

## Una desconocida “Filosofía Lógica” de Unamuno

Cuando la crítica estudia la figura de don Miguel de Unamuno, discute en qué medida puede considerársele como filósofo. Bajo el título de *pensador*, que algunos le conceden, se intenta precisar que fué un hombre preocupado por ciertos temas filosóficos que en su época, por lo general, no se vislumbraban. Y algunos autores echan de menos en él un cierto rigor filosófico que le hubiera permitido desarrollar sus “intuiciones” de una *nueva realidad*. Por lo general, cuando se ha intentado exponer su pensamiento, se ha sentido la necesidad de declarar que se le *prestaba* un sistema.

Sin embargo, creo que tales juicios nacen de ciertos prejuicios que impiden el descubrimiento del sentido original de su reflexión filosófica. Quizá el secreto esté en la experiencia antropológica de Unamuno, hasta ahora no suficientemente explorada. Se ha pretendido condensar apresuradamente sus reflexiones en sistemas previamente elaborados desde puntos de vista que no eran el suyo propio. Por esto resulta imprescindible estudiar a fondo su experiencia vital y realizar, principalmente, una más cuidadosa investigación documental para llegar a una mejor comprensión de Unamuno.

### I.—LA “FILOSOFIA LOGICA”

A principios de 1886, a los veintiún años, don Miguel de Unamuno escribe un trabajo filosófico titulado *Filosofía Lógica*. Esta obra se halla en una libreta en octavo, de papel cuadriculado, que contiene noventa y cuatro páginas, manuscritas y numeradas por su autor. En la portada aparece el título, la firma del autor, el lugar (Bilbao) y la fecha (1886). El trabajo está constituido por un *Prefacio* (p. 1-5) y los diez capítulos siguientes: I. *La filosofía* (p. 6-18); II. *El punto de partida* (p. 19-39); III. *Lo espontáneo y lo reflejo* (p. 40-45); IV. *El hecho y la idea* (p.

46-51); V. *Relación entre hecho e idea. La conciencia* (p. 52-56); VI *Lo conciente y lo inconciente* —sic— (p. 57-63); VII. *El sujeto y el objeto* (p. 64-70); VIII. *Lo que es y lo que existe* (p. 71-83); IX. *Lo ideal. Naturaleza y origen de las ideas* (p. 84-93); X *Clasificación de las ideas* (p. 94). La obra no fué concluída. Sin embargo, los capítulos escritos encierran una problemática filosófica elaborada.

Esta obra constituye, a mi parecer, la prueba de su honda asimilación del pensamiento filosófico de su época. Unamuno se hizo cargo del humanismo ateo, dominante en sus días. Pero esta obra significa también que Unamuno había avanzado por este camino hasta llegar a las últimas consecuencias de las filosofías que se pueden considerar como frutos del humanismo ateo. En *Filosofía Lógica* Unamuno logra romper las estrechas barreras del cientificismo y positivismo del siglo, para lanzarse a la captación de la existencia. En 1886, a sus veintiún años, condensa en noventa y cuatro páginas una pequeña aventura filosófica que reproduce, en cierto modo, el camino que había de seguir la filosofía occidental desde el positivismo hasta Ortega y Heidegger. En esta pequeña aventura, su primera navegación filosófica, el método de Unamuno se acerca, en alguna manera, a la descripción fenomenológica de Husserl.

Intentaremos hacer una detenida presentación de *Filosofía Lógica*.

a) Para comprender mejor las ideas de *Filosofía Lógica* y poder valorarlas, haría falta citar algunos textos inéditos cuya datación exacta es muy difícil de precisar. Todos ellos, sin embargo, pertenecen al período 1883-1892, es decir, son anteriores a su crisis religiosa de 1897. En ellos el *racionalismo* de Unamuno aparece claro cuando afirma no reconocer “más que dos facultades anímicas, inteligencia y razón, la una analizadora, sintetizadora la otra”; y las caracteriza desde las funciones del conocimiento. Así, “inteligencia es la facultad de conocer, razón es la facultad de combinar”. Su *positivismo* aparece evidente en la siguiente declaración:

“Yo no soy materialista, yo tampoco soy espiritualista, porque ni sé qué es materia, ni qué espíritu, pero no soy dualista y creo basta una sola fuerza para explicar toda clase de fenómenos.”

