

## Miguel de Unamuno y Walter Benjamin: un diálogo a partir de la “apocatástasis paulina”

### Miguel de Unamuno and Walter Benjamin: a dialogue from the pauline apocatastasis’ concept\*

JOSÉ MANUEL IGLESIAS GRANDA\*\*

**Resumen.** Unamuno y Benjamin fueron dos personalidades muy dispares tanto en su biografía como en su obra. Sin embargo, la lectura de sus escritos permite detectar ciertas similitudes entre ambos, no tanto en las preocupaciones y motivaciones reflejadas sino en el empleo de iguales o parecidos conceptos de raigambre religiosa. En el presente trabajo se pretende poner en diálogo a ambos autores a partir de uno de estos conceptos teológicos: el de la apocatástasis paulina.

**Palabras clave:** Apocatástasis, Benjamin, mesianismo, Unamuno.

**Abstract.** Unamuno and Benjamin were two very different characters not only regarding their biography but also their thought. However, the reading of their writings let us appreciate some similarities between them, mainly in the use of similar concepts of religious origin. In this paper, we will try to compare both philosophers taking as reference the pauline theological concept of “apocatastasis”

**Key Words:** Apocatastasis, Benjamin, messianism, Unamuno.

### Introducción

Miguel de Unamuno (1864-1936) y Walter Benjamin (1892-1940) constituyen dos figuras relevantes del panorama filosófico contemporáneo. Ambos vivieron en el mismo intervalo de tiempo y, si bien no se citan en ningún momento y no hay constancia alguna de que se influyesen mutuamente, puede observarse en su obra una cierta familiaridad

---

Recibido: 27/10/2020. Aceptado: 03/12/2020.

\* Investigación realizada bajo la supervisión de la prof. Nuria Sánchez Madrid, en el marco del Máster en Filosofía de la Historia de la Universidad Autónoma de Madrid.

\*\* Investigador FPU en IFS-CSIC (grupo FISOPOL). Líneas de investigación: 1) historia de la filosofía contemporánea y 2) filosofía de la tecnología. Otras publicaciones relevantes: “Miguel de Unamuno: intersecciones entre metafísica y política”. *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, 76(291 Extra), 1239-1261. <https://doi.org/10.14422/pen.v76.i291.y2020.022>. “El problema de la tecnología en el pensamiento del exilio: ¿Nicol lector crítico de Sánchez Vázquez?” *Anales del seminario de historia de la filosofía*, vol 40, n° 1, 2023, en prensa

en torno al tratamiento de determinadas cuestiones. Eso sí, considerando siempre que su filosofar no coincide ni en los medios ni en los fines.

Ante la ausencia de estudios comparativos entre Benjamin y Unamuno, el presente trabajo se propone abordar estas presuntas similitudes. Para ello se toma como punto de partida el motivo teológico paulino de la “apocatástasis” o “recapitulación”; ya que este motivo se encuentra presente, de manera más o menos explícita, en la obra de ambos autores.

La tarea se aborda de la siguiente manera. En primer lugar, se procede estudiando el mentado momento teológico en la teología paulina de la historia. A partir del propio pensamiento del Apóstol, esta doctrina de la “apocatástasis” se desgrana en cuatro conceptos clave: el de “anacefalosis”, el de “instante”, el de “memoria” y el de “transitoriedad”. Cuatro conceptos que, por otra parte, juegan un papel nuclear en las filosofías de Unamuno y Benjamin.

Posteriormente, se lleva a cabo una aproximación al pensamiento de ambos autores focalizada en esos conceptos; comparando la utilización que hacen de los mismos con relación al sentido original paulino. Desde ahí, finalmente, se procede a poner en diálogo a los dos pensadores contemporáneos.

## 1. Sustrato paulino

El motivo “apocatástasis” (*apokatastasis*)<sup>1</sup> puede considerarse el hilo de Ariadna que vertebra este estudio. Es una pieza fundamental de la comprensión paulina del mesianismo y así es asumido por la tradición occidental posterior. Implica una suerte de recogimiento y recapitulación de todos los seres —celestes y mundanos— y de todo lo acontecido desde el momento de la creación hasta el advenimiento mesiánico.

En efecto, nos ha dado a conocer el misterio de su voluntad, conforme al benévolo proyecto que se había propuesto de antemano [economía de la salvación: designio divino de salvación], con el fin de realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo [el Mesías] por cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en

1 Cabe mencionar que no hay registros de que el término “apocatástasis” hubiese sido empleado por Pablo de Tarso. Aunque sí aparece en los Hechos de Apóstoles, donde Lucas —discípulo del *Apóstol de los Gentiles*— pone en boca de Pedro la esperanza de una nueva creación o una “nueva restauración de todas las cosas” (*apokatastáseos panton*). La expresión propiamente empleada por Pablo es la de *anakephalaiosis* (*anakephalaiousasthai ta pan en to Christo*) que se suele traducir como recapitular todas las cosas en Cristo. Con todo, estamos ante dos expresiones terminológicas de un mismo motivo teológico.

