Cerezo”, en *Razón de occidente: textos reunidos para un homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 343-360

- Franz, Th., *Unamuno's Paratexts. Twisted guides to contorted narratives*, Newark, Juan de la Cuesta, 2006
- García Bacca, J. D., "Unamuno o la conciencia agónica", en *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas. Bergson, Husserl, Unamuno, Heidegger, Scheler, Hartmann, W.James, Ortega y Gasset, Whitehead*, Barcelona, Anthropos, 1990
- García Blanco, Manuel, *En torno a Unamuno*, Madrid, Taurus, 1965
- García Calvo, A., "Prólogo" a Unamuno, M. de, *La agonía del cristianismo*, Madrid, Alianza, 1986
- García Mateo, R., *Dialektik als Polemik*, Frankfurt a. M., Lang, 1978
- García Mateo, R., "La dialéctica de Unamuno. Ni Hegel ni Kierkegaard: peculiaridad de su pensamiento", en Gómez Molleda, M.D. (ed.), *A.C.M.U.*, Salamanca, U.de Salamanca, 1989, pp.475-8
- Gilabert Barberá, P., "Miguel de Unamuno i Heràclit: de "La elegía eterna" a "La flor tronchada"", en Vintró, E.-Mestre, F.- Gómez, P. (Coords.), *Homenatge a Monserrat Jufresa*, Barcelona, Ed.U.de Barcelona, 2012, pp.101-116
- Gómez Molleda, M.D., "Aproximación al último Unamuno", en *V.H.M.U.*, Salamanca, Casa-Museo Unamuno-Universidad de Salamanca, 1986, pp.57-99
- González Caminero, N., "El puesto de Unamuno en la Historia de la filosofía" (1948), en *Unamuno y Ortega*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1988, pp.39-48
- González Egido, L., *Agonizar en Salamanca. Unamuno (julio-diciembre 1936)*, Madrid, Alianza, 1986
- Guy, A., *Unamuno et la soif d'éternité*, Paris, Seghers, 1964
- Ibáñez Sampol, A., *Dos pensadores en perpetua agonía: Heràclito y Unamuno. Similitudes y divergencias entre La agonía del cristianismo y las citas heraclitianas*, Barcelona, Institut Universitari de Cultura, 2011
- La Fuente, M.I., "Mundo ideal y realidad humana en Unamuno", en AAVV, *Lecturas de Unamuno*, León, Universidad de León, pp.41-69
- La Rubia Prado, F., *Unamuno y la vida como ficción*, Madrid, Gredos, 1999
- Longhurst, C., "La tradición hermenéutica en la narrativa unamuniana", en Chaguaceda Toledano, A. (ed.), *M.U.E.O. IV*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, pp.349-361
- López Molina, A.M., "Introducción", en Unamuno, M.de, *Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2ª ed., 2006, pp.11-78
- López Morillas, J., "Unamuno y Pascal: Notas sobre el concepto de agonía", en *Intelectuales y espirituales...*, Madrid, Revista de Occidente, 1961, pp.11-70

- Marcos, L.A., *Miguel de Unamuno, una filosofía hermenéutica española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991
- Marías, J., *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa Calpe, 1976
- Martínez Santamarta, C., *Itinerario interior de San Agustín y Don Miguel de Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1977
- Meyer, F., *La ontología de Miguel de Unamuno* (1955), trad.C.Goicoechea, Madrid, Gredos, 1962
- Morón Arroyo, C., “Ser y escribir: consistencia de Unamuno y paradojas de la realidad”, en *A.C.M.U.*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989, pp.331-343
- Morón Arroyo, C., “Unamuno y Hegel”, en *AIH Actas IV*, 1971, pp.311-318 y en Sánchez Barbudo, A., (ed.), *Miguel de Unamuno: el escritor y la crítica*, Madrid, Taurus, 1974, pp.151-179
- Mugica, P., *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, Madrid, Rodas, 1972
- Nozick, M., *Miguel de Unamuno: The Agony of Belief*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey, 1982
- Onís, F. de, *Unamuno en su Salamanca, cartas y recuerdos*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1988
- Oromí, M., *El pensamiento filosófico de miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa Calpe, 1943
- Oroz Reta, J., *El agonismo cristiano: San Agustín y Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1986
- Orringer, N., *Unamuno y los protestantes liberales (1912): sobre las fuentes de “Del sentimiento trágico de la vida”*, Madrid, Gredos, 1985
- Padilla Novoa, M., *Unamuno, filósofo de encrucijada*, Madrid, Cincel, 1985
- Pascual Mezquita, E., “Unamuno, el nuevo Heráclito del siglo XX”, en Flórez Miguel, C. (coord.), *Tu mano, mi destino*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, pp.383-405
- Pérez de la Dehesa, R., *Política y sociedad en el primer Unamuno*, Madrid, Ariel, 1973
- Pérez Lucas, M.D., *Un agónico español: Unamuno, su vida, su obra, su tiempo*, Madrid, Ediciones Martín &Macías, 1977
- Ribas, P., “Unamuno y su traductor Otto Buek”, en Chaguaceda Toledano, A. (Ed.), *M.U.E.O. II*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 2005, pp.165-174
- Ribas, P., “Unamuno y la cultura alemana. Convergencia con Schopenhauer”, en AAVV, *V.H.M.U.*, Salamanca, Casa-Museo Unamuno-Universidad de Salamanca, 1986, pp.275-294
- Ribas, P., *Unamuno, cartas de Alemania*, Madrid, FCE, 2002

