

Miguel de Unamuno. Ecce homo: la existencia y la palabra

Pedro Cerezo Galán

Salamanca, Universidad de Salamanca, 2016 238 pp. [COMPRAR ESTE LIBRO](#)

Miguel de Unamuno, en sí mismo

José-Carlos Mainer

13 marzo, 2017

PEDRO CEREZO GALAN

MIGUEL DE UNAMUNO
Ecce homo:
La existencia y la palabra




Ediciones Universidad
Salamanca

De filósofos y de pensadores

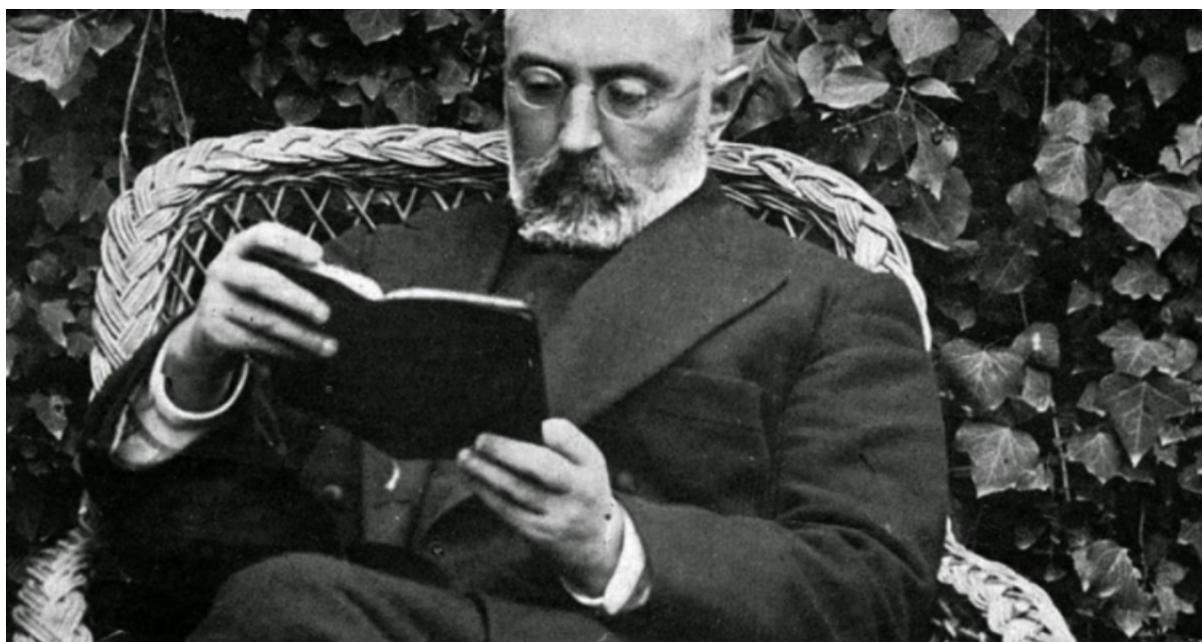
Las palabras «filosofía» y «filósofos» suelen evitarse cuando se habla de la cultura española del siglo XX y en su lugar aparecen sustitutos como «pensamiento» y «pensadores». Seguramente es inevitable a la vista de una anémica tradición académica (que ya se hizo patente en el inicio de la modernidad, momento de *academización* general de la filosofía como disciplina) y, por otro lado, si se tiene en cuenta la inalterable hegemonía del catolicismo más conservador. No hizo falta la sentencia de Menéndez Pelayo que convirtió en *heterodoxos españoles* a cualesquiera seguidores de doctrinas ajenas a la iglesia nacional. La conciencia de disidencia llevó a todos al regazo de los Ateneos avanzados, las revistas independientes y de los periódicos progresistas que fueron pronto tribunas de una filosofía moral, menos interesada en la especulación pura que en sus consecuencias prácticas: la reflexión política y jurídica, la psicología y la pedagogía, terrenos donde era más urgente batirse con el rival. El ensayo –una palabra que se considera un anglicismo a principios del siglo XX? acabó siendo un género que se ajustaba a la ligereza, la eficacia y la brillantez que requiere un filosofar a la contra. La necesidad se hizo virtud.

