

# La recepción gadameriana de la obra de Unamuno: el inicio del giro hermenéutico

## The Gadamerian reception of Unamuno's work: the beginning of the hermeneutical turn.

Gastón G. Beraldi  
FFyL-UBACyT, U.B.A  
ggberaldi@filo.uba.ar

*Resumen:* En un artículo de 1975, titulado "Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona", artículo que da inicio a *Hermeneutik im Rückblick* (1995), Gadamer señala que a inicios del siglo XX se produce un nuevo giro crítico contra el concepto de "sistema de la filosofía", el cual se constata atendiendo al problema de la intersubjetividad. Allí, en tan sólo algo más de una línea, Gadamer señala la magnitud e influencia de la obra de Unamuno en este giro de la filosofía: "el comienzo parece que estuvo en España, donde Unamuno sirvió de inspiración a toda una nueva generación" (2007, 12).

El objetivo de este trabajo es realizar una lectura sobre la recepción gadameriana de la obra de Unamuno tendiente a brindar una posible respuesta sobre los motivos que llevaron al filósofo alemán a realizar tal afirmación. Siguiendo esta línea pretendo indagar también qué había en la obra de Unamuno de interés para Gadamer, más allá de la lectura existencialista que se había desarrollado hasta entonces.

Para ello, primero, y para contextualizar, reseñaré brevemente la recepción de la obra de Unamuno en Alemania, y pasaré revista sobre las investigaciones de los últimos 30 años que enmarcan los estudios de Unamuno bajo la *koiné* de la época: la hermenéutica; lo cual permite rever su obra fuera del marco existencialista. Luego, y como punto más importante, indicaré y argumentaré, a partir

*Abstract:* In a 1975 article entitled "Subjectivity and intersubjectivity, subject and person", an article that starts *Hermeneutik im Rückblick* (1995), Gadamer points out that at the beginning of the 20th century there is a new critical turn against the concept of "system of the philosophy", which is confirmed in response to the problem of intersubjectivity. There, in just more than one line, Gadamer points out the magnitude and influence of Unamuno's work in this turn of philosophy: "el comienzo parece que estuvo en España, donde Unamuno sirvió de inspiración a toda una nueva generación" (2007, 12)

The objective of this work is to make a reading about the Gadamerian reception of Unamuno's work aimed at providing a possible answer about the reasons that led the German philosopher to make such a statement. Following this line, I also try to investigate what was in Unamuno's work of interest to Gadamer, beyond the existentialist reading that had developed until then.

To do this, first, and to contextualize, I will briefly review the reception of Unamuno's work in Germany, and I will review the research of the last 30 years that frame Unamuno's studies under the *koiné* of the time: hermeneutics; which allows to review his work outside the existentialist framework. Then, and as a more important point, I will indicate and argue, based on Unamuno's

de los textos de Unamuno, sobre las razones que sustentan la afirmación gadameriana que ubica al filósofo vasco como iniciador del giro hermenéutico.

*Palabras clave:* Gadamer-Unamuno-Hermenéutica-recepción

texts, about the reasons that support the Gadamerian affirmation that places the Basque philosopher as the initiator of the hermeneutical turn.

*Key words:* Gadamer-Unamuno-Hermeneutics-reception

Más allá de las múltiples posibilidades de titular un trabajo que pretende mostrar el peso de una tradición de pensamiento en la lectura de la posteridad, quiero señalar que la elección del título “La recepción gadameriana de la obra de Unamuno” no es azarosa. Con “recepción” no quiero hacer hincapié en los términos en lo que una generación recepciona los textos de otra. Tampoco en su sentido técnico, como una “teoría de la recepción”. Me interesa mucho más pensar la recepción como una acción complementaria a la de transmisión. El vocablo latino “*receptio*” es traducido como la “acción y efecto de recibir”. Por otra parte, la voz latina “*traditio*” significa “acción de transmitir” –y con ésta se expresa todo el peso de los conocimientos y costumbres que, desde el pasado, nos son cedidos, volcados, y que nos disponen en situación-. Una hermenéutica como la gadameriana, o también como la unamuniana, nos alerta sobre el peso de la tradición. La transmisión de conocimientos, costumbres, etc. es una acción que, en principio, no requeriría más que una espera, el transcurrir del tiempo, porque el intérprete, en una instancia irreflexiva, no advierte que en su interpretación se trae consigo a sí mismo sus propios conceptos. En todo caso hay allí una *receptio* en su forma pasiva, como efecto.

Sin embargo, si pensamos a estas dos nociones en su forma activa, ambas como acción, entonces, la *traditio* se complementa con una *receptio* que le presta oído. Oímos lo que el pasado nos quiere decir y nos dice. Sabemos de la importancia que el oír tiene en Gadamer –también la tenía en Unamuno. Disponerse a escuchar activamente, a interpretar, a comprender los contenidos transmitidos por el pasado, es la tarea propia de la hermenéutica. Y Gadamer, en su lectura de Unamuno, ha sabido atender, ha sabido recibir ese legado.