- Ribbans, G., “Dialéctica de lucha y ambigüedad en la novelística unamuniana”, en Gómez Molleda, M.D. (ed.), *A.C.M.U.*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989, pp.153-164
- Rivera de Ventosa, E., *Unamuno y Dios*, Madrid, Encuentro, 1985
- Salcedo, E., *Vida de Don Miguel*, Salamanca, Anaya, 1970
- Silar, M., *Don Miguel y el Dios escondido. La tensión entre cordialidad y racionalidad en el pensamiento religioso de Unamuno*, Navarra, Universidad de Navarra, 2008, y en formato electrónico-digital [www.unav.es/gep/ArticuloSilar.pdf](http://www.unav.es/gep/ArticuloSilar.pdf)
- Sciacca, M.F., “Miguel de Unamuno, el caballero de la fe loca”, en *La Filosofía, hoy*, trad. de C. Malons, Barcelona, Miracle, 1947, Cap. IV, pp. 127-152
- Tanganelli, P., *Hermenéutica de la crisis en la obra de Unamuno entre finales del siglo XIX y comienzos del XX. La crisis del '97 como posible exemplum de la crisis finisecular*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2001
- Tanganelli, P., *Unamuno fin de siglo. La escritura de la crisis*, Pisa, ETS, 2003
- Valdés, M. and Valdés, M.E., *An Unamuno Source Book*, Toronto, University of Toronto, 1973
- Vauthier, B., *Niebla de Miguel de Unamuno: A favor de Cervantes y en contra de los cervantófilos. Estudio de narratología estilística*, Bern, Peter Lang, 1999
- Zabala, I., *Unamuno y el pensamiento dialógico*, Barcelona, Anthropos, 1991
- Zambrano, M., *Pensamientos y poesía en la vida española*, Madrid, Endymon, 1987
- Zambrano, M., *Unamuno*, De Bolsillo, Barcelona, 2004
- Zubizarreta, A., *Tras las huellas de Unamuno*, Madrid, Taurus, 1960
- Zubizarreta, A., *Unamuno en su nivola*, Taurus, Madrid, 1960

## Artículos

- Arribas Francisco, M.A., “Expresión del conflicto unamuniano agónico-contemplativo en el lenguaje”, en *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, N° 17, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2000, pp.249-63
- Artés Hernández, J.A., “La dualidad *ΜΥΘΟΣ-ΛΟΓΟΣ* en *Del Sentimiento trágico de la vida* de Miguel de Unamuno”, *Estudios Clásicos*, 116, 1999, pp.65-76
- Cruz Hernández, M., “La misión socrática de Miguel de Unamuno”, en *C.C.M.U.*, Vol. 3, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1952, pp.41-53
- Cunha Becerra, C., “Cristianismo y Nihilismo en Unamuno y Vattimo” en *Revista Diadokhe*, N°1-2, 2006, Universidad Diego Portales, Chile, pp.33-45

- Del Canto Nieto, J.R., “El mito de Prometeo en la poesía y en la filosofía de Miguel de Unamuno”, en *Estudios griegos e indoeuropeos*, Nº16, 2006, pp.283-305
- Eliade, M., “Spania lui Unamuno”, en *Vremea*, Bucarest, Nº 456, 1936, p.3 (edición en español “La España de Unamuno”, en *Claves de razón práctica*, Nº67, 1996, pp.6-7 y en *Casa del Tiempo*, Trad.de Joaquín Garrigós, 1ª época, Nº58, Noviembre 2003, pp.42-44)
- Farré, L., “Unamuno, W. James y Kierkegaard”, 2a. parte, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, vol.XXI, Nº 58, Madrid, 1954, pp.64-88
- Fernández Defez, F.J., “Unamuno: la lucha entre la fe y la razón”, *Frónesis Revista Electrónica*, [http://www.joanmaragall.com/fronesis/7/bio,ent/UNAMUNO\\_fr\\_nesis.htm](http://www.joanmaragall.com/fronesis/7/bio,ent/UNAMUNO_fr_nesis.htm) (Consultado 22/07/09)
- Fernández Díaz, M. del C., “Silencio de Dios y angustia metafísica en Unamuno y Bernanos”, en *Cuadernos del Minotauro*, Nº 3, 2006, pp.77-85
- Flórez Miguel, C., “La formación del discurso filosófico de Unamuno”, en *C.C.M.U.*, Vol.29, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994, pp.23-42
- Flórez Miguel, C., “Autobiografía, filosofía y escritura: el caso Unamuno” (1998), en *Paideia Project On-line, Sección Philosophy of Literature*, <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Lite/LiteMigu.htm> (Consultado 30/06/2009)
- Franz, T.R., “*La Tía Tula* y el cristianismo agónico”, en *C.C.M.U.*, Salamanca, Universidad de Salamanca, vol.29, 1994, pp.43-53
- Galán, A., “Unamuno: Agonía entre lo uno y lo diverso”, en *Diario Sur* (Edición Impresa), Sec.Cultura y Espectáculos, Málaga, 29/12/2006 (y en *Diario Sur Digital*, 29/12/2006, [http://www.diariosur.es/prensa/20061229/cultura/unamuno-agonia-entrediverso\\_20061229.html](http://www.diariosur.es/prensa/20061229/cultura/unamuno-agonia-entrediverso_20061229.html) (Consultado 21/11/2010))
- Gillis, C., “Unamuno y Nietzsche: una oposición insuperable”, en *C.C.M.U.*, Nº46, 2-2008, pp.45-57
- González García, E., “El quijotismo intrahistórico de Unamuno” en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Nº XXI, Madrid, Ed.Univ.Complutense, 1986, pp.87-102
- González Urbano, E., “Visión trágica de la filosofía: Unamuno y Nietzsche”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, Ed.U.Complutense de Madrid, XXI, 1986, pp.13-39
- Hermida de Blas, F., “Un artículo de Unamuno publicado en Alemania”, en *Cuaderno Gris*, Nº 6, ISSN 0213-6872, 2002, pp.33-46
- Huarte Morton, F., “El ideario lingüístico de Miguel de Unamuno”, *C.C.M.U.*, vol.5, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1954, pp.5-183

