

SCIACCA Y UNAMUNO

POR

LUISA GIORDANO

La especulación unamuniana emerge de la profundidad y el sufrimiento del pensar y sitúa al hombre en el límite del filosofar, siempre "a punto de perderse" en la alternativa de un drama que, si se vive hasta el fondo, puede conducir al "martirio" o al "suicidio". Esta es la dimensión vivida esencialmente por el intelectual español hasta transformarla —escribe Sciacca— en el "sentimiento trágico de la vida" del hombre y de los pueblos y de la suya personal, tanto como para hacerle sentirse "hermano separado" pero no por ello menos amado (1), partícipe de un intenso diálogo en el que la lucha y los choques inevitables se habrían transformados también en "duelo a muerte" (2). Por otro lado, la cultura española representa para Sciacca una de las dimensiones de su mismo pensamiento; como prueba de ello la afinidad conflictiva que lo une precisamente con Unamuno, pensador del que jamás logró separarse definitivamente ya que, para él, "convivir luchando por las libertades por las que vale la pena pelear abrazándose es una empresa que proporciona una dosis de sal a los insípidos alimentos que nos ofrece con profusión la escuálida vida de hoy a la que nos ha condenado la estupidez" (3).

(1) M. F. SCIACCA, *Il chisciotismo tragico di Unamuno*, Milán, Marzorati, 1971, págs. 22-23.

(2) *Ibid.*, pág. 23.

(3) *Ibid.*, pág. 12.

Ambos inactuales pensadores, "capaces de mantener contracorriente sus respectivos puntos de vista y su forma de concebir y vivir la filosofía" (4), atentos a la inercia del pensamiento contemporáneo se hicieron lectores perspicaces de la historia y del presente de Europa en un "dualismo de proximidad y lejanía" que facilitaba la crítica sciaccana basada, subraya Ruiz Nagore, en la "comprensión de un sistema propio que es simultáneamente punto de referencia y también esfuerzo de imaginación, de endopatía, de profunda coincidencia en el sentir" (5). Unamuno es, para Sciacca, un "agitador de ideas reformadoras contra las instituciones envejecidas", un "escritor fragmentario y paradójico, genial y asistemático, alma inquieta e inquietante" que "suscita muchos problemas sin resolver ninguno" (6), aun viviéndolos todos personalmente hasta el punto de hacer de sus escritos no una obra de "literato" sino de "hombre comprometido personalmente" en el porqué de su existencia y en el destino de Europa, quien, por tanto, combate como el generoso Don Quijote, para "salvarnos con su locura" (7). Y precisamente de esta Europa de la que pensaba "tenía algo que decir" (8), captó su desintegración o, mejor, intuyó el deshacerse de una civilización occidental que, en las formas últimas del "cientifismo" y del "progresismo", creía haber encontrado un remedio regenerador. El último estadio de la descomposición, "que brilla superficialmente por el progreso técnico" (9) corresponde de hecho al paso definitivo de lo que el mismo Sciacca define como la corrupción de Occidente en Occidentalismo, "el castigo que todos nos merecemos por haber perdido la inteligencia del ser y con ella los valores de Occidente" (10). A la "enfermedad" del pensamiento occidental responde

(4) F. RUIZ NAGORE, *Los temas fundamentales de Unamuno, según Michele Federico Sciacca*, en "Giornale di Metafisica", 1976, pág. 682.

(5) *Ibid.*

(6) M. F. SCIACCA, *La filosofía oggi*, Milán, Marzorati, 1973, VI ed., I vol., pág. 77.

(7) M. F. SCIACCA, *Il chisciotismo tragico di Unamuno*, cit., pág. 73.

(8) L. S. GRANJEL, *Retrato de Unamuno*, Madrid-Bogotá. Ediciones Guadarrama, S. L., 1957, pág. 274.

(9) M. F. SCIACCA, *Il chisciotismo tragico de Unamuno*, cit., pág. 61.

(10) M. F. SCIACCA, *L'oscuramente dell'intelligenza*, Milán, Marzorati, 1973, pág. 13.

Unamuno con una personalísima definición del concepto de vitalismo, que intenta "dar vida a la individualidad sofocada para restituirle toda la posibilidad de querer y de creer, de actuar y de expandirse, de combatir y de luchar" (11). Así, en el siglo xx, en pleno imperialismo técnico y en la exaltación total del bienestar material, se hace promotor de un "pragmatismo" distinto, un pragmatismo al revés —sugiere Sciacca— en el que "una verdad es más verdadera en cuanto es más inútil materialmente" (12). Para él, "el éxito de una idea o de cualquier otra cosa no es la verificación de su verdad, ni la verdad debe ser comprobada en la praxis cualquiera que ésta sea. La verdad se afirma: vencida o vencedora es siempre verdad" (13). Su misma derrota termina por confirmarnos la superioridad de los valores que encarna y que, a diferencia de la cómoda vida corriente, no goza de ningún éxito inmediato, no se presta a las "pequeñas utilidades" sino únicamente a las grandes regeneraciones.

Precisamente España parece tener necesidad de una regeneración y Europa con ella, inicialmente devaluada por Unamuno a causa de aquellas influencias "iluministas" de las que más tarde tratará desesperadamente de liberarse. El rechazo de la tradición "angosta", en la que parecía encerrarse el espíritu europeo, no le impidió, sin embargo, defender la "tradición eterna" que vive "en el fondo del ser humano" (14), debajo de la historia que vivifica el presente y en cuya dirección deben buscar los "profetas" de todo pueblo "para elevarse a la luz, llevando a la conciencia lo que en el pueblo es inconsciente para hacerse mejor su guía" (15). Aquella misma tradición que, en el mar de la insignificancia, es la expresión de un "fondo común" de "una masa idéntica sobre la cual se modelan las formas diferenciadas de lo que nos acomuna y une, de lo que nos hace próximos, de la matriz del amor,

(11) F. RUIZ NAGORE, *Los temas fundamentales de Unamuno según Michele Federico Sciacca*, cit., págs. 683-684.

(12) M. F. SCIACCA, *Il chisciotismo tragico di Unamuno*, cit. pág. 225.

(13) *Ibid.*, pág. 87.

(14) M. DE UNAMUNO, "En torno al casticismo", en *Ensayos* Madrid, Aguilar, 1951, tomo I, pág. 40.

(15) *Ibid.*, págs. 39-40.

de la humanidad; por tanto del hombre, del verdadero hombre, ¡del legado de la especie!" (16).

