

Cuatro mundos de lenguaje en Unamuno: ciencia, filosofía, religión y poesía

En el epílogo de *Amor y pedagogía* se refiere Unamuno a su manera de autoeducarse mezclando lecturas de temas filosóficos y religiosos con las de ciencia y poesía¹. Semejante comentario se encuentra también en las «Cartas al amigo» publicadas en el diario *Ahora* en 1934: «tengo, dice, por método de lecturas leer alternán- doles —a veces— libros de distintas materias —de filosofía, de historia, de literatura, de ciencias, de filología, etc. —y en los dis- tintos idiomas en que puedo leer...»².

En este modo de leer mezclando campos se manifiesta lo pluri- dimensional de su personalidad, arrastrada por su capacidad natural hacia lo filosófico y religioso tanto como hacia lo científico y poé- tico. Dotado muy bien para cualquiera de estos cuatro campos se movía Unamuno en esos cuatro mundos de lenguaje, aunque sin acabar de integrarlos.

No sería imposible, a partir del *Sentimiento trágico*, elaborar un esquema de las relaciones entre ciencia, filosofía, religión y poesía, aunque quizás Unamuno habría protestado del intento. El ha hablado de la ciencia como delimitada por su propia pertinencia al nivel de la utilidad; de la filosofía como preocupación por el problema del hombre y del sentido de la vida y como fuente de una cosmovisión integradora; de la religión como garantía de la inmortalidad personal que da sentido a nuestra vida y finalidad al

¹ O. C., II, 405. (Se citan aquí con esta abreviatura las *Obras Completas*, ed. Escelicer, Madrid, 1966).

² O. C., IV, 50.

universo; y, finalmente, de la poesía como cauce de expresión de lo apenas expresable, de las preguntas filosóficas y de las respuestas religiosas.

Podríamos, por tanto, sentirnos tentados a formular la relación entre los cuatro campos del siguiente modo: la ciencia, al servicio del que Unamuno llama «instinto de conservación» respondería a nuestras necesidades vitales a un nivel utilitario; la filosofía, al servicio del que él llama «instinto de perpetuación», respondería a nuestra necesidad vital última de preguntar por el sentido de la vida; la religión sería la que «garantiza nuestro anhelo de pervivir» y lo fundamenta; finalmente, la poesía sería el medio de expresión de esas respuestas últimas.

La tentación de esquematizar así es obvia y viene sugerida por lo que el mismo Unamuno afirma en distintos lugares de la obra. Sin embargo, él no se habría reconocido sin más en esta esquematización aparentemente tan unamuniana. La ambigüedad con que se nos presenta en el *Sentimiento trágico* la relación de la filosofía con la ciencia, la poesía o la religión, así como las tensiones entre filosofía y religión, entre filosofía y ciencia o entre filosofía y poesía, nos impiden proponer sin más el esquema precedente. Al menos, habremos de ser conscientes de la dificultad de articular las complejas relaciones entre esos cuatro mundos de lenguaje basándonos exclusivamente en Unamuno. Ello no quita que las abundantes sugerencias suyas nos encaminen hacia la formulación de esa articulación por nosotros mismos, no ya según Unamuno, aunque no por ello menos unamunianamente.

Para orientarnos hacia la conveniente articulación e integración de esos cuatro mundos de lenguaje, vamos a considerar por separado el pensamiento de Unamuno sobre cada uno de ellos. Pero ésto no significará que distingamos perfectamente estos cuatro mundos de lenguaje dentro de la obra unamuniana. Más bien tendremos, a veces, que confundirlos. No será posible siempre yuxtaponer dentro de Unamuno en compartimentos estancos esos cuatro mundos de lenguaje. Todos ellos son aspecto de una personalidad rica y compleja³.

Tanto si consideramos algunos temas básicos de Unamuno como la inmortalidad, el otro, la lengua, o si recorremos *Niebla* o *Del sentimiento trágico*, hallamos junto a la cara filosófica el lado re-

³ Cf. C. PARÍS, *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*, Barcelona, 1968, p.51.

ligioso o la problemática sociopolítica, así como el diálogo o la polémica con el mundo de la ciencia y, desde luego, la vertiente poética y estética de quien pensaba que «no se es además poeta», sino que se es poeta y luego todo lo demás⁴. La unidad y relación posible entre estos mundos de lenguaje tan distintos estará inevitablemente acompañada por tensiones y contradicciones semejantes a las que se daban en el mismo Unamuno entre los diversos aspectos de su personalidad.

LA INSTRUMENTALIDAD DEL LENGUAJE CIENTÍFICO

Unamuno recoge la importancia vital de las ciencias «indispensables para nuestra vida y nuestro pensamiento» y, de hecho, el mundo del lenguaje científico es uno de los niveles en que se mueve su pensamiento. Como ha señalado Carlos Paris, es imprescindible tener en cuenta también el diálogo con la ciencia al interpretar el pensamiento de Unamuno. Pero Unamuno tiene buen cuidado de situar a la ciencia dentro de sus límites, es decir, dentro de la dimensión de la utilidad, zona importante pero no la más radical del ser humano.

Las ciencias pertenecen a esa dimensión de lo que «sirve para algo» (O. C., VII, 110). Ahora bien, el hombre tiene otras necesidades distintas de las inmediatas a que responde la ciencia y la técnica. De nada nos servirán ciencia y civilización si olvidamos la necesidad de responder a la pregunta por el sentido de la vida: «¿Se hizo el hombre para la ciencia, o se hizo la ciencia para el hombre?» (*id.*, 116).

El hombre que, en cuanto científico, se mueve en la dimensión de la utilidad no puede dejar, en cuanto hombre, de interrogarse por su destino último. Y éso es ya filosofía, excepto en el caso en que la filosofía, cayendo en la tentación positivista de reducirse a analizar hechos (cf. *id.*, 113) degenera en mera descripción científica y no confronta las preguntas últimas: «Si un filósofo no es un hombre es todo menos un filósofo; es, sobre todo, un pedante, es decir, un remedo de hombre» (*id.*, 118)⁵.

La instrumentalidad del lenguaje científico al servicio de la dimensión utilitaria de la existencia humana no hay que entenderla,

⁴ *Id.* 52-53.

⁵ Cf. J. ALBERICH, *Sobre el positivismo de Unamuno*, en «Cuadernos de la cátedra de M. de Unamuno», IX (1959, 61-75).

sin embargo, en sentido estrecho. No se reduce la ciencia a estar ordenada a la técnica, sino que en su aspecto más noble de pura búsqueda del saber, llega a liberarse de la sujeción a la utilidad de más alto grado al tratar de satisfacer la curiosidad y necesidad de saber del hombre. Pero, aun en estos casos, la especialización que lleva consigo la ciencia y la exigencia de reducirse al campo de su pertinencia hacen que el lenguaje científico no sea instrumento apto para la captación de la totalidad de la existencia humana o para confrontar las preguntas últimas del hombre en cuanto tal.

