

# Unas pinceladas sobre la obra y la figura de Unamuno

(Some hints about Unamuno's work and personality)

Insausti Ugarriza, Xabier

Magalhães, 1-2, D

20808 Getaria

BIBLID [0212-7016 (1996), 41: 1; 35-52]

---

*Este artículo pone el acento sobre el "pensamiento poético" de Unamuno. Unamuno es, en primer lugar e igualmente, pensador y poeta. Ninguna de las dos vertientes va a la zaga de la otra, más bien se encuentran en ese hondón último de creatividad que él mismo llama "el sentimiento trágico de la vida" y desde allí surgen su filosofía y su poesía como dos inseparables compañeros de viaje.*

*Palabras Clave: Pensamiento. Poesía. Sentimiento trágico.*

*Artikulu honek Unamunore "pentsaera poetiko" a azpimarratu nahi du. Unamuno da lehen-lehenik eta berdin pentsalari eta olerkari. Bi ikuspegi hauek elkarrekin doaz bere obretan eta biak Unamuno berak "bizitzaren sentimendu tragikoa" deitzen dion leku sakon honetan aurkitzen dira. Hemendik altxatzen dira bere filosofia eta bere olerkieria, bi bereiztezin bidelagunak bezala.*

*Giltz-Hitzak: Pentsamendua. Olerkia. Sentimendu tragikoa.*

*Cette article traite de la "pensée poétique" d'Unamuno. Unamuno est, en première lieu et au même forme, penseur et poète. Aucune de cette sphères reste à l'arrière de l'autre, les deux se rencontrent en cette dernière fond de créativité que Unamuno même appelle "le sentiment tragique de la vie" et d'au surgent sa philosophie et sa poésie comme deux inseparables compagnons de voyage.*

*Mots Clés: Pensée. Poésie. Sentiment tragique.*

Unamuno fue, antes que nada, escritor. Escribir parece que le era tan natural, tan necesario como respirar. Hubiera podido subrayar las palabras de Nietzsche en *Fröhliche Wissenschaft*: “B: Aber warum schreibst Du dann? A: Ja, mein Lieber, im Vertrauen gesagt: ich habe bisher kein anderes Mittel gefunden, meine Gedanken *loszuwerden*.” Y Unamuno es además de los escritores que —como Larra, invento de la generación del 98— se retratan a sí mismos cuando escriben. Su palabra se con-funde (co-funde) con su vida, llegando a formar con ella un todo único e indisoluble. En sus obras ha quedado “eternizado”, más que unas ideas más o menos geniales, un hombre de carne y hueso, ejemplar único, insustituible, un estilo. Escribió ensayo, poesía, novela, teatro,... Pero más que de distintos géneros literarios, se trata de diversas maneras de decir lo mismo. Pues los géneros literarios de los que hizo gala, si no son invenciones suyas, al menos sí se hallan manipulados con la libertad suficiente para desconcertar y hasta irritar al crítico purista y ortodoxo: ni la novela es auténtica novela (la llamó “nívola”), ni el teatro es realmente teatro, ni la filosofía o la teología satisfacen a los ortodoxos, ni su ensayo político es eso. No es que Unamuno quiera allanar o nivelar las diferencias entre géneros diversos, como pueden ser el filosófico y el literario, por ejemplo. Más bien parece entender que esas diferencias son, en definitiva, imposibles<sup>1</sup>. El estilo de Unamuno forma una unidad in-divisible, es decir, in-mediata consigo mismo; nunca pudo separarse, por suerte o por desgracia, críticamente de su palabra. Por ello en su escritura encontramos siempre a Miguel de Unamuno. Su escritura es sólo la prolongación o mejor la presencia de su persona. Tanto es así que fue precisamente en la escritura donde buscó realizar su anhelo más íntimo: el de inmortalizarse, el de quedar para la posteridad. Por eso tuvo especial interés en transmitirnos no ideas, no un pensamiento lógico o un sistema (tampoco lo hubiera podido), sino sentimientos, una “biótica”, en definitiva a un hombre de carne y hueso, “el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come, y bebe, y juega, y duerme, y piensa, y quiere”<sup>2</sup>. No otro es “el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía”<sup>3</sup>. Toda lectura que realizamos de alguna de sus obras supone un viaje con Unamuno o por Unamuno, por su paisaje, por su geografía, por sus fobias y gustos. Al cabo, no nos vamos de vacío, sino inquietos, pensativos, apesadumbrados, descubriendo la severa ironía de don Miguel: “Yo he buscado siempre agitar, y a lo sumo, sugerir más que instruir. Si yo vendo pan, no es pan, sino levadura o fermento”<sup>4</sup>.

Más aún. Unamuno quiso ser, ante todo, poeta. La poesía es, para él, el género supremo, el que, en todo caso, absorbe a todos los demás. En la poesía es donde la palabra vuela más libre, más alta. Y esto lo sabía muy bien Unamuno. “Cúmplenos decir, ante todo,

1 Esta es la tesis de Manfred Frank (*Stil in der Philosophie*, Reclam, Stuttgart, 1992) contra Habermas: la imposibilidad de una “diferencia de géneros” (Gattungsunterschiede) entre filosofía y literatura. Frank se sitúa así más cerca de Derrida, al que Habermas acusa de haber allanado, para empobrecimiento de ambas, tal diferencia.

2 *El sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, cap. 1. Citamos esta obra por sus capítulos para facilitar al lector la localización de las citas en cualquier edición que consulte. Otras obras de Unamuno se citan por: UNAMUNO Miguel de: *Obras completas*, (citado: UOC) IX vol., ed. por Manuel García Blanco y otros, Escilicer, Madrid 1966. Una precisión: siempre que la obra o artículo citados sean de Unamuno, omitiremos el nombre de su autor, limitándose al título de los mismos.

3 *Ibid*

4 “Mi religión” UOC III, 263

que la filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia”, escribe Unamuno al comienzo de *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Tiene razón José María Valverde al decir: “Es en la poesía donde Unamuno encuentra su voz completa, porque su pensamiento es pensamiento poético. Creemos que ya se puede hablar de ‘pensamiento poético’, al lado de ‘pensamiento filosófico’ y ‘pensamiento científico’”. Indudablemente Unamuno es, antes que nada, un poeta pensante o un pensador poeta. Jaime Ferreiro Alamparte llama a Unamuno un “espíritu afín a Rilke”<sup>5</sup>. Y no faltan indicios, incluso externos. Rilke había leído *La agonía del Cristianismo*, como él mismo atestigua en carta a Merline (14 de noviembre de 1925): “Je passe mes soirées en lisant Unamuno (*L’Agonie du Cbristianisme*)”. Otro —quizás el otro— espíritu afín a Unamuno que cita, con razón, Alamparte es San Juan de la Cruz. Rilke leía, en los últimos años de su vida, *La noche oscura del alma*. Y mientras Rilke leía a Unamuno y a San Juan de la Cruz, Unamuno leía, en el exilio, al poeta alemán<sup>6</sup>. También Heidegger entendía que “la filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia”. En cierta ocasión llegó a confesar que su “filosofía no era más que el despliegue conceptual de lo que Rilke había dicho poéticamente”<sup>7</sup>. En *Geliebte Verse*, un libro que recoge el resultado de una encuesta realizada a varios personajes de la vida cultural alemana sobre sus diez poemas preferidos, Heidegger nombrará sólo tres poemas: el tercero de ellos es *Die spanische Trilogie* de Rilke. “Consultado indirectamente por nosotros” —dice Alamparte— “el filósofo nos dice que *Die spanische Trilogie* también ha sido tenido en cuenta al redactar el trabajo *Das Ding*” (p. 151). Alamparte va incluso más adelante: “Nosotros creemos incluso que la famosa frase de Heidegger contenida en la carta “Über den Humanismus” del año 1946: ‘Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins’ procede directamente de la trilogía” (ibid.).