Esta es la primera respuesta de Unamuno a las formas de intelectualismo abstracto en las que parecía cristalizarse el presente y el pasado de la humanidad. El infrahistórico inconsciente debería irrumpir en el plano de la historia en busca de la eternidad y de una dimensión humana que —observa Sciacca— Unamuno, vasco de Bilbao "descubrió dentro de sí" (17), transfigurándola, como veremos, en su reinterpretación de la figura del Quijote. También en Sciacca historia y metahistoria se encuentran pero, a diferencia del pensador español, no representan dos modos de existencia en antagonismo entre sí sino más bien el espíritu unitario de una Europa que no puede realizar auténticamente la verdad de sí misma, su historia concebida metafísicamente, sino según una dimensión metahistórica. La pérdida de unidad entre estos dos planos que se produce en Unamuno a pesar de sí mismo, igual que en buena parte del pensamiento contemporáneo, por efecto de los vientos racionalistas, generó en él la pasión y el problema en torno al cual consumió toda su existencia: la "duda sobre la supervivencia personal" que le persiguió durante toda su vida, atrapándole en las reglas de una razón que le impedía aferrar la verdad pero de la que igualmente intentó defenderse declarando la batalla contra todas sus "monstruosas flores", "en nombre de la vida que no existe sin la muerte, pero que no quiere morir y resiste a tanta injusticia" (18). Unamuno se pierde "dolorosa y apasionadamente" en la "meditación sobre el más humano y existencial de los problemas: el de la muerte" (19), para el cual intenta diferentes y, como veremos, siempre y necesariamente respuestas no exhaustivas, equivalentes a varios momentos de su pensamiento, nunca abandonadas definitivamente, todas presentes en la solución final (20).

(16) *Ibid.*, pág. 40.

(17) M. F. SCIACCA, *Il chisciotismo tragico di Unamuno*, cit., pág. 23.

(18) M. F. SCIACCA, *Il chisciotismo tragico di Unamuno*, cit., pág. 25.

(19) *Ibid.*, pág. 27.

(20) *Ibid.*, pág. 35, nota 12.

En consonancia con su interpretación de la tradición eterna, explícitamente formulada en los ensayos sobre el "casticismo", la supervivencia humana va delineándose en términos de "historicismo positivista", como incorporación en el pueblo, la "materia protoplasmática" (21), donde "cada uno vive reintegrado en lo telúrico", la "inmortalidad del espíritu encarnado [...] en el ser colectivo" (22). Pero también para el pensador vasco será pronto evidente la insuficiencia de tal solución que no satisface la búsqueda fundamental de una inmortalidad personal, condenada así no solo a la despersonalización sino al mismo final al que evidentemente están condenados los pueblos. El cambio de perspectiva está refrendado por una fecha, el año 1897, año de la crisis religiosa de la que tomará cuerpo "la actitud dudosa, agónica, que jamás le abandonará" (23) y representada precisamente —observa Sciacca— por una densa novela autobiográfica *Paz en la guerra*, "que enuncia toda la temática de los escritos posteriores" (24), tanto que indujo a Unamuno a afirmar en una de sus cartas: "He puesto en ella mucho de mi alma y he intentado dar vida a la de mi casta vasca" (25). Allí se definen los caracteres de tres "categorías" de hombres a las que corresponden, según Unamuno, diferentes tipologías existenciales representadas respectivamente por los carnales, ligados a preocupaciones meramente biológicas; los intelectuales, representantes de la abstracta razón científica y enemigos jurados de los cordiales o espirituales, inspirados por las razones del corazón y de la genuina vitalidad. Su filiación en el grupo de los espirituales, observa Granjel, "es indudable" ya que él mismo "se reconocía situado en el ámbito ocupado por quienes oponen a la existencia terrena caduca otra perdurable y que creen firmemente en tal verdad, o aspiran con dudas o agónicamente a lograr creerla, como en su caso personal" (26). Se afirma enérgicamente el valor del sentimiento con

(21) M. DE UNAMUNO, *En torno al casticismo*, cit., pág. 138.

(22) M. F. SCIACCA, *Il chiscottismo tragico di Unamuno*, cit., pág. 34.

(23) L. S. GRANJEL, *Retrato de Unamuno*, cit., pág. 145.

(24) M. F. SCIACCA, *Il chiscottismo tragico di Unamuno*, cit., pág. 35.

(25) L. S. GRANJEL, *Retrato de Unamuno*, cit., pág. 283.

(26) *Ibid.*, págs. 34-35.

respecto a las imposiciones de la razón, cuya elevación a Absoluto había demostrado claramente la propia precariedad e incapacidad para dar respuesta a los problemas primordiales de la vida. Por tanto, 1897 representa la toma de posición definitiva del pensador español tanto frente al racionalismo cientifista como al racionalismo teológico, pues ni el uno ni el otro tienen "oídos para las necesidades del corazón y se contentan con un optimismo barato como es el de las soluciones dogmáticas en dirección del cielo o de la tierra" (27). Efectivamente, la razón cuando se hace absoluta se convierte en mentirosa, primero ante sí misma y, precisamente por ello, el mismo Sciacca, aún reafirmando el papel esencial de la razón del que Unamuno parece haberse olvidado, la limita a lo que le compete, a aquellas actividades conceptuales y juzgadoras que no pueden cerrarse en forma dogmática por su incapacidad intrínseca de "agotar la infinitud de lo verdadero" ya que "toda solución es parcial pues no hay solución que agote toda la verdad" (28). Sin embargo, el pensador vasco parece estar sujeto, por una tentación opuesta, a un irracionalismo "contradictorio" y "superficial" que, para defender la vida cree deber negar la razón, contrariamente a cuanto sostiene Sciacca, para quien "vida y razón [...] no son incompatibles, sino al contrario son dos órdenes de una misma realidad concreta entre las cuales hay distinción pero no separación" (29).

Frente a la "emoción de la muerte", al "loco terror de la nada", Unamuno, hombre cordial, advierte la insuficiencia de toda filosofía cientifista y logicista e inicia su batalla de [...] "*peregrino del ideal ultraterreno*", de "*romero de la inmortalidad*", [...] inclinado más al "tragicismo" que a la solución del problema de la vida, convencido de que a la existencia vital le es necesaria la lucha, como la duda, su única fuente lo es a la actividad "ético-religiosa" (30). Cercano así al grupo de los hispanizantes y a

(27) M. F. SCIACCA, *Il chisciotismo tragico di Unamuno*, cit., pág. 36.

(28) M. F. SCIACCA, *L'uomo, questo "squilibrato"*, Milán, Marzorati, 1972, VI ed., pág. 121.

(29) F. RUIZ NAGORE, *Los temas fundamentales de Unamuno, según Michele Federico Sciacca*, cit., pág. 687.