En un artículo de 1975, titulado “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”, artículo que da inicio a *Hermeneutik im Rückblick* (1995), Gadamer señala que a inicios del siglo XX se produce un nuevo giro crítico contra el concepto de “sistema de la filosofía”, el cual se constata atendiendo al problema de la intersubjetividad. Allí, en tan sólo algo más de una línea, Ga-

damer señala la magnitud e influencia de la obra de Unamuno en este giro de la filosofía: “el comienzo parece que estuvo en España, donde Unamuno sirvió de inspiración a toda una nueva generación” (Gadamer, 2007, p. 12).

Mi investigación de la obra de Unamuno partió de esta escueta pero muy sugerente línea. Ella me condujo a preguntarme, ¿qué es lo que detectó Gadamer en la obra de Unamuno como para señalarlo como promotor del giro hermenéutico? y, ¿qué había más allá del existencialismo bajo el cual se habían enmarcado hasta el momento casi todos los estudios sobre la obra del filósofo vasco?

Mi propósito en este trabajo es comunicar algunos resultados de dicha investigación. Para ello, primero, y para contextualizar, reseñaré brevemente la recepción de la obra de Unamuno en Alemania, y pasaré revista sobre las investigaciones de los últimos 30 años que enmarcan los estudios de Unamuno bajo la *koiné* de la época: la hermenéutica; lo cual permite rever su obra fuera del marco existencialista. Luego, y como punto más importante, indicaré y argumentaré, a partir de los textos de Unamuno, sobre las razones que sustentan la afirmación gadameriana que ubica al filósofo vasco como iniciador del giro hermenéutico.

## 1. La recepción de la obra de Unamuno en Alemania

La recepción de la obra de Unamuno en general, pero en Alemania en particular, presenta una notable complejidad para quien dedique una investigación sobre el tema. La dictadura de Primo de Rivera en primer lugar, y la del Nacional Socialismo luego, que censuraron sus obras en forma parcial el primero y su recepción en forma total el segundo, contribuyeron a esta situación.

Las etapas de recepción de la obra de Unamuno en Alemania pueden constatar en varios estudios entre los años 60 y el primer lustro de nuestra centuria.<sup>1</sup> Más allá de las coincidencias respecto de la recepción de su obra

---

<sup>1</sup> En 1893 se había publicado en español en la revista *Zeitschrift für Romanische Philologie*, “Del elemento alienígena en la raza vasca”, artículo que ya había aparecido en España en 1885-6 en la *Revista de Viscaya*. Asimismo, por ese entonces, Unamuno escribe cinco artículos para la revista alemana *Der Sozialistische Akademiker*, después rebautizada *Sozialistische Monatshefte*. (cf. Ribas, 2005, pp. 165-74). Ya en el siglo XX, la segunda década parece haber sido una de las épocas más fructíferas para la obra de Unamuno en Alemania. Por ese entonces se traducen y publican *Del sentimiento trágico de la vida* como *Das tragische Lebensgefühl* (1925), trad. Paul Adler, München, Meyer & Jensen Verlag (que según la investigación llevada a cabo por Pedro Ri-

en Alemania, elaboran distintas clasificaciones para sus períodos de recepción. Para Jouve Martín se pueden establecer dos grandes etapas, una hasta 1933 y otra desde 1945 en adelante. Más precisión alcanza la clasificación de Rivas quien indica que la recepción de la obra de Unamuno en Alemania comienza tempranamente, señalando tres períodos: 1893/97, 1913/33 y 1945/ hasta el presente. Hermida de Blas, por su parte, ensaya, aunque sin mayor precisión de fechas, una clasificación en cuatro fases temporales principales, algunas solapadas entre sí (cf. Hermida de Blas, 2002, pp. 33-4), entre las cuales hay que contar que, a partir de 1986 (cincuentenario de la muerte de Unamuno), varios textos son reeditados en Alemania.

En cuanto al tema que nos concierne, que es la recepción de Gadamer de la obra de Unamuno, no tenemos datos certeros para precisar una fecha. Lo que podemos señalar es que la obra de Unamuno comienza a cobrar mayor interés en Alemania en los años veinte, a partir de su destierro en Fuerteventura, su exilio en París y su posterior liberación, según se lee en la correspondencia de Unamuno con Álvarez del Vayo y con algunos intelectuales alemanes, especialmente con Adler y Buek<sup>2</sup>. Este señalamiento no impide, sin embargo, conjeturar que la recepción de los textos de Unamuno por parte de Gadamer