Asimismo, su *cientificismo* es radical, hasta el punto de proclamar: “Pedid el reino de la ciencia y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura” (1).

b) La *Filosofía Lógica* parte de presupuestos positivistas claramente puestos de manifiesto cuando Unamuno intenta deslindar los campos de la ciencia y la filosofía. En el capítulo I llega a la conclusión de que la filosofía no tiene objeto propio porque los *hechos* son objeto de la ciencia. La realidad se explica por *cómos* científicos y no hay más *por qué* que el *cómo*. La filosofía sólo posee como objeto propio el campo de las sín-

(1) Los dos primeros textos citados son anteriores a *Filosofía Lógica*.

tesis superiores de carácter lógico, en tanto que la ciencia se ocupa de todo el campo de la experiencia real. Por ello, don Miguel se proponía en el *Prefacio* “dar una explicación lógica de las nociones metafísicas, resolver el valor positivo de las nociones suprasensibles y desarrollar su función lógica” (*Pref.*, 1). Buscaba resolver, decía, el problema de los universales, pendiente en todas las filosofías. (*Pref.*, 2-3). Así, pues, el título de la obra corresponde al intento propuesto. También hubiera podido titularla con estos otros dos que llegó a pensar: *Metafísica positivista* o *Filosofía nominalista* (*Pref.*, 3-4). Sin embargo, los resultados van a ir más allá de este propósito; su primera observación, “las escuelas positivistas rechazan a las veces con injustificado desdén las nociones metafísicas y en sus apóstoles sólo se leen palabras de desprecio para los que llaman metafísicos” (*Pref.*, 1), parece dictada por un espíritu filosófico muy superior al positivismo de la época y en lucha ya desde el principio de la obra.

c) Conviene considerar lo que Unamuno llama su *punto de partida*. Un capítulo, el segundo, está dedicado a fijarlo. También aquí parte de un elemento de raigambre positivista: el *hecho*. El hecho es “lo primitivo y lo espontáneo, es lo que es, y es como es” (II, 20). Apela entonces a Vives para aclarar que lo natural no es falso y se apoya en la escolástica para afirmar que el sentido no engaña sobre su objeto propio (II, 20-21). Así, el *hecho* resulta “axiomático, evidente por sí mismo” (II, 21). Si nos atenemos al resumen que, para el lector apresurado, hacía en su *Prefacio*, el hecho es para Unamuno *hecho sensible* (p. 5). Pero pronto se ve que, para evitar la crítica del racionalismo cartesiano, concibe sentidos internos (II, 24-25), de tal manera que ilusión (II, 20) y sueño (II, 25) serían también *hechos sensibles*. Afirma entonces: “parto del hecho, no de la sensación, ni de lo subjetivo, ni de lo objetivo, y el hecho de que parto ni es real, ni ideal, ni subjetivo ni objetivo, ni externo ni interno, es hecho y nada más. Todas esas determinaciones son relaciones” (II, 26). Estas determinaciones negativas para establecer el *hecho* del que parte implican una serie de elusiones filosóficas significativas. Unamuno llega a afirmar que algo visto de distinta manera por dos *sujetos* son *dos* hechos que no se deben reducir a uno. Establece así un cierto relativismo —perspectivismo, mejor— desde el *sujeto* (II, 30-31). Conviene recordar que años más tarde Unamuno lanzará anatemas contra los *hechólogos* positivistas que destruyen con el análisis racionalista el “hecho vivo”. Quizá nos estemos dejando llevar de una intuición quebradiza, pero si consideramos el conjunto de su obra, nos parece que *hecho* para Unamuno, prescindiendo de las distinciones entonces predominantes sobre real e ideal, objetivo y subjetivo, quiere decir ante todo *hecho existencial*. Hecho sería todo aquello que me afecta, en mi vida, como hombre concreto.

d) Pero, para aclarar esta posición, conviene exponer ahora lo que Unamuno entiende por *conciencia* y el modo como concibe su relación con los hechos y las ideas.

Conviene leer íntegro el texto siguiente:

“Llamo Conciencia al conjunto de los hechos y las ideas, los hechos relacionados a las ideas, y éstas relacionadas a los hechos, es decir, al conjunto de todo lo conocido.

Viene a ser, en cierto modo, la Idea de Hegel, pero la Conciencia no es algo distinto del conjunto de hechos e ideas.

