

semántica, y de la forma general de la proposición, por el reconocimiento de la diversidad efectiva e irreductible de los *language-games*.

Aquí Cacciari apunta una crítica que nos parece sumamente lúcida: ¿no está el análisis del lenguaje ordinario desvirtuando el auténtico sentido de la destrucción de la falacia descriptiva, cuando se propone reflejar, descriptiva y especularmente, no ya «estados de hecho», pero sí juegos lingüísticos *dados*? De ahí que volver al aspecto menos neopositivista del *Tractatus*, la cuestión de lo místico, resulte una táctica adecuada para recuperar la verdadera dimensión «negativa» del pensamiento wittgensteiniano. Lo místico sería precisamente «la experiencia del mundo como *todo limitado*», nacería del *hecho de que el mundo es*, y al hilo de la distinción entre lo decible y lo mostrable, que para Cacciari es la esencia del *Tractatus*. Lo místico funda la posibilidad del sentido, pero muestra al mismo tiempo lo inefable, y, con ello, que la relación semántica entre proposición y mundo es radicalmente indefendible.

Con los dos últimos capítulos, dedicados a la estética de la música y de la poesía, la estrategia de relacionar lo todavía no relacionado por casi nadie, en base a una aplicación sistemática y universal de los principios nietzscheano-wittgensteinianos, alcanza aquí cotas muy difícilmente superables. De la crítica de Nietzsche a Wagner, y de una comparación de la música de este último con la de Brahms, se pasa sin solución de continuidad a poner de relieve la rigurosa contemporaneidad de Wittgenstein y Mahler.

Desfilan por estas páginas finales Schönberg, Webern, Busoni, Adorno, Musil, Stefan George, Simmel, Kandinsky, Rilke, Klimt, Kraus, Freud, Altenberg, Hofmannsthal, Trakl, etc., etc., etc. Se trata de un verdadero torbellino de nombres, artes y disciplinas, que no logra hacernos pasar por alto que los principios de organización de todo este material interminable han sido establecidos, en lo esencial, en el capítulo segundo de la obra.

Mariano L. RODRÍGUEZ

ORRINGER, N. R., *Unamuno y los protestantes liberales (1912)*. Sobre las fuentes de «Del sentimiento trágico de la vida». Ed. Gredos, Madrid, 1985, 254 pp.

El autor del libro que presentamos declara que el motivo que le impulsó a su investigación no es otro que desentrañar el *tipo de religión* que profesa el rector de Salamanca en sus ensayos sobre la fe y, especialmente, en el principal, en *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. El objetivo último de la tarea propuesta es adquirir, mediante el desvelamiento de su filiación religiosa, una mayor compren-

sión de la filosofía esbozada en su ensayo capital. Evidentemente, puesto que ella está elaborada sobre una forma de religión, tras concluir la calificación de Unamuno como «ritschliano católico», es posible, haciendo uso de tal definición, rastrear una estructura lógico-sistemática clarificadora de su pensamiento. Con todo, queda enunciada la *tesis* que intenta defender Orringer, a saber, que Unamuno no es ni católico ni luterano, sino un personaje zigzagueante que escoge de cada una de las dos doctrinas religiosas los aspectos que más le interesan: adopta «una doctrina del protestantismo liberal, la modifica de una manera sistemática, subordinándola siempre a su propia preocupación escatológica» (p. 20), típicamente católica.

En verdad, reconoce Orringer, que la influencia directa de los miembros de la llamada por Unamuno «izquierda protestante», por cuanto problematizan actitudes dogmáticas de la ortodoxia luterana, no ha sido, en ningún momento, negada por él, y, sin embargo, nadie se ha aventurado a estudiar «la cualidad y extensión de esa influencia con rigor, amplitud e imparcialidad» (p. 25). Semejante empresa es pretendida por este estudioso de la filosofía española a lo largo de toda su obra, esforzándose para hacerla merecedora de tales apelativos. Pero, sin olvidar la originalidad atribuible a su trabajo, debe tenerse en cuenta que se complementa con el elaborado por Martin Nozick¹, quien identifica a cada uno de los protestantes liberales nombrados en *Del sentimiento trágico de la vida*; y que polemiza con la de José Martínez Barrera², defensor de una tesis opuesta a la suya: la ausencia de influencia del protestantismo liberal alemán decisiva y determinante en la producción intelectual unamuniana.