- Ingwersen, S., "Unamuno and Schleiermacher: The "Agonic Style" and Protestant Hermeneutics", en *Anglican Theological Review*, vol.67, N°3, 1985, pp.260-272
- Insausti Ugarriza, X., "Unas pinceladas sobre la obra y la figura de Unamuno", en *Riev*, 41, 1, 1996, pp.35-52
- Jouve Martín, J.R., "Unamuno y Alemania: bibliografía comentada", en *C.C.M.U.*, N° 31, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1996, pp.253-267
- La Rubia Prado, F., "*Wölkerpsychologie* y filosofía orgánica en la obra de Miguel de Unamuno (1884-1895)", en *C.C.M.U.*, N°29, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994, pp.123-142
- Lago Bornstein, J.C., "Unamuno y el pragmatismo de James" en *Solar*, N°5, Año 5, Lima, 2009, pp.113-131
- Lavoi, Charles-Auguste, "Unamuno et Nietzsche", en *C.C.M.U.*, Universidad de Salamanca. Salamanca. 1976, pp.105-118
- Longhurst, C., "Unamuno, the reader and the hermeneutical gap", en *The Modern Language Review*, Vol. 103, N° 3, 2008, pp.741-52
- Longhurst, C., "Unamuno. Schleiermacher. Humboldt: A Question of language", en *Hispanic Review*, N° 4, 2011, pp.573-591
- López Morilla, J., "Unamuno y Pascal: notas sobre el concepto de agonía", separata de la *Revista Atenea*, N° 397, 1963
- López-Pasarín Basabe, A., "En torno a la *Vida de Don Quijote y Sancho*, de Unamuno: cuestiones de hermenéutica", *C.C.M.U.*, N°47, 2-2009, pp.53-67
- Marcos, L.A., "Presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Miguel de Unamuno", *C.C.M.U.*, N°29, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994, pp.91-110
- Masini, F., "Filosofía della morte in Miguel de Unamuno", en *C.C.M.U.*, vol.8, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1958, pp.27-42
- Mata Induráin, C., "Unamuno, del ensayo a la novela filosófica: La agonía del cristianismo y San Manuel Bueno, mártir, en *Hispanica Polonorum*, N° 3, 2001, pp. 121-130
- Melero Martínez, J.M., "Unamuno: una religiosidad agónica", en *Ensayos: Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, N° 2, 1988, pp.87-108
- Mermall, Th., "The Chiasmus: Unamuno's master trope", en *P.M.L.A.*, vol.105, N°2, marzo 1990, pp.245-255
- Meyer, F., "Kierkegaard et Unamuno", en *Revue de littérature comparée*, Anné 29, N°4, París, 1955, pp.478-92

Moreau, J., “Spinoza et Unamuno”, en *Revue de l'enseignement philosophique*, Año 33, N° 1, octubre-noviembre 1982, pp. 3–10

Morón Arroyo, C., “Hacia el sistema de Unamuno”, en *C.C.M.U.*, N° 32, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997, pp.169-87

Navajas, G., “El yo, el lector-otro y la duplicidad en Unamuno”, *Hispania*, vol.71, N° 3, 1988, pp.512-22

Orringer, N., “Pascal, portavoz de Unamuno y clave de la *Agonía del Cristianismo*”, en *C.C.M.U.*, vol.42, N°2, 2006, pp. 39-73

Orringer, N., “El choque de fuentes en *Cómo se hace una novela* de Unamuno”, *Epos: Revista de filología*, N°4, 1988, pp.213-23

Oyola, E., “«Dios-Tinieblas»: paradoja central en el discurso agónico de Unamuno”, en *C.C.M.U.*, Salamanca, Universidad de Salamanca, N° 48, 1-2010, pp.87-106

Pascual Mezquita, E., “En torno a las lecturas historicistas del primer Unamuno”, en *C.C.M.U.*, N°30, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995, pp.13-50

Pascual Mezquita, E., “Visión heraclítica de la historia en M.de Unamuno”, en *C.C.M.U.*, N°32, 1997, pp.189-210

Pérez, R., “Diario íntimo y agonía en Unamuno”, *Revista Zurgai*, N°6, Noviembre 1980, pp.15-17

Ribas, P., “Unamuno lector de Hegel”, en *C.C.M.U.*, N°29, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994, pp.111-122, y en *Revista de Occidente*, N°96, Madrid, 1989, pp.108-125

Robles, L., “Unamuno y ‘La fe pascaliana’”, en *C.C.M.U.*, N° 37, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, pp.115-124

Sánchez, P. “Eros y logos en *Niebla* de Miguel de Unamuno”, en *C.C.M.U.*, vol.25, N°26, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978, pp.127-142