(30) M. F. SCIACCA, *Il chisciotismo tragico di Unamuno*, cit., pág. 38.

aquella generación de hombres decididos a despertar el país hacia los valores auténticamente españoles y universales a los que había dado voz el Humanismo y la gran mística, Unamuno intentó defender a España de la idolatría de la razón, de la ciencia y de la técnica a la que la misma Europa parecía haberse abandonado. Contraponen, en las páginas de uno de sus ensayos, la figura de Agustín, el "africano antiguo", al "europeo moderno", o bien el "alma de fuego" (31) a los métodos y a la ortodoxia científica contemporánea. La vuelta a los "verdaderos valores de la España genuina —el sentimiento, la fe, la fantasía, el arte, la religión—" (32), representa una vía de salvación para la misma Europa que los había perdido y que intentaba recuperarlos ahora, incluyendo entre ellos, en diversa perspectiva todo lo que había producido (33). Los admirables místicos españoles —escribe el pensador vasco— "realizaron la sabiduría, no la ciencia española [...] sintieron más que pensaron el amor y la felicidad, así el «muero porque no muero» y el «dulce dolor» y todo lo demás con igual profundidad de sentir" (34). Precisamente en razón de la falta de "sentimiento" y del abandono a todo aquello que aparece como "moderno" y "civilizado" nacieron las críticas unamunianas a aquellas actitudes pasivamente receptivas e imitativas que afectaban igualmente a tradicionalistas y progresistas. Los unos ligados irremediablemente a la esterilidad de un pasado ya incapaz de abrirse a la "eterna inquietud, siempre renovada y jamás satisfecha" (35); los otros acrílicos imitadores de la Europa moderna, íntimamente relacionados con "el vicio, la superficialidad, el anticlericalismo, la *depormanía*, que transforma todo juego en una partida de azar y que creen que la civilización consiste "en una «letrina», en las calles bien pavimentadas, en los ferrocarriles y en los hoteles" (36). Las palabras del pensador español encuentran una inmediata correspondencia en las de Sciacca,

(31) M. DE UNAMUNO, "Sobre la europeización", en *Ensayos*, cit. I, págs. 902-903.

(32) *Ib.* pág. 920.

(33) M. F. SCIACCA, *El chiscolismo trágico de Unamuno*, cit., pág. 40.

(34) M. DE UNAMUNO, "Sobre la europeización", en *Ensayos*, cit. I, pág. 905.

(35) M. DE UNAMUNO, "El resorte moral", en *Ensayos*, cit. II, pág. 403.

(36) M. DE UNAMUNO, "Sobre la pornografía", en *Ensayos*, cit. II, pág. 468.

donde el tradicionalismo y el pasotismo aparecen como dos modos de negar la auténtica tradición y el verdadero progreso y "con ello el sentido de la historia y los valores que en ella se revelan, negación que va en la onda del procedimiento sofista de la llamada «contestación global» del presente, común al tradicionalismo y a los revolucionarios que resultan ser dos formas de filodoxia" (37). Desamor por la sabiduría además acompañado por el mito del progreso que "cree que los «malos tiempos» (o sea todos los tiempos, si bien se mira) deben ser sustituidos por el reino del Hombre que llega mediante el progreso" (38).

La necesidad de despertar a España y a Europa del dogmatismo progresista y del sopor de un tradicionalismo a ultranza, como hemos visto, confluyentes uno en el otro pasa en Unamuno por fasces alternas unidas —como observa Sciacca— con el descubrimiento progresivo de la figura de Don Quijote a la que en su época de juventud había contrapuesto la imagen del pueblo eterno "que vive inconscientemente aferrado a la tradición silenciosa" (39), simbólicamente representado por Sancho. El acercamiento al hidalgo "portador de un mensaje universal para la hambrienta y mísera humanidad" (40), es capaz de quijotizar a Europa y significa para Unamuno seguir personalmente sus pasos dando una "figura carnal a la imagen idealizada" (41), empeñándose así en una doble empresa, por una parte mirando a la vida y por otra concerniente a la muerte y a la inmortalidad. Se unen en él "sed de vida" y "sed de inmortalidad", una incluida en la otra. El hombre quijotesco es "triste y grave, no pesimista, luchador resignado, impávido frente al ridículo, hombre de voluntad, más espiritual que racional" (42). De hecho, aun resignándose a la derrota quiere luchar con todo su ser, dispuesto a chocar con los "racionales" de la ciencia, "secuaces muertos" de los "intelec-

(37) M. F. SCIACCA, *Filosofía e antifilosofía*, Milán, Marzorati, 1968, pág. 118.

(38) A. CATURELLI, *Michele Federico Sciacca. Metafísica de la Integralidad*, Génova, Studio Editoriale di Cultura, 1990-91, vol. III, pág. 172.

(39) M. F. SCIACCA, *Il chisciotismo tragico di Unamuno*, cit., pág. 116, nota 61.

(40) *Ibid.*, pág. 116.

(41) I. S. GRANJEL, *Retrato de Unamuno*, cit., pág. 140.

(42) P. LAÍN ENTRALGO, *España como problema*, Madrid, 1949, págs. 71-72.

tuales" de la escolástica que habían decretado el fin del "primer" Don Quijote. Como este último el nuevo caballero "está determinado a realizar [...] una empresa terrena de justicia y de verdad y la realizará armado de pasión cuyo método es la arbitrariedad y el valor de llamar a las cosas por su nombre", o bien, "desenmascarando" (43). Caen así las defensas de los científicos y de los racionalistas unidos, para Unamuno, en un destino común al que une igualmente al catolicismo tradicional. En su misma exaltación de la mística cristiana portadora, con el Quijote, de los valores eternos y universales de España, parece que no logra distinguir y aceptar —como bien subraya Sciacca—, "el Verbo" que la hace tal, transfiriendo la inmortalidad desde el "otro mundo" a este [...] entendiendo lo "trascendente", sí como el "más allá", pero no como "sobrehumano" y "sobrenatural" (44). En una visión superficial y restrictiva de los aspectos negativos del catolicismo histórico no compensados por un análisis atento de la esencialidad de la fe religiosa, Unamuno convierte su crítica en la formulación de una verdadera y propia fe vital que lo conducirá, como veremos, a un "nebuloso panteísmo" (45). En él se interrumpe también aquella relación sintética entre tradición científica y cristiana que había constituido la unidad de Europa y que parecía ser la principal fuente de mutuo entendimiento en la misma interpretación de la crisis. No por casualidad, Sciacca denuncia este equívoco subrayando que lo que está en decadencia no es la civilización occidental o el espíritu europeo, lugar de encuentro de diversos elementos, como los griegos, la romanidad y el Cristianismo, a los que "la humanidad debe el concepto de religión" (46) y la posibilidad de la relación Creador-criatura, y también el mismo "humanismo laicista" al que se había opuesto Unamuno, "que ha comprometido y perdido la Unidad espiritual del Occidente europeo" (47). La crisis —sigue observando Sciac-

(43) M. F. SCIACCA, *Il chisciotismo tragico di Unamuno*, cit., pág. 63.