---

bas salió con algunos recortes realizados por el traductor), *Abel Sánchez* (1924), trad. W. von Wartburg, en *Aargauer Tagblatt* (aparecida por entregas), "Sobre la filosofía española. Diálogo", bajo el título de "Spaniens Philosophie" (1921), traducido por Walther von Wartburg. En 1924 esa misma editorial publicó un artículo sobre Unamuno bajo el título de "*Unamuno und die Wiedergeburt Spaniens*" en la revista *Wissen und Leben* de Zürich. Asimismo fue traducida y publicada por ese entonces "Nada menos que todo un hombre", traducido como "Ein ganzer Mann" -una de las novelas de *Tres novelas ejemplares y un prólogo*-. Luego, *Vida de Don Quijote y Sancho, La tía Tula, Abel Sánchez, Del sentimiento trágico de la vida y La agonía del Cristianismo*, que habían sido traducidas y publicadas por la editorial alemana Meyer & Jensen, cuando ésta entra en quiebra son reeditadas y publicadas nuevamente por gestión de Otto Buek en 1933 por la editorial Phaidon de Viena, bajo el epígrafe de "Obras filosóficas". Pero como señala Ribas, para ese entonces también habían sido publicadas por otra editorial *Paz en la guerra, Cómo se hace una novela y El otro*. Y si bien en esta década fueron publicadas las obras más importantes de Unamuno en Alemania, como señala Jouve Martín, posteriormente la dictadura nacional-socialista borró su recuerdo de las aulas alemanas, y recién a partir de 1945 se reinicia allí su reedición de manera muy dispersa. Puede consultarse: García Blanco, 1965, pp. 469-508; Ribas, 1986, 2002 y 2005; Jouve Martín, 1996 y Hermida de Blas, 2002.

<sup>2</sup> Como bien indica el editor de las tres primeras ediciones de las *Obras Completas* de Unamuno, es Alemania uno de los países que mejor acceso ha tenido a la obra del filósofo vasco, ya que lo que se considera más esencial y característico de su producción fue traducido al alemán. Lo que representó Unamuno para Alemania puede constatar en un capítulo dedicado a él por Hans Juretschke (1954) en la enciclope-

no se lleve a cabo en los años 20, sino que corresponda al período posterior a la Segunda Guerra, cuando el filósofo alemán se instala en la Universidad de Heidelberg y trabaja para la publicación de *Verdad y Método* (1960). La problemática general planteada en *Verdad y Método*, los temas y su desarrollo particular en los capítulos 9 y 12 a 14 de esta obra, sumado a las fuentes citadas, al conocimiento que Heidegger tenía de la obra de Unamuno<sup>3</sup> y, finalmente, a la mención explícita en un artículo de 1975 que coloca a Unamuno como una fuente inspiradora de toda una generación, en la cual se incluye el propio Gadamer,<sup>4</sup> son algunas de las pistas que nos permiten arriesgar esta hipótesis.

## 2. La obra de Unamuno a la luz del paradigma hermenéutico

Unas breves palabras quiero señalar al respecto. A pesar de la amplia recepción que ha cobrado la extensa obra del filósofo vasco, tanto en Alemania, como en Francia, en los Estados Unidos, en Italia y en nuestra América, su pensamiento ha sido, en general, poco apreciado en la historia de la filosofía occidental, y ha pasado casi desapercibido. Hasta los años 70, la real confrontación con Unamuno no había comenzado, ni estaban dadas las condiciones para hacerlo. Por eso, hasta entonces se lo había loado e imitado, insultado y utilizado. Su pensar y su decir eran demasiado presentes. No existía una separación histórica para que pudiera crearse la distancia necesaria desde la que madure la fuerza de su obra. Por eso quizás fuera recién desde los años 80's, cuando la hermenéutica parece constituirse, como indica Vattimo, en la *koiné* de la época (1991, p. 9), pero más consecuentemente aún, desde los 90's –salvo el caso de las lecturas realizadas por Gadamer y por Mario J. Valdés–, que la recepción sobre la obra de Unamuno comienza a apreciarlo en toda su vigencia. Es desde esta época cuando la obra de Unamuno comienza a ser leída a la luz del paradigma hermenéutico<sup>5</sup>, para responder mejor a la *necessitas* de la

---

dia *Denker und Deuter im heutigen Europa* y en la obra de Franz Niedermayer (1956). *Unamuno, hier und heute*, Nürenberg, Glock und Lutz (Cf. García Blanco, 1965, p. 471).

<sup>3</sup> Cruz Hernández, en un artículo publicado en 1952, sin precisar la fecha, recuerda que, estando él en Friburgo, Heidegger le señalaba los volúmenes de la obra de Unamuno alineados en su biblioteca y le hacía saber que había sido el pensador español que más le había preocupado. (Cf. Cruz Hernández, 1952, p. 46)

<sup>4</sup> Cf. Gadamer, 2007, p. 12

<sup>5</sup> Además de Gadamer en el artículo citado, quien más se ha adelantado –antes de los años 80's– a estudiar la obra de Unamuno bajo el marco teórico de la hermenéutica ha sido Mario J. Valdés –comentarista de la obra de Unamuno, pero además colega y amigo de Gadamer y Ricoeur, con quienes compartiría trabajos y elabo-

propia época. Es desde aquí que la obra de Unamuno puede situarse en esa orientación filosófica que partiendo de Schleiermacher, pasando por Dilthey, ha llegado hasta Heidegger, y con posterioridad ha sido configurada por Gadamer e incluso por Ricoeur y Vattimo como filosofía hermenéutica, por cuanto en su obra queda aclarada la comprensión del pensamiento como tradición y herencia que viene dada en la lengua.