El conocer solamente por conocer sería, según Unamuno, un conocimiento de lujo, posterior en su aparición al conocer para vivir. A veces podrá quizás sobrepasar la curiosidad a la necesidad y la ciencia al hambre, pero «el hecho primordial es que la curiosidad brotó de la necesidad de conocer para vivir, y éste es el peso muerto y la grosera materia que en su seno la ciencia lleva; y es que aspirando a ser un conocer por conocer, un conocer la verdad por la verdad misma, las necesidades de la vida fuerzan y tuercen a la ciencia a que se ponga al servicio de ellas, y los hombres, mientras creen que buscan la verdad por ella misma, buscan de hecho la vida en la verdad» (*id.* 122).

Frente a estas dos caras de la ciencia, la utilidad y la curiosidad, Unamuno se refiere a otra utilidad y curiosidad mucho más radicales, para hablar de las cuales ya no es instrumento adecuado el lenguaje científico. Estas tienen que ver con la necesidad de sobrevivir, no sólo de vivir, y con el deseo de saber qué será de nosotros al morir y cuál es el sentido de nuestra vida. El mundo que se abre ante nosotros al poner en juego el lenguaje científico plantea interrogantes cuya solución cae fuera del campo de pertinencia de dicho lenguaje.

La ciencia, con toda su pretensión de objetividad, tiene indudablemente una referencia a la conciencia humana; pero para ésta se plantean otros problemas e interrogantes que aquella reconoce no ser de su incumbencia el resolver. Son, sin embargo, problemas que afectan al hombre en su raíz más profunda. Podemos decir que, al apuntar, al menos en el horizonte, a la presencia de esos problemas, ya el mismo lenguaje científico remite, siquiera sea indirectamente y como a algo que cae fuera de su campo, a la filosofía. En el seno de la conciencia personal que hace ciencia ve Unamuno plantearse cuestiones que trascienden a la ciencia.

La ciencia no existe, sino en la conciencia personal, y gracias a ella; la astronomía, las matemáticas, no tienen otra realidad que la que como conocimiento tienen en las mentes de los que las aprenden y cultivan. Y si un día ha de acabarse toda conciencia personal sobre la tierra, si un día ha de volver a la nada, es decir, a la absoluta inconciencia de que brotara el espíritu humano, y no ha de haber espíritu que se aproveche de toda nuestra ciencia acumulada, ¿para qué ésta? Porque no se debe perder de vista que el problema de la inmortalidad personal del alma implica el porvenir de la especie humana toda» (*id.* 127).

Será tarea de la filosofía el plantearse el problema del hombre de un modo total, independiente y radical:

El cultivo de una ciencia cualquiera, de la química, de la física, de la geometría, de la filología, puede ser, y aun ésto muy restringidamente y dentro de muy estrechos límites, obra de especialización diferenciada; pero la filosofía, como la poesía, es obra de integración, de concinación, o no es sino filosofería, erudición pseudofilosófica (*id.* 118).

Al leer frases como la que acabamos de citar se recibe la impresión de que Unamuno apunta a un lenguaje filosófico integrador. Desearíamos que, tomando en serio esa afirmación que ha hecho sobre la filosofía como «concinación», llegase Unamuno hasta una integración en la que se articulasen en su debida interrelación los respectivos lenguajes de las ciencias, la filosofía, la religión y la poesía. Sin embargo, como veremos, la síntesis no acaba de lograrse y predomina siempre en Unamuno el conflicto. El ha deslindado muy bien, por una parte, los dos mundos de la ciencia y la filosofía. Ha afirmado que «así como un conocimiento científico tiene su finalidad en los demás conocimientos, 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» (*id.* 118). Pero también ha reconocido, como veremos después, junto a esta cara de la filosofía que puede llamarse cosmovisional, otro aspecto por el que la filosofía se emparenta más con las ciencias y cumple una misión sintetizadora con respecto a ellas. Ahora bien, al no poder articular debidamente estas dos caras de la filosofía, Unamuno hace resaltar la contradicción y el conflicto: «el más trágico problema de la filosofía, dice, es el de conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades afectivas y con las volitivas» (*id.*).

Otro tipo de dificultades surge desde la vertiente de la ciencia cuando ésta trata de absorber a la filosofía o de sustituir a la re-

ligión erigiéndose en una especie de pseudofilosofía de tono positivístico, cientificista o antiteológico⁶. Fracasa, dice Unamuno, la ciencia cuando se empeña en convertirse en «sustitutiva de la religión» (O. C., VII, 170). La ciencia debe mantenerse neutral; pero desde esa neutralidad y sin salirse del propio campo ni para afirmar ni para negar, ni teológica ni antiteológicamente, puede y debe la ciencia remitir al sujeto —no en cuanto científico, sino en cuanto hombre— que la hace e invitarle a asomarse al campo de la filosofía o de la religión. Una ciencia que, por el contrario, se contentase con «catalogar el universo» (O. C., VII, 445, 506) dejaría vacío al hombre que tiene otras necesidades más hondas: «La ciencia no satisface nuestras necesidades afectivas y volitivas, nuestra hambre de inmortalidad, y lejos de satisfacerla, contradícela...» (*id*).

También para nosotros, hoy día, sigue siendo problemática la integración deseada de ciencia y filosofía. «Las ciencias, escribe G. Caffarena, discriminan, en cualquier metodología que las quiera comprender, a esas otras instancias del posible saber humano que son la Filosofía metafísica y la Teología de cualquier tradición religiosa. Mediante tal criterio de demarcación se autolimitan las ciencias, quedan en una enorme dispersión y en la incapacidad de llenar la necesidad fundamental humana de una visión de sentido. No llegan a la ultimidad y radicalidad de la reflexión. Al fragmentarse más y más dejan a la cultura humana condenada a la dispersión multidisciplinar.»⁷

Completando lo dicho sobre la ambigüedad que acompaña a las relaciones entre ciencia y filosofía o ciencia y religión, hay que añadir un breve comentario sobre la relación entre la ciencia y la poesía. Estas dos parecerían ser los mundos de lenguaje más alejados entre sí. Pero Unamuno se ha percatado de la presencia de un elemento poético en la ciencia, filtrado en ella más o menos subrepticamente a través de la creatividad del lenguaje humano⁸. También en el seno de la ciencia se infiltra de alguna manera la facultad poética y se nos destruye también por ahí la inclinación a distinguir y delimitar con exactitud los campos de pertinencia respectivos.

Finalmente, para ser justos con Unamuno habrá que recono-

⁶ Cf. O. C., III, 340ss.; 352-367.

⁷ J. G. CAFFARENA, *La Filosofía en una Universidad eclesiástica*, lección inaugural en la Universidad Comillas, Madrid, 1973, p.9.

⁸ Cf. I, 787ss., *En torno al casticismo*; VII, 548: lo que dice sobre «conceptos científicos» y «conceptos míticos».

cerle su abundancia de conocimientos científicos y no olvidar textos como el que escribe en 1909 en su viejo cuarto, evocando a su yo joven de sabio, al que había sucedido el yo lírico y predicador. Hay en Unamuno, junto a los ataques contra el cientificismo, un serio aprecio de lo verdaderamente científico. «La ciencia, dice, es la más recogida escuela de resignación y de humildad, pues nos enseña a doblegarnos ante el hecho, al parecer más menudo. Y es pórtico de la religión; pero dentro de ésta, su función acaba» (O. C., VII, 226).