Cabe aclarar también que la expresión “apocatástasis” es conocida principalmente en la tradición teológica en los *Canones adversus Origenem/Anathematismi contra Origenem* del Concilio II de Constantinopla (año 543) para referirse críticamente a la teoría de una conclusión temporal de las penas de demonios y hombres condenados al final de los tiempos y su reintegración a la salvación aportado por Cristo. En concreto, el canon 9 de los referidos cánones, atribuye la noción de la “apokatastasis” a Orígenes con las siguientes palabras: “Si quis dicit aut sentit, ad tempus esse daemonum et impiorum hominum supplicium, eiusque finem aliquando futurum, sive restitutionem et redintegrationem [apokatastasin] fore daemonum aut impiorum hominum, A. S.”. En tal sentido, el DENZINGER (*Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*) reenvía a la obra de Orígenes “De Principiis”.

la tierra. A él por quien somos herederos elegidos de antemano según el diseño del que realiza todo conforme a su voluntad... (Ef 1, 9-11)<sup>2</sup>.

Según Pablo<sup>3</sup>, Cristo —entendido como *lógos* por medio del cual todo fue hecho— es el mesías redentor del género humano. Redención que implica una vuelta de todo lo creado a su arché originario, o sea, una reconciliación de lo material y contingente en lo ideal y eterno. La intervención divina en la creación —y particularmente en su culmen: la historia humana— es la que recapitula y ordena todos y cada uno de los acontecimientos que en ella tuvieron lugar, de tal forma que nada se pierda y que todo mal desencadenado por la libertad humana sea vencido y superado. En pocas palabras, para Pablo, lo eterno —o mejor El Eterno— creador y fundamentador del orden temporal lo recoge todo (*anakephalaiómai*) y así lo subsume (*apokatastaiómai*) de nuevo en la divinidad... de forma que ella lo sea todo en todos.

Esta concepción paulina de lo mesiánico implica, por tanto, que la historia entera —desplegada en siglos y milenios— puede ser recapitulada, resumida (*anakephalaiómai*), en un único instante gracias a la intervención divina. Ya que, si la creación —y por ende la historia— surgen de un logos trascendente, éstas responden a una lógica que las resume y explica. Ahora bien, entre el acontecimiento histórico Cristo-Jesús y la intervención divina definitiva en la historia media un espacio de tiempo (tiempo mesiánico o *kairós*); del cual Pablo se considera profeta. Ese tiempo es el intervalo en el que la libertad humana debe concurrir con el diseño divino; y esto según Pablo solo tiene lugar a partir de la acogida de la persona de Cristo. Desde Cristo, la historia aparece como historia de salvación y todos y cada uno de los acontecimientos que la componen adquieren un significado inédito con relación a ese fin.

En pocas palabras, el cristianismo, tal y como Pablo lo concibe, consistiría básicamente en que el fundamento y sentido de la historia se auto-revela dentro de ella encarnándose, de tal forma que el género humano pueda captar el sentido de la misma y así concurrir en su salvación. El tiempo mesiánico (*kairós*) sería, por tanto, el periodo en el que el hombre debe colaborar con el plan divino ya revelado; ahora bien, dada la naturaleza temporal de la comprensión humana, la captación de ese fundamento eterno solo puede tener lugar desde una tensión continua entre pasado, presente y futuro.

En relación con esto, cabe introducir la noción de tipo (*typo*) o prefiguración. La prefiguración juega para Pablo un rol fundamental, en el sentido de que —a su juicio— los hechos pasados —concretamente los de la historia de Israel— contienen en sí mismos información con respecto al tiempo presente (que ya es *kairós*, o sea, tiempo propicio). Lo que sucedió a los antiguos es una figuración de lo que había de venir en los tiempos de gracia y, en ese sentido, fue escrito a fin de instruir<sup>4</sup>.

2 Para los textos bíblicos se ha utilizado la edición de la Biblia de la Conferencia Episcopal Española. Editada por la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) en 2017.

3 Siguiendo la interpretación que G. Agamben hace de sus textos. En línea con la interpretación canónica de la teología católica.