Para demostrar la tesis expuesta, Orringer se sirve de un *método* peculiar con el que estructurar su investigación. Realiza un examen minucioso de las obras de Ritschl y Harnack y de los autores (teólogos o predicadores) relacionados alusivamente con ellos, así como de los referidos en las *Obras completas* de Unamuno y ausentes en la Casa-Museo salmantina. El resultado de semejante examen es la clasificación de las «fuentes» descubiertas en tres grupos fundamentales: 1) los representantes del ritschliano alemán (Ritschl, Harnack, Wilhelm Herrmann, Julius Kaftan, Georg Wobbermin y Ernst Troeltsch), 2) los herederos francófonos de Schleiermacher (Alexandre-Rodolphe Vinet y los «simbolofideístas» Eugène Ménégoz y Auguste Sabatier), y 3) los predicadores en lengua inglesa y de tendencias liberales en su pensamiento religioso (William Ellery Channing, Phillips Brooks y Frederick W. Robertson) (pp. 22-23).

¹ NOZICK, M.: *The Tragic Sense of Life in Man and Nation*. Trad. A. Kerrigan, New Jersey, Princeton University Press, Princeton, 1972.

² MARTINEZ BARRERA, J.: *Miguel de Unamuno y el protestantismo liberal alemán*. Imprenta Nacional. Caracas, 1982.

Los presupuestos teológicos de cada uno de ellos son expuestos brevemente en los seis primeros párrafos de la introducción, concluyendo en el séptimo, y último, que la modificación a que somete Unamuno en su gran obra la teología de Ritschl se debe a la asunción sintética de los elementos de los otros dos grupos de personajes influyentes. A continuación, en los seis capítulos centrales, prueba la sistematicidad de su pensamiento, revelada a la luz de sus fuentes. En suma, por lo que respecta a la estructura de su obra, ésta consta de una amplia introducción (pp. 13-56), de seis capítulos dedicados a la comparación entre el pensamiento de Unamuno y sus fuentes (pp. 57-222), y de unas conclusiones donde se recoge de nuevo la tesis del libro y se valora la tarea llevada a cabo en él.

Deteniéndonos en la comparación central entre la obra de Unamuno y sus fuentes directas, observamos que el objetivo del *primer capítulo*, titulado «El punto de partida: la personalidad perdurable», consiste en mostrar la influencia del protestantismo liberal de Alemania, Francia y EE.UU. en lo que al *punto de partida de su filosofía de la religión* se refiere: «el hombre de carne y hueso» (p. 58). Al tiempo de señalar la proximidad de sus respectivas formulaciones antropológicas, Orringer subraya también la diferencia esencial que los separa: mientras que ellos dan el mismo o mayor énfasis a la moral que a la escatología, en Unamuno, guiado por sus lecturas de Harnack acerca del catolicismo, predomina la preocupación escatológica. Para clarificar tal discrepancia comenzará Orringer por comparar la concepción del hombre con la de A. Sabatier, para pasar al examen de la alta estimación de la personalidad que cada uno realiza, y acabar con una comparación de teorías sobre la relación entre personalidad y mundo.

El *segundo capítulo*, «La razón teórica contra el afán de perdurar», descubre la vinculación Ritschl-Unamuno a propósito de la *supeditación del conocimiento discursivo al práctico y religioso*. Para demostrar dicha subordinación de la razón teórica a la vida, Unamuno aduce algunos ejemplos de pensadores tales como Descartes, Spinoza y Kant, a los cuales supone, con Vinet, Troeltsch, Ritschl, Pohl y Hügel, conscientes de un sentimiento trágico de la vida, puesto que mientras «el primero pretende ganar el cielo pese a su pensamiento puro, y el segundo razona su ateísmo mientras siente su piedad, Kant destruye al Dios escolástico para servir al Dios luterano» (p. 81). Sin embargo, aunque haya aprendido de este último que la razón teórica descansa en el deseo de pervivir, también sabe con Ritschl y Troeltsch que el *monismo de la razón discursiva* se convierte en enemiga de este deseo. En este sentido, Orringer descubre que Unamuno recoge de varios autores (Koch, Kaftan), pero, en especial, de Wobbermin, el rechazo como ficción e hipótesis que la razón efectúa de la idea de alma. Del mismo modo, observa la debilidad de los argumentos de la razón en apoyo de los dogmas, y la explica acudiendo a la esencia misma, contrarracional, de estos últimos, con la ayuda de Sa-