Por eso, preferir «pensamiento» y «pensador» no es un menoscabo, como puede parecerlo a primera vista, y así lo han sostenido implícitamente los más recientes historiadores de la función de la filosofía en la vida española. Hay bastantes casos, pero citaré dos muy visibles: José Luis Abellán, en su monumental *Historia crítica del pensamiento español* (9 vols., 1979-1991), que a veces suele ser una historia intelectual en sentido amplio, y buena parte de la trayectoria de Pedro Cerezo Galán, que ha abordado la implicación filosófica de algunas figuras cimeras de las letras españolas. Es significativo que, en su caso, haya utilizado el término «filosofía» en los subtítulos y haya preferido renunciar a él en los enunciados principales. Es el caso de *Palabra en el tiempo. Poesía y filosofía en Antonio Machado* (1975), *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno* (1996) y *Antonio Machado en sus apócrifos. Una filosofía de poeta* (2012), aunque de forma inevitable haya utilizado «pensamiento» en *La voluntad de aventura. Aproximaciones críticas al pensamiento de Ortega y Gasset* (1984), porque Ortega es casi el «pensador» por antonomasia. Si el empeño de José Luis Abellán fue reclamar para el difuso legado del pensamiento español el noble apelativo de «filosofía», Cerezo anda más cerca de considerar que la peculiaridad española es precisamente la naturaleza mixta –entre el autonálisis y la acción persuasiva? del uso de lo filosófico por los autores españoles. Una atractiva síntesis de esta convicción la hallará el lector en su aportación al volumen XXXIX, tomo I, de la *Historia de España de Menéndez Pidal* (1993), dirigido por Pedro Laín Entralgo: «De la generación trágica a la generación clásica: el pensamiento filosófico de las generaciones de 1898 y 1914», donde se abrazan –como sustantivo y adjetivo» los dos conceptos.

Cómo escribir de Unamuno

No se trata solamente de una precaución terminológica. Parece que el pensamiento tiene en estos pagos una función añadida: la de subrayar, entender y sobrellevar los rasgos de una visión española de la realidad. El pensador es también un augur de la colectividad y alguna que otra vez, esa condición –aceptada por los lectores, pero también encarnada voluntariamente por más de un autor? ha podido oscurecer los términos definitorios de una personalidad intelectual. Hace ya muchos años que Emilio Alarcos Llorach publicó un luminoso ensayo de título revelador, «Sobre Unamuno o cómo “no” debe interpretarse la obra literaria», en el que –al hilo de la abundante bibliografía de entonces y

de la que hacía prever la conmemoración del centenario? se alarmaba de que en los estudios unamunianos «el primer plano lo ocupa el hombre y no la obra» y que, a mayor abundamiento, «el crítico suele sondear sus propias vivencias» y preferencias para hacerse un Unamuno personal a partir de datos biográficos: tenemos «un Unamuno de Marías, del P. Caminero, de Hernán Benítez, Ferrater Mora, Sánchez Barbudo, Zubizarreta, Blanco Aguinaga o Gullón», pero no una «perspectiva literal y distanciada». Y, sin embargo, Alarcos –que estaba lejos de la impasibilidad que aparentemente defendía? tenía también «su Unamuno», menos dependiente de unos datos presuntamente reveladores y más derivado de la lectura de sus textos; en ellos es donde detectaba precisamente «una tensión constante entre la persona y el ser», que hace que «Unamuno se plantee la sinceridad consigo mismo [...]. Consciente de lo que quería ser, temía estar escapando de su oculta intimidad, de su verdadero ser», de aquel reducto suyo que celaba a los demás, que le obligaba a complacerse en sus contradicciones y a competir con ellas por la conquista de su lector. Unamuno sabía –lo había escrito en sus acongojados diarios de la crisis de 1897? que «el arte ya es en sí un principio de insinceridad». Y en esas páginas contó por vez primera (luego lo citó muchas otras) que en su escritorio tenía siempre presente un retrato de Homero «hecho por mí, a cuyo pie había copiado aquellos versos de su *Odisea* que dicen que “los dioses traman y cumplen la destrucción de los hombres, para que los venideros tengan qué cantar”. Quintaesencia del vano espíritu pagano, del estéril esteticismo, que mata toda sustancia espiritual y toda belleza». Repárese, sin embargo, en que el conflicto se establece entre «esteticismo» y «belleza» auténtica, entre «sustancia espiritual» y autobiografismo complaciente. Volviendo a los argumentos de Alarcos, de los muchos Unamunos «posibles» se había venido eligiendo uno solo, marcado por un conflicto de fe y por una trayectoria política, y se había dejado a un lado al escritor complejo y renovador. Posiblemente el lugar filosófico de Unamuno no es el de un precursor difuso del existencialismo, sino –y esto es más importante? el de un filósofo del lenguaje que intuye certeramente los rumbos de esa disciplina en el siglo XX.