Nos queda, pues, como conclusión de este punto una integración prevista, deseada e intentada, pero no lograda. Podemos hacer por elaborarla nosotros unamunianamente, aunque no estrictamente según Unamuno, usando los elementos que nos ha proporcionado su vivencia y expresión del conflicto entre el mundo de lenguaje científico, el poético, el filosófico y el religioso.

LA DOBLE FUNCIÓN DEL LENGUAJE FILOSÓFICO

Como ya indicó Marías, la temática toda de Unamuno se mueve en un ámbito intelectual coincidente con la metafísica. Su obra entera nos ofrece un problematismo filosófico planteado al vivo por un escritor de «extraordinaria sensibilidad para la urgencia del problema metafísico», tratado no por mera curiosidad, sino como auténtica preocupación personal. Por eso, aunque se diga que su obra no es filosofía estricta, hay que reconocerle un valor filosófico; si no se orientó en la línea de la filosofía estricta fue porque creyó que era otro camino, el de la imaginación noveladora, el que le llevaría a alcanzar su propósito filosófico⁹.

De la filosofía ha dicho Unamuno, ante todo, que no es una mera búsqueda desinteresada de la verdad, sino una necesidad apremiante del hombre de carne y hueso. El lenguaje interrogador del filósofo que plantea las preguntas últimas no brota de la curiosidad, sino de la necesidad vital de hallar respuesta al problema de la muerte y del deseo de inmortalidad. Se filosofa para sobrevivir. Es tarea primordial del lenguaje filosófico el alumbrar las preguntas fundamentales del hombre que interrogan por la finalidad y el sentido de la vida. Por eso no está de acuerdo Unamuno con que se defina a la metafísica como ciencia cuyo fin está en sí misma, en un conocer por conocer (O. C., VII, 126-129). No es un deseo

⁹ J. MARÍAS, *Obras*, V, 25, 27, 162, 203-204.

de conocer, sino de vivir siempre y, por éso, de conocer para sobrevivir, el que nos mueve a filosofar.

Esta manera de concebir la tarea filosófica debería ayudar a precisar mejor la distinción que vimos antes entre las respectivas funcionalidades científica y filosófica; sin embargo, la articulación de ambas no se resuelve tan fácilmente en Unamuno. La oposición intensa entre el vivir y el conocer perturba en él esa síntesis y hace que se acentúe la contradicción entre el motivo de la filosofía —netamente vital— y la realización de ésta —con una vertiente racional que la acerca a la ciencia—: «Nada digno de probarse puede ser probado ni des-probado... todo lo vital es anti-racional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, anti-vital (*id.*). Queda así frustrado el intento de armonización de ambos campos a que nos inclinaban las precisiones hechas acerca de la respectiva pertinencia científica y filosófica.

Aunque Unamuno va a reconocer, como veremos, la doble función que llamaremos cosmovisional y racionalizadora de la filosofía, el acento recae, sobre todo, en la primera de ambas, en el aspecto vital. «Unamuno, dice Marías, interpreta 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, consolarse o desesperarse de haber nacido»¹⁰.

Según Unamuno la perversión intelectualista de la filosofía acerca a ésta demasiado a la ciencia y pierde de vista su auténtico punto de partida vital, impidiendo así captar la íntima relación entre la necesidad de sobrevivir y la necesidad de filosofar. Para Unamuno «la filosofía como esfuerzo por racionalizar la vida es un intento contradictorio y frustrado»¹¹. Por éso le preocupa menos el contenido de la historia del pensamiento que las vidas de los pensadores; le interesa más el filosofar que lo filosofado. La filosofía es para él «un modo de vida; y su relación con la ciencia es la desesperada necesidad de ella, el esfuerzo infructuoso, agónico, por alcanzarla»¹². Para Unamuno el *cogito* es, ante todo, «siento y quiero, luego existo». «Serse», como a él le gusta decir es, ante todo, sentirse y quererse, siendo este quererse un quererse impedido y eterno:

Lo que el triste judío de Amsterdam llamaba la esencia de la cosa, el conato que pone en perseverar indefinidamente en su ser, el amor

¹⁰ J. MARIAS, *Obras*, 158.

¹¹ *Id.*, 161.

¹² J. MARIAS, *id.*, 161.

propio, el ansia de inmortalidad, ¿no será acaso la condición primera y fundamental de todo conocimiento reflexivo o humano? Y no será por tanto la verdadera base, el punto de partida de toda filosofía, aunque los filósofos, pervertidos por el intelectualismo, no lo reconozcan? (*id.* 163).

En consecuencia con esta actitud se reía Unamuno de los que en el futuro quizás intentarían exponer su filosofía y aseguraba hallarse bien lejos de la filosofía técnica, aunque al mismo tiempo se esforzaba en escribir unos diálogos filosóficos —luego, *Soliloquios y conversaciones*—; también en momentos de predominio de su lado racional hablaba de reunir materiales para un libro de lógica estricta y pura metafísica que no llegó a escribir. Su énfasis en el sentimiento no le impedía insistir en que la inteligencia salva a los hombres y los pueblos y en que la filosofía da peso y seriedad a la vida. Lo que no consentía de ningún modo era que el pensamiento vivo degenerase en ideas muertas (O. C., VIII, 302, 630) y combatía por éso los defectos del escolasticismo (O. C., VIII, 958) y del dogmatismo (VII, 460). No quería que la filosofía se desconectara de la vida y la acción (VIII, 373) e insistía en el *primum vivere* antes de filosofar (I, 973).

De todos modos, aquí nos interesa resaltar que en el *Sentimiento trágico* Unamuno distingue claramente, dando su valor a cada una, dos caras de la filosofía que podemos llamar la cosmovisional y la racionalizadora. Se enfrenta con las ambigüedades de la relación entre ciencia, filosofía, religión y poesía; no las resuelve del todo, pero reconoce que así como hay sistemas filosóficos que «se han fraguado como suprema concinación de los resultados finales de las ciencias particulares», son de menor consistencia que aquellos otros que brotaron del «anhelo integral del espíritu de su autor» (O. C., VII, 110).

Podemos parafrasear diciendo que Unamuno reconoce dos posibles funciones del lenguaje filosófico, la de operar una síntesis y unificación del mundo parcialmente alumbrado por el lenguaje de las ciencias y la de dar cauce a una pregunta y a una sugerencia de respuesta acerca del sentido de la vida¹⁸. Unificación de las ciencias particulares y donación de sentido mediante la configuración de una cosmovisión totalizante serían las dos funciones del

¹⁸ Véase lo que precisa C. PARÍS sobre la función asumidora de la contradicción Ciencia-Religión en la Filosofía y sobre ésta como «problematismo inagotable» y «actividad nunca finida, que tiende a verse en la creación estética» (*op. cit.*, p.66).

lenguaje filosófico. En el primer caso, la vinculación de la filosofía con la ciencia es más estrecha. En el segundo, es decir, cuando la filosofía responde más bien 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» (*id.*, 110), la filosofía se separa más del campo de lo científico para acercarse al de la facultad poética. En este sentido dice Unamuno que «la filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia» (*id.*), que poeta y filósofo son hermanos gemelos» (*id.*, 113), que el arte es iniciación de la filosofía y la expresión peldaño de la concepción (VII, 749) y que el filosofar poetizando es la más honda manera de filosofar (VII, 685).