No es casual que en los años más difíciles de su vida, en los años del destierro (de 1924 a 1930), Unamuno se sumergiera con reduplicada intensidad en la poesía, como buscando en ella una cercanía con las cosas que la prosa al fin le negaba. Pues si exceptuamos *Cómo se hace una novela*, los prólogos, las cartas y algunos artículos, el resto de la obra del Unamuno de ese tiempo se limitó sólo a la poesía.

## 2

Sin embargo en este artículo vamos a fijarnos especialmente en los aspectos más filosóficos de la obra de Unamuno. Es por ello evidente que prestemos especial atención a su obra: *Del sentimiento trágico*, que es, sin duda, su obra más filosófica. Aunque sin olvidar nunca que más que de un ensayo filosófico (con perdón de los filósofos) o teológico (con perdón de los teólogos), se trata (lo cual vale para cualquier obra suya) de una obra unamuniana.

5 *España en Rilke*, Taurus, Madrid, 1966, p. 316.

6 Cfr. carta a José de la Luz León (6.9.1928)

7 Citado por Otto Friedrich Bollnow: *Rilke*, 2. ed. aumentada, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1956. Hay traducción al castellano por J. Ferreiro Alamparte: *Rilke, poeta del hombre*, Taurus, Madrid, 1963; nuestra cita es de la pág. 20.

8 Recogido en *Vorträge und Aufsätze*.

na. Si queremos buscarle una línea genealógica en la historia de la filosofía debemos ir hasta Jacobi, pasando por Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche. Nietzsche, por comenzar por el último, es el filósofo que más influyó en los escritores de la generación de Unamuno. En 1928 Unamuno reconoce haber leído poco a Nietzsche, “casi nada. Le conozco sobre todo por citas y referencias”<sup>9</sup>. Con este filósofo alemán le une más bien un mismo talante filosófico. Alguien le ha llamado a Unamuno “una especie de Nietzsche vascongado”. A Jacobi, en el otro extremo, evidentemente no lo conoció Unamuno; ni la tradición filosófica europea lo ha tenido muy en cuenta hasta hace poco a pesar de su gran importancia pionera como crítico de Kant ya en su misma época y a pesar de que Hegel sí que le dio un puesto “sistemáticamente” bien digno en “Die drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität”, nada menos que sobre Hume y Kant (*Enzyklopädie* && 61-78). A Schopenhauer y Kierkegaard, en medio del paréntesis entre Jacobi y Nietzsche, sí que los leyó detenidamente e influyeron decisivamente en él. Evidentemente, omitimos de modo injusto citar a otros autores, como por ejemplo Pascal, que tuvieron una influencia no menor en el mundo “filosófico” de Unamuno.

Sin embargo a Unamuno no le interesó nunca la filosofía como tal. Le pareció siempre enemiga de la vida. Por ello no acabó de tomarla nunca en serio. Hemos de dar la razón a Ortega cuando dice que “Unamuno siente no poco desdén hacia los que, como yo, aplauden su política y reducen al valor de una anécdota su metafísica. Y sin embargo el espíritu de Unamuno vagabundea por los sistemas filosóficos y por los géneros literarios, sin hallar en ninguno madurez, al paso que en la política ha encontrado convicciones permanentes y por lo tanto sustantivas”<sup>10</sup>.

*Del sentimiento* trágico es la explicación de una idea paradójica, de la idea de que la vida no es ni puede ser o, mejor dicho, ni puede reducirse a una “idea”. Existencialista *avant la lettre*, Unamuno sabe que una idea sólo es verdad si se encarna, si parte de la vida, si se realiza (en esto se hallaba más cerca de Hegel de lo que sospechaba él mismo. Hegel no consideró la curiosidad u otra cosa parecida como motor de la filosofía, sino la situación de malestar, más bien de dolor, creada por el desgarramiento). Las ideas serán en todo caso una función de la vida, es decir, intentos de responder a la angustia que produce un desgarramiento; pero nunca al revés. ¿Cómo llegó Unamuno a tal conclusión? Quizás una mirada retrospectiva nos ayude a entender mejor lo que Unamuno quiso decir.

### 3

Unamuno pertenece a la llamada “generación del desastre” (Gabriel Maura, *Faro*, 23 de febrero de 1908) o “generación del 98” (Azorín, *Clásicos y modernos*, Madrid 1913)<sup>11</sup>.

---

9 Carta desde Hendaya (6.9.1928) a José de la Luz León

10 La conferencia a la que hace referencia Ortega la pronunció Unamuno en la Sociedad “El Sitio” de Bilbao, con el título “La conciencia liberal y española de Bilbao” (UOC VII, 756)

11 Hablamos de “generación del 98” en el sentido general que se le ha solido dar al término, como grupo generacional con unas afinidades más o menos concretas, no como un monolito ideológico, concepción por lo demás ya superada. No entramos pues aquí en discusiones sobre su configuración más concreta o las diferencias, a veces difíciles de compaginar, entre sus componentes, todo lo cual ha sido extensamente discutido en la vasta literatura sobre el tema.

Aunque quizás lo único que les une más o menos a todos sus miembros, el único espíritu común a todos ellos es su reacción frente al llamado “desastre”. Con la firma del “Tratado de París” (10 de diciembre de 1898) entre Estados Unidos y España, ésta pierde sus últimas colonias (Cuba, Puerto Rico, Filipinas), acabándose así una aventura que se puede calificar de “imperialista”, comenzada el 12 de octubre de 1492, fecha del primer descubrimiento de Colón, periplo de cuatro siglos de historia de intransigencia política, cultural y religiosa, frente a la anterior época de enfrentamiento tolerante y pluralista, con sus más y sus menos, entre culturas tan distintas como fueron la judía, la árabe y la cristiana. Por la puerta de la gloria se colaron en España también los “males” que la arrastrarían necesariamente a su ruina; España “inquisitorialmente monoteísta”, preocupada más por la defensa del catolicismo y de sus intereses coloniales que de elaborar una cultura adecuada a los tiempos modernos, no quiso tomar parte en los movimientos culturales europeos, creyéndose llamada más bien a combatirlos. Así se puso al margen o incluso en franca oposición a las ideas liberales de Francia, a la lucha por la tolerancia religiosa en Alemania como consecuencia de la extensión del protestantismo o a los avances de la revolución industrial en Inglaterra<sup>12</sup>. R. Carr resume la situación que se vivía a comienzos del siglo XIX con las siguientes palabras: “Ningún español estaba autorizado a adquirir libremente las obras de Voltaire, Rousseau o Buffon. Asistida por la tambaleante Inquisición, la Iglesia, símbolo del divorcio entre España y la Europa culta, era el obstáculo que invariablemente cerraba los caminos de todo progreso intelectual o material”<sup>13</sup>. Jaime Ferreiro Alamparte, desde otro punto de vista, llega a una conclusión parecida: “Die Inquisition verhinderte, daß viele Errungenschaften der spanischen mystischen Theologie in das christliche Denken der nachfolgenden Zeit einfließen konnten. Die Verfestigung des spanischen religiösen Lebens, die im 17. Jahrhundert beginnt und bis zur Mitte des 19. fort dauert, ist allgemein bekannt. Diese Verfestigung gab es nicht in Deutschland, dank der von der Reformation ermöglichten freien Auslegung. Das spanische 18. Jahrhundert ist durch den bourbonischen Zentralismus und die Überlegenheit der französischen Kultur der Aufklärung bestimmt. Aber die Spanier, einschließlich ihrer hervorragendsten Gestalten der Aufklärung, Feijoo und Jovellanos, haben weder den naturwissenschaftlichen Empirismus noch den Rationalismus ‘more geometrico’ von Descartes angenommen. Vielleicht haben die fort dauernden Kriege, in die Spanien sich z.Z. der Habsburger mit Frankreich verwickelt sah, zu der geringen Sympathie der Spanier für die französische Zivilisation beigetragen. Auf alle Fälle reicht diese Opposition gegenüber Frankreich sehr weit zurück, denn die Annäherung Spaniens an Deutschland schon im 13. Jahrhundert entsprach in hohem Maße der Notwendigkeit, sich gegen den übermächtigen religiösen und weltlichen Einfluß zu behaupten, den Cluny im 12. Jahrhundert ausgeübt hatte. Die französische Revolution hätte auch eine Befreiung des geistigen und materiellen spanischen Lebens von einer religiös versteinerten, aber wirtschaftlich mächtigen Kirche bedeuten können; jedoch machte die napoleonische Invasion diese Möglichkeit zunichte. Viele der Spanier, welche die Prinzipien und die Ideen der Revolution zunächst akzeptierten, lehnten sie später ab, angesichts der Verwüstung ihres Landes und der tiefen Wunde des Krieges. Dagegen wurde die Romantik, geboren im Schoße der Revolution, mit Begeisterung von den spanischen Dichtern ausgerufen”<sup>14</sup>.