batier, A.P. Stanley y F.W. Robertson. Y, siguiendo a Vinet, Sabatier y Troeltsch precisa que la razón se vuelve escéptica sobre sí misma como método: invalida la lógica discursiva, la ciencia empírica y la verdad absoluta (p. 92). Por último, Orringer nos expone, en este mismo capítulo, bajo qué influencias Unamuno supera la señalada *antinomía razón-vida eterna*. Ello lo consigue apoyándose en A. Sabatier, Vinet y Wobbermin, de los que extrae la idea de que la razón, en última instancia, depende de la vida para subsistir, esto es, elabora sus edificios teóricos sobre la vida, en sí misma irracional, que quiere ser inmortal. En definitiva, se concluye, con Sabatier, que tanto las verdades religiosas como las científicas poseen su certeza: «la certeza científica radica en la evidencia intelectual; la certeza religiosa, en el sentimiento feliz que experimenta el creyente seguro de la salvación» (p. 99).

Ahora bien, si en el capítulo segundo se concluye que todo conocimiento o saber sirve a un fin práctico, único problema del destino humano: la *inmortalización del pensador*, en el *tercero*, como su título indica, «El camino místico del conocimiento», se examinan los *medios*, no racionales, *por los que el hombre puede alcanzar la verdad del universo*. Así Orringer expone la misma ambigua actitud unamuniana de atracción y alejamiento hacia la *mística que la experimentada por los protestantes liberales*, y, en este sentido, analiza las distintas valoraciones que ella le merece a lo largo de la evolución de su pensamiento, estrechamente relacionadas con las variaciones de su fe. Por tanto, muestra cómo, asumiendo los valores que Harnack atribuye a la mística, Unamuno en 1912 es un místico por su individualismo e incertidumbre dolorosa, por su intento de resucitar en sí al Cristo sufriente y por el valor estético que le atribuye a ese intento, así como por considerar la apocatástasis, la totalización de Dios en todas las almas, como el fin al que aspira toda la mística y como el medio por el cual se obtiene el máximo conocimiento y se consigue la realización del ser del hombre. Pero, no obstante, por otra parte, se separa de la mística, con Ritschl, en cuanto implica una pérdida de la personalidad y negación del mundo en el proceso de apocatástasis. Y es que, ante todo, Unamuno prefiere la conservación de sí mismo como un hombre de carne y hueso a la posesión del conocimiento perfecto del universo que ella pueda proporcionar (p. 120).

A continuación, en el *capítulo cuarto*, Orringer viene a exponer la *noCIÓN* que Unamuno posee de Dios. Con Ritschl y los ritschlianos propone la *concepción de un Dios personal*, atribuyéndole las siguientes cualidades: Dios es amor, voluntad, personalidad antes que razón o pensamiento; al ser personalidad tiene que ser uno y múltiple, finito e infinito, esto es, algo incomprendible para la razón discursiva; y dada su multiplicidad tiene que preparar la apocatástasis para todos los hombres (p. 124). Además, bajo la influencia de Vinet, Unamuno concluye que Dios existe, y existe para la salvación del individuo. Pues bien, con el fin de esclarecer todos los rasgos del Dios anhelado de Unamuno, Orringer examina cada

uno de ellos siguiendo un orden deductivo y pasa a mostrar finalmente que en él, como en los ritschlianos, no se pueden separar las doctrinas de Dios de las de la fe; que esta virtud es dependiente del amor (caridad hacia Dios) y de la esperanza; y que la síntesis de las tres virtudes teológicas genera una doctrina estética (p. 125). A propósito de esta última, Orringer destaca en su elaboración la presencia de las ideas de Channing y Sabatier, ampliadas hacia una vertiente más escatológica por las lecturas de Platón y Schopenhauer, y considera que es el ejemplo más claro de «sentimiento trágico de la vida»: metamorfosear «la “ilusión” de inmortalidad en una meta posible para el arte, con la consecuencia de que un sueño que bien puede resultar engañoso para Unamuno cobra carne de concreción que consuela» (p. 151).