4 Para Giorgio Agamben (2006, 77-81), lo mesiánico paulino tiene una doble vertiente: por un lado la relación tipológica pasado-presente, según la cual el pasado cobra actualidad en el presente al prefigurarlos; y por otro lado, la “anacefalosis”, según la cual, la acción mesiánica recoge en un instante definitivo todo lo acontecido en la historia. La relación tipológica implica una constelación pasado-presente que conlleva una fuerte carga redentora; no obstante, no supone aun una intervención mesiánica definitiva. Esta relación tipológica tiene un carácter eminentemente hermenéutico; en la dirección de que lo que aporta es un desvelamiento del sentido real

A este respecto, Pablo utiliza continuamente el verbo “*epekteinómenos*” que implica esa tensión continuada entre pasado, presente y futuro. El *logos*, que da sentido a la historia y la consumará definitivamente en el instante final, se puede captar dentro de la historia misma —en el tiempo mesiánico— solo a partir de esa tensión que genera una constelación (o imagen) entre pasado-presente-futuro. “Estas cosas sucedieron para que nos sirvieran de ejemplo y no codiciemos lo malo, como ellos hicieron” (1 Cor 10, 6).

Sin embargo, esto no implica que la historia esté determinada por ese *logos*; pues si así fuese la libertad no tendría cabida y, por consiguiente, la temporalización histórica sería un absurdo... ¿para qué desplegar en el tiempo algo que ya es pleno en la eternidad? Para Pablo la libertad es importante, en ese sentido, la relación tipológica más que anunciar algo inevitable (*fatum*) lo que implica es una transformación del tiempo siempre y cuando la libertad humana acepte concurrir con el plan de Dios. El apóstol entiende su tiempo —el *kairós* que se siente llamado a predicar— como el momento para la salvación a partir de una nueva relación hermenéutica, desde Cristo, con las Escrituras y la historia. Pasado y futuro se convierten en una constelación inseparable de tal manera que el tiempo mesiánico no es ni uno ni otro término por separado sino esa inédita relación misma; la cual, siempre y cuando sea aceptada, conduce a una reconciliación —terrenal— del género humano con Dios.

De todo esto se deduce que —siempre a juicio de Pablo— la relación humanidad-Dios está mediada por el tiempo. Cosa que no es necesaria en términos generales, pensemos en la también bíblica relación ángeles-Dios, pero sí determinante para la economía de la salvación del género humano. El tiempo se convierte en una suerte de condición de posibilidad para que la libertad humana se realice, eso sí, siempre y cuando esta tenga en cuenta la transitoriedad del mismo y sea capaz de leer la historia y comportarse apuntando siempre a la eternidad.

A este respecto, Jacob Taubes (2007, 88) ha captado un importante componente nihilista en el pensamiento político de Pablo. No es el orden secular lo que importa; ni la política, ni el Imperio, ni las instituciones son de relevancia para el de Tarso; todo está enfocado para él a la preparación de las gentes para la inminente Parusía —idea de que Cristo ha venido y volverá—. El mundo pasa y lo único verdaderamente importante es “lo teologal” que se pueda dar en él, esto es, aquello que perteneciendo a este mundo no apunte a él sino al otro.

Pues sabemos que la creación entera viene gimiendo hasta el presente y sufriendo dolores de parto. Pero no sólo ella. También nosotros mismos, que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos en nuestro interior anhelando la liberación de nuestro cuerpo. Porque nuestra salvación está relacionada con la esperanza. En efecto, si esperamos algo que se ve, eso no es esperanza, pues ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve? Pero si esperamos lo que no vemos, hemos de aguardar con paciencia (Rm 8, 22-25).

En pocas palabras, Pablo de Tarso aporta en la doctrina de la “apocatástasis” una auténtica teología de la historia a partir del acontecimiento “muerte-resurrección de Cristo”. Esta puede ser vertebrada a partir de cuatro conceptos clave:

---

de la historia. Eso sí, en Pablo esta relación tipológica se da necesariamente a la luz del acontecimiento mesiánico de la muerte y resurrección de Cristo. Véase también el artículo al respecto de J. Roggero (2010).

1. **Anacefalosis** (*anakephalaíosis*): Cristo, entendido como *logos viviente*, anticipa con su encarnación el sentido final de la historia; el cual no es otro que la recapitulación —vuelta al origen— bajo su Persona de todo lo acontecido en el tiempo.
2. **Instante**: la “anacefalosis” o recapitulación tendrá lugar en el instante definitivo y último en que Cristo intervenga en la historia, ese instante recogerá en sí todo cuanto ha sido. Ahora bien, la primera venida de Cristo instauro ya un tiempo mesiánico (*kairós*) en el que se puede anticipar ese instante último mediante una continua tensión (*epekteinómenos*) pasado-presente-futuro.
3. **Memoria**: a la luz de Cristo el recuerdo del pasado forma junto con el presente una constelación tipológica (imagen) que orienta la libertad individual hacia el verdadero sentido de la historia (*metanoien*).
4. **Transitoriedad**: si el fin último es la vuelta de todo a Dios, el mundo no es relevante y solo importa de él aquello que remite a Lo Definitivo.