Serrano Ramírez, J.M., “Unamuno frente a Descartes, Spinoza y Kant: perfiles de un diálogo polémico”, en *C.C.M.U.*, N°29, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994, pp.143-67

Serrano Ramírez, J.M., “Unamuno, la voz de la conciencia agónica: radiografía de un hombre de acción”, en *C.C.M.U.*, N°30, 1995, pp.105-24

Tanganelli, P., “Apostillas al diálogo *Sobre la filosofía española* (1904)”, en *C.C.M.U.*, Salamanca, Universidad de Salamanca, N°34, 1999, pp.55-74

Valdés, M.J., “La filosofía agónica de Miguel de Unamuno”, en Bleiberg, G., *Pensamiento y Letras en la España del s.XX*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1966, pp.543-57

Valdés, M.J., “Observaciones unamunianas. Sobre la palabra del yo y del otro”, en *Revista de Occidente*, Año IV, N° 39, 1966, pp.425-8

Valdés, M.J., “Unamuno’s Hermeneutics of Reading”, *Journal of Spanish Studies Twenty Century*, N°4, 1976, pp.203-213

Valdés, M.J., “Unamuno en el crisol, 1895-1912: la elaboración de la dialéctica abierta”, *C.C.M.U.*, N°32, 1997, pp.351-365

Villar Ezcurra, A., “Unamuno y su lectura de Pascal: *Del sentimiento trágico de la vida* como principio de acción solidaria”, en *C.C.M.U.*, N° 47, 2-2009, pp.69-98

Wright, R., “La estructura semántica de la razón en el *Sentimiento trágico de la vida*”, en *C.C.M.U.*, vol.24, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1976, pp.69-103

Zabala, I., “Unamuno y la verdad como ficción”, en *Ensayos*, <http://www.letraypixel.com/blog/unamuno-y-la-verdad-como-ficcion>, 23 de septiembre de 2009 (Fecha de consulta 17/08/2012)

### **Bibliografía de consulta (marco teórico)**

#### **Libros (y capítulos de libros)**

AAVV, *¿Existe la filosofía argentina?*, en *La Biblioteca*, N° 2-3, Buenos Aires, Ed. Biblioteca Nacional de la República Argentina, 2005

Abellán, J.L., “La influencia de Nietzsche en el panorama intelectual del ‘98” en *Historia crítica del pensamiento español*, vol.5, Madrid, Espasa Calpe, 1989

Aguirre Sala, J., *Hermenéutica. Ética de las pasiones*, Salamanca, Sígueme, 2005

Agustín, *Confesiones*, trad. P. Rodríguez de Santidrián, Barcelona, Altaya, 1997

Alonso, M., Ambrosini, C. y Beraldi, G., “Los animales epistemológicos y otras figuras fantásticas para la enseñanza de la Biología e Introducción al Pensamiento Científico en el Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires”, en Cerletti, A. y Cauló, A. (comp.), *Actas de las XXI Jornadas sobre la Enseñanza de la filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2014 (en prensa)

Ambrosini, C., *Del monstruo al estratega. Ética y juegos*, Buenos Aires, Educando, 2007

Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, trad. J. Pallí Bonnet, Buenos Aires, Planeta-DeAgostini,

1995 Aristóteles, *Poética*, trad. E. Sinnott, Buenos Aires, Colihue, 2009

Barbour, J., *Tragedy as a Critique of Virtue. The Novel and the Ethical Reflection*, Chicago – California, 1984



- Béguelin, M.J., “Unidades de lengua y unidades de escritura. Evolución y modalidades de la segmentación gráfica”, en Ferreiro, E. (comp.), *Relaciones de (in)dependencia entre oralidad y escritura*, trad. M.Mizraji, Barcelona, Gedisa, 2002, pp. 31-51
- Beraldi, G., “Unamuno: agonía entre razón y experiencia religiosa en los años de las crisis”, en Perkins, P. y Bodean, F.M. (eds), *Razón crítica y experiencia religiosa. Estudios de fenomenología y hermenéutica VI. Actas de las X Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica*, Santa Fe, Círculo de Fenomenología y Hermenéutica de Santa Fe-Paraná, Ed.Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Santa Fe, 2014, pp.211-223
- Beraldi, G. y Rossi, M.J., “El microscopio de Hume y el recurso a la imaginación”, en Rossi, M.J. y Bertorello, A. (Comp.), *Relecturas. Claves hermenéuticas para la comprensión de textos filosóficos*, Buenos Aires, Eudeba, 2013, pp.159-76
- Beraldi, G., “Una lectura agónico-tensional del mundo, la vida y el texto como crítica a la noción de “sistema””, en Rossi, M.J. y Beraldi, G. (Comp.), *Actas de las III Jornadas Internacionales de Hermenéutica: La hermenéutica en el cruce de las culturas: polifonías y reescrituras*, Buenos Aires, Ediciones Proyecto Hermenéutica, 2013, pp.152-160
- Beraldi, G., “Acerca de la educación en *Amor y Pedagogía*. Por una educación agónica”, en Cerletti, A.-Cauló A.C. (Comp.), *Enseñar Filosofía. Enfoques y propuestas. Actas de las XVIII Jornadas de Enseñanza de la Filosofía*, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2013, pp.1-13
- Beraldi, G., “Acerca de la noción de “comprensión” en Unamuno o de la necesidad de perderse para encontrarse”, en Bertorello, A.-Mascaró, L., (Comp.), *Actas de las II Jornadas Internacionales de Hermenéutica: La hermenéutica en diálogo con las ciencias sociales y humanas*, Buenos Aires, 2011, pp.140-7
- Beraldi, G., “La tensión entre explicación y comprensión. El problema de la explicación en ciencias sociales”, en Ambrosini, C., Beraldi, G. y Contratti, B., *Introducción al pensamiento científico. Guía de estudio UBAXXI*, Buenos Aires, Eudeba, 2010, pp.93-106
- Bidón-Chanal, L., “Introducción al *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*. ¿El primer moderno?”, en Rossi, M.J. y Bertorello, A. (comp.), *Relecturas. Claves hermenéuticas para la comprensión de textos filosóficos*, Buenos Aires, Eudeba, 2013, pp.131-142
- Blake, W., *El matrimonio del cielo y el infierno* (1793), trad. X. Villarrutia, Sevilla, Renacimiento, 2007
- Bloch, E., *Entremundos en la historia de la filosofía*, trad. J. Pérez Corral, Madrid, Taurus, 1984
- Blumenberg, H., *Teoría del mundo de la vida*, trad.G.Mársico, Buenos Aires, FCE,