Son muchas las ocasiones en que Unamuno ha hablado dando la preferencia al sentido cosmovisional de la filosofía, ya sea acercándola a la poesía o al mito. Como ya indicó Marías, no basta aducir como motivo de esta postura de Unamuno su desconfianza en la razón. Es más importante subrayar que «para él la filosofía es una reacción al misterio de la realidad, concretamente al de la vida humana misma y su destino, y por eso busca las afinidades de la filosofía con todas aquellas actitudes humanas en que transparece un sentido total de la existencia, vivido en cualquiera de sus formas»¹⁴.

Aunque parezca que la filosofía debería distanciarse de lo poético en la medida en que es aquella un esfuerzo de racionalización, sin embargo, por su arraigo en lo existencial, por su carácter de búsqueda de sentido total y por su necesidad de recurrir a medios expresivos de índole más sapiencial que científica (*Weisheit vs. Klugheit*), la filosofía «se acuesta» más al mundo de la poesía.

Esta doble función que hemos llamado cosmovisional y racionalizadora del lenguaje filosófico tendrá una incidencia sobre la relación entre filosofía y religión. El énfasis en la primera función conducirá a estimar lo que inicialmente tiene la filosofía de una cierta fe, al menos «fe filosófica», con el peligro, últimamente, de querer erigirse en sustitutivo de la religión. El énfasis en la segunda función conducirá a considerar el papel crítico y racionalizador de la filosofía con relación a la teología, con la consiguiente ambigüedad de convertirse en racionalización a la vez clarificadora y sofocadora de la fe religiosa.

¹⁴ J. MARIÁS, *Obras*, V, 157.

En primer lugar, esta filosofía que ha brotado del anhelo vital profundo del filósofo y de su exigencia radical de sentido, reclama y alimenta una cierta fe, aunque no sea más que una fe filosófica. Según Unamuno esa fe precedía en Kant, James y Spinoza a la justificación racional de su filosofía profesoral (VII, 110-113). «La más graves cuestiones metafísicas surgen prácticamente— y por ello adquieren su valor, dejando de ser ociosas discusiones de curiosidad inútil— al querer darnos nuestra inmortalidad. Y es que la metafísica no tiene valor sino en cuanto trate de explicar cómo puede o no puede realizarse ese nuestro anhelo vital. Y así es que hay y habrá siempre una metafísica racional y otra vital, en conflicto perenne una con otra...» (VII, 241).

En segundo lugar, lo que la filosofía hace de labor a la vez crítica y unificadora de las ciencias, ¿por qué no ha de hacerlo con respecto a la religión? Y aquí surge otra ambigüedad. La tarea que debería ser en principio depuradora y unificadora y que debería ayudar a una integración del lenguaje religioso y el científico en la mediación del lenguaje filosófico se ve obstaculizada a veces por la tentación de erigirse la filosofía en sustitutivo de la fe o de sofocharla con su racionalización. Pero no tiene éxito la filosofía cuando pretende llegar a ser suficiente como sustitutivo de la fe religiosa. Unamuno ha acercado la filosofía a la religión, tras conducirla por vía más poética que científica, pero sabe que el sucedáneo nunca cumple del todo su función y nos deja insatisfechos. «Porque la ciencia, en cuanto sustitutiva de la fe, ha fracasado siempre» (VII, 170).

Por otra parte, la filosofía cumple, o intenta cumplir, también una misión y función dentro de la teología como momento racionalizador de la expresión religiosa. La fe, atacada por la razón, tiene que pactar con ella y, en medio de contradicciones y desgarraduras se esfuerza por racionalizar sus motivos de credibilidad (VII, 152) y se fragua una filosofía ancilla theologiae (*id.*, 153). Critica Unamuno, no sin cierta generalización un tanto simple, el que él llama compromiso católico entre mística y racionalización. Para él el catolicismo «oscila entre ciencia religionizada y religión científicada» en que «ni la fantasía ni la razón se dejaban vencer del todo (*id.*, 154)¹⁵.

Hay detrás de estas críticas un reflejo autobiográfico del propio

¹⁵ Hoy día precisamos mucho más al tratar el problema de fe y razón desde el ángulo del estatuto del lenguaje religioso. Cf. J. MARTÍN VELASCO, *El lenguaje de la fe*, «Razón y Fe», 187 (1973) 71-80.

problema unamuniano del paso de la fe infantil a la fe adulta. El individuo y la humanidad racionalizan su fe en el paso a la adultez y ello lleva consigo una ambigüedad: junto a lo positivo de madurar la fe y liberarse de la superstición, lo negativo del peligro de sofocar la fe a fuerza de racionalización.

Hecha esta salvedad podemos aprovechar la sugerencia de Unamuno al referirse a la función racionalizadora de la filosofía dentro de la teología y al hecho histórico de que no sólo en el cristianismo sino también en el pensamiento griego la filosofía se elaboró sobre precedentes intuiciones religiosas. Se trata de la importante sugerencia acerca de las «raíces religiosas» de toda filosofía y de la «base filosófica» de toda religión (VII, 176). Por eso puede y debe la filosofía, con tal de contenerse dentro de sus límites, llevar a cabo un papel en el seno de la teología¹⁶.

Bien consciente de las dos posibilidades y de los dos peligros que entraña la doble función del lenguaje filosófico, define Unamuno la relación entre filosofía y religión como de mutua necesidad y de mutua enemistad. La armonía entre la filosofía y la religión es imposible y Unamuno no encuentra el camino para una articulación armónica de los respectivos lenguajes de ambas. Sólo queda la lucha:

Toda posición de acuerdo y armonía persistentes entre la razón y la vida, entre la filosofía y la religión, se hace imposible. Y la trágica historia del pensamiento humano no es sino la de una lucha entre la razón y la vida, aquella empeñada en racionalizar a ésta haciéndola que se resigne a lo inevitable, a la mortalidad; y ésta, la vida, empeñada en vitalizar a la razón obligándola a que sirva de apoyo a sus anhelos vitales. Y ésta es la historia de la filosofía inseparable de la historia de la religión... (VII, 177).

Esta relación mutua de enemistad no obsta a que se necesiten mutuamente filosofía y religión. «Fe, vida y razón se necesitan mutuamente» (VII, 175). La filosofía habrá de asociarse en lucha tanto con la ciencia como con la religión. Si la historia de la filosofía es inseparable de la de la religión es porque en toda filosofía hay, como hemos visto, unas «raíces religiosas» y en toda religión una «base filosófica» más o menos explícita (VII, 176). Esta afirmación parece que sería la clave para articular el lenguaje de la filosofía con el de la religión. Pero Unamuno no acaba de llegar a la integración. Su conclusión es que «cada una viva de su con-

¹⁶ K. RAHNER, *Schriften*, VI, 91.

traría» y que se asocien en la lucha necesitándose mutuamente y estando a la vez condenadas a perpetua enemistad.