## 2. Momento Paulino en Benjamin

El momento teológico paulino anteriormente desgranado está presente vivamente en la obra de Walter Benjamin, y de una manera especial, en lo que podría denominarse su testamento espiritual: las Tesis de filosofía de la historia —incluyendo también el Fragmento teológico-político, veinte años anterior—.

La relación de Benjamin con la teología merece, para empezar, al menos una aclaración. Si nos retrotraemos al mismo texto de las tesis, y concretamente a la primera de ellas, ya allí el filósofo alemán explica el papel que juega para él la vieja disciplina teológica. Y no es para nada baladí, pues, dice textualmente que el materialista histórico “puede desafiar sin problemas a cualquiera siempre y cuando tome a la teología a su servicio”. Así pues, la teología es un medio para un fin; y el uso que el filósofo alemán hace de ella no tiene nada que ver con la recuperación de concepciones arcaicas o preilustradas, sino que más bien lo que pretende es servirse de la teología para ganar la partida de la historia.

Walter Benjamin es un agudo crítico de las ideologías racionalistas del progreso; y percibe que buena parte de las consecuencias negativas de las mismas —profundamente secularizadas— se siguen del olvido de los anhelos y deseos humanos que otrora había canalizado y tematizado el saber teológico.

En esa dirección, el pensador lo que hace es valerse del rico utillaje conceptual de la tradición religiosa judeocristiana para la construcción de su propio pensamiento filosófico. De alguna manera, Benjamin lleva a cabo una suerte de secularización de los conceptos religiosos; la cual es capaz de verter toda su riqueza semántica a la filosofía de la historia sin que “se dejen ver en modo alguno”(Castilla Urbano, 1991, 451-454)(Fraijó, 2020).

Así pues, los conceptos clave paulinos anteriormente desgranados pueden encontrarse en el trasfondo de la filosofía de Benjamin. El primero de ellos es el de “anacefalosis”. La preocupación principal del filósofo alemán es que “nada se pierda”, esto es, que la tendencia universalizadora de la razón no avasalle a los acontecimientos singulares —muchas veces injustos— que abundan en la historia (tesis III). Benjamin está convencido de que la historia tal y como es enseñada y aprendida no es más que el discurso de los vencedores, y que, por lo tanto, muchas voces e historias paralelas han quedado al margen del

camino. Su propósito es dar voz a los sin voz; y, precisamente, encuentra en el concepto “anacefalosis” una interesante herramienta<sup>5</sup>.

El cronista que narra los acontecimientos sin hacer distinciones entre los grandes y los pequeños, da cuenta de una verdad, a saber, que para la historia nada de lo que una vez aconteció ha de darse por perdido [dass nichts was sich jemals ereignet hat, für die Geschichte verloren zu geben ist] (Benjamin, 2006, 81).

Anacefalosis implica recapitulación (*zusammenfassen*, o sea, resumen) de todo. Si la historia se construye a partir de un constante sacrificio de lo particular en aras a lo universal vencedor, la recapitulación lo que hace es sacar a la luz todo pasado olvidado. Ese pasado olvidado tiene, a juicio del Benjamin de las tesis, un rico potencial transformador del presente siempre y cuando quede grabado en la memoria y determine la acción (tesis V).

La verdadera imagen [wahre Bild] se desliza veloz [*huscht*]. Al pasado sólo puede detenerse como una imagen que, en el instante en que se da a conocer, lanza una ráfaga de luz que nunca más se verá. [...] Irrecuperable es, efecto, aquella imagen del pasado que corre el riesgo de desaparecer en cada presente que no se reconozca mentado en ella [*gemeint erkannte*] (Benjamin, 2006, 107-108).

En ese sentido, la “anacefalosis” benjaminiana es una suerte de anámnesis cuya finalidad sería romper la cadena causal que desde el pasado vencedor llega al presente. Si para Pablo el instante último podía ser anticipado en el *kairós* de manera que la humanidad pudiese convertirse (*metanoien*), para Benjamin la política puede cambiar de rumbo si, en el presente, se produce una conexión con ese pasado frustrado lo suficientemente fuerte como para trastocar los paradigmas vencedores. En Pablo se hablaba de una relación tipológica con el pasado, en el alemán de imágenes dialécticas capaces de sacar de la mina del pasado sentidos de otra manera ocultos.

Para este Benjamin no hay un momento de “apocatástasis” en el sentido de intervención definitiva de Dios en la historia<sup>6</sup>. Lo que hay son “astillas mesiánicas” (*Splitter*) que hacen irrumpir la injusticia del pasado olvidado en la estabilidad del presente (tesis XVIIIa).

