

PRÓLOGO

He recogido en este volumen una larga serie de ensayos, escritos desde 1991 a 2021, casi todos ya publicados en revistas y libros colectivos, salvo tres de ellos, inéditos hasta hoy, dedicados a relevantes maestros españoles de pensamiento en el siglo xx. No son todos los maestros de pensamiento que ha habido en España en ese siglo, sino los míos, aquellos con los que me he formado durante años, a los que he oído y leído asiduamente, y con los que he tenido por fortuna, a excepción de Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset, un trato frecuente de amistad intelectual. No obstante, Miguel de Unamuno me resulta entrañable, como un viejo maestro, pues su actitud existencial ha influido en la mía en medida incalculable, desde que era su adolescente lector, y José Ortega y Gasset, leído en parte en mi primera juventud, ha sido, indirectamente, el inspirador de mi vocación filosófica, que nació allá en el año 1955, en el día en que enterramos en Madrid, con gran desolación de todos, al gran maestro de maestros que, por desgracia, los jóvenes de entonces no pudimos tener. A Zubiri lo he tratado poco, en dos o tres ocasiones, después de haberlo oído, ya yo universitario, en algunos de sus cursos privados en la Sociedad de Estudios, y luego lo conocí en casa de José Luis Aranguren, quien tuvo la feliz idea de organizar unas sesiones de café para que sus jóvenes discípulos conociéramos al que había sido su maestro. Como puede apreciar el lector, estos tres grandes nombres, Unamuno, Ortega y Zubiri, constituyen la gran cordillera de altas cumbres que abre el pensamiento español del siglo xx, poniéndolo a la hora y a la altura del destino de Europa, y de donde emanan las fuentes más vivas y fecundas de nuestra historia intelectual. A Miguel de Unamuno y Ortega he dedicado varios libros, y en cuanto a Zubiri, ofrezco aquí lo que habría sido la semilla de otro de haber tenido su oportunidad en medio de mi pródigo quehacer universitario. Falta, entre estos nombres áureos, el de un gran poeta, Antonio Machado, discípulo de Unamuno y Ortega, y al que he dedicado un par de libros y un extenso Prólogo en mi edición de su *Obra esencial* en la Biblioteca Castro.

Maestros y amigos muy queridos, con esa doble valencia de maestro y padre, han sido particularmente José Luis Aranguren, Pedro Laín y Jaime Bofill, tres grandes personas que eclipsan con su humanidad a su propio personaje histórico, y tres relevantes especialistas en Ética, Antropología filosófica y Metafísica respectivamente. Haberlos conocido y tratado constituye mi buena suerte existencial y filosófica. No puedo imaginar mejor compañía intelectual ni más cálida y estimulante amistad. El comentario a

algunos de sus escritos forma el grueso de este libro, que siempre se queda corto con respecto a la trascendencia cultural de su obra. A Julián Marías lo he conocido en el círculo íntimo de mis maestros, desde las Conversaciones de Gredos, pero lo he tratado menos, entre otras razones por estar, para desgracia nuestra, fuera de la universidad española, represaliado por el régimen franquista –¡Dios mío, qué tiempo y qué país!–, por liberal y republicano. Él era, por méritos propios, el heredero de Ortega en la Escuela de Madrid y en su Cátedra de Metafísica, y todo quedó truncado por el exilio errabundo de Marías. Ha muerto sin el público reconocimiento que le debía la España filosófica en la transición democrática. Pero en los *corsi* y *recorsi* de la historia irá teniendo mejor fortuna y acogida, como se merece su ingente obra intelectual. Aquí solo me refiero a su Metafísica y su Antropología filosófica, y es difícil, por no decir imposible, hacerles el honor que se merecen en un solo ensayo. A Luis Rosales lo conocí y traté mucho en mi primera juventud universitaria madrileña, pues formaba parte del mismo círculo intelectual y cordial de mis maestros, J.L. Aranguren y P. Laín. Su simpatía personal era tan desbordante y exultante como su gran obra lírica. Una de sus mejores obras de crítica literaria, *Cervantes y la libertad*, se cruzó oportunamente en mi camino, cuando yo andaba preparando mi libro *Don Quijote y la aventura de la libertad*, y ha merecido mi contribución al homenaje que se le rindió en Granada por la Junta de Andalucía, preparado por su ilustre sobrino, el también poeta y profesor José Carlos Rosales, con cuya amistad me honro. Finalmente, quiero referirme a Francisco Ayala, preclaro intelectual y novelista digno de un Nobel, a quien conocí tardíamente en Granada y me deslumbró con su ingenio y lucidez. Aquí representa el pensamiento social y político de su generación. Me he ocupado de su obra en varias ocasiones y hasta editado algunos de sus escritos, *Los políticos*, en Biblioteca Nueva. Todas mis contribuciones sobre su obra, aquí recogidas, se producen en torno a su centenario celebrado en Granada con gran brillantez y organizado por el poeta Luis García Montero.