El título del *capítulo quinto*, «Historia de la religión: de sus orígenes al catolicismo», indica explícitamente el tema que su autor trata en él. Orringer, tras la presentación de la interpretación que de ella realizan Ritschl, Harnack y Sabatier, señala que, aunque principalmente las ideas de los dos últimos protestantes liberales han influido notablemente en la visión que de dicha historia expone Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*, se separa de ellos en algunos puntos importantes. Sobre todo, del intelectualismo de Harnack, interpretando, en contra de él, sus propios datos sobre la evolución del cristianismo, no desde un punto de vista moral, sino escatológico (p. 163). Este ataque en nombre de la fe al intelectualismo y a la subordinación de la escatología a la moral está avalada por las lecturas de otros teólogos liberales como A. P. Stanley o el mismo Ritschl.

Por último, el *capítulo sexto* se centra en el estudio de *la moral del individuo, de la sociedad y de la cultura*, entendida como la culminación del ritschlianismo católico de Unamuno y como resumen práctico de toda su filosofía de la religión (p. 182). En él, Orringer rastrea cada uno de los aspectos de dicha moral en las doctrinas de varios protestantes liberales influyentes en su formulación, sirviéndose para ello de varios momentos. Puesto que la moral de Unamuno implica la crítica del protestantismo en general y de la orientación ritschliana en particular, se realiza, en un primer momento, el examen de esta crítica; a continuación, se pasa a estudiar su efecto en la doctrina unamuniana del pecado; y se finaliza con el análisis de la vocación civil, la imitación vocacional de Cristo, la vocación personal de Unamuno y de la sociedad española.

Así siguiendo la información de Ritschl y Harnack acerca de los ejes principales de la teología protestante y católica, Unamuno *critica la superedificación de la religión a la moral*, por parte de la primera, y *elogia la subordinación de la moral a la escatología*, del catolicismo. En ella, precisamente, en la lucha por la vida eterna de los individuos, tiene su base la moral unamuniana. Por eso, asumiendo la interpretación que del pecado, entendido como castigo de una vida no virtuosa, ofrecen Harnack, Ritschl y Robertson, Unamuno acaba adhiriéndose a las ideas de este úl-

timo, en síntesis con las de Vinet, para determinar el criterio de salvación de los hombres. Este no será, en fin, otro que la presencia en ellos del deseo contrarracional de inmortalidad.

Pues bien, si la moral, como decimos, tiene su base en la lucha del hombre de carne y hueso por eternizarse, la expresión cotidiana de esa lucha es la *vocación civil*, elogiada por Lutero, así como también por Ritschl y Harnack, por Herrmann, Troeltsch y Channing, como una dimensión del perfeccionamiento del individuo, de aproximación al Reino de Dios y de imitación de Cristo. Este afán de ser perfecto, de ser Dios, de realizar la apocatástasis de San Pablo, como han visto Channing y Vinet y, con ellos, Unamuno, exige «un combate para serlo todo sin dejar de ser uno mismo» (p. 221). Concretamente, la vocación personal de Unamuno consiste en «agitar espíritus», en luchar, como Sabatier, contra la indiferencia religiosa, fruto del materialismo científico de nuestro tiempo, pues ha leído en Vinet, Channing y Harnack la necesidad e importancia social de la religión. Pero luchar contra el materialismo paralizante no tiene como resultado renunciar al mundo y asumir un tipo de vida monástico, contrario a las enseñanzas del Evangelio, tal y como expone Harnack. De ahí que Unamuno adopte una posición ambivalente hacia los místicos: de admiración, porque con Harnack, considera que logran su identificación con el todo y el conocimiento de Dios y del *más allá*; de desprecio, porque, como Ritschl, entiende que carecen de libertad moral y de dominio del mundo por su ausencia de contacto con la realidad social, en cuyo ámbito se consigue.