- Borges, J.L., *Obras Completas*, Edición de Carlos Frías, Buenos Aires, Emecé, 1974
- Borges, J.L., *Obras Completas*, vol.IV, Buenos Aires, Emecé, 2007
- Borges, J.L., “Parábolas: La lucha”, en *Textos Recobrados (1919-1929)*, Ed.S.L.del Carril, Buenos Aires, Emecé, 2ª ed., 2007
- Campanaga, V., *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana*, Madrid, Editorial Católica, 1974
- Castello, L. y Mársico, C., *Diccionario etimológico de términos usuales en la praxis docente*, Buenos Aires, Altamira, 2005
- Ceñal Lorente, R., “La filosofía española contemporánea”, en *Actas del Primero Congreso Nacional de Filosofía*, “Cuarta sesión plenaria: La filosofía contemporánea”, Mendoza, Argentina, Tomo I, Marzo-Abril 1949, pp.419-441
- Corominas, J. y Pascual, J.A., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Vol.1, Madrid, Gredos, 1980
- Cragolini, M., *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del “entre”*, Buenos Aires, La Cebra, 2006.
- Cragolini, M., *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La Cebra, 2007
- Croce, B., *Breviario de Estética*, trad. J. Sánchez Rojas, Madrid, Espasa Calpe, 1967
- Croce, B., *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, trad. J.Sánchez Rojas y prólogo de Miguel de Unamuno, Madrid, F. Beltrán, 1912.
- Deleuze, G. y Parnet, C., *Diálogos*, trad. J. Vázquez, Valencia, Pre-Textos, 1980
- Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, trad. C. Artal, Barcelona, Anagrama, 1994
- Deleuze, G., *Conversaciones 1972-1990*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 1995
- Deleuze, G., *Crítica y clínica*, trad. T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996
- Deleuze, G. y Guattari, F., *Qué es la filosofía*, trad. T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1997
- Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil mesetas*, trad. J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2002
- Derrida, J., “La farmacia de Platón”, en *La diseminación*, trad. J. M. Arancibia, Madrid, Ed.Fundamentos, 1975, pp.93-260
- Dilthey, W., “Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica”, en *Obras Completas: Psicología y teoría del conocimiento*, vol. VI, trad. E. Imaz, México, FCE, 1951,
- Dilthey, W., “Teoría de las ideas del mundo”, en *Teoría de las concepciones del mundo*, trad. Julián Marías, Barcelona, Altaya, 1997, pp.87-149
- Dilthey, W., “Los tipos de visión del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos”, en *Teoría de las concepciones del mundo*, trad.J.María, Barcelona, Altaya. 1997, pp.35-86

- Dilthey, W., “La esencia de la filosofía”, en *Teoría de la concepción del mundo*, trad. E. Imaz, México, FCE, 1945, pp.171-304
- Dilthey, W., *Historia de la filosofía*, trad.E.Imáz, México, FCE., 1956
- Dilthey, W., *Dos escritos sobre hermenéutica*, trad.A.Gómez Ramos, Madrid, Istmo, 2000
- Eco, U., *Obra abierta*, trad. R. Berdagué, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1992
- Farré, L., “Exposición” a Heráclito, *Fragmentos*, trad. L. Farré, Buenos Aires-Barcelona, Orbis-Hyspamérica, 1983, pp. 99-189
- Farré, L., *Cincuenta años de filosofía argentina*, Buenos Aires, Peuser, 1958
- Farré, L. y Lértora Mendoza, C., *La filosofía en la Argentina*, Buenos Aires, Docencia, 1981
- Farré, L. y Lértora Mendoza, C., *La filosofía en la Argentina*, Buenos Aires, Docencia, 1981
- Finley, M., *El mundo de Odiseo*, trad. M. Hernández, México, F.C.E., 1966
- Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, trad.H.Pons, México, Fondo de Cultura Económica, 2002
- Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, trad.C.Rincón, Buenos Aires, El cielo por asalto, s/f
- Fried, G., *Heidegger’s Polemos. From Being to Politics*, New Haven, Yale University Press, 2000
- Fromm, E., *El arte de amar* (1956), trad. N. Roseblatt, Barcelona, Paidós, 2007
- Gadamer, H.G., *Estética y hermenéutica*, trad. A. Gómez Ramos, Madrid, Tecnos, 1996
- Gadamer, H.G., *Verdad y Método I*, trad. A.Agud Aparicio y R.de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2ª, 1999
- Gadamer, H.G., *Verdad y Método II*, trad.M.Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 1998
- Gadamer, H.G., *Arte y verdad de palabra*, trad. J.F.Zuñiga García, Barcelona, Paidós, 1998
- Gadamer, H.G., *Arte y verdad de la palabra*, trad.J.F.Zuñiga García, Barcelona, Paidós, 1998
- Gadamer, H.G., *Acotaciones hermenéuticas*, trad.A.Agud y R.de Agapito, Madrid, Trotta, 2002
- Gadamer, H.G., *El giro hermenéutico*, trad.A. Parada, Madrid, Cátedra, 3ª ed., 2007
- García Morente, M., “La filosofía en España” (Conferencia pronunciada en el Club Español de Buenos Aires el 21 de octubre de 1934), en *Revista de filosofía*, U.C.M., 3ª época, vol. IX, Nº 15, 1996, pp.3-15
- Genette, G., *Umbrales*, trad. S. Lage, México, Siglo XXI, 2001
- Goodman, L., *El hombre y lo absoluto*, Barcelona, Planeta, 1986
- Graves, R., *Los mitos griegos*, trad. L. Echávarri, Tomo I, Buenos Aires, Alianza, 1993