A todos ellos, de diversa manera, por la calidad y fecundidad de su obra, los considero mis maestros. Este no es un título ocasional. Llegar a ser maestro es una de las más altas y nobles posibilidades de la existencia. Entiendo por maestro quien con su actitud, su disciplina intelectual y su obra nos hace crecer mental y culturalmente como personas. Al maestro se le reconoce por tres señas decisivas, su exigencia, su excelencia y su magnanimidad o generosa dedicación. La exigencia estriba en la alta capacidad para abrir camino, en este caso, un camino de pensamiento, a menudo a contracorriente, y siempre arduo, llevando más lejos, más adentro en la espesura, la cálida y vivificante claridad. El maestro nos hace ver con nuevos ojos y sentir en plenitud lo que se piensa. De ellos aprendemos, como decía Hölderlin, a pensar lo más profundo y amar lo más vivo. Su oficio clarividente lleva el sello de la excelencia por la altura y calidad de su contribución creadora. Excelente es el que excede a la mayoría, y con su exceso nos arrastra tras de él y más allá de sí. Pero a ello se une una tercera nota, el alto valor de humanidad que encierra su vocación. Todo maestro resulta ser, en algún respecto, ejemplar, un *exemplum vitae*, que pone en marcha, con su esforzada y paciente dedicación, nuevas posibilidades de existencia. Una cultura sin maestros es

impensable. Se volvería adánica, silvestre y efímera, porque le faltaría el impulso a trascenderse y universalizarse en su creación. Por eso quiero con mi libro de hoy rendir un homenaje de gratitud a la obra de ellos, por lo mucho que les debo. Al maestro hay que respetarlo y honrarlo sin que esto suponga veneración alguna. Su obra creadora no se nos ofrece para la imitación, ni siquiera para la emulación, sino para poder pro-seguirla y, en el mejor de los casos, trascenderla desde su propio impulso e inspiración. Como decía Ortega con motivo de la muerte de Gumersindo de Azcárate, «nuestra piedad filial consiste en seguirle, pero seguir a Azcárate, como seguir a Giner, es seguir hacia delante». De eso precisamente se trata.

OBERTURA

TRES PARADIGMAS DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL CONTEMPORÁNEO: TRÁGICO (UNAMUNO), REFLEXIVO (ORTEGA) Y ESPECULATIVO (ZUBIRI)