El mismo imperativo moral predicado para el individuo, Unamuno lo extiende a la vida colectiva: vivir sirviendo a Dios. Recoge como símbolo de la cultura española la figura de D. Quijote, al que atribuye, por tanto, el «sentimiento trágico de la vida», la incertidumbre que surge de la lucha entre la razón y la fe, y le encarga la espiritualización del mundo. Realiza, pues, una *defensa de la cultura española*, inspirándose en Harnack, Troeltsch y Channing, así como en la *síntesis asumida por él de algunas de las ideas de Ritschl y Sabatier a favor del catolicismo*, y una *apología religiosa de la misión de D. Quijote*, aunque desde una perspectiva científica sea objeto de burla, pues en Réville y Caine ha leído la santidad del individuo burlado. Ello le hace polemizar con Ortega, «para quien Dios es la cultura europea, y la salvación de España es el cultivo de la ciencia fisicomatemática» (p. 204), basándose en el recorrido histórico que de dicha cultura, y de sus males, ofrecen Ritschl y Harnack, Channing, Troeltsch y Sabatier.

En definitiva, por todo lo visto hasta aquí, es preciso concluir que con la defensa de la tesis propuesta en este trabajo, el ritschlianismo católico de Unamuno, Orringer ha mostrado cómo el autor bilbaíno logra asimilar un pensamiento ajeno y modificarlo de un modo sistemático hasta dar como resultado una obra con una estructura coherente, fruto de una trabajosa elaboración reflexiva. Viene a dar respuesta así al reto lanza-

do por Unamuno a los lectores del ensayo *Mi religión*: descubrir su singularidad teológica. Sólo cabe esperar que se dé también respuesta al efectuado por él en el estudio recién presentado: continuar la labor desveladora y profundizadora de todas las posibles fuentes influyentes en la constitución del pensamiento del rector de Salamanca.

Yolanda RUANO DE LA FUENTE

FERRATER MORA, J.: *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, 1985, 166 págs.

Quisiera destacar en primer lugar, la importancia de la reedición de este libro, del que ya teníamos noticia todos aquellos, que en uno u otro momento, nos hemos sentido interesados por conocer el pensamiento filosófico-literario de D. Miguel de Unamuno. Aplaudo, pues, el criterio editorial por cuanto, además de la valía intrínseca de la obra ésta reedición coincide con la celebración del cincuenta aniversario de la muerte de nuestro pensador.

Ya en el título se nos adelanta el alcance de la obra: no es ésta sino un *bosquejo*, boceto o apunte que, a nivel introductorio, nos pone en contacto con D. Miguel. Pero ello con una particularidad que hace apta su lectura a aquellos ya avezados en su obra: tal y como Ferrater Mora declara en el Prefacio es éste un estudio *interpretativo*, que no crítico o erudito, sobre «cómo hermanaron, y lucharon entre sí, la razón y la fe, la esencia y la existencia, la cabeza y el corazón, y hasta la paz y la lucha» (pág. 12). Un estudio, pues, sobre las claves, los mecanismos más profundos, que hacen inteligible precisamente este núcleo abisal de la reflexión unamuniana: la idea de la lucha universal que Ferrater propone como el único posible principio formal de su pensamiento: «*ser es ser (existir) contra sí-mismo*» (pág. 44). Todo ello, desde el primer capítulo, mediante un rastreo biográfico de su personalidad hasta, ya al final de la obra, en la interpretación que nos ofrece de su particular personalismo filosófico.

Ningún cabo queda suelto en su análisis interpretativo. Esta es, a mi entender, la mejor cualidad de la obra junto a la siempre estimada claridad expositiva: la impresión de que se ha intentado llegar fielmente a las entrañas de una filosofía.

El sondeo de temas abarca justo aquello que más claramente confina las inquietudes unamunianas: la crítica de la razón omnicomprendiva y la revalorización, con ello, del sentimiento. De ahí que Ferrater alcance a calificar el pensamiento de nuestro autor como de *realismo poético*, a cuyo examen están dedicados los capítulos 5.º y 6.º de la obra que comentamos.

El estudio de las «obsesiones vitales» de Unamuno hace que desfilen, a