En esa línea de reconocer las raíces religiosas de la filosofía y la base filosófica dentro de la teología, pero con un carácter más integrador, formula G. Caffarena la relación de ambas: «También la filosofía es reflexión sobre una cierta fe cuando no se contenta con un minimalismo funcionalista, sino quiere llegar a fundamentarse... Su quintaesencia es el planteamiento radical de la cuestión del sentido... Es la tematización reflexiva de una determinada visión del mundo elemental y prereflexiva...» Reconociendo la doble funcionalidad de la filosofía dice el mismo autor que «la suprema instancia transdisciplinaria capaz de dar un lenguaje unificador a todo el resto no puede menos de ser a la vez globalmente cosmovisional y radicalmente crítica». Por eso «se impone un diálogo de filosofías en el que tomaría parte el teólogo a título de filósofo»¹⁷.

En el caso de Unamuno no acaba de realizarse esta integración y la filosofía tiene más bien como tarea «la reflexión sobre el sentimiento mismo trágico de la vida... la formulación de la lucha entre la razón y la fe, entre la ciencia y la religión, y el mantenimiento reflexivo» de esa lucha (VII, 295).

Y ésa es para él la filosofía española encarnada en Don Quijote: «Aparéceseme 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» (VII, 297).

LA RELIGIÓN COMO GARANTÍA DEL LENGUAJE DE LA ESPERANZA

El origen existencial de la religión está para Unamuno en ese mismo «anhelo vital» del que hemos visto brotar la filosofía en su aspecto cosmovisional. Ya vimos cómo la filosofía tenía una dualidad que la acercaba por un lado a la ciencia y por otro a la poesía y a la religión. Esta última, a la que hemos visto como enemiga y a la vez necesitada de la filosofía, se caracterizaría para Unamuno por ofrecer la garantía última que de fundamento al lenguaje de la esperanza anticipado en las preguntas últimas de la espera filosófica.

¹⁷ J. G. CAFFARENA, *art. cit.*, p.6, 7, 10.

Unamuno se refiere a la fe religiosa como a fuente en la que apagar la sed de vida eterna (O. C. VII, 143). Es cierto que considera fundamental en toda religión el sentimiento de divinidad y la relación de unión con Dios (*id.*, 236-237), algo que se describe más bien que se define y se siente más bien que se describe (*id.*); pero esto va vinculado esencialmente para Unamuno al problema del destino futuro, de la vida eterna y la finalidad humana del universo (*id.*, 237). En ese sentido dice que la religión arranca siempre «de la necesidad vital de dar finalidad humana al Universo» (*id.*).

Este anhelo de inmortalidad es para Unamuno tan de la esencia de la religión como el anhelo de que haya Dios (239) y este Dios, garantizador y productor de inmortalidad, sería el fundamento último de la respuesta a esas preguntas últimas alumbradas por la filosofía: «Dios da sentido y finalidad trascendentes a la vida» (238).

Esta concepción la formula en un lenguaje muy típico suyo y que suele chocar a primera vista. Dice que la religión es una economía trascendental. Oponiéndose a Windelband insiste en que aparte de lo verdadero, lo bello y lo bueno categorías de la ciencia, arte y moral respectivamente en una filosofía reducida a la lógica, estética y ética— existe la categoría de lo grato, hedónico o económico. Ya en 1899 había escrito que «son lo religioso y lo económico los dos goznes de la historia humana» (O. C. VII, 367).

En el *Sentimiento trágico* distingue junto a la economía «política» otra economía o «hedonística trascendental»: «La religión es una economía o hedonística trascendental. Lo que el hombre busca en la religión, en la fe religiosa, es salvar su propia individualidad, eternizarla, lo que no se consigue ni con la ciencia, ni con el arte, ni con la moral. Ni ciencia, ni arte, ni moral nos exigen a Dios, lo que nos exige a Dios es la religión» (296). A este Dios le necesitamos, dice, «para que nos salve, para que no nos deje morir del todo» (*id.*).

Frente a la satisfacción de nuestras necesidades inmediatas, hay otras más hondas, por las que interroga la filosofía y a las que responde la religión: «la suprema necesidad humana», la de «no morir, la de gozar siempre de la propia limitación individual» (*id.*). Para Unamuno, que ha intentado en diversos géneros literarios de su obra dar cauce a su pensamiento con un lenguaje de «esperanza desesperada» y «desesperación esperanzada», la religión es la garantía y el horizonte último de ese lenguaje de la esperanza.

Ya hemos visto la relación de dependencia y pugna en que se encuentra con relación a la filosofía una religión así concebida. Veamos en qué relación se halla con el lenguaje poético. La relación religión-poesía parece más íntima que la relación de la religión con la filosofía, con la que por otra parte tiene en común la preocupación por la inmortalidad (VII, 131). Descarta Unamuno, por supuesto, tanto el hacer una religión de la poesía (cf. 139) como el hacer de la poesía un mero medio externo de revestimiento artístico de conceptos religiosos. La funcionalidad que, como medio de expresión, puede y debe jugar la poesía con respecto a la religión es más íntima. Se trata de explotar la función mitologizadora como camino para que lo irracional e intransmisible se haga de algún modo expresable (cf. 183-187). En ese campo de «fantasías no desprovistas de razón» (*id.*, 187) se adentra Unamuno consciente de la «sinrazón» de su empeño por dar «forma lógica —es decir, transmisible— a lo alógico», pero convencido al mismo tiempo de que el «ensueño mitológico» tiene su verdad y que el ensueño y el mito pueden convertirse en cauce de expresión de aquellas verdades inefables con que la religión responde a nuestra pregunta humana radical por el sentido de la vida (*id.* 260-61). En este sentido podría hablarse de una funcionalidad de lo poético dentro de la religión, aunque tampoco en este punto hallamos un desarrollo en el pensamiento de Unamuno que nos indique cómo articular el lenguaje mítico-poético dentro de la religión con las exigencias de racionalidad que para él eran tan ineludibles como disolventes.

Por lo que se refiere a la relación ciencia-religión predomina también la oposición y lucha, pero con la ambigüedad de necesitarse mutuamente. Unamuno no se satisface con dividir tajantemente los campos y reducir la religión al terreno de lo «inconocible». El agnosticismo no le convence. (VII, 162). No puede renunciar a la razón. Esta, que es «enemiga de la vida», no es capaz de «abrirse a la revelación de la vida» (*id.*). Pero la vida necesita de la lógica para expresarse. Lo inefable no es transmisible. Y el hombre trata entonces de poner la lógica al servicio de sus anhelos fundamentales, lo racional al servicio de lo vital y tratando de racionalizarlo. Surge así la «teología» al servicio de tesis previas por un lado —«abogacía y sofistería» (*id.*, 163)— y por otro, en el extremo opuesto, el odio antiteológico de la ciencia erigida en juez de la vida (165-166). Aunque la razón sea disolvente Unamuno no renuncia a ella, pero señala sus límites... La razón acaba poniendo en duda su propia validez (171). Queda así abierta la posibilidad

de otra vía de conocimiento. Pero como Unamuno no se decide a la separación total de razón y vida ni a su integración, no queda sino la lucha. La concordia es imposible (172). Ni se puede confirmar científicamente la religión ni satisface la ciencia como sustitutivo. Ni satisface la religión racionalizada ni la ciencia y razón «religionizadas». Pero queda el anhelo y la cuestión inevitable. Esa misma lucha y contradicción sería la prueba de la unidad dual del sujeto que la experimenta. Sujeto al mismo tiempo del anhelo de inmortalidad y de la razón que lo disuelve. ¿No habrá por ahí una línea de integración vagamente presentida? ¿No habrá en ese no poder renunciar ni a lo racional ni a lo vital una intuición básica de la unidad radical del sujeto que posibilita la presencia en él de una tensión, lucha y contradicción que no se darían si el sujeto estuviese completamente escindido? Quizá en esta básica intuición antropológica anterior a la concepción del ser como contradictorio —que sugería Meyer— esté la clave para integrar en una prolongación de Unamuno el lenguaje de la vida con el de la razón¹⁸.