Ni que decir tiene que me siento muy honrado con la invitación que me ha hecho el Instituto de Filosofía, a través de su director, el profesor Reyes Mate, de encargarme este año de 1997 de las *VI Conferencias* de la «Cátedra José Luis L. Aranguren» del CSIC¹, iniciativa que se ha convertido, pese a su corta existencia, en el foro más relevante de la vida filosófica española. Honor doblemente acrecido, pues al prestigio y dignidad de la tribuna se une la oportunidad de reavivar la memoria de un maestro de varia y viva lección, de humanidades y de humanidad, «con quien» tanto hemos querido. Cuando me fue sugerido el tema de las mismas, *Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo*, acepté de buen grado, aun cuando no me gusta volver sobre lo hecho, en la creencia de que esta temática podría convertirse en un homenaje indirecto a José Luis L. Aranguren a través de sus maestros, y, como en un juego de resonancias, también mío a él, mi maestro, de quien he aprendido, entre otras cosas, la preocupación por salvar íntegra la memoria cultural de España. Aranguren nos ha legado espléndidos estudios sobre la tradición filosófica y literaria española, y sobre todo, una magnánima actitud ante ella: comprender antes que juzgar, integrar antes que excluir, en una voluntad de mantener vivos y en diálogo creador todos sus registros. Su propio pensamiento, sin merma de influencias foráneas, se nutrió de lo más vivo y fecundo de esta tradición con una admirable libertad de espíritu, y quizás hayan de verse ahí las condiciones de su fecundidad y, en general, de toda creatividad posible: encarar la propia circunstancia, mantenerse en continuidad con una vigorosa tradición intelectual y estar en comunicación con las corrientes centrales del pensamiento contemporáneo.

Volviendo al título de estas *VI Conferencias*, me propongo mostrar cómo a través de la obra de estos tres pensadores, Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset y Xavier Zubiri, España se ha incorporado plenamente al pensamiento contemporáneo de una forma viva y creadora. Como en miniatura prodigiosa, y en el arco de treinta años, desde la raya de 1912-1914, en que aparecen los ensayos fundacionales del pensamiento español contemporáneo, *Del sentimiento trágico de la vida* de Unamuno y *Meditaciones del Quijote* de

¹ El motivo de este ensayo fue un trío de lecciones en las *VI Conferencias* de la «Cátedra de José Luis Aranguren», perteneciente al Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España, celebradas en 1997, al que hago referencia al comienzo de estas páginas.

Ortega, hasta 1942, fecha de *Naturaleza, Historia, Dios* de Zubiri, España asume el legado filosófico de la modernidad y sienta las bases de una filosofía original autóctona. Esta es la hazaña intelectual de estos pensadores. Lo asombroso del caso es que este intenso ciclo de pensamiento acierta a dibujar con trazos vigorosos tres paradigmas de filosofía –el trágico de Unamuno, el reflexivo de Ortega y el especulativo de Zubiri–, en briega creadora con tres nudos decisivos de la crisis interna de la modernidad. Y toda esta «gigantomaquia», por nombrarla con un viejo y bello nombre platónico, acontece por caminos trenzados internamente en una vigorosa disputa por la cosa misma. Ortega ensaya su camino de pensamiento en réplica crítica a la propuesta unamuniana, contraponiendo dialéctica a tragedia e invirtiendo así el camino con que Unamuno había desembocado en la tragedia a resultas de la quiebra de una razón racionante. Y, a su vez, con la misma interna necesidad, a Ortega replica Zubiri con la pretensión de superar desde dentro el límite antropológico de la metafísica de la razón vital. Explorar este denso juego de relaciones obliga a un ensayo de similitudes y diferencias, afinidades y contrastes, con el fin de resaltar en una apretada síntesis los rasgos más sobresalientes de los respectivos *paradigmas*. Tal comparación no podría llevarse a cabo sin contar con un friso común de trasfondo. En los tres casos se trata de a) *filosofías de la vida*, que pretenden responder a b) una *crisis histórica* de la razón, analizada en distintos escorzos, alumbrando así c) una *nueva praxis*. De ahí que haya elegido estos rótulos como nódulos centrales de comparación. Hay, pues, una secreta conexión que enlaza, pese a sus diferencias, la idea unamuniana de existencia, la tesis orteguiana de la vida como realidad radical y la zubiriana de la inteligencia en cuanto sentir originario, como tres respuestas alternativas al problema de la vida en un tiempo de necesidad. Perseguir la lógica interna de estas réplicas alternativas es el objeto del presente ensayo, con vistas a fijar la diferencia entre sus respectivos paradigmas, que aquí solo pueden quedar esbozados. Séame permitida una abreviatura tan intensa y esquemática, faltándome a mí la virtuosidad de aquellos miniaturistas medievales que en una viñeta expresaban el gesto condensado de toda una vida.