(44) *Ibid.*, pág. 50.

(45) *Ibid.*, pág. 51.

(46) M. F. SCIACCA, *L'ora di Cristo*, Milán, Marzorati, 1973, pág. 94.

(47) *Ibid.*, pág. 84.

ca— "es la de aquella concepción de la vida que el inmanentismo ha contrapuesto a la trascendencia del pensamiento clásico-cristiano; pero si está en crisis la filosofía que ha puesto en crisis (solo de hecho) la cristiana, se deduce que precisamente la crisis de aquella filosofía es señal de la vuelta del pensamiento clásico" (48).

Tal equívoco unamuniano lleva consigo una serie de sobreentendidos; el primero de ellos el que determina la misma peculiaridad de su Don Quijote, hombre de voluntad pero no de intelecto. La clave de la vida, para Unamuno, "es saber qué se quiere ser" (49); poco importa quiénes seamos de verdad. El hidalgo pertenece a la estirpe de quienes "son y no fueron. Su linaje comienza con él" (50). Es pobre pero "hijo de bien" (51); "sabe quien es mientras que no lo saben ni pueden saberlo los pobres Pedros Alonsos. ¡Yo sé quien soy!, dice el héroe, porque su heroísmo le hace conocerse a sí mismo" (52). Don Quijote discurre con la voluntad y personifica lo excesivo de la vida humana, recordando a cada uno de nosotros que "el ser que somos es caduco y perecedero, se nutre de la tierra y será alimento de la tierra"; en cambio, lo que deseáramos ser corresponde a nuestra idea "en Dios, Conciencia del Universo, es la idea divina de la que somos manifestaciones en el tiempo y en el espacio" (53). El impulso que nos empuja deseosos hacia lo que queremos ser no es otra cosa que "la melancolía que nos arrastra hacia la casa divina, porque confiados solo a la voluntad, no confirmados por la oscurecida inteligencia, al menos en Unamuno, deseamos ser «más que hombres», para satisfacer algo que nos falta y que no encuentra confirmación en aquel estado ontológico decaído en el cual aquel que acepte ser lo que es, termina por perderse irremediablemente" (54). Esta es para el filósofo español la entereza

(48) M. F. SCIACCA, *Dallo spiritualismo critico allo spiritualismo cristiano*, Milán, Marzorati, 1965, vol. I, pág. 151.

(49) M. DE UNAMUNO, "Vida de D. Quijote y Sancho", en *Ensayos*, cit. II, pág. 109.

(50) *Ibid.*, pág. 84.

(51) *Ibid.*

(52) *Ibid.*, pág. 107.

(53) *Ibid.*, pág. 109.

(54) *Ibid.*

del ser humano, del verdadero héroe que "opera con la fantasía creadora y, actuando así transfigura la realidad, la eleva al ideal y existe siempre «más allá» de las cosas" (55). La gnoseología del quijotismo se funda sobre una "poiesis viva, sufriente, trágica", en la que conocemos solo lo que "creemos interiormente por la fe" (56). Se interrumpe así aquella dialéctica de voluntad y límite, tan querida en el pensamiento de Sciacca y rica en consecuencias positivas y no dramáticas, cuyo esfuerzo teórico "aparece en tratar de concebir la libertad en su valor poético, creativo y, al mismo tiempo creatural" (57), capaz de comprender toda la potencialidad positiva del hombre en el interior de la perfección ontológica que le es específica por naturaleza. Efectivamente libre —escribe Sciacca— "no soy de mi mismo y por eso aceptándome acepto la «necesidad metafísica» de mi dependencia del Creador: de aquí mi «profundidad ontológica: la misma de la libertad»" (58). Solo así se puede responder con concreción a los sueños alternos a los que Unamuno parece estar ligado; el sueño del materialista Sancho opuesto a su sueño de idealista en el que la fe crea la verdad. Precisamente sobre ellos —nos recuerda Sciacca— "sobre los dos sueños: de lo sensible y de lo supra-sensible, extiende sus dos alas la Nada. Es lo trágico del quijotismo" (59).

Entregado a la fantasía y a su juego creador el nuevo Don Quijote entra en el mundo infinito de la arbitrariedad, creyendo que puede liberarse del tiempo, del espacio y de la lógica. El método de la pasión es arbitrario, del corazón, de la constante afirmación del "porque sí" en el que nada se prueba, que "escandaliza a todos los fariseos y saduceos del intelectualismo, de este horrible intelectualismo que envenena el alma" (60). A los pobres lectores lógicos, europeos y modernos, enamorados de la ciencia

(55) M. F. SCIACCA, *Il chisciotismo tragico di Unamuno*, cit., pág. 78.

(56) *Ibid.*, pág. 97.

(57) P. P. OTONELLO, *Essere e libertà*, en *Studi su Sciacca*, Venecia, Marsilio, 1995, pág. 72.

(58) M. P. SCIACCA, *La libertà e il tempo*, Milán, Marzorati, 1965, págs. 66-67.

(59) M. F. SCIACCA, *Il chisciotismo tragico di Unamuno*, cit., pág. 98.

(60) M. DE UNAMUNO, *Sobre la europeización*, cit., I, pág. 907.

y de la vida, Unamuno les recuerda que el hecho de que "una afirmación sea arbitraria y no pueda ser probada con razones lógicas no significa que no tenga fundamento ni que sea falsa. Y, sobre todo, no quiere decir que tal afirmación no excite y anime el espíritu, corroborando su vida íntima, aquella vida íntima que es distinta de la que está enamorado el lector lógico y cientifista" (61). El filósofo del quijotismo, en contraste con aquella mentalidad racionalista, que parecía tener aún numerosos adeptos, "como hombre de carne y hueso habla a otros hombres como él de carne y hueso: Quiera lo que quiera, filosofa no con la razón sino con la voluntad, con el sentimiento, [...] con toda el alma y con el cuerpo" (62). Si su "voluntad de creer" contra toda razón y "solo por pasión", es —como observa Sciacca— "voluntad sistemática del absurdo" que "exilia o anula los problemas impidiendo su profundización" (63); ello no obstante sabe ver perspicazmente las dificultades generadas por la estupidez racionalista que no practica el método de la arbitrariedad sino el de la "reducción a", configurado incluso "como método de la sustitución del propio método por el principio, de las técnicas por el método, del hacer por el ser, de lo fáctico por el hecho" (64) y cuyo término final es, indudablemente, el nihilismo.