En mi tecnicismo Conciencia significa universo, universo real e ideal, todo es dentro de la conciencia es decir de lo conocido.

Decir que no podemos salir de la Conciencia es decir que no podemos salir de lo conocido, que el pensamiento no puede salir de sí mismo. Las ideas son porque son pensadas y concebidas, los hechos porque son conocidos, ser una idea es ser concebida, existir un hecho es ser percibido, todo ocurre dentro de la Conciencia.

La distinción entre sujeto y objeto es una distinción dentro de la Conciencia, ésta no es subjetiva ni objetiva.

La Conciencia no es más que el conjunto de los conocimientos y éstos la relación entre el sujeto y el objeto, el conocimiento supone sujeto que conoce y objeto conocido”. (V, 52-54.)

En el texto se advierten ciertas anticipaciones de lo que luego será la descripción fenomenológica de Husserl. Creo que, partiendo de postulados positivistas, Unamuno se acerca a principios semejantes a la fenomenología y logrará romper todo índice de nulidad existencial. Luego precisa Unamuno que esta conciencia así concebida es distinta de la conciencia psicológica del yo que se distingue a sí mismo como sujeto del objeto (V, 55-56). En el capítulo VII, Unamuno afirma que “sujeto es lo que está bajo las ideas, la sustancia de las ideas, es decir el conjunto de ideas. Objeto lo que está frente a las ideas, los hechos o sea el conjunto de los hechos” (VII, 64). Ambos conjuntos están relacionados de tal manera que “lo ideal es lo real y lo real ideal” (VII, 65) (2). La conciencia es “el conjunto de hechos e ideas relacionados” y “ninguno de los dos puede ser anterior, ninguno puede reducirse a su contrario, el objeto es tal por oposición al sujeto, éste como opuesto a aquél” (VII, 65). Fuera del la conciencia así concebida, *la nada* (VII, 66).

Ahora bien, toda esta descripción aparece más clara cuando muestra

(2) Estamos frente a una resonancia del “fencundo sistema de contradicciones” hegeliano (Vid. UNAMUNO, *Paz en la guerra*, en *La ciudad de Henoc*, México, *Séneca*, 1941, p. 81).

El positivismo spenceriano de Unamuno duró, en realidad, muy poco, posiblemente desde 1882 a 1886. La influencia que Spencer ejerció en Unamuno estuvo condicionada por la lectura del filósofo romántico en el aprendizaje de la lengua alemana. Es interesante y reveladora la declaración epistolar que Unamuno hace, en 1901,

a Federico Urales: “Aprendí alemán en Hegel, en el estupendo Hegel, que ha sido uno de los pensadores que más honda huella han dejado en mí. Hoy mismo creo que el fondo de mi pensamiento es hegeliano. Luego me enamoré de Spencer; pero siempre interpretándole hegelianamente. Spencer, de vasta cultura, es como metafísico muy tosco”. (FEDERICO URALES, *La evolución de la filosofía en España*, Barcelona, *La revista blanca*, 1934, t. II, p. 206).

explícitamente el vuelco existencial de su filosofía: "Por sujeto no entiendo un término abstracto, un Yo puro, no, sujeto soy yo, y eres tú y es aquel otro" (VII, 66). Así como en su literatura rompe los marcos de la ficción, aquí rompe el decurso de la sistematización racional, se dirige al lector, para determinar en *vivo* el sentido de su filosofía.

Hecha esta exposición, conviene prestar atención a su crítica del punto de partida de Descartes. En el capítulo II de su obra exponía:

"En la historia de la filosofía hay un punto de partida famoso, el entinema (*sic*) de Descartes: yo pienso, luego soy. Aquí partiendo del yo se llega al idealismo subjetivista. Pero ocurre que yo no tiene sentido, sino por oposición a no-yo, y no se conoce nadie sino como opuesto al mundo externo, el yo pienso, supone algo pensado, y esto pensado es algo que no soy yo, tan evidente su existencia como la mía.

El sujeto no se conoce como tal sino por oposición al objeto, este es el punto de partida, la oposición entre el hecho y la idea.

Donde hay pensamiento, como relación que es hay sujeto pensante y objeto pensado.

El "luego soy" quiere decir "luego me opongo, luego soy uno distinto de otros".