### 3. El lenguaje como punto de partida: el hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica

La tercera parte de *Verdad y Método* se abre con el título “El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica”. Los tres capítulos que lo componen vienen a poner en discusión aquello que se hace presente a partir de Brentano y de las posteriores lecturas de Scheler y Heidegger: la primacía de la conciencia de sí mismo. La fenomenología tendría ahora la tarea de develar aquello que sirve para ocultar. La teoría del conocimiento queda invertida desde el inicio por un interrogante que le precede, la pregunta por el ser, o mejor, como diría Ricoeur, la manera en que un ser se encuentra con el ser antes mismo de que se le oponga como un objeto que enfrenta a un sujeto.

Entendemos por “giro hermenéutico” el viraje que emprende la filosofía frente al idealismo y al empirismo modernos. Una constelación de significaciones previas que envuelven al propio existir posibilitan la emergencia de sentido. Desde este punto de vista, previo a toda comprensión de tipo epistemológica, hay una pre-comprensión ontológica que la condiciona. En consecuencia, la ontología de la comprensión reconoce que el comprender es, antes que un modo de conocimiento, un modo de ser propio del ser humano. Con ello, la hermenéutica es una explicitación (*Auslegung*) -mediante desocultamiento- de la base ontológica sobre la cual las ciencias sociales y humanas pueden erigirse. Será Gadamer quien en adelante explicitará que la base de una ontología de la comprensión se asienta en el lenguaje. Y será aquí donde Gadamer se encuentre, queriendo o sin quererlo, sin reconocerlo aún pero reconociéndolo más adelante, con Unamuno.

---

raría otros en torno a ellos-: cf. Valdés, 1966a, 1966b, 1973 y 1976. A partir de los 80's se iniciará entonces un lento pero continuo abordaje de la obra de Unamuno bajo este paradigma: cf. Ingwersen, 1985; Marcos, 1991 y 1994; Cerezo Galán, 1996 y 2009; nuevamente Valdés, 1997 y 2016; Tanganelli, 2001; Longhurst, 2008, 2009 y 2011; López-Pasarín Basabe, 2009; Beraldi, 2015.

En lo que sigue desarrollaré los puntos centrales de los textos de Unamuno que pudieron haber operado como vestigio en el camino trazado luego por Gadamer en *Verdad y Método*, donde la lingüisticidad es el punto de partida para el giro ontológico de la hermenéutica.

En Unamuno, el lenguaje cumple una función múltiple: por un lado nos permite conocer el mundo, pero por otro, en el lenguaje viene presentado el mundo mismo. En este sentido, Unamuno no elude, como sí lo hará Heidegger, el debate metodológico-epistemológico del comprender. Unamuno parte de las formas derivadas de la comprensión para mostrar en ella los signos de su derivación. Ambas formas del comprender se muestran claramente en “Cosas de libros” de 1918.

Aquí, en unas breves líneas, Unamuno reconoce tres hechos de suma importancia para la hermenéutica: 1) el lenguaje es un instrumento más fértil para el conocimiento que la propia experiencia. 2) No sólo ello, sino que el mundo se presenta hecho lenguaje. Por lo cual pone de relieve la relación entre lenguaje y mundo. 3) Y, en un grado de importancia no menor, entiende a la escritura como producto de la memoria colectiva.

Vamos entonces al primer punto. En uno de sus párrafos señala:

Hace unos meses estuve en el frente italiano, y de allí me traje libros, memorias, diarios, folletos, apuntes, mapas, dibujos, fotografías, y gracias a todo esto conozco algo de aquel frente en la guerra actual. (Unamuno, VI, 1958 [1918], 632)

Como se ve, este hacerse del mundo por los textos –estoy usando aquí una categoría de “texto” en sentido amplio, tal como está presente en Bajtín, por ejemplo– supera incluso la propia experiencia de viajar y sumergirse en otros mundos y otras lenguas. La cuestión epistemológica puede ser resumida así: Unamuno, al entender la noción de “palabra” en su significado de “rodeo” señala que:

[...] a la íntima realidad, a la idea, a la esencia de las cosas no se puede ir de frente y por fuerza. Todo el que ha logrado coger algo real, lo cogió de sesgo, bordeándolo. De frente se estrella uno. (Unamuno, V, 1958 [1924], 1164)

Tenemos aquí la cuestión metodológica de la hermenéutica. Es el rodeo por los símbolos de la cultura. Lo que en términos más contemporá-

neos Ricoeur denominó “la vía larga”. Cuando nos proponemos conocer, cuando nos disponemos a filosofar y a elaborar una concepción filosófica acerca del mundo y de la vida, el punto de partida no es, señala Unamuno, ni el yo, ni la representación (*Vorstellung*), ni los datos que se nos presentan a los sentidos, sino la representación elaborada por el hombre tal como se nos da principalmente en el lenguaje, medio por el cual conocemos el mundo (cf. Unamuno, IV, 1950 [1913], 704). El pasado histórico se presenta hecho lenguaje a través de las producciones culturales escritas, a través de los textos. Ahora, esta cuestión es, para Unamuno, derivada.