12 Karl Löwith. por citar un sólo ejemplo, coloca “die christliche Diktatur von oben” del tradicionalista español Donoso Cortés directamente enfrentada “der atheistischen Neuordnung der Gesellschaft von unten” de Proudhon, en: *Von Hegel zu Nietzsche*, Hamburg 1978, p. 271.

13 *Spain 1808-1936*, (Trad al castellano en: Ariel, Barcelona 1966, pág. 88. Citamos la iraducción)

14 “Aufnahme der deutschen Kultur in Spanien” (en: Klaus-M. Kodalle (Ed.): *K. Chr.F.Krause (1781-1832). Studien zu seiner Philosophie und zum Krausismo*, Hamburg 1985, pp. 137-138)

La crisis del 98 puso en claro que el problema era más profundo de lo que los liberales creían. Pues ésta dejó en claro que se trataba de una “crisis de la conciencia”, una crisis ideológica más que política o económica. La gravedad de la crisis convocó a las mejores plumas del momento, comenzando por Angel Ganivet *Idearium español* (1897) y siguiendo por otros muchos, entre ellos por ejemplo a J. Martínez Ruiz (Azorín): *El alma castellana* (1900) o Rafael Altamira: *Psicología del pueblo español* (1902), por citar sólo a algunos. Sin olvidar evidentemente a Unamuno, como veremos en seguida.

También se dio un grave desgarro del pueblo vasco, debido, en gran parte, a la situación en que había quedado tras las guerras carlistas, de las que todos -tanto carlistas como liberales- salieron perdedores. Como consecuencia, el país vasco perdía sus fueros el año 1876. Algo de ello se refleja en la novela de Unamuno *Paz en la guerra*.

La primera respuesta que buscaron los pioneros como Azorín, Baroja y Maeztu fue la intervención directa en la política; formaron el llamado grupo de “los tres”, al que habría que añadir, con matices, como siempre que se trate de él, a Unamuno. Durante los años claves que van de 1890 a 1905 los escritores del 98 se enfrentaron con el ‘problema de España’ desde perspectivas sociopolíticas radicales, aunque distintas (Cfr. Blanco Aguinaga *La generación del 98*, p. 110). Unamuno mismo adoptó posiciones marxista-socialistas entre los años 1892 y 1896. Pero este primer fervor revolucionario y la voluntad de una intervención directa en la vida política acabó pronto. Se buscaron nuevas vías.

4

Tres corrientes de pensamiento, la Escolástica, el Krausismo y el Positivismo, fueron las que encontró Unamuno al llegar el año 1880 a Madrid a realizar sus estudios.

El defensor más significativo de la filosofía neoescolástica había sido *J. Balmes*, el cual especialmente en su obra: *Filosofía fundamental* criticó a toda la filosofía moderna comenzando por Descartes hasta el Idealismo alemán como “llena de errores”, atacando de forma especial a la filosofía kantiana<sup>15</sup>. Y ello porque de ella se sigue necesariamente el sistema “panteísta” de Fichte y también los sistemas de Schelling, y Hegel; éste último es criticado en *sus Cartas a un escéptico en materia de religión* (Cartas VIII y IX). Si conseguimos poner fuera de combate a Kant, habremos conseguido además librarnos de las funestas consecuencias de los otros. El mismo Balmes nos pone de manifiesto sus intenciones a la hora de publicar su obra: “Me ha impulsado a publicarla el deseo de contribuir a que los estudios filosóficos adquieran en España mayor amplitud de la que tienen en la actualidad; y de prevenir, [...], un grave peligro que nos amenaza: el de introducirnos una filosofía plagada de

---

15 “Sólo me he propuesto manifestar la trascendencia funesta de las obras de Kant, para prevenir a los incautos que, juzgándola de oídas, se inclinan a considerarle como el restaurador del espiritualismo y de la sana filosofía, cuando en realidad es el fundador de las escuelas más disolventes que nos ofrece la historia del espíritu humano: y aún sería uno de los escritores más peligrosos que existieron jamás si la obscuridad de sus conceptos, aumentada todavía con la obscuridad de la expresión, no hiciese insoportable su lectura a la inmensa mayoría, aun de los versados en los estudios filosóficos.” Balmes J.: *Filosofía fundamental*, Obras Completas, Bd. II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1948, p. 735.

errores trascendentales. A pesar de la turbación de los tiempos, se nota en España un desarrollo intelectual que dentro de algunos años se hará sentir con mucha fuerza; y es preciso guardarnos de que los errores que se han extendido por moda se arraiguen por principios. Tamaña calamidad sólo puede precaverse con estudios sólidos y bien dirigidos: en nuestra época el mal no se contiene con la sola represión; es necesario ahogarle con la abundancia del bien"<sup>16</sup>. El mal era para Balmes la filosofía moderna, que los liberales se empeñaban en introducir en España. El erudito polígrafo Marcelino Menéndez y Pelayo defendió la idea de que había existido una escuela importante de filósofos católicos españoles —el último de los cuales habría sido Balmes— que él ponía a la altura de los genios europeos. Su nacionalismo violento lo convertiría en mentor de la Falange: "España, evangelizadora de medio mundo; España, martillo del hereje, luz de Trento, espada del Pontífice, cuna de san Ignacio. Tal es nuestra grandeza y nuestra gloria: no tenemos otra"<sup>17</sup>.

El Krausismo fue una invención de los liberales españoles en el siglo XIX para combatir a los conservadores. Sin embargo su carácter fuertemente idealista, pues propugnaba la reforma interna del individuo como condición previa a una reforma social, olvidaba que los grandes males del siglo XIX español nacían sobre todo del carácter clasista de la sociedad, dominada por el caciquismo y la oligarquía. Con todo tuvo un importante papel renovador en la España del siglo XIX. Krause, un filósofo alemán de segunda fila, fue el mentor de este movimiento, habría que decir el alibi, pues bien poco interesó a sus divulgadores una confrontación crítica con sus ideas, ni con las de nadie. Lo que se buscaba era más bien una regeneración moral de un país moralmente corrompido sobre todo, se creía, por el influjo del pensamiento francés materialista<sup>18</sup>.