1. LA EXPERIENCIA DE LA CRISIS

El primer nódulo al que voy a referirme tiene que ver con la crisis de la razón ilustrada, tal como se vive en Europa desde la obra de Nietzsche. Este había encontrado «el indicio de una quiebra» (*Bruch*), del que todos hablan como el mal orgánico original de la cultura moderna... en el miedo de la razón a sus propias consecuencias»², cuando esta constata sus límites constitutivos y comienza a retroceder ante la tarea de fundar el todo de la cultura.

1.1. Curiosamente, y como primera afinidad entre ellas, las tres filosofías han partido de una profunda vivencia de esta crisis. Unamuno la vivió con especial acuidad en las postrimerías del siglo XIX, cuando el nihilismo comenzaba a arrojar sus primeras sombras sobre Europa. «Sentido desde cierto punto de sentimiento –escribe en sus apuntes inéditos

² *Die Geburt der Tragödie*, pr. 18 en *Werke*, München, Hanser, 1980, I 102.

El mal del siglo— pocos casos más tristes que el de este nuestro siglo, en que a los espíritus cultos desorientados sumerge en la tristeza de su cultura misma una gran fatiga, la fatiga del racionalismo». Se trata del malestar específico de la cultura intelectualista con su civilización científico/tecnológica, en el punto y hora en que el hombre comienza a percibir que tan fabulosa máquina de dominio ha traído como resultado un aplanamiento global de la existencia. Sus signos más elocuentes son, de un lado, el desencantamiento del mundo por obra de la civilización industrial, vaciándolo de toda significación y valor, y del otro, del lado subjetivo, el desarraigo de la existencia de aquella matriz simbólica de creencias y valores en que se encontraba el *humus* vivificante de la vida. El fracaso no es de la ciencia —precisa Unamuno—, sino del intelectualismo. Y, en efecto, ha sido la reducción del espíritu a mera inteligencia analítica, instrumental y calculadora, la que ha rebajado las capacidades espirituales del hombre y cegado con ello las fuentes creadoras de toda cultura. La hipertrofia del criticismo no solo destruyó el horizonte significativo en que se apoyaba en otro tiempo la vida del hombre, sino que acabó, a la postre, por fagocitar corrosivamente a la razón misma. Hizo así aparición el escepticismo tanto en la esfera de la verdad como en la vida moral, y juntamente con ello, como su fatal resultado, la pérdida de una cultura significativa, esto es, capaz de dar sentido y finalidad a la vida, de orientar y justificar la existencia. Con la «fatiga del racionalismo» se refiere Unamuno al cansancio de esta cultura objetivista, desanimadora y desmitificadora, donde ya no queda lugar alguno para las exigencias de sentido y valor que reclama la vida del hombre. Llegado este punto se advierte con pavor que la razón es enemiga de la vida, pues contradice frontalmente sus más caras esperanzas y deja en suspenso sus cavilaciones y preguntas. Sobreviene entonces el pesimismo ontológico cuando se descubre que ya no hay razones para vivir fuera de la inercia y la costumbre. Pero el pesimismo, como bien vio Nietzsche, es tan solo la prefiguración del nihilismo, el gran acontecimiento de que con la muerte de Dios se ha venido abajo también todo el mundo de abstracciones y valores, de falsos absolutos, que rellenaban espúreamente su hueco. Lo que queda entonces no es más que la experiencia anonadadora del vacío, que Unamuno vivió dramáticamente en su crisis espiritual de 1897, documentada en su *Diario íntimo*.