Vamos entonces al segundo punto. En el mismo texto, a continuación, señala:

Y el que está en uno de esos frentes sólo se da cuenta de él cuando lo ha visto así, a través de la traducción idiomática. Uno se percata de que su visión de la guerra, su comprensión de ella, apenas se ensancha ni se aclara después de haber contemplado su escenario y oído acaso tronar el cañón. [...] (Unamuno, VI, 1958 [1918], 632)

Entonces, no sólo el lenguaje hecho texto es un instrumento más apto para el conocimiento que la propia experiencia, sino que el mundo mismo aparece hecho lenguaje. La lingüisticidad aparece como la base para una comprensión epistemológica (derivada).

Sin embargo, esta comprensión derivada está fundada en una comprensión (originaria) del mundo, la cual también es de carácter lingüístico.

Cada uno de nosotros parte para pensar, sabiéndolo o no y quiéralo o no lo quiera, de lo que han pensado los demás que le precedieron y le rodean. El pensamiento es una herencia, Kant pensaba en alemán, y al alemán tradujo a Hume y a Rousseau, que pensaban en inglés y en francés, respectivamente. [...] El pensamiento reposa en pre-juicios y los pre-juicios van en la lengua. (Unamuno, IV, 1950 [1913], 704-705)

Para Unamuno, el lenguaje, como rasgo definitorio del existir humano es su punto de partida, es la forma de acceso al mundo. En este sentido, la concepción unamuniana entra en discusión con los modelos que no suponen una ontología de la comprensión. Para aclarar esta cuestión voy a introducir la relación entre lenguaje y mundo, puesto que, como señala Gadamer, si se quiere ganar un horizonte adecuado para la lingüisticidad

de la experiencia hermenéutica, entonces habrá que atender bien a la relación lenguaje-mundo (cf. Gadamer, 1999, p. 531).

Uno de los conceptos centrales que Unamuno pretende poner en cuestión en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), es la noción de “mundo” tal como nos ha sido legada por la tradición racionalista. Pese a su continuo esfuerzo por no definir ni esclarecer, una de sus definiciones más esclarecedoras señala que: “Lo que llamamos el mundo, el mundo objetivo, es una tradición social. Nos lo dan hecho.” (Unamuno, IV, 1950 [1913], p. 578). En un espíritu que se entronca con Humboldt, pero también con Gadamer, lo que llamamos “mundo”, el mundo real, objetivo, racionalista, idealista, positivista, científicista, no es otra cosa que un producto social, cultural, transmitido por la tradición. En este sentido, para Unamuno, la tradición determina en gran medida nuestro pensamiento y nuestra acción. Por ello:

La filosofía no trabaja sobre la realidad objetiva que tenemos delante de los sentidos, sino sobre el complejo de ideas, imágenes, nociones, percepciones, etc., incorporadas en el lenguaje y que nuestros antepasados nos transmitieron con él. (Unamuno, IV, 1950 [1913], p. 578)

Con esto pone de relieve el anclaje lingüístico e intersubjetivo al que queda expuesta cualquier concepción filosófica. Por ello señala que, en el fondo, toda filosofía no es sino filología.<sup>6</sup>

En clara crítica a la reflexividad cartesiana, varios años antes sostenía que: “[...] para llegar, lo mismo un pueblo que un hombre, a conocerse, tiene que estudiar de un modo o de otro su historia. No hay intuición directa de sí mismo que valga; [...]” (Unamuno, VIII, 2007 [1895/1902], p. 91).

---

<sup>6</sup> La cuestión del lenguaje y la raigambre hermenéutica de la concepción filosófica unamuniana se presenta muy prematuramente. Esta vocación es puesta de manifiesto desde su temprana dedicación al estudio de la raza vasca, tema que aborda desde una perspectiva filológica para la realización de su tesis doctoral en 1884: *Crítica sobre el problema del origen y prehistoria de la raza vasca*, donde se nota claramente la influencia ejercida por la filosofía del lenguaje humboldtiana, donde no sólo el lenguaje, sino que las lenguas son una acepción del mundo, concepción de la cual Gadamer también es deudor. En ese texto –como también posteriormente en “El espíritu de la raza vasca” (1887)- se puede constatar la presencia de la *Völkerpsychologie* de Lazarus y Steinhilber que reconoce Unamuno en un artículo de 1901. (Cf. Unamuno, 1958 [1901], p. 492). La presencia de la *Völkerpsychologie* puede observarse a través del trabajo realizado por La Rubia Prado (1994); también: Longhurst, 2009 y 2011.