Los deberes del nuevo Don Quijote se resumen esencialmente en el empeño de "inquietar a los hombres" y de tener presente el problema de la muerte y la sed de inmortalidad. Sin embargo, dada la dificultad con la que su prójimo, representado por Sancho, la humanidad instintiva, vaga e indolente, está dispuesta a sacrificar la banalidad por la autenticidad, Unamuno expresa así el sentido y el significado de su lucha personalísima: "mi empeño ha sido y será hacer que quien me lea piense y medite en las cosas fundamentales y no ha sido jamás el de ofrecer pen-

(61) M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Ensayos*, cit. II, pág. 911.

(62) M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Ensayos* [Madrid, Aguilar, 1945, II, cap. IV, pág. 483].

(63) M. F. SCIACCA, *Il chisciotismo tragico di Unamuno*, cit., pág. 61.

(64) M. F. SCIACCA, *L'oscuramento dell'intelligenza*, cit., pág. 70.

samientos preconfeccionados. He tratado siempre de agitar y, sobre todo, de sugerir más que instruir. Si vendo pan, no es pan sino levadura o fermento" (65). Convencido de que no podía influir sobre el pueblo sino actuando singularmente "de tú a tú", el caballero se dirige a su escudero para elevarlo interiormente, educándolo de forma personal. La relación —escribe Sciacca— "es de cada uno consigo mismo y con el tú" (66); no conoce métodos o modelos preestablecidos y debe "insertarse en un diseño amplio cuanto exige el ser-hombre" (67). Para mejorar a los demás el educador está "con" ellos en soledad o, mejor, como sugiere el filósofo siciliano, en silencio, compartiendo un recorrido formativo en el que cada uno se hace buscador de sabiduría, deseoso de aplicarse "con amor" a aquel que más esencialmente puede formarlo y elevarlo interiormente. A la impía masificación cultural responden así en coro los dos pensadores. Sciacca identifica en la masa un nuevo tipo de "estúpido"; un "nosotros" constituido por tantos "yo", quienes en nombre de la "cantidad" han perdido la distinción propia de cada uno como persona y del todo como comunión espiritual (68). Unamuno, casi como confirmación de la interpretación de Sciacca de la persona colectiva, desdeña la masa anónima y afirma: "Jamás he sentido el deseo de conmover a una multitud y de influir sobre una masa de personas, que pierden la propia personalidad al convertirse en masa, y, al contrario, he sentido siempre un anhelo furioso de inquietar el corazón de cada hombre y de influir sobre cada uno de mis hermanos en humanidad" (69). El filósofo siciliano reconoce, por tanto, en la posición de su "hermano separado" no un individualismo exclusivo y asocial sino "personalismo" potente y prepotente que irrumpe como un explosivo en la comunidad cristalizada en la mediocridad de la vida banal, olvidando su propia humanidad; el héroe quijotesco sabe quién es y quién quiere ser

(65) M. DE UNAMUNO, "Mi religión", en *Ensayos*, cit. II, pág. 375.

(66) M. F. SCIACCA, *Il chisciotismo tragico di Unamuno*, cit., pág. 49.

(67) M. A. RASCHINI, *Principi ispiratori di una riforma universitaria*, en "Filosofia oggi", XX, 77-78, 1997, pág. 19.

(68) Cfr. M. F. SCIACCA, *L'uomo, questo "squilibrato"*, cit.

(69) M. DE UNAMUNO, "Soledad", en *Ensayos*, cit. I, pág. 72.

y "aislado de los otros y solitario por elección asume la humanidad para salvarla" (70). El solitario Don Quijote lleva en sí una sociedad entera, el afán de una humanidad cuya única cuestión es descubrir que ocurrirá con su conciencia después de la muerte: en esta "cruzada por la inmortalidad", Unamuno se entrega a diferentes soluciones, todas fracasadas ya desde el principio porque son insuficientes para dar respuesta al deseo de inmortalidad y ligadas invenciblemente al sentimiento trágico de la vida.

En el pensador vasco la duda asume el papel de "auténtica creencia" y dudando "vive en situación de crisis", pero prefiere la lucha a la quietud pacífica porque su vida parece adquirir significado precisamente en la aceptación de la existencia dubitativa, polémica, hecha de contradicciones, en una "reiterada afirmación con la voluntad y el corazón de aquello que su razón negaba" (71). Monologando ininterrumpidamente sobre el problema en el que se debatía la aporía de su existencia llegó así a identificarla con una verdadera y propia agonía. Agonía, escribe Unamuno, "quiere decir lucha. Agoniza el que vive luchando; luchando contra la misma vida. Y contra la muerte" (72). El objetivo de la misma vida será para el hombre quijotesco "hacerse un alma inmortal", luchar contra el olvido eterno dudando. Efectivamente, el pensador español proclama: "Yo afirmo, yo creo, como poeta, como creador, mirando hacia el pasado, hacia el recuerdo; niego en cuanto razono como ciudadano mirando el presente; yo dudo, yo lucho, yo agonizo en cuanto soy hombre, en cuanto soy cristiano, mirando hacia el porvenir irrealizable, hacia la eternidad" (73). En él la duda se convierte en fe, la verdad no le da certeza pero le lleva siempre al borde del riesgo. Su "vis trágica" se resumió así en el convencimiento "de combatir una batalla perdida de antemano y «a pesar de ello» no resignarse a la derrota" (74); la necesidad de "eternidad" impone la necesidad de creer

(70) M. F. SCIACCA, *Il chisciotismo tragico di Unamuno*, cit., pág. 72.

(71) L. S. GRANJEI, *Retrato de Unamuno*, cit., pág. 215.

(72) M. DE UNAMUNO, *La agonía del cristianismo*, Milán, Monanni, 1926, trad. A. Treves, pág. 12.

(73) *Ibid.*, pág. 21.

(74) M. F. SCIACCA, *Il chisciotismo tragico di Unamuno*, cit., pág. 136.

incluso *sin esperanza*. Aquí se separan los recorridos de los dos pensadores; para ambos la verdad es perenne y dolorosa conquista, pero el agonismo asume significados muy diferentes. En Unamuno la arbitrariedad de la existencia va contra la "nadería" de la muerte, ya que rechazada la ayuda de la inteligencia y de la razón no puede confiarse más que en el "quiero", en aquella conciencia agónica que "se plantea el problema del fin del universo y del mismo Dios, es decir el problema de dar una finalidad humana a uno y otro" (75). Es el individuo suspendido desesperadamente entre el ser y la nada que quiere la verdad y la inmortalidad y que, por lo tanto, necesita hacerse él mismo inmortalidad y Dios. El hombre de Sciacca lucha, en cambio, para modelarse sobre la Verdad que es la persona de Cristo; su existencia es agónica porque es consciente de que "cualquiera que sea la adaptación y la correspondencia la desproporción entre el mismo Cristo y el cristiano es inconmensurable" (76). El sentimiento trágico de la historia no tiene salidas catastróficas, nada debe perderse si se asume en la metahistoricidad de la persona, cuyo tiempo y cuya libertad son "infinitos" porque están fundamentados ontológicamente; por ello, escribe Caturelli, "la historia se salva si se inscribe en la «historicidad» integral del individuo, en su personalidad final trans-histórica (77). Todo hombre es «facedor» de historia en sentido amplio y pleno «si se hace en conformidad con la verdad del ser que es» y así su tiempo se cumple pero no se consume" (78).