Es difícil reprochar a Pedro Cerezo Galán haber incurrido en una *unamunolatría* que Alarcos achacaba

a sus contemporáneos. Nada de cuanto hay en los artículos que componen *Miguel de Unamuno. Ecce homo: la existencia y la palabra* depende de otra cosa que no sea la *palabra* de Unamuno que invoca el subtítulo y que, por supuesto, no se le lee nunca como reflejo directo de las congojas de un alma, sino como su meditada y cuidadosa expresión artística. Cerezo confiesa que tras redactar *Las máscaras de lo trágico* quedó «exhausto por el esfuerzo» y con la sensación de que «la obra de Unamuno me había excedido». Una huella de esa densa relación la ofrece el relato-ensayo «El espectro de don Miguel (entrevista imaginaria)», que cierra el presente libro: Unamuno se le aparece, al final de una larga jornada de trabajo en la Casa-Museo de la calle de Bordadores, se interesa amablemente por la fatiga del estudioso, le completa una cita de Dante, le puntualiza cuál fue su concepción de la fe (depositar «la fe en la fe reduplica un acto de fe en la vida») y habla largamente de su inspiración poética, pero también de su vivencia de la fama y de la conciencia de histrionismo que lleva aparejada.

El epílogo es, sin duda, el mejor lugar para esta confesión personal –de Unamuno y de su exégeta Cerezo? porque, en definitiva, una rapsodia de temas unamunianos resulta el perfecto *pendant* del primero de los trabajos reunidos, «¡Ecce homo!», que retrata cabalmente el perfil público que Unamuno había buscado, su lugar en el *campo literario* (como diría Pierre Bourdieu). En una carta a Ortega, el escritor se había referido a sí mismo con aquella exclamación, que el Evangelio de Juan atribuye al perplejo gobernador Poncio Pilato y que ya Nietzsche utilizó como título de su caprichosa autobiografía y autoapología. A través de su permanente presencia pública, de su continuo hablar de sí mismo, Unamuno proclamó el culto a la verdad como fundamento de la convivencia («antes la verdad que la paz»), y su propósito de civilizar la religión y hacer civil el patriotismo, renunciando (como hace el «erizo calenturiento» de un ensayo tardío, que Cerezo aduce muy oportunamente) «al eclesiastismo, al militarismo, al pedagogismo y al politicismo», porque «cree que la religión y la guerra y la educación pública y la política han de ser funciones real y verdaderamente públicas».

Religión, poesía, política

Por supuesto, el lugar de la religión en el pensamiento político de Unamuno es un aspecto fundamental y profundamente ligado a su ejecutoria política. Como recuerda Cerezo, en el trance de una definición colectiva de la imagen del «intelectual» en la vida española, nuestro escritor optó por llamarse «espiritual», con la precisa intención de abarcar las dos orillas del pensamiento: la laica y la religiosa. El artículo «El vacío y la palabra (sobre la religión cristológica)» explica muy bien la simbiosis de los dos compromisos, ambos surgidos de una primera experiencia del nihilismo de fin de siglo y ambos centrados en la figura de Cristo que es la dimensión humana de la fe, el modelo de las legítimas dudas y de los denodados esfuerzos. Si aquel desolador Cristo finisecular que vio en el Monasterio de Santa Clara, en Palencia, al que dedicó un famoso poema, fue augurio de la aniquilación que nos espera, el complejo mundo del poema *El Cristo de Velázquez* (1920), escrito en un momento de madurez, vino a ser una profesión de fe en el hombre y de fe en lo que nos había mostrado el camino: en el «*Verbum caro factum*», en la palabra hecha carne. «Yo no siento la filosofía sino poéticamente –escribía Unamuno al escritor uruguayo Juan Zorrilla de San Martín?, ni la poesía sino filosóficamente, y ante todo y sobre todo religiosamente».