El método para alcanzar el conocimiento sobre el mundo, la vida y el otro es, entonces, el método de la epistemología hermenéutica, pero que en definitiva queda subordinado a la comprensión ontológica en tanto la comprensión epistemológica está siempre mediada por los prejuicios transmitidos por la tradición, prejuicios que vienen en la propia lengua. Así, mucho antes que nosotros podamos comprendernos en la propia reflexión nos comprendemos, como señalara luego Gadamer, en/por la familia, el estado y la sociedad en que vivimos (cf. Gadamer, 1999, pp. 343-4), contraviniendo así el punto de partida de la filosofía reflexiva.

Como puede apreciarse, Unamuno, con cierto dejo romántico, propone recuperar el papel que cumple la tradición como vía de acercamiento a lo que denominamos “mundo objetivo”, que a su juicio no es otra cosa que un mundo lingüístico y cultural. Lo que se da en llamar “mundo objetivo” es un legado que ha imperado en el tiempo con una valoración positiva, pero que a la vez, como tal, es una creación de sentido abierta por una tradición. Con esto, el mundo es un mundo lingüístico y cultural, una herencia lingüística y social. Entonces, como ya indicamos, el lenguaje y la sociedad, o el lenguaje como producto social (lo que en Husserl entraría también en el término “intersubjetividad”) es la base para una concepción del mundo (y de la vida).

Entonces podemos preguntarnos ahora ¿qué es “tener mundo”? ¿Cuál es la forma de acceso privilegiada al mundo? ¿Cuál es la forma “originaria”? Unamuno muestra que el intento de Avenarius de edificar una filosofía sobre la base de las ciencias rigurosas excluyendo toda metafísica y de desarrollar un concepto humano de “mundo” fundado en la experiencia pura, termina en puro escepticismo. El propio Avenarius parece haber reconocido esta consecuencia al final de su prólogo. Con lo cual, si se quisiera desarrollar una filosofía puramente racional, señala Unamuno, habría quizás que hacerla en fórmulas algebraicas, crear una lengua inhumana para evitar los preconceptos (cf. Unamuno, IV, 1950 [1913], pp. 577 y 705).

Como más tarde señalaría Gadamer, la experiencia mundanal es antes una experiencia fundada en el lenguaje, una fenomenología que coloca al lenguaje como base. Esta misma intuición motiva a Unamuno a señalar que: “el lenguaje es el que nos da la realidad, y no como un mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne [...]” (Unamuno, IV, 1950 [1913], p. 705). Así, si el “mundo objetivo” es un mundo dado por la tradición, ésta, sin embargo, se presenta hecha lenguaje, y así el mundo se da en y por el lenguaje.

En resumen, hasta aquí, para Unamuno el lenguaje no es sólo una herramienta para el conocimiento del mundo, sino que en el lenguaje viene

presentado el mundo mismo. O en término gadamerianos, “[...] el lenguaje no es sólo una de las dotaciones de las que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa en que los hombres simplemente tengan mundo” (Gadamer, 1999, p. 531).

Con esto, reconoce en el lenguaje antes que un modo de conocimiento, un modo de ser. Ello le permite a Unamuno cuestionar la idea de “sistema” de la filosofía moderna, colocando al lenguaje -y con éste a la comprensión/interpretación- como un modo de ser -base para el giro ontológico de la hermenéutica-, donde ya comprendemos-interpretamos incluso antes de ponernos consciente y reflexivamente a hacerlo.

En tanto el lenguaje actúa como el hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica, en ese sentido ve Gadamer en la figura de Unamuno a quien inicia el camino hacia un giro crítico al concepto de “sistema”, inspirando así a toda una nueva generación. Un giro ontológico -el hermenéutico- que pone de relieve que “[...] quien piensa el “lenguaje” se sitúa siempre en un más allá de la subjetividad.” (Gadamer, 2007, p. 25)

En Unamuno, su teoría del comprender está precedida por el reconocimiento de “estar situado”, por una pre-comprensión que asegura de esta forma el anclaje en el lenguaje. Por ello lanza provocativamente una pregunta retórica al lector: “[...] ¿es que no soy yo un español -y un español que si apenas ha salido de España-, un producto, por tanto, de la tradición española [...]?” (IV, 1950 [1913], 713). El mundo en el que nos encontramos es fundamentalmente un mundo lingüístico, que ha sido configurado lingüísticamente por nosotros. Como en Gadamer, el mundo habitado por el hombre no es el mundo natural de los animales sino uno construido lingüísticamente, el histórico-cultural.