En cambio, Unamuno está en la búsqueda desesperada de la vía para "no morir", confiando primero en una descendencia carnal, después en el mismo quijetismo lanzado a la conquista de la "fama". Por ello, Don Quijote transformó a Aldonza Lorenzo, la mujer en la que el instinto de perpetuación subyuga al de conservación, en Dulcinea del Toboso, la gloria en la cual "trató de

(75) *Ibid.*, pág. 137.

(76) M. F. SCIACCA, *L'ora di Cristo*, cit., pág. 274.

(77) A. CATURELLI, *Michele Federico Sciacca. Metafisica de la integralidad*, cit. II, pág. 173.

(78) M. F. SCIACCA, *La libertà e il tempo*, cit., pág. 337.

eternizarse en empresas espirituales" (79). El caballero loco amó la Gloria encarnada en una mujer, la "amó [...] con perfecto amor, sin exigir ser correspondido dándose enteramente", a fin de que su locura se acompasase a ella "de región en región, de siglo en siglo" (80). Efectivamente, solo la Gloria parece ser capaz de durar, superando "nuestros tiempos y nuestros espacios para tenerlos supercolmados y hacerlos germinar" (81). Precisamente ella, Dulcinea, "hija de un sueño es madre del sueño de no morir" (82). Y consiente a Unamuno superar la realidad trascendiéndola con la fantasía y la fe, "saltando" más allá del orden de la razón y de las reglas miserables del sentido común. El "hombre voltivo" como lo define Sciacca "está aplastado entre el sueño y la realidad-apariencia, entre el verdadero sueño y el sueño engañoso: sueño personal y sueño colectivo" (83). La fe absoluta a la que se agarra desesperadamente el nuevo Don Quijote choca con la "triste razón" que produce monstruos, los gigantes de la obra cervantina. El héroe quijotesco exige de la propia voluntad "un esfuerzo más que humano" (84), la dedicación a una arbitrariedad desesperadamente reconstructiva que rechaza todo saber objetivamente exacto porque es fruto de del "sueño maléfico de la lógica" e intenta, en cambio, de persistir y "vivir dentro" del sueño de la verdadera vida. Por tanto, he aquí lo imprescindible de la pregunta de Sciacca: "pero, si la vida es sueño, ¿quién es el soñador?" (85). No ciertamente Unamuno, el escritor que intenta perpetuar su propia existencia en los mismos personajes creados por su pluma con los cuales se comunica en una especie de "autodiálogo". Ellos mismos superiores a su creador porque son ajenos a una muerte que puede afectar solo a quien vive y existe, inmortales por el solo hecho de ser "entes de ficción", pura

(79) M. DE UNAMUNO, *Vida de don Quijote y Sancho*, cit. II, pág. 133.

(80) *Ibid.*, pág. 135.

(81) *Ibid.*

(82) M. F. SCIACCA, *Il chisciotismo tragico di Unamuno*, cit., pág. 84.

(83) *Ibid.*, pág. 129.

(84) *Ibid.*, pág. 85.

(85) M. F. SCIACCA, *Il chisciotismo tragico di Unamuno*, cit., pág. 129.

fantasía (86). Quien no logre creer verdaderamente en su propia inmortalidad personal e intente encontrar una respuesta en la búsqueda de la fama, capaz al menos de immortalizar su nombre, no puede ser el autor de aquel gran sueño que es la vida. Por tanto, será necesario dar respuesta a otra pregunta de Sciacca: ¿se trata de un sueño de la Naturaleza o de un sueño de Dios, de quien todo y todos somos sueño? (87). Ciertamente, observa Marías, en la teoresis unamuniana “la realidad humana aparece también como un sueño de la divinidad, como una ficción de orden superior, capaz de producir ficciones secundarias o de segundo orden, representadas por los llamados entes ficticios. Hay una clara jerarquía ontológica, por tanto: Dios, el hombre, el personaje ficticio... La ficción y la realidad quedan vinculadas en una relación de subordinación: lo real del personaje es ficticio si es visto por el hombre, pero este último lo es otro tanto si es visto por Dios” (88). Por tanto, el sueño representa —subraya Sciacca— “la forma poética del panteísmo de Unamuno: Dios nos sueña y nacemos, cuando ya no nos sueña, nos mata; si continúa a soñar-nos en Él, si nos recuerda, sobrevivimos; si nos olvida, es el olvido, el perdón último” (89). Por tanto, toda la historia humana en la perspectiva del quijotismo trágico pudiera ser descrita como aquella que el mismo Sciacca define “una inmensa fila de sueños”, de “seres hechos con tejido de sueños” [...] que aparecen y desaparecen, se recuerdan y se hunden para flotar en Dios, Conciencia del Universo o ser aniquilados en el olvido» (90).

En realidad, Unamuno igual que Leopardi, para el filósofo siciliano serían víctimas de la concepción empírico-iluminista cuya verdad aceptan pero negando sus consecuencias. Efectivamente, identificado todo el saber con el cientifista de su tiempo no puede más que “oponerle «el sueño» y la «pasión», dejando el problema sin resolver” (91). También él, víctima del “sanchopan-

(86) I. S. GRANJEL, *Retrato de Unamuno*, cit., pág. 305.

(87) M. P. SCIACCA, *El chiscotismo trágico de Unamuno*, cit., pág. 129.

(88) J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, 36, Madrid, 1943, págs. 101-102.

(89) M. P. SCIACCA, *El chiscotismo trágico de Unamuno*, cit., pág. 129.