A ese juego de palabras, que quizá no lo sea tanto, responde un imponente trabajo inédito de este libro, «Existir poéticamente», que coloca el centro de la experiencia de Unamuno en la intuición lírica del mundo. Dos poemas de las *Poesías* de 1907, «Alborada espiritual» y «Por dentro», ambos escritos en la cercanía de la crisis espiritual de 1897, sirven a Cerezo para captar el trabajoso desasimilamiento del pesimismo («Nada arrastra más el alma que el vacío»; «¡el dolor o la nada! / Quien tenga corazón, venga y escoja», había escrito Unamuno) para poder avanzar por un camino en el que la palabra poética, la expresión, desempeña su mediación en cualquier búsqueda de sentido. Al final de esa senda, en *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno ya sabrá que «una lengua es en efecto, una filosofía potencial», un asidero que nos enseña que «más allá de la exploración del yo o de la representación del mundo? la fuerza del lenguaje reside en ser «no la representación psíquica sino la pneumática», no psicología sino espíritu. Y así cerró el escritor la huella de la inmensa catástrofe que, en las postrimerías del siglo romántico, llegó como crisis de todo: de la confianza en el lenguaje usual, de cualquier forma de expresión artística, de la presencia universal del final, tanto en la propia conciencia de sí como en la sospecha de la muerte de Dios, tempranamente pregonada por Nietzsche (Pedro Cerezo es, por cierto, autor de un libro memorable sobre ese síndrome cultural europeo e hispano: *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003).

También por esas fechas agoreras, Unamuno definía su visión de la sociedad política. El trabajo «El liberalismo libertario del primer Unamuno (sobre la conferencia “El derecho y la fuerza”)» no pretende negar la importancia del episodio de militancia socialista del escritor, sino entenderlo en el marco de una trayectoria más amplia. El hallazgo de aquellos textos militantes que dio a conocer Rafael Pérez de la Dehesa y divulgó la clásica monografía de Carlos Blanco Aguinaga, *Juventud del 98*, no han de

hacernos olvidar que hubo antes una primera fase de positivismo militante. Al lado del dibujo admonitorio de Homero que se evocaba más arriba, Unamuno tenía un retrato de Herbert Spencer, el gurú británico de la segunda fase del movimiento. Y a su liberalismo de toques libertarios y emancipatorios remite el Unamuno que rechaza toda forma de coerción del individuo y que cree que el principio de una sociedad es la lucha y que el Derecho es la expresión de un pacto de voluntarias limitaciones de los sujetos. Esto es lo que Unamuno anotó en el guion de una conferencia, «El derecho y la fuerza», hacia 1890, donde postula su negativa a un Estado omnipotente y su interés por una anarquía fecunda en la que «la fuerza individual [será] servida por la razón autónoma». Socialista a fuer de individualista liberal, luego liberal por oposición a una monarquía claudicante con el autoritarismo, y al cabo, liberal y patriota alarmado en tiempo de la República de 1931, Unamuno fue más coherente de lo que puede parecer a primera vista, aunque sea dentro de su personal ejercicio del derecho a la contradicción.

Para una apología de Unamuno

Buena parte de esa defensa de Unamuno reaparece en un interesante trabajo, «La trans-re-visión política de Unamuno», que Cerezo destinó a un homenaje a su amigo Elías Díaz, quien, en 1968, había publicado una importante y muy crítica *Revisión de Unamuno*. Díaz ajustaba las cuentas con aquel socialismo, que Unamuno abandonó tempranamente (y que fue poco más que un «liberalismo paternalista»), e incluso lo hizo con la visión de la pugna política que fue más elitista que propiamente democrática, si se comparan sus ideas con las de sus coetáneos de la Institución Libre de Enseñanza. Pero el lector debe recordar que tanto Pedro Cerezo como Elías Díaz se han movido siempre en el socialismo democrático y también que las fechas de la *trans-re-visión* del primero y de la *revisión* del segundo son muy distantes. A la altura de hoy, Cerezo puede sostener que «el antiprogresismo», tan patente en Unamuno, «no es la cuna intrínseca de la reacción» y que el desdén de Unamuno por «lo social» fue una limitación propia del liberalismo decimonónico. Pero, en 1968, las congostas de la fe resultaban insinceras e irritantes. Sin duda, el Elías Díaz de 2005 también pensaba que el «agonismo estético» de Unamuno no camuflaba un olvido imperdonable de la fundamental lucha de clases. Y demostró en su conferencia de 1986, «Unamuno y la guerra in-civil», que su actitud ante los hechos del último semestre de 1936 fue sustancialmente digna de su ejecutoria y que sus reproches de 1968 estaban fuera de lugar. O, como dice Cerezo con elegancia, que aquel importante libro de 1968 fue un «veredicto severo pero básicamente correcto en lo fundamental».