Esto nos conduce al último punto que señalábamos sobre lo dicho en “Cosas de libros”, la relación entre escritura (texto), memoria, tradición e historia. El texto continúa así:

¡Cosas de libros, sí! Así son todas las cosas humanas. Y los hombres mismos son hombres porque son de libros y cuando lo son. El fetiche de un salvaje, el tosco dibujo que graba en su cabaña, el adorno con que se atavía, son libros. Es decir, son memoria colectiva. Y donde no hay memoria colectiva, donde no hay libro, no hay ni albores siquiera de racionalidad. (Unamuno, VI, 1958 [1918], 632-634)

Como vemos en este pasaje, con su noción amplia de “libro” Unamuno se anticipa a las concepciones de los lingüistas de mediados del s.XX

que piensan al texto más allá de “lo que puede ser fijado con la escritura”. No voy a desarrollar aquí esta cuestión porque no es el tema. Sin embargo, y por otro lado, hay que atender aquí a dos concepciones que nos permitirán alumbrar el sentido de este pasaje. En primer lugar, Unamuno, ya en su tesis doctoral –aunque luego lo retomará en *Cómo se hace una novela* (1927)–, establece la diferencia entre historia y prehistoria, oralidad y escritura, y conciencia e inconsciencia. La historia queda ceñida a la escritura mientras la prehistoria al habla, a la oralidad. Es en este sentido que su tesis doctoral sobre los vascos es un estudio sobre la prehistoria de la raza, puesto que estos no contaban con monumentos escritos. Con ello Unamuno traza dos pares triádicos: oralidad-prehistoria-inconsciencia, por una parte, y escritura-historia-conciencia por otra.

La otra concepción a la que hay que atender y que desarrolla al inicio de *Del sentimiento trágico de la vida*, señala que lo que determina a un hombre, y lo que hace que sea uno y no otro, es un principio de unidad en el espacio y de continuidad en el tiempo. Me interesa aquí decir algunas palabras sobre este último principio, puesto que con ello entra de lleno en el tema de la temporalidad.

Para Unamuno, el principio de continuidad en el tiempo está dado por la memoria y la tradición, es decir, individualmente por la memoria, y socialmente por la tradición, que es memoria colectiva. “La memoria es la base de la personalidad individual, así como la tradición lo es de la personalidad colectiva de un pueblo” (Unamuno, IV, 1950 [1913], pp. 466-7).

Con esta consideración preliminar, creo se explica un poco mejor la cita. La escritura, el texto es, para Unamuno, sumamente relevante. Es allí donde nos encontramos con nosotros mismos, a través de la tradición. Gadamer señalará sobre el asunto que:

[...] el portador de la tradición no es tal o cual texto, sino la continuidad de la memoria. A través de ella la tradición se convierte en una porción del propio mundo. Donde nos alcanza una tradición escrita nos hace conocer a toda la humanidad pasada, y no solo algo individual. Ésta es la razón por la cual la comprensión es tan insegura y fragmentaria en las culturas ágrafas. A este conocimiento del pasado no le llamamos aún “historia”. (Gadamer, 1999, p. 469)

Por tal motivo, el pleno significado hermenéutico se da cuando la tradición se hace escrita, porque es aquí donde lo transmitido se da para cualquiera –que sepa leer- y donde se da la coexistencia entre presente y pasado.

Por ello Unamuno señala que nuestra vida espiritual consiste en el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse porvenir (Unamuno, IV, 1950 [1913], p. 467).

Para finalizar, lo dicho hasta aquí adquiere pleno sentido para el problema hermenéutico puesto que “el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma” (Gadamer, 1999, p. 467), ya que sólo a partir de la escritura se puede ir más allá de una vida pasada para reconstruir otra existencia. En este sentido, comprender no cobra el sentido que tenía para la hermenéutica romántica sino que significa participación actual en lo que se dice, participación actual en lo que el texto dice. Por eso, como señala Gadamer,

“[...] toda interpretación está obligada a someterse a la situación hermenéutica a la que pertenece. La vinculación a una situación no significa subjetividad. Gracias a su carácter lingüístico toda interpretación contiene también una posible referencia a otros” (Gadamer, 1999, p. 477).

Es decir, en tanto el lenguaje es una construcción social, la interpretación-comprensión tiene como base la intersubjetividad. Ello es lo que permitirá, a la hermenéutica en particular, y a la filosofía contemporánea en general, cuestionar el punto de partida para el conocimiento de la filosofía “sistema”, la filosofía de la reflexividad, y con ello dar inicio al giro ontológico de la hermenéutica.

### Referencias

- Beraldi, G. (2015). *Agonía y hermenéutica. La noción de “agonía” como clave de lectura crítica al concepto de “sistema” en los textos de Miguel de Unamuno*. Buenos Aires: FFyL-UBA.
- Cerezo Galán, P. (1996). *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid: Trotta
- Cerezo Galán, P. (2009). El vacío y la palabra. El nihilismo y la experiencia de la palabra en Miguel de Unamuno. En Chaguaceda Toledano, A. (ed.). *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra, IV*. Universidad de Salamanca: Salamanca, pp.135-58.
- Cruz Hernández, M. (1952). La misión socrática de Miguel de Unamuno. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, Vol. 3. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 41-53.
- Gadamer, H. G. (1999). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. G. (2007). *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.