(90) *Ibid.*

(91) *Ibid.*, pág. 85.

cismo", aterrado por el "espantoso molino [...] de la lógica, despiadada enemiga del «hambre» inextinguible de inmortalidad, connatural con el hombre" (92), no se da cuenta —observa Sciacca— de que aquella no debe ser identificada con la filosofía sino más bien con un procedimiento antifilosófico. El hombre cordial, a menos que pierda las mismas razones del corazón, no puede prescindir de la filosofía, la "búsqueda del *arché*, del Principio del que todo tiene origen", el Ser en el que "todo tiene su fin; y en el que todo ente es y sus principios constitutivos que son formas del ser" (93). Por lo tanto, para Sciacca, la "filosofía es búsqueda de la verdad a partir de la reflexión sobre la primera verdad que constituye la mente y la hace capaz de conocimiento veritativo o intelectual del mismo hombre y del mundo en que vive" (94). El heroísmo quijotesco debería alimentarse a partir de la incesante búsqueda de la verdad que da firmeza a los propósitos humanos y responde a las exigencias de la fe que, para ser tal, necesita de contenidos veritativos aun nutriéndose siempre de dudas. La verdadera fe —escribe Sciacca— "se mantiene viva con las dudas, se alimenta conquistándose a sí misma: resuelve las dudas y vuelve a resolver las que nacen de toda solución" (95). Al contrario, la loca fe unamuniana crea su objeto, la inmortalidad, quiere perentoriamente y, sin embargo, se mantiene unida al tormento y a la fatiga de la conquista y de la meditación. Para el pensador vasco "la fe no es creer en lo que no vemos sino crearlo con la voluntad, impulsada por la esperanza de que haya un Dios «garante» de la eternidad de nuestra conciencia" (96). Su voluntarismo alimenta y potencia la indignancia y la inquietud del ser humano, apretándole en una equívoca relación con el infinito en la cual uno y otro están siempre a punto de absorberse recíprocamente. Así —como subraya explícitamente Sciacca— "Unamuno oscila entre estas dos formas de pan-

(92) M. F. SCIACCA, *Il chiscottismo tragico di Unamuno*, cit., pág. 121.

(93) M. F. SCIACCA, *Filosofía e Antifilosofía*, cit., pág. 16.

(94) *Ib.* pág. 18.

(95) M. F. SCIACCA, *Il chiscottismo tragico di Unamuno*, cit., pág. 95.

(96) *Ibid.*, pág. 180.

teísmo: Dios se resuelve en el Yo, todo yo se resuelve en la Conciencia del Universo. De aquí la voluntad trágica y desesperada de huir del propio aniquilamiento en Dios o el aniquilamiento de Dios en el Yo, que es también aniquilamiento del yo: el mito de lo infinito y el todo del finito son dos imágenes ontológicamente idénticas de la nada, de una ontología pánica" (97).

La tendencia a una primacía de lo infinito, acompañada de un finito sin límites que se realiza a través de la voluntad y de la acción, comporta una anulación recíproca de los dos términos, confirmada por el sentimiento trágico de la vida que no es "un camino para recorrer, sino algo ya alcanzado que seguidamente es necesario soportar constantemente con pasión desesperada y contradictoria; es, por tanto, el testimonio de la escisión del hombre interior" (98). Precisamente en la profundización de tal problemática residiría —según Sciacca— la falta de cumplimiento de la posición unamuniana en cuanto a la relación entre muerte e inmortalidad. Efectivamente, Unamuno no logra ver en la ontología humana aquel elemento infinito que está "compresente" en el ser finito, inteligente por participación analógica en el Infinito trascendente" (99). Solo si el existir es un superar los datos y las acciones, un trascenderse, sostenido por la "presencia operante del elemento infinito, constitutivo de todo ente inteligente y con voluntad, inigualable a cualquier obra o determinación", entonces lo existente "está orientado ontológicamente hacia su realización, su salvación en Dios" (100). En cambio, la posición de Unamuno deja substancialmente sin resolver el problema de la inmortalidad personal a la que, según dice, ningún hombre puede dar respuesta definitiva, gravando así el sentimiento trágico con la posibilidad de que no haya para el hombre otra vida después de la muerte. "Deseo de inmortalidad, duda-deseperación, nuevamente deseo"; precisamente ésta es la traza del angustioso re-

(97) *Ibid.*, pág. 126.

(98) F. RUIZ NAGORE, *Los temas fundamentales de Unamuno según Michele Federico Sciacca*, cit., pág. 687.

(99) M. F. SCIACCA, *Il chiscotismo tragico di Unamuno*, cit., pág. 126.

(100) *Ibid.*, pág. 127.

corrido de Unamuno (101). La falta de respuestas satisfactorias no elimina, sin embargo, la importancia de la intuición unamuniana lanzada a profundizar el significado de la inmortalidad, precisamente dentro de la estructura ontológica del hombre, testimoniada por la insistencia en el tema del "deseo" invencible y universal, sobre la connaturalidad del ansia de no morir y sobre la insatisfacción generada por las múltiples experiencias humanas, que no logran hacer callar la aspiración a un Bien supremo. La lacerante nostalgia por la inmortalidad personal es su fiel compañía, ya que el verdadero problema para el hombre, la "única cuestión" a la que conscientemente se refiere Unamuno es —escribe Sciacca— precisamente "la inmortalidad personal", es decir, la mía, la tuya, la del hombre en carne y hueso; no la eternidad del Pensamiento eterno, sino la inmortalidad de mi espíritu (102). No existe, en el fondo un problema de la muerte sino únicamente el de la vida más allá de aquella. Por lo tanto, fundamentando adecuadamente la inmortalidad personal, la muerte dejará de ser tenida como total anulación. Substancialmente, esta es la razón de la insensatez de la "voluntad de inmortalidad" de la que nos habla el quijotismo trágico, equivalente —subraya Sciacca— quizá ni siquiera a una exigencia, sino más bien a "una veleidad o a un deseo ineficaz" (103). El hombre no puede darse por sí una inmortalidad que no sea propia de su naturaleza pero puede indagar sobre la contradicción que supone la posibilidad de que su ser sea completamente mortal. Se delinea así la respuesta de Sciacca a los equívocos y a las contradicciones del querido pensador vasco: "solo si la misma inmortalidad es metafísicamente necesaria y el perecer del espíritu metafísicamente imposible, la «voluntad de inmortalidad» es un indicio fundado" (104). La inadvertencia unamuniana consistiría precisamente en no haber comprendido que, si el hombre fuese efectivamen-

(101) F. RUIZ NAGORE, *Los temas fundamentales de Unamuno según Michele Federico Sciacca*, cit., pág. 688.

(102) M. F. SCIACCA, *Morte e immortalità*, Milán, Marzorati, 1968, pág. 22.

(103) *Ibid.*, pág. 188.