El historiador [...] capta más bien la constelación [Konstellation] en la que se encuentra su época con otra muy determinada del pasado. De esta suerte fundamenta un

5 Lo que toma el alemán del concepto paulino original es básicamente la idea de concentrar toda la historia humana — todos y cada uno de los acontecimientos — en un único instante, de forma que nada de lo que fue se pierda.

6 Reyes Mate (2006, 256) lo ve con gran claridad. El “ahora” benjaminiano no es realización efectiva sino exigencia. No salva sino que simplemente plantea el derecho a la felicidad. “El momento mesiánico del ahora es sacar el pasado, dado por perdido, del sueño eterno y presentarlo ante los ojos de generaciones posteriores como una exigencia de justicia. La recapitulación paulina es la respuesta a esta demanda de justicia personificada y está resumida en la figura del mesías. Las tesis son como un tribunal de justicia en el que el historiador benjaminiano se limita a plantear la demanda, consciente de que la ejecución de una sentencia favorable se le escapa”.

concepto de presente como ahora en el que se han incrustado astillas [Splitter] del tiempo mesiánico (Benjamin, 2006, 293-294).

Por eso, el autor de *Calle de dirección única* lo que busca es una nueva forma de universalidad no cercenadora; y esta viene a partir de esa constelación entre pasado y presente —mónada, la llama— que incita a un futuro como reconstrucción (*Rekonstruktion*) a partir de todas las “piezas” del pasado<sup>7</sup>.

Así pues, el instante es también importante para este pensador. Benjamin lo llama “ahora” (*Jetztzeit*) y su relevancia radica en la potencia que posee para abarcar el horizonte entero del pasado en su conjunto. Como dice Cuesta Abad (2004, 45-50), el “ahora” benjaminiano reúne en torno a sí las dimensiones lógica, teológica, epistemológica y praxiológica de la historia; supone una cesura, un corte, una hendidura que insta al “es” de lo que no fue. Ahora bien, no lo hace ser; sino que simplemente urge silenciosamente a un inicio y da ocasión para la discontinuidad del tiempo. De nuevo cabe recordar la relación tipológica paulina y su comprensión del *kairós* como constelación pasado-presente... pero desposeída del componente personal inherente a ella: la relación con Cristo.

La memoria es también protagonista evidente del filosofar de Walter Benjamin. Eso sí, es una “memoria sensible”... que se deja afectar por la injusticia y que no tiene remilgos de introducir afectividad, aunque esta la separe de la realidad vencedora. Si para Pablo, la relación hermenéutica mesiánica con la Escritura implicaba una disposición espiritual —la fe en Cristo—; aquí implica una suerte de inocencia (*Kindheit*<sup>8</sup>) que permita recomponer (*Rekonstruktion*) el futuro sin los prejuicios reinantes. Esta memoria lleva implícita, pues, la capacidad de reconocer (*erkennen*) la latencia de lo absoluto que se da en lo más insignificante (tesis VI). Absoluto, inicio siempre por venir, que desde el *Jetztzeit* se convierte en una oportunidad para posibilidades de ser hasta entonces inéditas (Cuesta Abad, 2004, 86).

Articular históricamente lo pasado no significa “conocerlo como verdaderamente ha sido”. Consiste, más bien, en adueñarse de un recuerdo tal y como brilla en el instante de un peligro. [...] El don [die Gabe] de encender en lo pasado la chispa de la esperanza [den Funken der Hoffnung] sólo le es dado al historiador perfectamente convencido de que ni siquiera los muertos estarán seguros si el enemigo vence. Y ese enemigo no ha cesado de vencer (Benjamin, 2006, 113-114).

Se observa, pues, que lo teológico es empleado por el Benjamin de las tesis por su potencial interpelante. Le importa la historia y busca las posibilidades de cambiarla, y de hacerlo haciendo justicia al pasado. De esa manera, lo mesiánico busca “traumatizar” al presente, ser un aguijón o una astilla (*Splitter*) que le saque de su hegemonía indiscutida. Benjamin quiere abrir grietas por las que se pueda colar una fuerza transformadora (Mate, 2006, 296).

7 El pathos del historiador benjaminiano tiene, como señala Cuesta Abad (2004, 66) tres aristas: detener (*verwehen*), despertar (*wecken*) y recomponer (*zusammenfügen*).

8 Esta disposición espiritual a la que apunta Benjamin va de la mano de haber experimentado personalmente el sufrimiento, de haber vivido la opresión (experiencia de debilidad [el niño], situación de marginalidad). Solo esa experiencia (sujeto necesitante) es capaz de contrarrestar la evidencia del presente vencedor (Mate, 2006, 206).