Hoy trataríamos más integradamente de concebir la teología como el «conjunto de saberes articulables a partir de la experiencia religiosa» y, superando la escisión razón y fe, trataríamos de explorar una teología que «surge de aquella dimensión en la que la convicción religiosa es y no puede menos de ser asertiva, no se deja simplemente reducir al nivel de expresión de emociones o de decisiones»¹⁹. Pero no podemos pedir a Unamuno que llegue hasta ahí.

LA MISIÓN INTEGRADORA DEL LENGUAJE POÉTICO

En poesía, los ataques de Unamuno contra el modernismo serían el equivalente en cierto sentido de los que dirigía en ciencia o en filosofía contra la falta de autenticidad en el lenguaje científicista o racionalista. El buscaba una hondura de contenido que no equivaliese en el extremo opuesto, a convertir la poesía en un medio al servicio de moralizaciones o conceptualizaciones.

Aquí nos interesa especialmente el modo cómo Unamuno previó una funcionalidad fronteriza de la poesía, tanto en relación con la

¹⁸ Unamuno al mismo tiempo que presenta la oposición entre fe y vida (VII, 225) y la lucha de la fe contra la razón (175-176) habla también de fe en la razón (177). MEYER acentúa más la contradicción básica. Cf. *La Ontología de Unamuno*, Madrid, 1962, 165-168.

¹⁹ J. G. CAFFARENA, *art. cit.*

filosofía como en relación con la religión. Unamuno intentó explorar el campo del «discurrir por metáforas». Dijo abiertamente que su *Sentimiento trágico* más que filosofía era «poesía o fantasmagoría, mitología, en todo caso» (VII, 183). Y trató de hallar la raíz última de todo lenguaje en la fantasía. Dio sugerencias para coordinar bajo el papel totalizador e integrador de la imaginación esos mundos distintos del lenguaje científico, filosófico y religioso que él no acababa de integrar.

Al buscar Unamuno la filosofía española la encontraba dispersa y encarnada en poemas, cantares y decires. Haballa tanta o más filosofía en Goethe que en Hegel y en el *Quijote*, *La vida es sueño* o *Las moradas* más que en Kant. Es que veía a la lengua misma acarreado en sus metáforas seculares toda una filosofía (*id.*, 296-291). La expresión poética es, en el *Sentimiento trágico*, el modo de dar salida a su intimidad por un cauce de lenguaje que lucha con ese otro mundo de lenguaje, el científico, del que tampoco se puede desprender: «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...» (*id.*, 286). En el fondo de filosofías expresadas racional y científicamente descubre él una «corriente soterraña» de poesía que las vivifica (*id.*, 282). Como fuente y cauce de filosofía y como vehículo de vivencias religiosas y conato por explorar su contenido, está así dotada la palabra poética de una funcionalidad filosófico-religiosa. Al menos en ese sentido parece orientarse la última parte del *Sentimiento trágico*.

Unamuno ha sido considerado con razón como precursor del existencialismo y a la vez como ramificación tardía del romanticismo. Simpatizaba naturalmente con los pensadores que han discurrido por vía poética, con los que han sido ante todo «hombres cargados de sabiduría más que de ciencia» (O. C., VII, 120) y con los poetas que han encarnado una filosofía «de la infancia del hombre y de la infancia de la Humanidad, de cuando el poeta era algo sagrado y espontáneo» (O. C., I, 195). En diversas ocasiones se refirió al parentesco de poesía y filosofía, «hermanas gemelas». La poesía, junto con el humor, nos libera de la lógica y nos abre así el camino para dar el paso de la «intelectualidad» a la «espiritualidad» (O. C., I, 1137-1147). El pensamiento filosófico a su vez, ha de hacerse poético, ha de «hacerse paisaje» (*Canc.*' 1517). Y el pensamiento religioso ha de dar cabida a la «comprensión poética»

para que el exceso de racionalización no le haga caer en el fanatismo (cf. O. C., I, 215).

La expresión poética, así considerada, se convierte en mediación apta para engendrar, conformar y transmitir el pensamiento filosófico y el religioso. Pero cabe también otra posibilidad que, como contraste con Unamuno, valdrá la pena recoger aquí. Si se considera como nivel supremo de la palabra humana aquel en que ésta se hace palabra poética, existencial o profética, habrá que decir que «ni la Teología ni la Filosofía son palabra profética, existencial o poética. Pero son intentos de racionalización de la palabra profética, existencial, poética. Intentos en los que el lenguaje busca recobrar algunos de los valores de exactitud y rigor que tiene en las ciencias; pero en los que intenta al mismo tiempo no traicionar la elevación de la palabra profética, existencial y poética de la que nace la elevación de esas experiencias fundamentales que dan el sentido global de la existencia»²⁰.

En este esquema el filósofo y el teólogo ocuparían, como dice G. Caffarena, estaciones de descenso desde la cumbre de la palabra poética a la realidad cotidiana, mientras que en el esquema unamuniano la palabra poética sería, a su vez, mediador tanto entre el preguntar filosófico y la cotidianidad como entre ésta y el lenguaje religioso de la esperanza²¹. Tendría una funcionalidad filosófica como cauce de expresión de la esperanza cristiana; pero la limitación unamuniana estaría en no precisar la distinción entre lenguaje religioso y lenguaje teológico y en no facilitar el paso desde lo existencial hasta su expresión teórica como saber, tanto a nivel filosófico como teológico.

¿Es entonces imposible la síntesis? Hemos visto hasta aquí alguna de las ambigüedades que encierra la relación ciencia-filosofía-religión-poesía. Hemos visto los vínculos que las unen con interdependencia y las incompatibilidades que las separan, así como lo indefinido de la línea divisoria que delimitaría idealmente el campo de cada una de ellas. El resultado es la puesta de manifiesto de lo complejo del problema y de la dificultad de la integración.

Por otra parte, hemos visto que Unamuno insiste también en lo que tiene en común esos cuatro mundos de lenguaje que nos parecen difícilmente concinables. Y ha sido precisamente por la vertiente de lo poético por donde apuntaba una síntesis perseguida y no

²⁰ J. G. CAFFARENA, *art. cit.*, p.17.