El entinema (*sic*) equivale a decir: "Yo pienso una cosa, luego soy otra".

La proposición cartesiana supone este silogismo:

Todo lo que piensa es  
yo pienso  
luego soy

Todo lo que piensa quiere decir "todo lo que se opone". Pero ha de tenerse en cuenta que lo opuesto también existe, que si el uno existe por el otro, el otro existe por el uno.

He aquí el silogismo paralelo:

Todo lo pensado es  
el mundo es pensado  
luego el mundo es.

Acabo: Yo soy, como pensante, sujeto, el mundo es como pensado, objeto". (II, 32-35.)

Esta crítica del pensamiento cartesiano delata la instalación de Unamuno en la conciencia de la existencia. Desde ella se puede percibir el sentido de su descripción de la "conciencia". Pero el sentido de su sistema de 1886 aparece mucho más claro todavía cuando prefiere el punto de partida de Campanella:

“Muy superior a Descartes en ésto Campanella fijó con más lucidez el punto de partida. Después de establecer la duda cartesiana busca un punto de apoyo y lo halla en la conciencia, “nos esse et posse scire et velle”, “nosotros somos y podemos saber y querer” muy superior al “pienso luego soy” porque no reduce el hombre al pensamiento.

Pero Campanella más profundo que Descartes establece que “nos possumus, scimus et volumus alia, quia possumus, scimus et volumus nos ipsos”: “nosotros podemos, sabemos y queremos otras cosas, porque podemos, sabemos y queremos a nosotros mismos”. El pensar de Descartes es un pensar lógico y abstracto sin contenido, el de Campanella es el pensar en cuyo fondo nace la oposición de sujeto y objeto” (II, 35-36).

Ahora bien. Conviene hacer notar una cierta vacilación en el pensamiento de Unamuno. En estos dos textos últimos parece que se considera a la *conciencia* como el punto de partida.

e) Conviene analizar el sentido que tiene en *Filosofía Lógica* el verbo *existir*. En primer lugar hay que advertir que cuando Unamuno dice que nada existe fuera de la conciencia no quiere expresar un subjetivismo idealista que antes rechazaba (VII, 66). Por ello evitaba utilizar el término *fenómeno*, “vocablo idealista” para denominar el *hecho* (IV, 49). Además recordemos que por “conciencia” Unamuno entendía “universo” (V, 152). Para Unamuno, existir es ser fuera de la idea. (IX, 84). El hecho existe fuera de ella y relacionado con ella. Y ser idea es ser fuera del hecho, relacionado a él. Sin embargo, admitía también una *existencia ideal* (IX, 84). “Existir es obrar sobre los sentidos, por eso todo lo que percibimos existe”. (II, 30), declaraba; pero ya sabemos en qué medida esta percepción no estaba reservada únicamente al mundo de los sentidos externos. Al ser espontáneo, al *hecho*, lo consideraba como existente; existir es “ser en espacio y tiempo” y llama “al ser reflejo o fuera de espacio y tiempo, puramente ser” (II, 38).

El capítulo VIII trata más minuciosamente de *ser* y *existir*. “Las ideas son, los hechos existen” (VIII, 71). Existir es obrar, vuelve a repetir, y añade:

“es tener realidad independiente de nuestras ideas, realidad tal como el sentido común atribuye a los hechos, es decir obrar sobre nuestros sentidos.

Que el hecho existe es axiomático, o no tiene sentido el verbo existir.

Existir un hecho es manifestarse bajo formas sensibles, ser conocido en espacio y tiempo.” (VIII, 72-73.)

Ahora comprendemos en qué medida la existencia no estaba reducida a un subjetivismo de tipo idealista y cómo las categorías de espacio y tiempo interesaban a la filosofía de don Miguel. Sin embargo, conviene

hacer notar que, sin mayor precisión, espacio y tiempo son consideradas formas (IV, 48) con un cierto sabor kantiano.

f) *Ser* y *conocer* son dos términos que exigen nuestra atención. Parece, por todo lo dicho, que está asegurado un conocimiento del universo, que no existe índice alguno de nulidad existencial. Y puede afirmarse que la idea es *ser* opuesto, pero relacionado, al existir. El hecho existente se conocería por la idea que de él se forma y que le corresponde. Unamuno establece las diferencias entre el conocimiento espontáneo o vulgar y el reflejo o científico (III, 40). La percepción sería el espontáneo y el reflejo la idea del hecho (III, 41). En el primer tipo de conocimiento se depende del objeto; en el segundo, él “depende de nosotros, lo reconstruimos” (III, 41). El primer conocimiento, el espontáneo, se realiza distinguiendo el hecho por lo que no es, y en el segundo conocemos el hecho por “su propio ser” (III,45).