1.2. En el análisis orteguiano de la crisis de la razón, emprendido pocos años después de que Unamuno se debatiera agónicamente con el espectro del nadismo, no se muestra con tal patetismo el carácter nihilista de la crisis, pese a los constantes registros nietzscheanos, quizás porque se ha debilitado en Ortega, a diferencia de Unamuno, el alcance metafísico religioso del problema del sentido. Ortega pertenece a una generación plenamente secularizada, para la que la religión ha dejado de ser ya problema, reemplazada por el espíritu secular de la cultura, «socialmente más fecunda» que aquella, pues «todo lo que la religión puede dar lo da la cultura más egregiamente» (I, 520)³. El problema

³ «La pedagogía social como programa político», en *Obras completas*. Madrid, Rev. Occidente, 1966, I, 520. En lo sucesivo se citará a Ortega por esta edición, indicando número de tomo, en caracteres romanos, y página en arábigos.

está, pues, en la falta de una cultura sustantiva, capaz de ser estímulo eficaz de la vida. La crisis de la razón se interpreta no tanto en la perspectiva de una pérdida de sentido, sino de la espontaneidad creadora, propia de toda cultura genuina. El responsable de esta cultura hierática y fosilizada es de nuevo el racionalismo. Al parecer de Ortega, este no es más que el imperialismo de la razón pura, la razón físico-matemática, surgida en el vacío de todos los intereses y motivaciones prácticas de la vida, y, por lo mismo, censora y represora de la espontaneidad vital. Es el idealismo asfixiante y enervante en el que viera Nietzsche el rostro del nihilismo específico en la cultura científica moderna. Entre los caracteres de esta crisis destaca Ortega tres vinculados estrechamente con la condición idealista de la cultura: de un lado, el exceso de prescripción, la hipertrofia del deber o del ideal, que tanto vale, en suma, de la norma, que sofoca y reprime la espontaneidad de la vida, al socaire de educarla. Surge así una cultura venerativa e hipócrita que guarda todavía el respeto escrupuloso por lo incondicionado y puro. De otro lado, a una cultura así le falta consecuentemente la ilusión, que es el estímulo específico del deseo. El puro deber exige la renuncia a la ilusión para mantenerse en su idealidad incondicionada. Pero sin ilusión, piensa Ortega, no es posible el aliento creativo de la vida. Una cultura incapaz de generar ilusiones se pone *ipso facto* de espaldas a la vida.

Pero lo más grave es, con todo, la falta de veracidad o de autenticidad, de atenerse a las cosas mismas en vez de dejarse guiar por fórmulas y consignas, pues cuando la cultura se sustantiva y autonomiza como un mundo en sí, acaba exigiendo el sacrificio de la vida ante este nuevo ídolo, cuyo culto le roba todas sus energías. Es la alienación existencial, que denuncia Ortega a partir del *Tema de nuestro tiempo* como específica del culturalismo. A la altura de 1923 la crítica orteguiana a la cultura idealista arroja inequívocos acentos nietzscheanos, pasados por G. Simmel (*Der Konflikt der modernen Kultur*). «El culturalismo es un cristianismo sin Dios» (III, 185) –sostiene en Ortega en *El tema de nuestro tiempo*–. El nuevo ídolo ha surgido en el vacío de la fe cristiana con la pretensión de rellenarlo con exigencias absolutas. Y, como todo ídolo, se alimenta de las entrañas de su víctima, la vida, expropiada y mistificada al ponerse al servicio de la cultura. «Llega un momento –precisa Ortega– en que la vida misma que crea todo eso se inclina ante ello, se rinde ante su obra y se pone a su servicio» (III, 172-3). Este es el yerro fundamental: creer que la cultura tiene una lógica diferente e independiente de la vida. La norma queda entonces disociada de la viviente realidad y se enfrenta a ella como un mundo aparte. Es el punto y hora de la falsificación de la vida. «La cultura se ha objetivado, se ha contrapuesto a la subjetividad que la engendró. Ob-jeto, *ob-iectum*, *Gegenstand*, significan eso: lo contrapuesto, lo que por sí mismo se afirma y se opone al sujeto como su ley, su regla, su gobierno» (III, 173). Pero nada de eso puede subsistir por largo tiempo a expensas de la vida. De ahí que se atreva a vaticinar Ortega, profetizando con Zaratustra: «todo lo que hoy llamamos cultura, educación, civilización, tendrá que comparecer un día ante el juez infalible Dionysos» (III, 178). Años más tarde, en *Historia como sistema*, vuelve de nuevo Ortega sobre la temática de la crisis, pero con un nuevo enfoque y en términos afines a los que emplea Edmund Husserl en sus conferencias de Praga de 1935, que dieron base a la primera parte de la *Crisis de las ciencias euro-*