(104) *Ibid.*

te precedero, no tendría conciencia del morir, no desearía la inmortalidad, ni tendría modo de hablar de ella. No solo la muerte —remacha Sciacca— “sino toda la actividad del hombre es un término que especifica el acto primitivo ontológico, constitutivo de la existencia sin que uno solo de sus actos, o todos juntos, puedan agotar su contenido objetivo” (105). Por lo tanto, si el espíritu trasciende todo acto o especificación de él, trasciende también aquel acto que es la muerte de su cuerpo”, o bien, el espíritu, “en su objetividad trasciende todos los actos de la vida y la vida temporal como tal” y, siendo la muerte un “acto de vida consciente”, “aquel trasciende también el acto de vida que es la misma muerte” (106). La interioridad objetiva o espiritualidad, “como presencia de la verdad en la mente” que está “en nosotros sin ser nosotros” (107), constituyéndonos bajo la forma de intuición originaria del ser, haciéndonos pensantes en el orden de la objetividad y planteándonos desde el interior el problema de la trascendencia teológica, “es ulterior a la muerte, el después que la incluye y la engloba” (108). Precisamente por esto —escribe Sciacca— “o después está allí [...] el espíritu personal superviviente, o no existe ni siquiera la muerte” (109). El hombre según Sciacca no lucha contra la vida porque la ama, fatigosa y apasionadamente, como “el terreno de su prueba” (110), deseando que aquella no le separe más de lo necesario de su meta definitiva. No debe liberarse de la conciencia de su propia muerte, como quisiera Unamuno, en búsqueda de un reingreso al mundo de la infancia en el que el hombre se siente inmortal porque está lejos de la imagen de su término terreno (111), sino que la vence psicológicamente volviendo a descubrir las razones metafísicas que nos persuaden del hecho “de que la vida vale por la muerte que la realiza y no porque su voz en un punto se rompa, sino por-

(105) *Ibid.*, pág. 189.

(106) *Ibid.*, pág. 189-190.

(107) M. F. SCIACCA, *L'interiorità oggettiva*, Palermo, L'Epos, 1989, pág. 53.

(108) M. F. SCIACCA, *Morte e immortalità*, cit., pág. 190.

(109) *Ibid.*

(110) *Ibid.*, pág. 193.

(111) L. S. GRANJEL, *Retrato de Unamuno*, cit., pág. 330.

que se hace silenciosa por otra llamada, exigida por el valor de la vida; que se valoriza por el cumplimiento de la existencia más allá de su ser en el mundo, que de la vida es raíz y fin, sino porque es sólo inicio de la existencia, precisamente porque perece la misma vida" (112).

La plena libertad viene representada para Sciacca por el "vivir como si todo momento fuese el último" (113), existiendo en presencia de Dios. Por lo tanto, no salvación "de la muerte" sino "salvación en Dios", en contraste substancial con aquel hombre trágico tan "loco de sí mismo" que no ama a Dios sino que lo quiere como garantía de su propia supervivencia. El problema de Dios se encuentra con el de la inmortalidad personal, regidos ambos en Unamuno por una misma ambigüedad radical y por una idéntica contradicción esencial. Doblemente ciego, por la razón y por una pasión por Dios alimentada por la desesperación ante la muerte, el hombre unamuniano se confunde con la voz divina que va buscando. La mente del pensador vasco, si no su corazón —observa Sciacca— parece no escapar "a las consecuencias del llamado «humanismo absoluto» de raíz hegeliana, es decir a la humanización o historialización de Dios" (114). Así el "hombre nuevo" que [...] sale de casa para imponer a los europeos el espíritu quijotesco y, sobre todo, para convencerles de que cada uno está destinado a la inmortalidad", termina por abandonarse a una fe "arbitraria" en su supervivencia por falta de una auténtica fe en la "locura" de la Cruz, aunque lleve dentro el Cristo crucificado- (115). De hecho, poética y místicamente, realiza un verdadero y real avance en la solución religiosa y escribe en *El Cristo de Velázquez*: "Sin Ti, Jesús, nacemos solamente para morir, contigo nos morimos para nacer y así nos engendraste" (116). La pérdida fe religiosa es reconquistada temporalmente en los momentos de gracia "poética" pero para retornar

(112) *Ibid.*, pág. 194.

(113) *Ibid.*, pág. 200.

(114) M. F. SCIACCA, *Il chisciotismo tragico di Unamuno*, cit., pág. 149.

(115) *Ibid.*, pág. 64.

(116) *Ibid.*, pág. 197.

nuevamente a su desesperado quijotismo. Quedan las preguntas trágicas y —subraya Sciacca— “desde la solución «cantada», Unamuno recae en su confuso panteísmo” (117). El hombre quijotesco, prisionero en los límites de la inquietud, no puede resolver el conflicto entre la “hispanidad tradicional” y la “Europa moderna”, no comprende cuán esencial es para entrambas y para el hombre en cuanto tal “retornar a sí mismo como persona” (118), dejándose liberar por Cristo. Por tanto, el quijotismo —observa Sciacca— “es, sin embargo, siempre una verdad profunda, no arbitraria si el hombre que lo encarna humildemente se arriepiente y se convierte al verdadero Cristo Dios-Hombre, si se dispone a la Gracia; en otro caso muere también él como los «terrenales» contra los cuales se ha despertado generosamente” (119). La voluntad “heroica” de la teoresis de Sciacca responde así a la necesidad de volver a fundamentar las condiciones para el renacimiento de Occidente, poniendo junto al hidalgo unamuniano su “caballero vivo” que “desnudo de todo como San Francisco” desafía “lo obtuso de los burdos intereses, abriendo de par en par, para que el oxígeno purifique, la gran puerta de la inteligencia amorosa y de la acción desinteresada” (120). En él, el corazón “se encastra” en la cabeza cargada de muchas ideas y, defendida solo por una celada de cartón, vive como hombre, no cree ser Dios, es sólo sí mismo porque sabe que pertenece a una estirpe que participa en la mesa del Señor. Encarna los valores del verdadero espíritu europeo, hijo de la “Atenas griega y de la Roma latina, de Jerusalén y de la Roma cristiana” (121), quiere a su lado hombres “no perdidos en las cosas del mundo: disponibles, generosos, e inocentes, pensantes” que, estimulados por sus gestas, se decidan “un día, al alba, salir en campaña con armas que no corten y sanen para golpear a los corruptos de espíritu y despertar las luces de la mente en la tiniebla de una humanidad perdida sobre la tierra por la avidez de tierra” (122).

(117) *Ibid.*, pág. 134.

(118) M. F. SCIACCA, *L'ora di Cristo*, cit., págs. 131-132.

(119) M. F. SCIACCA, *Il chisciotismo tragico di Unamuno*, cit., pág. 65.

(120) M. F. SCIACCA, *Il chisciotismo tragico di Unamuno*, cit., pág. 225.

(121) *Ibid.*, pág. 226.

(122) *Ibid.*, pág. 227.