En el último tercio del siglo XIX fue cobrando auge en España un nuevo movimiento, el Positivismo. Esta corriente fue promocionada primeramente por los médicos y biólogos que exigían el método experimental para su ciencia; poco a poco se fue extendiendo a todas las áreas culturales, fundamentalmente a la sociología, que se introdujo en España ligada fundamentalmente a los nombres de Comte y Spencer. Esta corriente pretendía sobre todo criticar todas las manifestaciones de la especulación metafísica, especialmente de la Escolástica<sup>19</sup>. Unamuno buscó primeramente una fundamentación de su fe religiosa en el Positivismo; estudió y tradujo a Spencer. Sin embargo se desengañó pronto de las promesas del Positivismo. Tras sus años de estudiante en Madrid (hasta 1884) Unamuno entrará en el partido socialista.

Unamuno, que sufrió la influencia más o menos fuerte de las tres corrientes, se iba a distanciar con más o menos violencia de las tres. Al final de *Del sentimiento trágico*, resumiendo, hablará de "esa segunda mitad del siglo XIX, época afilósófica, positivista, tecnicista, de pura historia y de ciencias naturales, época en el fondo materialista y pesimista"<sup>20</sup>.

---

16 Balmes o.c., 10.

17 Cfr. P.Laín Entralgo: *Menéndez y Pelayo*, Buenos Aires 1955

18 Cfr. para un estudio más detallado J. López Morillas: *El krausismo español*, México 1956

19 Sobre el positivismo en España cfr. Diego Núñez: *La mentalidad positiva en España. Desarrollo y crisis*, Madrid 1978. El autor muestra hasta qué punto llegó su influencia en la vida cultural de la época, influencia que intentaron frenar los escolásticos, —y también los krausistas.

20 Cap. 12.

Unamuno se adentra, lanza en ristre, por las vías del marxismo. En una carta dirigida al director del periódico *La Lucha de Clases*, publicada en su revista el 21 de octubre de 1894, escribe Unamuno: “Me puse a estudiar la economía política del capitalismo y el socialismo científico a la vez, y ha acabado por penetrarme la convicción de que el socialismo limpio y puro, sin disfraz ni vacuna, el socialismo que inició Carlos Marx con la gloriosa Internacional de Trabajadores y al cual vienen a refluir corrientes de otras partes, es el único ideal vivo de veras, es la religión de la humanidad.” (UOC IX, 477). En otra carta de la misma época critica a los intelectuales que tratan despectivamente a la clase trabajadora, “que creen serle superiores por llevar cargada la cabeza de no poca hojaresca (UOC IX, 480).

5

En el número de febrero de 1895 la revista *La España Moderna* publicaba un ensayo de Unamuno con el título: “La tradición eterna”. Era el primero de cinco ensayos que iría publicando hasta el mes de junio del mismo año y que siete años después, en 1902, aparecerían en forma de libro con el título *En torno al casticismo*.

Esta serie de artículos tratan de la decadencia española. Atacan a la “casta dominante” y al papel histórico de Castilla que acabó cerrando sus puertas a Europa; se mueven bajo el optimismo de un europeísmo capaz de subsumir el “marasmo” en que se hallaba el país. Unamuno apuesta aquí por Europa. España debe europeizarse.

Unamuno distingue entre tradición eterna o verdadera y tradición del presente o falsa. Esta distinción juega un papel fundamental en este contexto. En un vaivén de imágenes y de palabras Unamuno va contraponiendo el concepto de *tradición* (entendido en el sentido de tradición eterna) al concepto de tradicionalismo (entendido como el apego a ciertas concepciones estrechas y parciales de la tradición y al que le otorga, por tanto, Unamuno un sentido peyorativo). El pasado está según Unamuno para siempre muerto, pero no todo el pasado sino sólo el “histórico”, el de los hechos superficiales. Los tradicionalistas buscarían la tradición en el pasado muerto y sólo encuentran así la eternidad de la muerte. La verdadera tradición es “eterna” y por ello es más bien humana, en el sentido de que pertenece a toda la humanidad, más que a un pueblo únicamente: “La tradición eterna es el fondo del ser del hombre mismo”. Se opone pues a lo castizo.

Para fundamentar su idea de la “tradición eterna”, Unamuno crea el concepto de *intrahistoria*: “Las olas de la Historia, con su rumor y su espuma que reverbera al sol, ruedan sobre un mar continuo, hondo, inmensamente más hondo que la capa que ondula sobre un mar silencioso y a cuyo último fondo nunca llega el sol. Todo lo que cuentan a diario los periódicos, la historia toda del ‘presente momento histórico’, no es sino la superficie del mar, una superficie que se hiela y cristaliza en los libros y registros, y, una vez cristalizada así, una capa dura, no mayor con respecto a la vida intra-histórica que esta pobre corteza en que vivimos con relación al inmenso foco ardiente que lleva dentro. Los periódicos nada dicen de la vida silenciosa de los millones de hombres sin historia que a todas horas del día y en todos los países del globo se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna, esa labor que como la de las madréporas suboceánicas

echa las bases sobre que se alzan los islotes de la Historia. Sobre el silencio augusto, decía, se apoya y vive el sonido; sobre la inmensa Humanidad silenciosa se levantan los que meten bulla en la Historia. Esa vida intra-histórica, silenciosa y continua como el fondo mismo del mar, es la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna, no la tradición mentida que se suele ir a buscar al pasado enterrado en libros y papeles y monumentos y piedras.”

Se contraponen el ruido al silencio; las olas de la historia al fondo inmóvil; los islotes a las madréporas; los periódicos y los papeles a los millones de hombres sin historia. El “presente momento histórico” es lo superficial, lo pasajero, lo que se cristaliza y hiela. Lo cristalizado en “libros y registros” se hace “capa dura”, pero de poco valor. Lo superficial cristalizado es la corteza terrestre; la vida intrahistórica es el centro ardiente de la Tierra. Lo intrahistórico, la tradición eterna, está representado por el silencio; “el presente momento histórico” está representado por el ruido (“rumor” de las olas, “sonido”, “bulla”, “estruendo”). El sonido “se apoya y vive” sobre la inmensa humanidad silenciosa. No cabe duda que para Unamuno esa inmensa humanidad de gente que labora cotidianamente es explotada por los organizadores de la bulla, por quienes se hacen ver y pretenden perpetuarse, viviendo gracias a los que están abajo. Pero es el trabajo de los millones de hombres “sin historia” lo que sostiene eso que recibe eufemísticamente el nombre de historia.

Esta noción un tanto imprecisa de *intra*historia jugará un papel importante también en otras obras de Unamuno, como por ejemplo en *Paz en la guerra* (1897). Posteriormente adquirirá nuevas dimensiones y desarrollos cuando por ejemplo en *Mi religión y otros ensayos*, sobre todo en “¡Adentro!”, se distinga entre dos “yos” que se dan en cada uno, en permanente lucha dialéctica. Un “yo” busca aparecer y permanecer en la historia; el otro, silencioso, busca perderse en la inocente infancia. El primero agonista es el que no quiere morir; en su interior luchan el corazón (Del sentimiento) y la cabeza (la razón); el otro, el “contemplativo”, busca la vuelta a la inocencia perdida, a la infancia; desde este yo Unamuno se acusará a sí mismo de “farsante” por querer perdurar egoístamente en la historia por terror a la muerte. Es finalmente en el exilio, en París, donde Unamuno va a sufrir su más terrible crisis de soledad<sup>21</sup> y donde su crisis de personalidad va a tocar fondo. El protagonista de *Cómo se hace una novela*, Jugo de la Raza, se enfrenta con la dualidad de su alma: por un lado es un personaje de novela, ideal, histórico y por otro es un personaje de carne y hueso, real, intrahistórico. La solución a dicha paradoja será: volverá a su tierra natal, a la de su niñez, donde se encuentra con la niñez eterna, edad dorada en la que aún no sabía leer, es decir, no era personaje de novela, no pertenecía a la Historia.