Sin embargo, el pensador alemán no siempre mantuvo esa postura. De hecho, veinte años antes de la finalización de las tesis, escribió lo que se conoce como *Fragmento teológico-político*. Allí la comprensión de lo teológico es totalmente distinta. Esto no es tanto un instrumento sino un fin en sí mismo; lo profano (la historia) ya no importa (nihilismo político) solo importa el mesías y su intervención. Y también ahí, quizá más evidentemente que en ningún otro lugar, se palpa la influencia del Apóstol de los gentiles.

Cuesta Abad (2004, 102) destaca cómo, para el Benjamin del *Fragmento*, la felicidad es deseo de transitoriedad; o sea, el anhelo de que de veras y de una vez por todas la realidad presente (profana) no sea eterna ni definitiva. El profesor de la Universidad Autónoma de Madrid señala, a su vez, que esta concepción benjaminiana de la naturaleza como transitoriedad mesiánica estaría conectada con una tópica de raíces onto-teológicas desplegada a lo largo de toda la historia en múltiples textos tanto filosóficos como poéticos (*Sic transit... tempus fugit... mundus senescens...*). Resonando también en Kafka con especial fuerza.

El rasgo decisivamente característico de este mundo es su caducidad. En ese sentido, los siglos no tienen ventaja alguna respecto al momento pasajero. La continuidad de la caducidad, por tanto, no puede proporcionar consuelo; el hecho de que surja nueva vida de las ruinas no es prueba de la persistencia de la vida, sino más bien de la muerte. Así, si quiero luchar contra este mundo, debo atacar lo que constituye su rasgo decisivamente característico, es decir, su caducidad. ¿Puedo lograrlo en esta vida y de forma real, no sólo con la esperanza y la fe? (Kafka, 2003, 647).

Jacob Taubes (2007, 85-90)<sup>9</sup> ha sido quien ha apuntado como ese concepto (nihilista) de transitoriedad del orden profano se relaciona con la teología política negativa de Pablo. Empero, ¿a qué se refiere Taubes con “concepto nihilista”? En el mentado *Fragmento* (de 1920-21), Benjamin deja claras dos cosas principalmente: la primera, que el mesías es el único capaz de consumir la historia; y, la segunda, que lo mesiánico de la naturaleza radica en su fugacidad. En pocas palabras, aquí para Benjamin lo positivo del mundo o del orden natural es que es transitorio y que al serlo vaticina lo mesiánico. De ahí que cualquier preocupación por lo mundano sea absurda y que “el cometido de la política mundial deba llamarse nihilismo”.

Es el mesías mismo quien sin duda completa todo el acontecer histórico; y lo hace en el sentido de que es él quien redime, completa y crea la relación del acontecer histórico con lo mesiánico mismo. [...] Lo profano no es, pues, categoría alguna del reino, pero sí es una categoría, y la más relevante de todas ellas, de su llamado

---

9 Cabe señalar que, en esta interpretación, Taubes contrapone el sentido teológico de la categoría de lo mesiánico que Benjamin introduce en el *Fragmento* al tratamiento “estético” que Adorno le da al concepto de redención en el último párrafo (153) de *Minima moralia*. Estamos, por tanto, ante un análisis polémico cuya discusión excedería claramente este trabajo. No obstante, a fin de comprender algunos aspectos del pensamiento de Walter Benjamin es necesario considerar su pertenencia a una tradición filosófica que con el Romanticismo emprende la tarea de crear toda una “teología laica de la historia” que “rescate a la Historia de caer en la naturaleza, en el tiempo devorador” (Duque, 1997, 152). A ese respecto —el de la teología romántica de la historia— véase la valiosa interpretación de Félix Duque (1997, 145-152)

acercarse. Porque en la felicidad todo lo terreno se esfuerza por su muerte; sólo en la felicidad le está determinado hallar su muerte (Benjamin, 2007, 206-207).

Pues bien, la raíz de esta visión teológica está en las cartas de Pablo y concretamente en algunos pasajes de I Corintios y de Romanos. En ellos se percibe un fuerte convencimiento tanto de la transitoriedad del mundo como de la inminencia del advenimiento definitivo. Incita a comportarse como si nada de lo mundano importase y, a la par, transmite una visión del mundo y de la naturaleza como totalmente transitoria y decadente; “el anhelo de lo creado espera a que se revele la gloria de los hijos de Dios” (Rm 8, 19). No es que el mundo deba transfigurarse (*metakhêmatidsein*) ni que deba instaurarse ninguna clase de Reino de Dios. No. Tiene que pasar y desaparecer por completo en virtud de la otredad divina<sup>10</sup>.