En el capítulo IV Unamuno distingue la *representación* —el hecho, “tal como se nos manifiesta espontáneamente” (IV, 47)— distinta del *hecho*. El *objeto* viene a ser el fruto de síntesis de varias representaciones (IV, 48). Mientras la representación aparece en el espacio, el objeto aparece en el espacio y tiempo (IV, 48-49). La idea resulta ser entonces, para Unamuno, gracias al conocimiento, el *hecho interno* (IV, 49). Para ello se ha debido superar la etapa de la *representación* —*especie sensible* de los escolásticos, dice (IV, 47)—, que es el punto de identificación de hecho e idea (IV, 48), hasta llegar a constituir el *objeto* propio del conocimiento.

g) Veamos ahora cómo en el modo de la existencia que ha descubierto Unamuno no hay lugar para las ideas de alma. Dios, materia y fuerza (VIII, 72). Unamuno sólo se detiene a examinar la *idea* de Dios. Una de sus afirmaciones más tajantes es “lo absoluto y la existencia son cosas que repugnan” (VIII, 76). Las ideas citadas, concretamente la de Dios, como no son realidades evidentes ni axiomáticas, dice, necesitan *pruebas*. Para establecer estas pruebas se debe partir de los hechos, demostrando que su existencia es necesaria a los hechos mismos. Con extraordinario rigor precisa desde su concepción filosófica de aquella obra:

“Para probar que son más que ideas precisa probar que su existencia es *necesaria* a los hechos. Quiero decir: que sin admitir la existencia objetiva de esas ideas no se pueden explicar los hechos y que con ellas se los explica. Para probar la existencia de Dios hay que probar: que sin Dios no se puede explicar el mundo; que con Dios se explica.

No basta que yo no conciba los hechos sin tales o cuales realidades superiores a los hechos, esto sólo nos indica que en el orden de mis ideas esos principios son necesarios, y el orden de mis ideas no es el orden de los hechos. Hay que no confundir el orden real con el ideal, y de que yo no conciba el mundo sin Dios no se deduce que el mundo no pueda ser concebido sin Dios...

Para probar a Dios hay que probar que el mundo sin Dios es un absurdo y una cosa contradictoria.

Si el mundo se explica sin Dios, Dios sobra y sobra también si el mundo no se explica con él." (VIII, 77-79) (3).

Algunas otras observaciones hace Unamuno sobre el problema de Dios. El hecho de que para concebir a Dios necesitemos de atributos relativos le indica que pensar en Dios es un absurdo y una contradicción: "ya probaré que Dios no lo conciben como existente los deístas sino bajo atributos relativos, lo absoluto excluye la existencia" (VIII, 81). Ante esta gravísima dificultad se había detenido en páginas anteriores: "Sin embargo por muchos esfuerzos que el hombre haga en contrario siempre al hablar de un Dios existente entenderá una realidad invisible existente en espacio y tiempo" (VIII, 75).

Quizá Dios y el alma serían para Unamuno, en 1886, ideas puras, "las que propiamente se llaman ideas, aquellas a las cuales nada real corresponde en cuanto a la forma, aunque sí en cuanto a la materia" (IX, 86). Es decir, Unamuno se ha quedado encerrado en el mundo de los hechos y las ideas, en la conciencia, en la existencia sin *alma* y sin Dios. Ahora se puede comprender el sentido de uno de los posibles títulos para su obra: *Filosofía de lo relativo*. (Pref., 3.)