6

El año 1897 Unamuno sufrió una aguda crisis que significó un replanteamiento y una profundización de sus ideas e ideales anteriores. La reflexión de Unamuno va a adquirir a par-

---

21 Esta ha quedado reflejada en su obra: *Cómo se hace una novela*.

tir de aquí una dimensión cualitativa y definitivamente nueva. Los años posteriores a la crisis entre 1900 und 1904<sup>22</sup> fueron para Unamuno años de lucha entre la ciencia empírico-positivista (sus concepciones marxistas se hallan aún influidas de positivismo) y una necesidad profundamente sentida de volver a la perdida certeza de una fe sencilla, ingenua e inmediata (la fe del carbonero), referida a una trascendencia. De la lucha de ambos polos, enemigos irreconciliables, pero ambos imprescindibles, surge una fe “heroica” que consistirá en querer creer<sup>23</sup>. En esta lucha se fragua su llamada concepción “trágica” y “agónica” de la filosofía.

La concepción “trágica” disolverá y absorberá el racionalismo progresista que Unamuno había defendido anteriormente. Schopenhauer<sup>24</sup>, Nietzsche<sup>25</sup> y Kierkegaard<sup>26</sup> (sus filósofos cercanos, como dijimos antes) ejercieron durante estos años un influjo decisivo en Unamuno. No menos influyeron Leopardi, Senancour (con el libro *Obermann*) y Amiel<sup>27</sup>, los cuales defienden asimismo una concepción “trágica” de la vida en sus obras poético-literarias.

Todos estas influencias le llevaron a Unamuno hacia una filosofía “romántica” de la voluntad, en la que la acción “heroica” juega un papel central: “Frente a todas las negaciones de la *lógica*, que rige las relaciones aparienciales de las cosas, se alza la afirmación de la *cardíaca*, que rige los toques sustanciales de ellas. Aunque tu cabeza diga que se te ha de derretir la conciencia un día, tu corazón, despertado y alumbrado por la congoja infinita, te enseñará que hay un mundo en que la razón no es guía. La verdad es lo que hace vivir, no lo que hace pensar”. (*Vida de don Quijote y Sancho* (1905). El paradigma existencial de esta acción lo encontró Unamuno en don Quijote (o Ignacio de Loyola).

Con esta concepción Unamuno se opone tanto a la filosofía de la razón de *Descartes* y a toda la corriente “racionalista” abierta por él, como también al *catolicismo neoescolástico* tan arraigado en España y polémicamente defendido y difundido por Donoso Cortés, Balmes, Pidal y Menéndez Pelayo.

---

22 Con el escrito *Plenitud de plenitudes y todo plenitud!* (UOC I, 1171-1182) (agosto 1904) se cierra este período, fijando pues el final de la crisis. Cfr. Pedro Cerezo Galán: “Die Philosophie des Willens bei Unamuno”, en: *El Arcaduz* Nr.4 (1989), pp.121-142.

23 Durante este tiempo Unamuno leyó las obras de filósofos protestantes liberales, como Harnack, Ritschl o Troeltsch, para los cuales el acto de fe juega un papel muy importante.

24 Unamuno había leído desde 1890 a Schopenhauer, como él mismo lo atestigua en carta a Múgica. Cfr. “Cartas inéditas de Miguel de Unamuno”, recogidas por S.Fernández Larrain, Santiago de Chile 1965, pp.109 y 153. Especialmente por medio de Schopenhauer Unamuno llegará a Kant, al que leerá bajo la perspectiva del primado de la razón práctica.

25 Cfr. Gonzalo Sobejano: *Nietzsche en España*, Madrid 1967. Sobre la influencia de Nietzsche en Unamuno ver pp. 276-318. “Concluyendo, cabe decir que gran parte de estos testimonios de burla, conmiseración, antipatía o irritación [...] no excluyen, sino más bien presuponen y revelan el parentesco que ligó a Unamuno con Nietzsche. Pese a sus divergencias, es Unamuno el escritor español que más vivamente recuerda a Nietzsche en algo que está bajo las palabras y las ideas: el ademán vital. Pero no llevaban razón quienes creían que le imitaba. Unamuno no quiso ser, pero fue en gran parte, hermano espiritual de Nietzsche, y, para usar su propio lenguaje, un “agonista” de él en pleno sentimiento trágico de la vida.” (318)

26 En una carta a Zulueta (1904) Unamuno atestigua estar leyendo a Kierkegaard desde comienzos de siglo. Cfr. “Cartas inéditas ...” p. 73.

27 Cfr. *Diario íntimo* (1897-1902), (UOC VIII, 779-882). Armando Zubizarreta da cuenta de este libro en 1959 y se publica por vez primera en 1970.

Hay que volver, mejor crear o re-crear, a don Quijote: éste es el lema o la filosofía, la única y la única posible, de Unamuno. “Mas donde acaso hemos de ir a buscar el héroe de nuestro pensamiento no es a ningún filósofo que viviera en carne y hueso, sino a un ente de ficción y de acción, más real que los filósofos todos; es a Don Quijote. Porque hay un qui-jotismo filosófico, sin duda, pero también una filosofía quijotesca. ¿Es acaso otra, en el fondo, la de los conquistadores, la de los contra-reformadores, la de Loyola y, sobre todo, ya en el orden del pensamiento abstracto, pero sentido, la de nuestros místicos? ¿Qué era la mística de San Juan de la Cruz sino una caballería andante del sentimiento a lo divino?”<sup>28</sup> ¿Qué entiende Unamuno por filosofía quijotesca? ¿Se puede hablar seriamente de ella e incluso calificarla de *la auténtica filosofía española*? ¿En qué sentido? ¿Se puede hablar de una visión española del mundo? Con todo ¿qué se entiende por “pensamiento poético”?

Que Unamuno pensaba realmente en una auténtica filosofía cuando hablaba del Quijotismo y no simplemente de una metáfora, se desprende claramente de sus obras. Quijotismo es el concepto central de una filosofía que brota de la fuente de una tradición española “eterna” y que se entiende como transformación y crecimiento a partir de la misma. Por Quijotismo entiende Unamuno una interpretación productiva, no meramente reproductiva, de las figuras de Don Quijote y Sacho Panza. No se trata de una interpretación histórica o crítico-literaria, sino de una interpretación nueva, a veces dirigida incluso contra el mismo Cervantes.

“Tomo el *Quijote* como una obra eterna, sin autor y aparte de la época en que se escribiera”<sup>29</sup>. El texto de Cervantes es sólo un “cañamazo” a partir del cual Unamuno desarrolla sus propias ideas<sup>30</sup>. Por medio de los personajes de Don Quijote y Sancho Panza Unamuno desarrolla dos figuras mutuamente relacionadas, que en su polaridad juegan un papel central para la explicación de su propia concepción literario-filosófica<sup>31</sup>. Don Quijote y Sancho representan los dos polos simbólicos de un conflicto que recorre toda la filosofía de Unamuno y que luego, en *Del sentimiento trágico*, aparecerán representados por los opuestos razón versus vida, lógica versus biótica, ciencia versus fe, etc. Ambos no forman una oposición absoluta, excluyente, Sancho no es un simple contrapolo de Don Quijote, sino más bien aparece como su complementario. En él encuentra Don Quijote a su dialogante cualificado: “Mas la verdad es que conviene acompañe Sancho a Don Quijote y no se aparte de él. Sancho, como villano ruin que es, criado y nacido entre batanes, en cuanto llega la noche y no