²¹ Para un tratamiento actual del tema habría que discutir aquí la valiosa aportación del capítulo 8 de P. RICOEUR, *La métaphore vive*, París, 1975.

lograda. Si nos fijamos, por ejemplo, en la religión con su triple cara racional, sentimental y ética nos percatamos de la inevitable interrelación dentro de ella del saber, el sentimiento y el sentido común. O si contrastamos con la ciencia lo que tienen en común filosofía, poesía y religión, vemos que estas tres coinciden en la preocupación por el problema del hombre y del sentido de la vida. Por todos estos lados se abrirían vías de integración. ¿Será el lenguaje poético la clave de integración última? Unamuno parece sugerirlo así. También sugiere otro modo de integración en lucha mediante la mutua interferencia de estos campos de lenguaje distintos. Tal interferencia, aun siendo a veces violenta, es provechosa en sus consecuencias, como lo fue la invasión bárbara fecundadora de cultura (V, 1027). Hoy quizás hablaríamos, más matizada y asepticamente, de interdisciplinariedad. Unamuno dice: «Los progresos suelen venir del bárbaro, y nada más estancado que la filosofía de los filósofos y la teología de los teólogos...» (VII, 286).

También ha hablado mucho en contra de la «especialización»:

todo hombre debe ser guerrero, sacerdote, maestro... no hay peor cosa que delegar estas tres funciones... cada vez siento mayor repugnancia a la llamada ciencia militar —estrategia, táctica, etc.—, a la teología y a la pedagogía como disciplinas privativas, y casi secretas, de militares, de sacerdotes, y de maestros de escuelas... los peores enemigos de la religiosidad son los sacerdotes, y los más peligrosos enemigos de la cultura son los pedagogos» (I, 446).

Son conocidas las reservas de Unamuno frente a los especialistas:

cuando uno de los llamados especialistas hace de veras progresar la ciencia, es por ser un enciclopedista de lo especial, un filósofo que ve el universo todo en una gota de agua... la ciencia no avanza en realidad sino merced a los filósofos... los grandes impulsos progresores los traen los bárbaros, los que irrumpen en una ciencia desde fuera, los que, desligados de la tradición de ella, le aportan el espíritu o los métodos de otra... (I, 756).

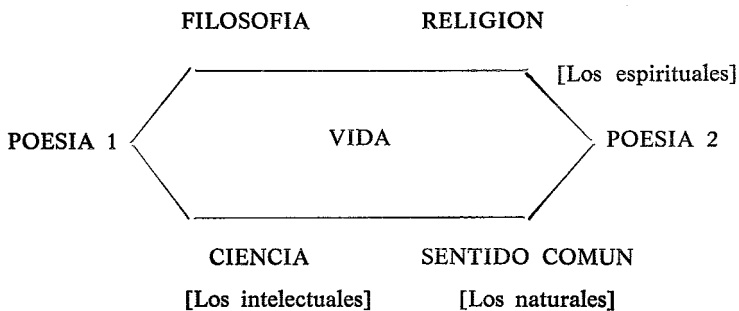
Por esta vía de la mutua fecundación habría quizás un camino de síntesis a explorar. Queda en todo caso como conclusión de este tanteo incompleto la constatación del esfuerzo unamuniano por lograr una articulación integrada de diversos mundos de lenguaje, el científico, el filosófico, el poético y el religioso, así como también el del sentido común. El no parece haber conseguido resolver ni en su vida ni en su obra las tensiones resultantes de la dificultad de dicha articulación. «Mal que le pese a la razón, hay que pensar

con la vida, y mal que le pese a la vida, hay que racionalizar el pensamiento» (VII, 195).

HACIA UNA SÍNTESIS

Recogiendo las sugerencias unamunianas precedentes podríamos intentar por cuenta propia una formulación esquemática de las relaciones entre ciencia, filosofía, poesía y religión. Esta formulación no pretenderá ser «según Unamuno», ya que le hemos criticado precisamente el no haber acabado de lograr la integración de los cuatro mundos de lenguaje por cuya articulación nos parece, sin embargo, que se esforzó en su deseo de lograr la expresión de su esperanza. En la medida en que la formulación esquemática siguiente ha sido sugerida por Unamuno, prolongando vectores a veces sólo atisbados por él, podrá considerarse unamuniana, aunque no «secundum Unamuno».

Establezcamos primero un cuadro sinóptico:



En la representación hexagonal precedente podemos articular las diversas vertientes de cada ángulo del polígono y sus relaciones con los demás. He elegido la forma poligonal que nos permite trazar una línea desde cada vértice hasta cualquiera de los otros para expresar las relaciones correspondientes.

La Filosofía tendría una funcionalidad con respecto a las ciencias y otra de tipo cosmovisional —complementaria, no en pugna, con respecto a la anterior—. Por esta última se abriría a la religión en la cumbre de la metafísica.

La Filosofía, sin reducirse a la ciencia, tendría una acentuada vertiente que la emparenta con ella por su énfasis en la racionalidad; pero al mismo tiempo tendría una relación íntima con la poesía —Poesía 1—, no en el sentido de reducir la filosofía a poesía

ni en el de un mero revestir de ropaje poético contenidos filosóficos, sino en el sentido de que allí donde la filosofía se abre a las preguntas más radicales del hombre, se adentra por una zona en la que el lenguaje filosófico no se puede identificar ya sin más con el científico y ha de buscar un estatuto propio, especialmente caracterizado por la dialéctica de la palabra y el silencio.

La ciencia no olvidará que, aun en el seno de la máxima formalización, es difícil eludir por completo el elemento «poético», al menos presente en el impulso de creatividad del lenguaje humano; pero insistirá en concentrarse en el campo de su pertinencia racional y práctica. Remitirá a la filosofía y a la religión por el mero hecho de ser consciente de su parcialidad con relación al problema del hombre total. Jugará un papel en determinados momentos en que la filosofía y la religión tengan que desarrollar su vertiente científica; pero evitará el hacer de sí una religión o una filosofía, así como el de empeñarse en racionalizar completamente a la filosofía o la religión.

El sentido común deberá cobrar conciencia de su necesidad de ser complementado por el sentido científico y por el filosófico. Al mismo tiempo, y desde su parentesco, a través de lo popular, con lo poético, descubrirá en su seno otra posible vía de apertura a la religiosidad que deberá complementarse con la que se lleva a cabo por vía filosófica.

Finalmente la poesía, aparte de la independencia que le compete en su campo de pertinencia, lo estético, reconocerá también su funcionalidad filosófica —con que coopera a la expresión de lo inexpresable—, su presencia en el seno de la creatividad del lenguaje humano y en el seno del sentido común y, a través de esta funcionalidad, cooperará a la toma de conciencia de lo profundo del hombre. (En el esquema, «Poesía 1»). Por otra parte, la poesía, como vehículo, o mejor, como facultad de teologizar o de «expresar la esperanza», tendrá una funcionalidad teológica al servicio de la religión. (Poesía 2).

El haber colocado en el centro del esquema la palabra «vida» obedece a la preocupación por no oponer razón y vida, ciencia y vida, religión y vida, etc. bajo el signo de la ruptura, sino en integrarlas. La clave de integración podría venir del lado de «Poesía 2», es decir, de la imaginación simbólica como facultad mítico-poética de expresión de la esperanza humana²².

²² Véanse los capítulos primeros y último de la citada obra de P. RICOEUR, *La métaphore vive*.

Todo esto supuesto, podríamos releer el esquema a la luz de lo que Unamuno nos ha dicho acerca de los intelectuales, los naturales y los espirituales. Esto nos probará que, aunque en nuestro esquema apuntamos a una integración que no parece se logre en Unamuno, en el que predomina la ruptura, sin embargo, no es desencaminado intentar esa articulación de los mundos de lenguaje de la ciencia, la filosofía, la religión, la poesía y el sentido común, a partir de sugerencias unamunianas y por un camino atisbado por él.