h) Finalmente, hace falta observar en su *Filosofía Lógica* el lenguaje que emplea Unamuno para su exposición filosófica y el sentido común al que apela. Dice que ha procurado usar "vocablos corrientes y vulgares de nuestro castellano". Advierte que cuando emplee términos no corrientes tratará de explicarlos con precisión. (Pref., 4.) Al hablar del lenguaje, dice que le produce un sentimiento de pena leer "los tratadillos de nuestros krausistas". (Pref., 5.) Aclara que muchas veces usa la terminología escolástica: "porque esa me han enseñado y con ella he discurrido" (Pref., 5), aunque alguna vez se burla del tecnicismo y la prosopopeya del lenguaje tomista (IX, 88). Y, ya lo hemos dicho, evita usar la palabra *fenómeno*, por ser vocablo idealista (IV, 49). Delatando sus preocupaciones lingüísticas considera que el lenguaje es importantísimo y cree que un buen análisis de él "daría de huelga a todos los tratados de lógica";

(3) Confróntese este texto con este otro escrito en junio de 1904:

"—Y, sin embargo, crees en Dios, según te he oído varias veces.

--Pero a pesar de tales pruebas, y no merced a ellas. No necesito a Dios para concebir lógicamente el Universo, porque lo que no me explico sin El, tampoco con El me lo explico. Hace ya años, cuando, por culpa de esa condenada filosofía, chapoteaba yo en el ateísmo teórico, cayó en mis manos cierto libro de Carlos Vogt, en que leí un pasaje que decía, sobre poco más o menos: "Dios es una equis sobre una gran barrera situada en los últimos límites del conocimiento humano: a medida que la

ciencia avanza, la barrera se retira." Y recuerdo que escribí al margen estas palabras: "De la barrera acá, todo se explica sin El; de la barrera allá, ni con El ni sin El; Dios, por lo tanto, sobra."

—¿Y hoy?

--Hoy me parece eso que escribí entonces una completa barbaridad." (UNAMUNO, *Ensayos*, Madrid, Aguilar, 1951, t. I, p. 558-559).

Años más tarde, en *Del sentimiento trágico de la vida*, volviendo a recordar este hecho estrictamente histórico ocurrido hacia 1883-1885, añadía: "Y con respecto al Dios-Idea, al de las pruebas, sigo en la misma sentencia." (*Ensayos*, t. II, p. 874).

muchas escuelas, afirma, "se reducen a dialectos" (*Pref.*, 4). En estas declaraciones se advierte un intento de emplear el español medio para expresar su filosofía y ponerla al alcance de los no especialistas. Nos preguntamos hasta qué punto esto significaba pensar seriamente en la creación de una lengua filosófica española. Es evidente que Unamuno buscaba un lenguaje *vital*, alejándose de complicadas estructuras verbales (4). Tras sus preferencias lingüísticas reveladas —y tras sus repulsas— aparece quizá la necesidad de un nuevo lenguaje para expresar su descubrimiento de la existencia. Y cabe ahora preguntarnos si su manejo de las disciplinas lingüísticas no lo habrían conducido al hombre concreto que es el *hablante*.

En *Filosofía Lógica* don Miguel apela constantemente al *sentido común*. "Yo me baso en distinciones de *sentido común*, no quiero confundirlas" (IX, 85). Es evidente que todas las ocasiones en que aparece el *sentido común* tiene el sentido de *sensibilidad ingenua*, vital, y es utilizado para oponerse al racionalismo cartesiano y al idealismo posterior. Este *sentido común* posee también, es cierto, un buen lastre positivista —el *sentido común* también es histórico—, pero se oponía al cientificismo. Para afirmar la realidad de los colores (II, 25-26) y de los hechos (VIII, 72), se apelaba a él. Es posible que el uso del *sentido común* se deba a una influencia de Balmes, a quien leyó y cita en su trabajo (IX, 88), pero empleado por don Miguel, que había atravesado por el racionalismo idealista, delata con claridad el sentido existencial de su *Filosofía Lógica*.

## II. PRECISIONES NECESARIAS

En esta exposición no hemos pretendido sino analizar, a grandes rasgos, el contenido de la obra. Pero consideramos oportuno ofrecer algunas aclaraciones sobre la historia del documento. De esta manera nuestra exposición podrá ser útil para la crítica de los especialistas.