28 Unamuno: *Del sentimiento trágico*, UOC VII, 293; cap 12.

29 Carta a Múgica (28 Junio 1904).

30 Carta a Múgica (15 Septiembre 1904).

31 Más tarde (1914) él mismo aclarará la intención del libro que había escrito nueve años antes: “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. ¿Qué me importa lo que Cervantes quiso o no quiso poner allí y lo que realmente puso? Lo vivo es lo que yo allí descubrí, pusiéramo o no Cervantes, lo que yo allí pongo y sobrepongo y sotopongo, y lo que ponemos allí todos. *Quise allí rastrear nuestra filosofía* [subrayado nuestro].” (*Del sentimiento trágico*, UOC VII, 290; cap. 12).

los ve, y oye sus temerosos sonos, tiembla de miedo como un azogado y se arrima a Don Quijote, [...] pero luego que se hace de día, ¿por qué ha de burlarse del que le amparó en su congoja, y le dejó llegar a la luz del día [...] y así entre luz y tinieblas vamos viviendo y marchando a un término [...] en que se hacen uno Don Quijote y Sancho.” El que Unamuno, al contrario de Cervantes, nombre a Sancho ya en el título, muestra que el escudero adquiere los mismos derechos que Don Quijote; la relación de mutua influencia configura una dimensión nueva que Unamuno caracteriza como la “quijotización” de Sancho y la “sanchificación” de Don Quijote. Sancho es la angustia, el progreso, el escepticismo, la realidad; Don Quijote la valentía, la tradición, la fe, la idealidad. Ambos se necesitan mutuamente<sup>32</sup>, como las dos partes de un todo.

8

La fuente de la que extrae su energía creadora la actividad espiritual heroica es el “sentimiento trágico”. ¿En qué consiste? Para Unamuno es la última estructura de la vida humana, una estructura irreductiblemente dual, sin posibilidad de solución. Esta estructura binaria adquiere diversas configuraciones, las más importantes de las cuales son, en *Del sentimiento trágico*, pensamiento y fe. Ambas luchan a la contra. Lo que una construye, la otra lo destruye y viceversa. Una vida consciente es por ello necesariamente trágica, porque nunca podrá alcanzar la paz de la reconciliación. Al hombre que quiera vivir una vida auténtica, no parcial, no le queda más salida que aceptar el reto, vivir “trágicamente”. Por ello Unamuno llama a la conciencia una enfermedad. El hombre es un ser enfermo, que sabe que su enfermedad es incurable. La única posibilidad de encontrar un sentido a la vida será actuar “heroicamente”, pues al hombre no le queda ninguna esperanza de salvarse de la tragedia.

Este paradigma existencial lo desarrollará Unamuno en su interpretación de Don Quijote. Se trata pues de una filosofía quijotesca en cuanto que se concibe la vida de una forma heroica, cuyo sentido precisamente se halla en su sin sentido, en el sin sentido de la acción; en la imposibilidad de encontrar un sentido en la acción más allá de este sin sentido mismo. El sin sentido de este sentido constituye el sentido de este sin sentido.

La aceptación de la imposibilidad de escapar de esta última estructura humana, es el punto decisivo, el rasero en el que medir si una filosofía es auténtica o se trata más bien de una filosofía reduccionista. Y, vista desde aquí, toda la filosofía moderna, comenzando por Descartes, es reduccionista. También la teología moderna es acusada de reducir a categorías lógicas o abstractas a la fe, la cual sólo puede ser ciega, “heroica”. Ambas, filosofía y teología, han caído en las garras del poder inquisitorial de la ciencia moderna, la cual expulsa del ámbito humano todo lo que puede reducirse a definiciones empíricamente lógicas y no contradictorias y lo exilia al ámbito de lo olvidado. Pero lo olvidado convoca a las fuerzas regresivas de la noche contra las fuerzas ilustradas que se esfuerzan heroicamente por salir de la cueva platónica. El recuerdo abre la puerta (desde Platón hasta Hegel y Nietzsche) a la luz

---

32 Cfr. UOC III, 109-110.

del día y así la posibilidad de una nueva vida fuera de la amenazante caverna, del útero, en la realidad libre.

La crítica de Unamuno a la tradición europea moderna se dirige contra su olvido de esta última dimensión humana, consecuencia de su doblegamiento a la ciencia moderna. Así se consumaría una reducción cuyas consecuencias trágicas Unamuno creía poder descubrir en los acontecimientos políticos de su tiempo, como puede verse, por ejemplo, en la carta que le escribió a su amigo Giovanni Papini (15.7.1915) o el artículo publicado en la revista *España* con el título: “A la ‘revista cristiana’” (29.7.1915).

¿Qué significa para Unamuno “la Kultura europea” y qué es lo que le critica? La “Kultura” occidental se ha descarriado. A ello contribuyeron tanto el Renacimiento, como la Reforma y la Revolución francesa. Los valores espirituales se han sustituido por los materiales del progreso, de la razón (ratio) y de la ciencia o de la Kultura. Unamuno ve en ello “la pérdida de la fe en la inmortalidad del alma, en la finalidad humana del universo”<sup>33</sup>. ¿Cómo se debe entender todo esto? Sin duda alguna la pregunta por la muerte, la pregunta por la inmortalidad es el centro de toda la filosofía de Unamuno, centro en torno al cual giran todas las demás preguntas de Unamuno. Ortega ha calificado por ello con razón a la filosofía de Unamuno de “meditatio mortis”<sup>34</sup>.

La desgracia de la cultura europea consiste, según Unamuno, en haber vaciado el ideal del catolicismo, es decir, en haber perdido el ideal de esta religión. Todo un capítulo (el 4) de *Del sentimiento trágico* está dedicado a la esencia del catolicismo y la crítica de la degeneración del mismo a manos de la teología escolástica en su forma racionalista; el racionalismo es la moderna manifestación de la Inquisición, sólo que ahora interiorizada —y por ello más peligrosa que la otra, la histórica—. Esta tragedia moderna supone, en definitiva, la pérdida de la fe en la inmortalidad del alma. La expresión más precisa de esta tragedia es la figura del Doktor Faustus, el cual perdió a Margarete (“el pueblo sencillo”) y cayó en manos de Helena (la “Kultura”)<sup>35</sup>. Helena se contrapone también a Dulcinea, el símbolo de la inmortalidad. La ciencia y la “Kultura” han erigido una “nueva inquisición” y esta inquisición anida en el interior del hombre moderno, cultivado, el europeo. La ratio se ríe de la fe y la desprecia. Unamuno, el nuevo Quijote, declara por ello la guerra abiertamente a esa “Kultura” europea, así como ella la ha declarado por su parte a la tradición.

En *Abel Sánchez*, una de las novelas (o *nívola*) más importantes de Unamuno, escrita en 1917, es decir, 5 años después de *Del sentimiento trágico*, Helena, la novia de Joaquín, acaba enamorándose y casándose con Abel. Lo cual convierte la vida de Joaquín en un infierno, por la envidia —que llega a convertirse en odio— que lo corroe. Joaquín acaba confesando: “El descubrimiento en mí mismo de que no hay alma, moviéronme a buscar en el estudio, no ya consuelo —consuelo ni lo necesitaba ni lo quería—, sino apoyo para una ambición inmensa. Tenía que aplastar, con la fama de mi nombre, la fama ya incipiente de Abel; mis

33 “[...] pérdida de la fe en la inmortalidad del alma, en la finalidad humana del Universo.” (UOC VII, 284; cap 12).

34 Ortega: “En la muerte de Unamuno”, in: Ortega. *Obras completas* Revista de Occidente, Madrid 1950ss., V, 264.

35 “Porque Helena, con sus besos, nos saca el alma. Y lo que queremos y necesitamos es alma [...]” (*Del sentimiento trágico*, UOC VII, 285; cap. 12)

descubrimientos científicos, obra de arte, de verdadera poesía, tenían que hacer sombra a sus cuadros. Tenía que llegar a comprender un día Helena que era yo, el médico, el antipático, quien habría de darle aureola de gloria, y no él, no el pintor.”