Grondin, J., “Was heisst `Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache’?”, en *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001

Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, trad.A. y R. Mondolfo, Tomo II, Buenos Aires, Ediciones Solar, 4ª ed., 1976

Heidegger, M., *Introducción a la Metafísica*, trad. A. Ackermann, Barcelona, Gedisa, 1998

Heidegger, M., *Nietzsche I*, trad. J. L. Vermal, Barcelona, Destino, 2000

Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, trad. J. Gaos, México-Buenos Aires, FCE, 2007

Heidegger, M., “Carta sobre el humanismo”, en Sartre y Heidegger, *Sobre el humanismo* (comp.), Buenos Aires, Ediciones del 80, pp.63-121, s/f

Heráclito, *Fragmentos*, trad. L. Farré, Buenos Aires-Barcelona, Orbis-Hyspamérica, 1983

Hölderlin, F., *Hyperión o El eremita en Grecia*, trad. J. Muñárriz, Madrid, Ed.Hiperión, 1988

Hume, D., *Tratado de la Naturaleza Humana*, trad.V.Viqueira, Albacete, Servicio de publicaciones de la diputación de Albacete, 2001

Hume, D., *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, trad. J.L.Tasset Carmona, Barcelona, Anthropos, 1990

Hume, D., *Investigación sobre el entendimiento humano*, trad. J. de Salas Ortueta, Madrid, Alianza, 2001

Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental...*, trad. J Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, 2008

Ionescu, G., *Politics and the pursuit of happiness*, London, Longmann, 1984

Iser, W., *El acto de leer*, trad.J.A.Gimbernát y M.Barbeito, Madrid, Taurus, 1987

Jaeger, W., *Paideia*, trad. J. Xiral, México, F.C.E., 1957

James, W., *Pragmatismo*, Madrid, Aguilar, 1975

James, W., *The Will to Believe*, London, Harvard University Press, 1979

Kant, I., *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid, Taurus, 2005

Kierkegaard, S., *El concepto de angustia*, trad. D.G.Rivero, Barcelona, Orbis, 1984

Kierkegaard, S., *Post-scriptum no científico y definitivo a las migajas filosóficas*, trad. N.Bravo Jordán, México, Universidad Iberoamericana, 2009

Kojève, A., *La dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*, trad. J.J. Sebrelli, Buenos Aires, La Pleyade, 1982

Lacan, J., “El estadio del espejo en la formación del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos*, vol.I, trad. T.Segovia y A.Suárez, México, Siglo XXI, 1980

- Machado, A., *Juan de Mirena*, Madrid, Alianza, 1981
- Maliandi, R., *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos, 2009
- Marías, J., “Introducción a la filosofía de la vida”, en Dilthey, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, trad. J. Marías, Barcelona, Altaya, 1997, pp.9-32
- Mellado, Francisco de P., *Enciclopedia Moderna. Diccionario Universal de Literatura, Ciencias, Artes, Agricultura, Industria y Comercio*, Tomo I, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Mellado, 1851
- Moliner, M., *Diccionario de uso del español*, Tomo 1, Madrid, Gredos, 1966
- Mouffé, C., *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE, 2007
- Muguerza, J., *Desde la perplejidad*, México, FCE, 1990
- Newton, A.Z., *Narrative Ethics*, Cambridge, Harvard, 1995
- Nicol, E., *El problema de la filosofía hispánica*, México, FCE, 1998
- Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, trad. P.González Blanco, Madrid, Sarpe, 1984
- Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998
- Nietzsche, F., *El Nacimiento de la tragedia*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000
- Nietzsche, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, trad. L.F.Moreno, Madrid, Valdemar, 2003
- Nietzsche, F., *Los filósofos preplatónicos*, trad. F.Ballesteros Balbastre, Madrid, Trotta, 2003
- Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad.L.Valdés, Madrid, Tecnos, 2007
- Noël, J.F.M., *Diccionario de mitología universal*, Tomo I, Barcelona, Edicomunicación, 1991
- Nussbaum, M., *La fragilidad del bien Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, trad. A. Ballesteros, Madrid, Visor, 1995
- Nussbaum, M., *Cultivating Humanity: A Classical defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge, 1997
- Ortega y Gasset, J., *Obras Completas*, vol.I y V, Madrid, Alianza-Revista de Occidente, 1964-1983
- Ortega y Gasset, J., *Historia como sistema*, Madrid, Revista de Occidente, 1941
- Pabón de Urbina, J.M., *Diccionario manual griego-español. Vox*, Barcelona, Bibliograf, 17ª ed., 1994
- Parker, D., *Ethics Theory and the Novel*, Cambridge, Cambridge, 1994
- Pascal, B., *Pensamientos*, (ed. Lafuma), trad. J. Llansó, Barcelona, Altaya, 1997
- Peña García, V., “Introducción”, en Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Orbis-Hyspamérica, 1980