De todos modos, estas sugerencias requerirían para cobrar un estatuto más seriamente científico muchísimas precisiones. Concretamente, se hace necesario distinguir con más precisión las relaciones de complementariedad existentes entre Antropología filosófica, Metafísica fundamental y Metafísica religiosa. Para esas precisiones ya no nos basta con recoger inspiración en Unamuno. La Antropología filosófica, en su dimensión más radical y metafísica nos dejaría abiertos a las interrogantes básicas que constituyen el punto de partida de la Metafísica fundamental. Esta arrancarían de ese punto de partida, en el que recogería toda la aportación de Unamuno como planteador del problema del hombre; pero la prolongaría en un esfuerzo de elaboración sistemática a partir de ese por qué y para qué radicales. No se quedaría en el reconocimiento de la inevitabilidad de la Metafísica sino exploraría su viabilidad y expresabilidad, llevando hasta sus últimas consecuencias la reflexión trascendental que apunta vectorialmente al límite en el que, en el horizonte último de las preguntas fundamentales del hombre, se vislumbra un Absoluto al que la palabra filosófica sólo logra referirse mediante un estatuto peculiar que integra dialécticamente la palabra y el silencio. La Metafísica religiosa se haría eco, por un lado de esta apertura al Absoluto de la Metafísica y recogiendo, por otro, el resultado de la Fenomenología de la Religión elaboraría la expresión de su esperanza, anclada últimamente en el Absoluto Personal. A ésta integración jerarquizada de esos distintos niveles de lenguaje en la expresión de la pregunta, la espera y la esperanza humana, se añadiría, en su culmen, con la especificidad de su lenguaje, la expresión cristiana de la esperanza, tarea de la teología cristiana²³.

Si colocásemos en estratos superpuestos todos estos niveles de lenguaje podría caerse en la tentación de aislarlos como compartimentos estancos. La evitaremos si trazamos la vertical que da cohe-

²³ Cf. J. G. CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, Madrid, 1969 y *Metafísica trascendental*, Madrid, 1970. J. MASIÁ, *La pregunta metafísica en la obra de Unamuno*, Madrid, Univ. Comillas, 1978, pp. 29-31.

rencia interna a todo el conjunto: la imaginación simbólica y la creatividad del lenguaje humano, su vertiente *mítico-poética*. Y para ésto sí que nos sugiere bastante Unamuno.

Sobre el papel de la imaginación nos dice: «la razón aniquila y la imaginación *entera*, integra o totaliza; la razón por sí sola mata y la imaginación es la que da vida» (VII, 215). Esta función creadora de la imaginación penetra a través del lenguaje en el mundo de la filosofía. El lenguaje mismo es vehículo de la creatividad desencadenada por la imaginación. «La lengua, sustancia del pensamiento, es un sistema de metáforas a base mítica y antropomórfica» (VII, 195).

La fantasía es para Unamuno el denominador común de ciencia, filosofía y teología. Contra los tres estadios sucesivos de Comte, Unamuno acentúa más bien la coexistencia en oposición mutua de ciencia, metafísica y teología. La creatividad del espíritu humano enraizada en la sed de sobrevivir y hecha expresión en las producciones de la fantasía sería el elan común que atraviesa la ciencia, la metafísica y la teología. En lugar de separar en compartimentos estancos a las tres, él las colocaría como corrientes paralelas del espíritu humano cuyo corte transversal pone de manifiesto a la fantasía como elemento común. Hay un elemento de fantasía en la creatividad que hace infiltrarse a lo metafísico en lo positivo y a lo teológico en lo metafísico. «En vano Comte declaró que el pensamiento humano salió ya de la edad teológica y está saliendo de la metafísica para entrar en la positiva; las tres edades coexisten y se apoyan, aun oponiéndose, unas en otras. El flamante positivismo no es sino metafísica cuando deja de negar para afirmar algo, cuando se hace realmente positivo, y la metafísica es siempre, en su fondo, teología, y la teología nace de la fantasía puesta al servicio de la vida, que se quiere inmortal (VII, 194).

Esta sugerencia a que nos acabamos de referir es importante y, bien desarrollada, podría ayudar mucho para la articulación de los lenguajes antropológico, metafísico y teológico. En Unamuno aparece sólo como sugerencia o, a lo más como preocupación, por ejemplo, en el cancionero (n. 180).

Lo que la Fe nos infunde,
lo que la Ciencia difunde,
la Poesía confunde
y en el Arte se refunde.

En la misma línea de lo que podríamos llamar «una poética de

la esperanza para una praxis de la bondad» se insinúa en Unamuno la integración de tres dimensiones de la expresión cristiana de la esperanza: la dimensión racional, la mítico-poética y la práctica. Sin embargo, no parece que logre la articulación de los respectivos lenguajes tampoco en este caso, como ya indicamos más arriba.

En el *Diario* se refiere, como vimos, a la triple dimensión de la religión que tiene vertientes hacia la ciencia, hacia la poesía y hacia la praxis (VIII, 787). Ya hemos visto como dentro del *Sentimiento trágico*, Unamuno reconoce esas tres vertientes sin integrarlas lógicamente. Pero su orientación hacia una poética de la esperanza para una praxis de la bondad en la parte final de la obra bien podría considerarse como forma de integración vital de esos mundos diversos. Nosotros necesitaríamos hoy una elaboración más concienzuda que integrase los tres aspectos del lenguaje de la fe, el esfuerzo de racionalización, el vuelo imaginativo y la verificación en la ortopraxis. Tal integración tendría que revestir un doble esfuerzo. Por una parte, el de articular la dimensión racional, la mítico-poética y la práctica. Por otra parte, la articulación de tres lenguajes, a saber, el de la filosofía del hombre interrogadora del sentido de la vida, el de la metafísica que se abre a un esbozo de respuesta mediante la explicación de lo implicado en las preguntas radicales de la vivencia filosófica fundamental y de la teología fundamental que hace por expresar los fundamentos de la esperanza cristiana. No podemos hacer toda esa elaboración sólo a base de Unamuno, pero él nos ha sugerido bastante en el camino. Su crítica del racionalismo unida a su reconocimiento de la exigencia de racionalidad, su insistencia en el lado poético de filosofía y religión y su búsqueda desesperada de una salida pragmático-existencial al final del *Sentimiento trágico* nos encaminan lo suficiente hacia una poética de la esperanza y una praxis de la bondad que nosotros tendremos que articular con una lógica de la expresión en el lenguaje de la fe. A Unamuno le reconocemos el mérito de apuntar por diversos caminos a una síntesis que en él no acaba de cuajar. El resumen que compendia esas sugerencias y lo más fecundo de ellas nos parece encontrarlo en su concepción de la metáfora a la vez como forma de pensamiento y género de vida. Podríamos decir unamunianamente, ya que no con palabras de Unamuno, que lo que cuenta es metaforizar y ser buenos...

Universidad Sofía
Facultad de Teología
Tokyo

JUAN MASIÁ CLAVEL, S. J.