9

Unamuno es narcisista, narcisista a ultranza, insoportablemente egocéntrico, sin dejar un sólo resquicio de respiro al otro, a lo otro. Este radical apego a sí mismo como ser exclusivo, irreplicable es quizás la característica más sobresaliente de su pathos. El narcisista vive sobre el escenario, siempre puesto en escena. Alguien ha dicho que Unamuno sufría una “hiperestesia del yo, originada por la intoxicación del éxito prematuro”<sup>36</sup>. Pío Baroja dice de su paisano: “Creo que Unamuno tenía mucho de patológico en la cabeza, sobre todo un egotismo tan enorme que le aislaba del mundo, a pesar de que él creía lo contrario”<sup>37</sup>.

En *Cómo se hace una novela*, Unamuno se enfrentará a su “experiencia íntima más trágica”, que llamará el “problema de la personalidad”, como hemos visto antes: ¿Somos lo que somos o lo que parecemos ser? ¿Estamos fingiendo o no nuestra personalidad? ¿Cómo se relacionan el yo íntimo, intrahistórico, y el yo externo, histórico? Sánchez Barbudo ha defendido la tesis de que Unamuno es un hipócrita y un farsante que sólo busca la fama, para lo cual no esquivaba pose alguna<sup>38</sup>. El ansia de inmortalidad sería sólo un derivado de su narcisismo. El narcisista busca no sólo ser el centro de atención, además quiere serlo para siempre, no puede soportar el que alguna vez deje de serlo y otro ocupe su lugar, le sustituya. Pues cada uno de nosotros es único e insustituible. Su anhelo de inmortalidad, además, no es un aceptar ortodoxamente “otra” vida “más allá” de ésta y quererla, sino más bien se trata de una prolongación de esta vida, tal y como es, es decir, sin ningún compromiso. Aquí Unamuno nos aparece profundamente heterodoxo: Unamuno no quiere ni querer morir, expresión extrema del apego a “su” yo. Si esta forma de inmortalidad no es posible, queda —pero siempre como un sucedáneo, como repuesto— el anhelo de inmortalizarse en la fama. “Y como no creemos en la inmortalidad del alma, soñamos en dejar un nombre, en que de nosotros se hable, en vivir en las memorias ajenas.” (*Amor y pedagogía* OC II 384). Difícil dialéctica entre lo universal y lo individual, serlo todo y ser yo. Unamuno trata de que todo sea yo; trata de destruirlo, anularlo como otro distinto a mí, con autonomía propia, como tú. Incluso Dios -blasfemia suprema- quedaría engullido en mi yo, sería mi propia ilusión, mi creación, no yo la suya. A Unamuno no le interesa, no le puede interesar Dios; a Unamuno sólo le interesa su yo, y sólo si Dios le garantiza su permanencia, bien venido sea.

---

36 Q. Saldaña, *Miguel de Unamuno*, Madrid, 1919, p. 6.

37 Pío Baroja *Memorias*, vol III, Madrid 1945, p. 148.

38 Cfr. *Estudios sobre Unamuno y Machado*.

La cultura es siempre una relación, directa o indirecta, de toma y daca, un echar un pulso con el propio tiempo, con la propia época. Hegel definió la filosofía como la expresión del propio tiempo en conceptos. Tener cultura es vivir —sufrir o/y gozar— el propio tiempo, hallarse en el remolino de su tiempo. En este sentido la obra de Unamuno es, como pocas, la expresión viva de las preocupaciones de una época.

En cuanto que Unamuno se pone del lado de lo irracional frente a la razón, de Margarita frente a Helena, del sentimiento frente al intelecto, de la poesía impura frente a la pura (Góngora), del retroceso frente al progreso es un romántico. El Romanticismo supone una reacción contra la razón de Descartes, Kant o Hegel. Romántico es sin duda el temperamento apasionado de Unamuno (filósofo de la sinrazón, hecha vida: sentimiento trágico) frente al ilustrado Ortega (filósofo de la razón, hecha vida: raciovitalismo). Ortega es la contrafigura de Unamuno, como Mesonero lo era de Larra. Unamuno directo, romántico, irracional, inquieto e inquietante, antieuropeo, rural; Ortega indirecto, ilustrado, racional, armónico y armonizador, europeo, urbano. Unamuno el místico, Ortega el teólogo. Ambos se tuvieron como espejo mutuo, como lo muestra la historia de los elogios y, sobre todo, vituperios mutuos. Unamuno tiene ideales, Ortega ideas. El que tiene ideales es heroico y fanático, el que tiene ideas se mantiene distante, es reticente, escéptico. Al cabo Unamuno resulta quizás más actual (¡hay quien lo incluye incluso entre los postmodernos!), pues supera el historicismo, se asienta en la verdad, la articula dialécticamente, heroicamente, abriendo las heridas más que cerrándolas.

Unamuno es más hegeliano de lo que creía; al menos, en el sentido de la *Fenomenología del Espíritu*, campo de batalla de las luchas del Espíritu, y lucha a muerte, no la lucha teórica que detestaban tanto Unamuno como Hegel, por teórica (Unamuno) o abstracta (Hegel), El escepticismo de Unamuno no es total, pues hay una salida, una esperanza, no lógica, sino “quijotesca”.

La última pincelada se desliza sobre el tan controvertido tema del “vasquismo” o “antivasquismo” de Unamuno y sus manifestaciones sobre el euskera. Unamuno realizó su tesis doctoral bajo la dirección de un positivista, Antonio Sánchez Moguel. En ella se entremezclan dos esquemas evolucionistas. Uno sociológico, de Spencer; y otro lingüístico, de Schleicher. Según el primero, toda sociedad pasa por tres fases: la horda, la sociedad militar y la sociedad industrial. Según el segundo, también las lenguas pasan por tres fases: silábica, aglutinante y flexiva. Unamuno superpone ambos esquemas, asignando, respectivamente, a cada sociedad una fase lingüística, en función de la fase que atraviesa. Ahora bien, el euskera pertenece a la segunda fase, pero ya no valdría en la tercera fase, precisamente la fase que estaría alcanzando la sociedad vasca. Por ello desaparece de hecho y tiene que desaparecer, según Unamuno.

Luis S. Granjel ha interpretado (en *Retrato de Unamuno*) la evolución de Unamuno como un salir de la situación paradisíaca de naturaleza (el mar y la madre), de su Bilbao, de su “Vasconia”, de “mi mundo, mi verdadero mundo, la placenta de mi espíritu embrionario”, un abandonar y hasta renegar de su lengua “matria”, para encontrarse con una Castilla sin paisaje, sin naturaleza, choque que le habría obligado a redefinirse, a crear el yo adecuado, acomodado a la nueva situación. De ahí nacería la doble personalidad de Unamuno: el Unamuno público, histórico, castellano, enfrentado al íntimo, intrahistórico, vascongado.

A raíz del destierro volverá a hacerse más acuciante este conflicto de personalidad en Unamuno:

Al frisar los sesenta mi otro sino,  
el que dejé al dejar mi natal villa,  
brota del fondo del ensueño y brilla  
un nuevo porvenir en mi camino.

Vuelve el que pudo ser y que el destino  
sofocó en una cátedra en Castilla,  
me llega por la mar hasta esta orilla  
trayendo nueva rueda y nuevo lino.