peas. Como no podía ser menos, la crisis de la razón lo es conjuntamente de la vida, pues a la des-animación de la cultura racionalista corresponde la des-orientación práctica de la vida, que no sabe a qué estrellas vivir. Ortega insiste en que a esta autonomización del mundo de la cultura no ha sido ajeno el método de la abstracción idealizadora con que la ciencia moderna ha suplantado con la red de sus abstracciones al mundo de la vida, diagnóstico en todo punto consonante con el análisis husserliano de la *Crisis*.

1.3. En cuanto a Xavier Zubiri, su análisis de la crisis de la razón es tributario de los planteamientos de Husserl, Heidegger y Ortega, pero pronto se advierte su específica inflexión sobre el radical metafísico verdad/realidad. Al modo de Husserl entiende Zubiri que el positivismo, el pragmatismo y el historicismo, al disolver cada uno a su modo el problema de la verdad, han acarreado un desarraigo ontológico de la existencia de su único suelo nutricio: la experiencia de la realidad. Tanto el carácter técnico e instrumental de la inteligencia en el positivismo, como el culto pragmatista a la utilidad o la reflexión existencial historicista, han volatilizado el alcance metafísico de la verdad, reduciéndola al orden de lo meramente funcional. Pero ni la verdad cálculo resolutivo de problemas ni la verdad urgencia vital o acomodación al espíritu de la época pueden devolver al pensamiento su vinculación originaria con la realidad. En tales supuestos metódicos, la realidad queda pulverizada en el tejido de los hechos o rebajada al de las imágenes cambiantes según las diferentes situaciones e intereses. De otro lado, la reducción de la inteligencia a mera técnica de análisis o mero reflejo ideológico coyuntural destruye el órgano único de la verdad como aprehensión de realidad. Las devastadoras consecuencias de este reduccionismo ontológico no se dejan esperar: la volatilización de la realidad, como el «humo evaporado», que al decir de Nietzsche ha dejado tras de sí la idea de ser, y junto con ello, al perderse este suelo de radicación, el desarraigo de la inteligencia, que a falta de compromiso ontológico se limita a «tomar posturas». En suma, la renuncia a la verdad en el mercado de las conjeturas, imágenes y cosmovisiones. Pero sin verdad ya no es posible vida humana, en cuanto que esta exige una orientación teórica y práctica en un horizonte abierto e incondicionado conforme al *télos* de la verdad, esto es, de lo que es en sí y por sí la cosa misma o el asunto del pensar. Se trata, pues, de la misma vivencia de la crisis nihilista de la razón, pero que Zubiri no contempla directamente en su dimensión existencial, como había sido el caso de Unamuno, sino primariamente ontológica, aun cuando sin pasar por alto sus graves consecuencias existenciales. «El desarraigo de la inteligencia actual –concluye– no es sino un aspecto del desarraigo de la existencia entera. Solo lo que vuelva a hacer arraigar nuevamente la existencia en su primigenia raíz puede restablecer con plenitud el ejercicio de la vida intelectual» (NHD, 36)⁴.