Concluyendo, el filosofar de Benjamin refleja la teología paulina en dos intensidades: una primera de carácter más explícito, donde lo teológico es apuntado como fin; y una segunda donde aquello es utilizado de cara a la elaboración de una filosofía de la historia alternativa a las típicamente ilustradas. La primera se vale del momento “transitoriedad”, la segunda de los conceptos de “anacefalosis”, “instante-ahora” y “memoria”.

### 3. Momento paulino en Unamuno

Lo religioso es una constante en el pensamiento de Miguel de Unamuno, de hecho, la reelaboración de los motivos católicos tradicionales que lleva a cabo en muchas de sus obras es quizá uno de los rasgos más distintivos del intelectual vasco (Maroco, 2018) (Asbun, 2018). No obstante, su pensar no es en absoluto ortodoxo sino que más bien responde a una necesidad de replantear una religiosidad —la católica española, que marcó su carácter— de forma que responda a necesidades espirituales ensanchadas y confrontadas con la asunción de los sistemas filosóficos principales hasta el momento (Salcedo, 1964), (Rabaté y Rabaté, 2008 y 2018), (Iglesias, 2019).

Aunque la religión es protagonista en la obra de Unamuno (Ribas, 2015 y 2016) podría decirse que la motivación principal del autor pasa principalmente por la antropología filosófica. Precisamente, es en esa dirección desde la que se propone comprender la genuina apropiación que el catedrático salmantino hace de la teología paulina.

La “anacefalosis” es para este Unamuno la meta o sentido de la historia que emerge de la lucha apasionada del individuo que no se resigna a que lo espiritual sea algo pasajero. Si la evidencia es la entropía, el progresivo aumento del desorden en lo material, Unamuno abogará por remar en la dirección contraria. La vida humana ha de ser el espacio, la grieta, a partir del cual el espíritu juegue su batalla. Desde las entrañas del hombre y sus anhelos (ontologizados<sup>11</sup>), dibuja Unamuno a un Dios que se autocrea progresivamente hasta que finalmente abarca en sí todo lo material... lo recapitula (Conciencia del universo). Así

10 A este respecto, la lectura que Rudolf Bultmann (1997, 310-311) hace de la cosmología paulina es especialmente interesante. El teólogo alemán señala como para Pablo la transitoriedad es el rasgo definitivo del mundo, por ello no cabe transformación alguna del mismo.

11 A este respecto, Ferrater Mora (1957, 61) denomina la actitud intelectual unamuniana “avidez ontológica”. Como señala el filósofo catalán, esta avidez supone algo más que la disolución de la individualidad. Implica la ampliación de la individualidad y de la particularidad al todo.

pues, la ausencia de sentido por la que se caracteriza el mundo fenoménico es suplida por un dinamismo creador (egotismo) que con la mirada puesta en lo espiritual trata de espiritualizar la realidad toda (Unamuno, 1966, 120).

Se deduce, pues, que Unamuno utiliza el motivo paulino sin tener en cuenta un aspecto de gran relevancia del mismo; este es, el implicar la intervención en la historia de un Dios trascendente. Si bien, el concepto de “anacefalosis” sirve a Unamuno para expresar su interés de que lo espiritual termine recapitulándolo todo; a su juicio, esto tendría lugar a partir de la creación del hombre mismo. Unamuno no cuenta con la actuación de un Ser trascendente en la historia (lo mesiánico) sino que concibe una suerte de “Dios en potencia” latente en los anhelos de infinitud del corazón humano. La “apocatástasis” sería la plena actualización de esos anhelos, de suerte que terminaran por prevalecer sobre la materia. Eso sí, después de una dura lucha llevada a cabo por el hombre mismo.

Para Unamuno, esta lucha comienza en un “instante”. En un momento donde la visión espiritual totalizante —con pretensiones de abarcarlo todo— rompe con la concepción del destino como sucesión temporal vacía y carente de sentido. El amor es el causante de que la eternidad irrumpa en el tiempo. El amor percibe lo eterno, y al ser deslumbrado por ello, genera —siempre a juicio de Unamuno— el ímpetu de trascendimiento (Cerezo, 1996, 451-455 y 2016). Aquí hay que tener en cuenta una cuestión relevante, y es que para Unamuno, la eternidad y la infinitud son las sustancias del tiempo y del espacio respectivamente (Unamuno, 1968, 197), por lo que en cada instante está contenida ya la eternidad. El amor es lo que permite que el hombre caiga en la cuenta de ello y se produzca así una ruptura de la continuidad del tiempo.