Existe una libreta pequeña, titulada *Notas de Filosofía I*, en la portada, y *Apuntes de Filosofía I*, en un rótulo pegado sobre la tapa. Contiene, sin numeración, 62 páginas manuscritas. En estas *Notas de Filosofía* aparece gran parte del material de *Filosofía Lógica*. Debieron ser escritas antes de ésta última, pues en ellas aparece la palabra *fenómeno* que después evitará en su sistema. El punto de partida establecido en ellas es también el *hecho* (p. I) y se llega a afirmar, en alguna manera, la existencia: "En el sujeto es antes ser que pensar, piensa porque es, no es porque piensa. Y es porque obra, es decir, porque vive" (p. 46). Varias de sus páginas están destinadas a rechazar la idea de Dios (p. 23, 49-51). Estas *Notas de Filosofía* distan mucho de la lucidez y la origina-

(4) Este deseo de verter su filosofía en un español medio también lo confesará a Juan Arzadun, en carta de 17 de junio de 1892, al darle

noticia de la preparación de su *Nuevo discurso del método*, (*Sur*, Buenos Aires, setiembre de 1944, n.º 119, p. 46-47).

lidad de *Filosofía Lógica*; sin embargo, para un preciso estudio especializado de esta obra, es indispensable su conocimiento.

Para precisar las condiciones espirituales en que nace *Filosofía Lógica*, deberé desgajar algunas notas de un estudio que preparo sobre el año 1886 —desconocido hasta hoy por la crítica—, importante en la aventura religiosa de don Miguel de Unamuno.

En alguna manera sus primeros sistemas filosóficos están relacionados con su aventura sentimental. Los primeros días de enero de 1886, antes de escribir su *Filosofía Lógica*, don Miguel se encuentra en Guernica. Durante la visita que hace a su novia va a sufrir hondas conmociones intelectuales y religiosas. El amor que *siente* don Miguel es una realidad irreductible a explicaciones científicas. Toda explicación racional lo mutila y mutila su propia personalidad. El amor postula inmortalidad. Y la muerte se le aparece como un obstáculo insalvable. Empieza a pesarle su racionalismo y siente una insaciable sed de 'realidad' y de *realidad salvadora*. El hombre, encerrado en sí mismo, constructor de su Torre de Babel, había llegado a sentirse insatisfecho.

En esos días los problemas religiosos se le agitan ante esta experiencia vital. Los *Salmos de Poesías* tienen un hermoso antecedente en 1886. Antes de escribir su *Filosofía Lógica*, apenas unos días antes, escribía estos versos que hasta hoy han permanecido inéditos:

*La frente sobre el polvo del camino  
junto a la inmensa mar,  
muriéndose de sed un peregrino  
clamaba a más clamar.  
"Pide! De mí qué quieres?" le decía  
a Dios, "pide! tuyo es mi corazón"; (5)  
callábase el Señor y el mar seguía  
con monótono ritmo su canción.*

Su "querer creer", su desesperada esperanza de alcanzar la fe, su angustia ante el poderoso Silencio de Dios se encuentran ya condensadas poéticamente en este emocionado poema de 1886.

Es, pues, un hombre que estaba experimentando la realidad del amor y que se hallaba preocupado intensamente por una problemática religiosa, el que descubre la existencia en *Filosofía Lógica*. Y es importante señalar que si esta obra se halla inconclusa ello se debe a que Unamuno empieza a escribir, abandonándola, un esbozo de filosofía abierta al Absoluto. Existen unas páginas de superación de su *Filosofía Lógica*, pero ellas interesan más a su evolución religiosa hacia el cristianismo y a su posterior actitud filosófica cristiana. En este esbozo se acerca algo más a la conciencia de

---

(5) *Variante tachada*: a Dios con abrasado corazón.

la existencia personal como punto de partida. Aquí sólo queremos ofrecer a los estudiosos todos los materiales necesarios para estudiar rigurosamente el esbozo de filosofía sistemática que Unamuno elabora en 1886.

### III. OBSERVACIONES FINALES

La elaboración de *Filosofía Lógica* y los datos ofrecidos sobre la situación espiritual de la que surge esta obra permiten recoger las siguientes observaciones:

Unamuno asimiló hondamente el humanismo ateo de su época. Agotó las posibilidades de éste dentro de la línea filosófica. Por lo tanto, no se puede considerar a Unamuno como un hombre que se alejó de la fe más o menos indigestado por lecturas anti-cristianas. Por consiguiente, su problema religioso adquiere una dolorosa autenticidad. Al estudiar su inserción en el cristianismo en 1897, sus dificultades para volver a su fe católica, sus luchas entre razón y fe, sus gritos desesperados de "agonía" habrá que cambiar, inevitablemente, los supuestos que ha venido utilizando la crítica.