- García Blanco, M. (1965). *En torno a Unamuno*. Madrid: Taurus.
- Hermida de Blas, F. (2002). Un artículo de Unamuno publicado en Alemania. *Cuaderno Gris*, N° 6, pp. 33-46.
- Ingwersen, S. (1985). Unamuno and Schleiermacher: the “agonic style” and Protestant hermeneutics”. En *Anglican Theological Review*, Vol. 67, N°3, pp. 260-72.
- Jouve Martín, J. R. (1996). Unamuno y Alemania: bibliografía comentada. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, N° 31. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 253-267.
- La Rubia Prado, F. (1994). *Wölkerpsychologie* y filosofía orgánica en la obra de Miguel de Unamuno (1884-1895). *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, N° 29. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 123-42.
- Longhurst, C. (2008). Unamuno, the reader and the hermeneutical gap. *The Modern Language Review*, Vol. 103, N° 3, pp.741-752.
- Longhurst, C. (2009). La tradición hermenéutica en la narrativa unamuniana. En Chaguaceda Toledano, A. (ed.). *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra, IV*. Universidad de Salamanca: Salamanca, pp. 349-361.
- Longhurst, C. (2011). Unamuno. Schleiermacher. Humboldt: A Question of language. *Hispanic Review*, N° 4, pp. 573-591.
- López-Pasarín Basabe, A. (2009). En torno a la *Vida de Don Quijote y Sancho de Unamuno*: cuestiones de hermenéutica. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, N°47, 2, pp. 53-67.
- Marcos, L. A. (1991). *Miguel de Unamuno, una filosofía hermenéutica española*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Marcos, L. A. (1994). Presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Miguel de Unamuno. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, N°29, Salamanca, pp. 91-110.
- Ribas, P. (2005). Unamuno y su traductor Otto Buek. En Chaguaceda Toledano, A. (ed.), *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra*, vol. II, Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 165-174.
- Ribas, P. (1986). Unamuno y la cultura alemana. Convergencia con Schopenhauer. En AAVV. *Volumen Homenaje a Miguel de Unamuno*. Salamanca: Casa-Museo Unamuno-Universidad de Salamanca, pp. 275-294.
- Ribas, P. (2002). *Unamuno, cartas de Alemania*. Madrid: FCE.
- Tanganelli, P. (2001). *Hermenéutica de la crisis en la obra de Unamuno entre finales del siglo XIX y comienzos del XX. La crisis del '97 como posible exemplum de la crisis finisecular*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

- Valdés, M. J. (1966a). La filosofía agónica de Miguel de Unamuno. En Bleiberg, G., *Pensamiento y Letras en la España del s. XX*. Nashville: Vanderbilt University Press, pp.543-57.
- Valdés, M. J. (1966b). Observaciones unamunianas. Sobre la palabra del yo y del otro. *Revista de Occidente*, Año IV, N° 39, pp. 425-28.
- Valdés, M. J. (1973). *An Unamuno Source Book*. Toronto: University of Toronto.
- Valdés, M. J. (1976). Unamuno's Hermeneutics of Reading- *Journal of Spanish Studies Twenty Century*, N°4, pp. 203-13.
- Valdés, M. J. (1997). Unamuno en el crisol, 1895-1912: la elaboración de la dialéctica abierta. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* N° 32, pp. 351-65.
- Valdés, M. J. (2016). *Cultural Hermeneutics: Essays after Unamuno and Ricoeur*. Toronto: University of Toronto Press.
- Unamuno, M. de (1913). "Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos". En García Blanco, M. (ed.) (1950)- *Obras Completas*, vol. IV. Madrid: Afrodísio Aguado, pp. 457-719.
- Unamuno, M. de (1901). El siglo de España. La lingüística. En García Blanco, M. (ed.) (1958). *Obras Completas*, vol.VI, Madrid: Afrodísio Aguado.
- Unamuno, M. de (1918). Cosas de libros. En García Blanco, M. (ed.) (1958). *Obras Completas*, vol.VI. Madrid: Afrodísio Aguado, pp. 632-634
- Unamuno, M. de (1924). Etimologías: Filosofía es filología. En García Blanco, M. (ed.) (1958). *Obras Completas*, vol. V. Madrid: Afrodísio Aguado, p.1163-66.
- Unamuno, M. de (1895/1902). En torno al casticismo. En Senabre, R. (ed.) (2007). *Obras Completas*, Vol. VIII. Madrid: Castro-Turner, pp. 59-200.
- Vattimo, G. (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.

Recibido: 14/02/19

Aprobado: 13/09/19