Hacerme, al fin, el que soñé, poeta,  
vivir mi ensueño del caudillo fuerte  
que el fugitivo azar prende y sujeta;

volver las tornas, dominar la suerte  
y en la vida de obrar, por fuera inquieta  
derretir el espanto de la muerte.  
(*De Fuerteventura a París*, LVI)

El reencuentro con el mar en Fuerteventura supuso una fuerte conmoción para Unamuno como se ve en *De Fuerteventura a París*. Era como una premonición de la nueva fase que alcanzaría su cénit o su crisis en París. Blanco Aguinaga (*El Unamuno contemplativo*, 223) anota que “en los años de madurez de Unamuno [la mar] pierde casi todo su valor puramente objetivo-descriptivo y llega a simbolizar, junto con la idea de la madre, el anhelo de quietud eterna y de paz inconsciente.” Luego en París ya no podrá detenerse la nueva fuerza que empujaba desde abajo, buscando abrirse camino y simbolizada por el mar: “Lo que más echo de menos aquí, en París, es la visión de la mar.”

Joxe Azurmendi recoge esta dialéctica unamuniana en un contexto en el que estudia la ideología de los “gautxos”: “Unamuno, zerua kosta ala infernua kosta, euskaldunik euskaldunena eta espanolik espanolena izan nahi zuen. Baina Santxo Azpeitiakok arestian bezalaxe, Don Kixote topa zizun honek ere. *Claro* —esaten zuen León Felipek Unamunogatik— *como él era vasco nunca entendió a Cervantes. No, señor. Además le envidiaba terriblemente ese precioso castellano fluido, que corre. Los vascos nunca han podido dominar el idioma de Castilla y además carecen del sentido del humor... Don Miguelela un vasco que se había*

*empeñado en escribir bien en castellano Nunca aprendió a hablar castellano No tuvo ni el ritmo ni la magia del castellano Don Miguel no tenía gracia. Ningún vasco tiene gracia*<sup>39</sup>.

Xabier Kintana cuenta<sup>40</sup> cómo, con motivo de una visita que los pintores Jose Mari Uzelai y Fernando Regoyos le hicieron a Unamuno durante su estancia en Hendaya, durante un paseo por las orillas del Bidasoa camino de Biriato “zutik zegoen bada, Unamuno Bidasoa ondoan. [...] Bilbotarrak eskua Gipuzkoarantz luzaturik zuen eta honela zen mintzo:

‘Han dira Aiako haitzak, eta haien oinean Oiartzun. Eta Oiartzunen plaza dago. Eta plazan taberna bat. Ez dakizue asko nola gustatuko litzaidakeen gaur Oiartrunen, bertako plazan egon ahal izatea, Isabelitarekin bazkaltzeko, berarekin mintzatzeko... euskeraz. Eta ezin dut!!’

[...] Gero, hasperen baten ondoan, boz etsiaz, segitu zuen:

‘Salamancako harri urreztatuek, askok bestela uste badute ere, oso ilusio txikia egiten didate, adiskideok. Euskal Herriko zelai berdeak, baserriak, hoixek dira nik egiaz maite ditudanak”.

Kintana concluye: “Ba dirudi Unamunoren ahotik bihotzaren barneko beste bihotz ordurarte hertsatuaren hitzak irten zirela, izar liluragarri baina, bere erdalduntasunean, urrunegi baten dirdiraganako amodio etsi eta ixileraziaren boza, urte batzu lehenago eta toki bertuan Iparragireri ere jarioa. Gizonak une gutxi izaten ditu holakorik, arrazoiaren gainetik bihotzari nagusi izaten uztekoak. Bakartasunak ba daki sorterazten horrelako mementuak ordea. Minervar mozoloaren itxura ofizialaz bestaldean, kontzientziaz gainera, bizkaitar zozo inkontziente bat ere ba zen, seguraski. Beharbada ez ohizkoena, baina beste hura ere bera zen, agian gure Unamuno,”

En la famosa sesión del 12 de octubre de 1936 en el paraninfo de la Universidad de Salamanca dijo Unamuno: “Vencer no es convencer y hay que convencer ... Se ha hablado de los catalanes y los vascos llamándoles la anti-España; pues bien, con la misma razón pueden decir ellos otro tanto ...”.

Pocos días después escribía en tono profético: “Es el régimen del terror por las dos partes. [...] La deficiencia mental de nuestra juventud [...] es espantosa [...] Y eso que todavía no tenemos aquí Duce alguno. Pero ya vendrá para ahorrarnos tener que pensar [...] Cuando se acabe esta salvaje guerra civil, vendrá aquí el régimen de la estupidez general colectiva y del más frenético error. [...] me temo que esta dictadura castrense venga a sumir a la ya menguada y menoscabada juventud española en la abyección mental en que está sumida tanta parte de las juventudes rusa, italiana y alemana.” Desgraciadamente tuvo razón.

---

39 Joxe Azurmendi *Espainolak eta euskaldunak*, Donostia 5/1992, pp. 402-403

40 Cfr. *Nazioarteko ipuinak*, Donostia 1980, pp. 84-85.

Hasta su muerte, la obra de Unamuno fue una secuencia autobiográfica que no acaba, resignada, en una soledad que le separa de los demás y de sí mismo (como en los románticos, por ejemplo, Larra), sino que es un esfuerzo continuo por no abandonarse al escepticismo y a la melancolía, sino por sobreponerse y vencer así al tiempo y al fatalismo por la palabra. La palabra es eterna, es lo único que queda. A ella fue fiel Unamuno hasta el final; a los fusiles nacionalistas que gritaban: “¡Muerte!” opuso la palabra: “¡Vida!” (no le ocurrió como a aquel al que las nieblas germánicas le ocultaron la tormenta que se hallaba detrás). Esta es, en definitiva, la gran lección de Unamuno.

Como buen hijo de su tiempo Unamuno nació, vivió y murió desgarrado, enfrentado a sí mismo, dividido entre el yo verdadero y el otro, el que trataba de ser. Como la época que le tocó vivir. El Unamuno de los libros, de las novelas, el público, el que luchaba contra el Directorio y fue por ello desterrado, el inventado por él mismo para que quedara para la eternidad se enfrenta con el otro yo, el yo escéptico que no cree en política, ni lo público, que lo considera una farsa. Ambos yos fueron dialogando como don Quijote y Sancho, sanchificándose uno, quijotizándose el otro, como la razón y el sentimiento. Unamuno no buscó la sutura fácil y rápida, sino abrir la herida y mirar hacia el fondo de la misma, tomar la herida como la posibilidad de curación, la herida es ya la cura, la salud es la muerte. Por eso nos resulta tan contemporáneo.

Su labor de poeta fue hacer que se oiga, que salga a la plaza esa voz de los individuos y los pueblos. Por eso es tan importante no olvidar el subtítulo de *Del sentimiento trágico de la vida*, a saber: *en los hombres y en los pueblos*. En ambos igualmente. Thomas Mann, en su discurso con motivo del 150 aniversario de la muerte de Schiller, subraya la labor ineludible del verdadero poeta: “Ohne Gehör für seine [de Schiller] Aufruf zum stillen Bau besserer Begriffe, reinerer Grundsätze, edelerer Sitten, ‘von dem zuletzt alle Verbesserung des menschlichen Zustands abhängt’ (Schiller: “Ankündigung der Horen”), taumelt eine von Verdummung trunkene, verwahrloste Menschheit unterm Ausschreien technischer und sportlicher Sensationsrekorde ihrem schon gar nicht mehr ungewollten Untergang entgegen”.

La obra de Unamuno es la crónica de su vida, es decir, de la búsqueda de su yo auténtico; que acaba — empieza— siendo la crónica de su época, que la vive con toda intensidad, la refleja como nadie: religioso, marxista, ateo, intelectual, político, poeta, renegado, europeísta, español o vascongado: pero siempre Unamuno.