- Platón, *Teeteto*, en *Diálogos 5*, trad. M. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N.L.Cordero, Madrid, Gredos, 1988
- Platón, *Sofista*, trad. F. Casadesús Bordoy, Madrid, Alianza, 2010
- Presas, M., *Del ser a la palabra. Ensayos sobre estética, fenomenología y hermenéutica*, Buenos Aires, Biblos, 2009
- Proudhon, P.J., *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria*, trad.F.Pí y Margall, Madrid, Ed.Alfonso Durán, 1870
- Pucciarelli, E., “Introducción. Husserl y la actitud científica en filosofía”, en Husserl, E., *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1981, pp.7-41
- Rhode, E., *Psyche. I, Seelecult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen, Vierte Auflage, 1907
- Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, trad. A. Falcón, México, FCE, 2003
- Ricoeur, P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, trad. P. Corona, Buenos Aires, FCE, 2001
- Ricoeur, P., *La metáfora viva*, trad.A Neira, Trotta-Cristiandad, Madrid, 2001
- Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones*, trad. A. Falcón, Buenos Aires, FCE, 2003
- Ricoeur, P., *Tiempo y narración I*, trad. A. Neira, México, Siglo XXI, 1995
- Ricoeur, P., *Tiempo y narración II*, trad. A. Neira, México, Siglo XXI, 2008
- Ricoeur, P., *Tiempo y narración III*, trad. A. Neira, México, Siglo XXI, 2003
- Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, trad. A. Neira, México, Siglo XXI, 2003
- Ricoeur, P., *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, trad. G. Monges Nicolau, México, Siglo XXI, 2001
- Ricoeur, P., “La vida: un relato en busca de un narrador”, en *Educación y política*, trad. R.Ferrara, Buenos Aires, Prometeo, 2009, pp.43-56
- Ricoeur, P., “Hermenéutica y crítica de las ideologías”, en *Hermenéutica y Acción...*, trad. M. Prelooker [et.al], Buenos Aires, Prometeo, 2008, pp.147-85
- Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, trad. A. Neira, Buenos Aires, FCE, 2008
- Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad.J.Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra, 1989
- Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. A. E. Sinnot, Barcelona, Paidós, 1991
- Rorty, R., *Objetividad, relativismo y verdad*, trad. J. Vigil Rubio, Barcelona, Paidós, 1996
- Rorty, R., *Filosofía y futuro*, trad. J. Calvo y A. Ackermann, Barcelona, Gedisa, 2002

- Safranski, R., *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, trad. R. Gabás Pallás, Barcelona, Tusquets, 2ª ed, 2009
- Sartre, J.P., *La náusea*, trad. A. Bernárdez, Buenos Aires, Losada, 1953
- Sartre, J.P., *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*, trad.M.Lamana, Buenos Aires, Losada, 1976
- Schleiermacher, F., *Hermeneutik und Kritik*, M.Frank (Hrsg.), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977
- Schleiermacher, F., *Ermeneutica* (a cura di M. Marassi), Milano, Rusconi, 1996
- Snell, B., *Las fuentes del pensamiento europeo: estudio sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la antigua Grecia*, trad. J. Vives, Madrid, Razón y Fe, 1965
- Sobejano, G., *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 2004
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. V. Peña García, Madrid, Orbis-Hyspamérica, 1980
- Tejera, V., *Nietzsche and Greek Thought*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987
- Tennemann, W.G., *Geschichte der Philosophie*, 12 vol., Leipzig, 1798/1819
- Thomas, H., *La guerra civil española*, vol. IV, trad. N.Daurella, París, Ruedo Ibérico, 1962
- Urales, F., *La evolución de la filosofía en España*, II, Barcelona, Biblioteca de la Revista Blanca, 1934
- Vattimo, G., *Ética de la interpretación*, trad. T. Oñate, Barcelona, Paidós, 1991
- Vattimo, G., “Comprender el mundo-transformar el mundo”, en A.A.V.V., *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, trad. A. Gómez Ramos, Madrid, Síntesis, 2003
- Vattimo, G., *Nihilismo y emancipación*, trad. C. Revilla, Barcelona, Paidós, 2004
- Vattimo, G., “La edad de la interpretación”, en Rorty, R. y Vattimo, G., *El futuro de la religión*, trad. T. Oñate, Barcelona, Paidós, 2006, pp.65-81
- Vattimo, G., *De la realidad. Fines de la filosofía*, trad. A. Martínez Riu, Barcelona, Herder, 2013
- Vega, J.L., *La sombra y la brújula*, Buenos Aires, Educando, 2009
- Vidarte, P., *¿Qué es leer? La invención del texto en filosofía*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2006
- Vinet, A.R., *Études sur Blaise Pascal*, París, Fischbacher, 1904
- von Wright, G.H., *Explicación y Comprensión*, trad. E. Tierno Galván, Madrid, Alianza, 1979
- Volpi, F., *El nihilismo*, trad.de C.I. del Rosso y A.Vigo, Buenos Aires, Biblos, 2005