Es indudable que poseía rigor filosófico sistemático a sus veintiún años. Por consiguiente, hay que buscar el auténtico *sistema* de sus reflexiones posteriores a 1897, fecha de su inserción en el cristianismo. Se deberá atender cuidadosamente a su concepción de la razón y del sistema.

Unamuno es un hombre occidental que, desde un punto de vista filosófico, descubre, por su parte, la *existencia* como base de su filosofía. En Unamuno —hasta 1886— la filosofía occidental no cristiana cumple en cierto modo, como en apresurada condensación, el desarrollo que paulatinamente fué cumpliendo hasta nuestros días. Por lo cual, creo que no se puede hablar de los barruntos de Unamuno. Es preciso, creo, ordenar rigurosamente la nueva ontología dispersa en sus obras.

Es posible que haya que estudiar su figura en la historia de las relaciones entre el pensamiento filosófico y el religioso, si se recuerda que él los consideraba hermanados, porque es el hombre religioso quien se llega hasta la existencia.

Unamuno en 1897, al insertarse en el cristianismo, trata de asimilar el humanismo ateo en una concepción cristiana de la vida. El proceso, lo sabemos, empieza en 1886. Es imprescindible, y es tarea urgente, analizar metódicamente los frutos de ese intento.

Don Miguel de Unamuno tiene, por derecho propio, un lugar en la Historia de la Filosofía. Quizá haya que recurrir al estudio de su figura para hallar respuesta a más de una pregunta sobre el sentido mismo de la filosofía (6).

Extraídas las últimas consecuencias de su aventura filosófica de 1886,

---

(6): No pretendo desconocer en modo alguno el valor de muchos de los trabajos realizados sobre Unamuno. Creo, por el contrario, que

este hallazgo puede proporcionar nuevos elementos para que la crítica se reafirme en muchas de sus aseveraciones.

Unamuno se encuentra en una existencia cerrada sobre sí misma en la que no hay lugar para el alma ni para Dios. En sus obras conocidas, a partir de la inserción en el cristianismo de 1897, don Miguel tomará como punto de partida de su filosofía el hombre concreto, “de carne y hueso”, la conciencia existencial de éste. En esta conciencia se había dado, en alguna manera, un poderosísimo Silencio de Dios, el *hecho vivo* de Dios en 1897 (7). Desde entonces el *hecho vivo* de Dios comprometió e *incrementó* la conciencia de don Miguel; Dios era una realidad que afectaba a la existencia humana. Si en 1886 los *hechos* no permitían llegar a Dios, después de 1897 en alguna manera se llega a El por la necesidad que de El tiene la conciencia para existir de veras, para *sobre-existir*.

Toda la especulación posterior de Unamuno, insertado ya en el cristianismo desde 1897, partirá desde los planos existenciales que había conquistado en 1886 con un nuevo giro de *existencia personal*, que trata de conquistar una *realidad salvadora* para asegurar su *sobre-existencia*. La razón histórica —la de su época y la suya personal— que lo había llevado a dichos planos le resultará más tarde inútil para su empeño de insistir en una *realidad salvadora*. Esto explica, creo, los grandes recelos que, tras su experiencia de 1886 y la de 1879, sentía frente a la razón. Tras lo que se ha querido llamar su “irracionalismo”, no existe sino un afán de subordinar la razón a la vida. Tal intento suyo quizá habría tenido éxito pleno si hubiese aceptado la vida precedera. Pero él buscaba la *sobre-vida*. Y para su búsqueda advertía alguna insuficiencia de la *razón vital*. Hombre religioso, antes que filósofo, necesitaba subordinar la razón a la sobre-vida. Por ello eligió la *tensión* rehusando toda cómoda instalación en la existencia terrestre (8).

ARMANDO ZUBIZARRETA G.

(7) La crisis religiosa de 1897 es la experiencia que da lugar al nacimiento de la *conciencia agónica* de Unamuno. Esta conciencia ha sido estudiada y valorada con singular acierto por el profesor JUAN DAVID GARCIA BACCA en su estudio *Unamuno, o la conciencia*

*agónica* en su obra *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Caracas, 1947, t. I, págs. 95-176.

(8) Debo agradecer al profesor Miguel Cruz Hernández la atención crítica con que leyó este trabajo.