De estas tres lecturas de la crisis, tan distintas en sus claves hermenéuticas, se siguen necesariamente conclusiones opuestas. Tras la experiencia de la oquedad de un mundo desencantado por la ciencia, tal como la vive Unamuno en el clima sombrío de la crisis de fin de siglo, va a concluir en la necesidad vital de afrontar este vacío con el ensueño

⁴ *Naturaleza, Historia, Dios* (en lo sucesivo NHD), Madrid, Editora Nacional, 1951.

creador o la fe. El fracaso de la razón analítica en orden a justificar la vida le lleva a buscar una réplica a la razón en el orden del corazón, esto es, del sentimiento y la imaginación mitopoyética, alumbrando así una cultura trágica. Pero en lo que Unamuno entiende como el fracaso de la razón *tout court* y de una cultura de base científico/positiva, ve tan solo Ortega el fracaso del racionalismo con su razón imperativa, sacando la conclusión, opuesta a Unamuno, de una necesaria reforma de la idea de razón que la vuelva apta para la comprensión y orientación de la vida. Ciertamente que esta razón vital orteguiana envuelve una nueva ontología muy distinta y aun opuesta a la de corte eleático/platónico, pero, al cabo, lo decisivo es con todo para Ortega una nueva experiencia de la vida en cuanto realidad radical. Zubiri, por su parte, encuentra todavía en este supuesto orteguiano un índice residual de idealismo moderno, que el propio Ortega había querido combatir, y que en verdad no queda superado hasta tanto no se recupere una experiencia ontológica de la realidad, la única instancia a su juicio con virtualidad suficiente para superar el nihilismo.

2. EL SENTIMIENTO PRIMORDIAL

Como acabo de señalar, la vivencia del nihilismo posibilita en cada caso un modo originario de sentir y pensar:

2.1. En Unamuno la llamada crisis religiosa de 1897 –calificación apropiada si se tiene en cuenta que se trataba para él de una crisis del sentido y finalidad de la existencia, pero que en el fondo era una crisis nihilista–, produjo un doble efecto paralelo: de un lado, una conversión existencial de su yo hacia el «hombre interior», lo que llama sus «entrañas» espirituales, y del otro, la relativización de todos los ideales progresistas específicos de la cultura ilustrada. En cuanto a lo primero, no hubo ciertamente, como salida de la crisis, recuperación de la fe religiosa, pero sí apertura de su conciencia al orden del corazón, hacia ese fondo sentimental, conjuntamente valorativo y volitivo, donde el individuo siente el interés trascendental por el sentido y valor de su propia vida. Conforme a este planteamiento cordial, la experiencia originaria de la vida ha de brotar, pues, de un sentimiento radical en que se siente el ser que *se es*, un modo de encontrarse y experimentar en cuanto existente. Como se sabe, para Unamuno tal sentimiento es la angustia, o dicho más ceñidamente, la congoja, por la que el acto de existir le es revelado como sobrenadando en la nada. Decía antes que en la crisis nihilista se le muestra a Unamuno la oquedad del mundo. Es este vacío de ser, esto es, de sentido y valor, lo que es vivido como fondo sombrío de la existencia. Sentimiento de «desesperación», pues en él se experimenta el abismo de vaciedad (= vanidad) en que está sumida la vida.

De ahí el ahogo espiritual con que el existente se siente ser, cercado fatalmente por la muerte, empeñado pasivamente por su deuda de no-ser, pero empeñado también activamente en afrontar la nada, porque, en cuanto existente, no puede menos de sentirse siendo o haciendo por ser, en el acto de afirmarse en ser a la desesperada. La congoja es la agonía interior en que vive el corazón conjuntamente, como en potro de tortura, la deficiencia de su ser y la exigencia por trascenderse, esto es, la vivencia de la caducidad