Previamente, el autor ha incluido un artículo inédito, «Unamuno y Ortega: una amistad sideral», que tiene mucho que ver, aunque sea por modo de contraste, con la construcción de la figura intelectual de Unamuno. Tanto como «amistad» no la hubo propiamente entre dos hombres que se llevaban casi veinte años: por parte de Ortega, se dieron primero la curiosidad y la admiración; muy pronto, discrepancias fundamentales que llegaron al sarcasmo cuando Ortega comentó –en carta a Francisco Navarro Ledesma? su impresión de la *Vida de don Quijote y Sancho*, y después vino la descalificación cuando Unamuno, defendiendo a Azorín, mostró su desdén por Europa en 1910; al poco, esa distancia se acompañó de una admiración cívica, a la que Ortega había apelado ya cuando invitó a Unamuno a escribir en la revista *Faro*, y que se patentizó cuando, en 1914, este fue destituido del rectorado de la Universidad de Salamanca por el ministerio de Instrucción Pública, y Ortega puso a disposición de su querrela todas sus armas intelectuales, que no eran pocas. «Amistad sideral», propone Cerezo Galán, recordando el calificativo que Nietzsche dio a la relación que le unía a Wagner: reconocimiento mutuo de la grandeza, por parte de ambos, pero distancias no menos astrales en cuanto a actitudes y creencias. Cerezo sitúa muy bien entre 1910 y 1914 la definitiva escisión de los dos, tan evidente en los diferentes caminos que seguirán el uno, con la edición en libro de *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), y el otro, al dar a las prensas el primer y único volumen de *Meditaciones del Quijote* (1914). Mucho después, Ortega escribió una ponderada y hermosa necrología en 1937, pero también reconoció a su discípulo Julián Marías que no iba a leer su libro sobre Unamuno, según cuenta Cerezo. El resquemor era mutuo: antes, cuando Unamuno agrupaba textos relacionados con *El Cristo de Velázquez*, se deslizó entre otras notas igualmente desechadas, un poema de 1913 en el que, muy sagazmente, Pedro Cerezo detecta una paladina caricatura de su contrincante: «Sobre la frente cejijunta oscura / llevar parece el peso / –Atlante de la Idea? / de todo el cielo [...]». Y es que Ortega le parecía, sin duda, aquel «triste saduceo» que, en el poema final de la edición de *El Cristo de*

Velázquez, «contempla el polvo, que es tu fuente; y mira / que con la torre de Babel el cielo / no has de romper».

Miguel de Unamuno. Ecce homo: la existencia y la palabra ocupa el número 43 de la Biblioteca Unamuno que viene editando la Universidad de Salamanca, siempre admirablemente fiel a quien fue su rector. A estas alturas, ha ofrecido ya un suculento catálogo que incluye epistolarios unamunianos (entre otros, el del destierro de 1924-1930, editado por Colette y Jean-Claude Rabaté), compilaciones de inéditos (como la de cincuenta y ocho textos nuevos, presentada por Manuel M. Urrutia, y los *Cuadernos de juventud*, editados por Miguel Ángel Rivero Gómez), ediciones críticas de textos importantes (la del *Diario íntimo* de 1897, por Etelvino González López, y la del *Manual de Quijotismo*, por Bénédicte Vauthier) y monografías tan valiosas como el estudio de Stephen G. H. Roberts, *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*, que es citada a menudo en esta importante colección de estudios de Pedro Cerezo Galán. El recordado Emilio Alarcos Llorach no tendría nada que objetar a la impecable ejecutoria de quienes sí han sabido recuperar, leer e interpretar una obra literaria que persiste y se mantiene tan incitante como siempre.

José-Carlos Mainer es catedrático emérito de Literatura en la Universidad de Zaragoza. Sus últimos libros son *La isla de los 202 libros* (Barcelona, Debolsillo, 2008), *Modernidad y nacionalismo, 1900-1930* (Barcelona, Crítica, 2010), *Galería de retratos* (Granada, Comares, 2010), *Pío Baroja* (Madrid, Taurus, 2012), *Falange y literatura* (Barcelona, RBA, 2013) e *Historia mínima de la literatura española* (Madrid, Turner, 2014).