- Wahl, J., *Études kierkegaardienes*, 2ª, Paris, Vrin, 1949
- Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, ed.bilingüe, trad. A.García Suarez y U.Moulines, Barcelona, Crítica, 1988
- Wittgenstein, L., *Tractatus lógico-philosophicus*, trad. J. Muñoz e I. Reguera, ed.bilingüe, Barcelona, Altaya, 1997
- Woodcock, G., *Pierre-Joseph Proudhon. A Biography*, New York, Macmillian Co, 1956

## Artículos

- Basso Monteverde, L., “El origen conflictivo de la *Ereignis*. Una revision de la interpretación heideggeriana de Heráclito”, en Rossi, M.J. y Beraldi, G., *La hermenéutica en el cruce de las culturas: polifonías y reescrituras. Actas de las III Jornadas Internacionales de Hermenéutica*, Buenos Aires, Ed. Proyecto Hermenéutica, ISBN 978-987-27903-1-8, 2013, pp.145-51
- Bennett, J., “The conscience of Huckleberry Finn”, in *Philosophy*, 49, 188, feb.1974, pp.123-134
- Beraldi, G., “La conciencia de Huckleberry Finn o la agonía entre la moral y los sentimientos”, *Cuadernos de ética*, vol. 27, N°40, 2012, ISSN 0326-9523, Buenos Aires, Argentina, (en prensa).
- Beraldi, G., “Literatura y filosofía. La literatura como problema en Deleuze o la escritura como *phármakon*”, en *Eikaisia*, N° 49, Mayo 2013, Oviedo, España, pp.165-175
- Beraldi, G., “La función hermenéutica de la obra literaria en *Cómo se hace una novela*”, en *Revista Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol.46, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España, 2013, pp.329-361
- Beraldi, G., “Agonía entre explicar y comprender. Una lectura sobre la fertilidad de habitar la tensión”, en *Perspectivas Metodológicas*, Año 13, N° 13, Universidad Nacional de Lanús, Noviembre 2013, pp. 19-34
- Beraldi, G., “La hermenéutica y la concepción unamuniana del lector en *Cómo se hace una novela*”, en *Nuevo Pensamiento*, Año III, N° 3, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador área San Miguel, Septiembre 2013, pp.76-105
- Carrión Acevedo, U., “La buena Eris. Reflexiones en torno a la lógica agonal en Heráclito y Nietzsche”, en *Instantes y Azares - Escrituras Nietzscheanas* N° 10, año XII, 2012, pp.38-54



- Casas, A., “Entrevista con Mario J. Valdés sobre Hermenéutica e Historia comparada das literaturas e as culturas”, en *Boletín Galego de Literatura*, Nº30, 2º semestre 2003, pp.124-147
- Estiú, E., “Arte y liberación”, en *Humanidades*, Nº XXXIV, Universidad Nacional de La Plata, 1954, pp.49-58
- Foucault, M., “El sujeto y el poder” en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol.50, Nº3, 1988, pp.3-20
- Fumagalli, A., “Etica & narrazione”, *Studi Cattolici*, Nº 41, 1997, pp.584-94
- Galán, I., “La filosofía como literatura y la literatura como filosofía en lengua española”, *Logos*, Nº 11, Universidad de La Salle, Bogotá, 2007, pp.91-103
- Marías, J., “Los estilos de la Filosofía”, ed. Jean Lauand, Madrid, 1999-2000
- Muñoz-Alonso López, G., “Tendencias actuales de citación en los trabajos de investigación filosófica”, en *Investigación bibliotecológica*, vol.20, Nº41, julio/diciembre, 2006, México, ISBN: 0187-358X, pp.91-106
- Pavón, H., “Entrevista a Michel Onfray: La filosofía sana y salva (¿cura y redime?)”, en *Revista Ñ*, Nº 220, 15 de diciembre de 2007
- Raley, H., “Algunas aportaciones españolas a la filosofía europea actual”, en *Cuenta y razón*, Nº 104, 1997, pp.13-18
- Ricoeur, P., “Narratividad, fenomenología y hermenéutica”, trad. G. Aranzueque, en *Análisi*, Nº25, 2000, pp.189-207
- Rossi, P., “Tensiones dialécticas en el pragmatismo humanista de William James”, en *Límite. Revista de Filosofía y Psicología*, Vol.3, Nº18, 2008, pp. 71-79
- Royo, S., “De cómo una filosofía de la vida puede surgir a través de una meditación sobre la muerte”, en *A Parte Rei*, Nº23, Septiembre 2002, pp.1-9
- Siemens, H., “Nietzsche and agonistic politics: A review of recent literature”, *Nietzsche-Studien*, Berlin, Vol. 30, 2001, pp. 509-526
- Siemens, H., “Agonal Communities of Taste: Law and Community in Nietzsche’s Philosophy of Transvaluation”, en *Journal of Nietzsche Studies*, No. 24, pp. 85–91
- Siemens, H., “Nietzsche’s Critique of Democracy (1870—1886)”, en *Journal of Nietzsche Studies*, No. 38, 2009, pp. 20-37
- Silveira Laguna, S., “Nietzsche: comprensión estética de la realidad vital” en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Nro.14, Madrid, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense de Madrid, 1997

Volpi, F., “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, trad. A. Vigo, en *Anuario filosófico*, Nº 32, 1999, pp.315-342