De esta manera, el amor es el que incita a la libertad, a optar por lo eterno. Para Unamuno, al igual que en Pablo, tiempo y libertad son un binomio inseparable. La libertad humana necesita del despliegue temporal para realizarse; si no, sería algo semejante a la de los ángeles, acto puro. No obstante, ese necesario despliegue del tiempo implica un grave riesgo: que la libertad se convierta en naturaleza. Que las circunstancias a las que está encadenada en lugar de servirle de materia para su acción, la arruinen, la avasallen (Cerezo, 1996, 446).

De ahí la importancia del “instante”, este actúa como una suerte de “rayo” capaz de romper la sucesión temporal y circunstancial y de hacer irrumpir el sentido eterno. El “instante” unamuniano consiste en la irrupción de un sustrato eterno que rompe la sucesión lineal del tiempo (dispersión) e invita a recogerlo todo en ese fondo de eternidad (Unamuno, 1968, 197). Esa experiencia del instante —kierkegaardiana seguramente— es el fundamento de la lucha espiritual unamuniana.

El “instante” hace al individuo —a juicio de Unamuno— consciente de su carácter errante. Podría decirse que le hace sentirse huérfano de idea o identidad. De ahí que desencadene la lucha por la construcción de la misma... eso sí siempre mirando al pasado, al origen. Si la temporalización supone la pérdida de la identidad (y de la paz), la referencia al origen es el motor continuo de la lucha espiritual. De ahí la famosa expresión unamuniana de “desnacer”... o del torrente subterráneo y contracorriente a la vida que va desde la muerte al nacimiento.

¿Si contra costumbre  
tornase el torrente  
a hielo, a la cumbre  
de donde salió?

¡Infinito enjullo  
del telar divino,  
cerrado capullo,  
árbol, fruto, flor! (Unamuno, 1969, 756)

De esta manera, la memoria adquiere un papel importante en el filosofar unamuniano. La espiritualización agónica que propone se construye también —similarmente a Pablo— a partir de una continua tensión pasado-presente-futuro. ¿Puede hablarse en Unamuno de relación tipológica al estilo paulino? Probablemente no, sin embargo sí que se percibe cómo el pasado se convierte en motor del futuro en cuanto fuente de nuevas posibilidades. No hay un mesianismo propiamente dicho, no hay un pasado que leído de una determinada manera oriente hacia el sentido de la historia. Lo que sí que hay en Unamuno es una suerte de convencimiento de que la resistencia espiritual agónica que propone —frente a la entropía, recordemos— se sustenta a partir de la memoria<sup>12</sup>. De la lucha contra el olvido —contra las expectativas congeladas— que irremediabilmente acarrea la sucesión (dispersión) líneal del tiempo<sup>13</sup>.

Y van haciendo recuerdos de sus esperanzas fallidas, y saca de esos recuerdos nuevas esperanzas. La cantera de las visiones de nuestro porvenir está en los soterraños de nuestra memoria; con recuerdos nos fragua la imaginación esperanzas (Unamuno, 1966, 227).

Pues bien, si la “anacefalosis” opone resistencia a una concepción del mundo como entropía; y se sustenta en una suerte de conversión de la mirada originada por el amor, la cual rompe la sucesión temporal dando cabida a lo eterno. Entonces, cabe una pregunta más: ¿qué es lo que incita al amor? La transitoriedad.

El sentimiento de la vanidad del mundo pasajero nos mete el amor, único en que se vence lo vano y transitorio, único que rellena y eterniza la vida (Unamuno, 1966, 132).

La caducidad es quizá el problema por excelencia al que se enfrenta Unamuno a lo largo de toda su obra. El problema que hizo que se desmoronase la metafísica monista de su juventud y el que acentuó su talante existencialista. Precisamente, sea esa la razón de la empatía que profesa con Pablo, a quien considera ante el mismo dilema que él. Y sin duda que es esa la raíz de esta ética existencial contra la muerte que pretende ser el egotismo unamuniano. Frente a la celebración monista-panteísta de la transitoriedad en que consistía su primera metafísica, tras la crisis de 1897 —y al igual que Pablo—, los esfuerzos intelectuales de Unamuno se basarán en buscar las formas de rebasar esa transitoriedad

---

12 Hacer de las esperanzas pasadas, fosilizadas por el tiempo, recuerdos... y de esos recuerdos nuevas esperanzas para el futuro.

13 El pasado es el olvido;  
el porvenir la esperanza;  
el presente es el recuerdo,  
y la eternidad el alma  
(Unamuno, 1969, 950).

de la vida y en hallar un destino último, una idea de sí eterna, una vocación. Ahora bien, Unamuno —a diferencia del Apóstol— nunca llegará a confiar en un Otro que intervenga y colme esos anhelos. Todo está en manos del hombre. El sentido unamuniano de la historia es simultáneamente la meta y el resultado de un bregar apasionado.

#### 4. Diálogo Benjamin-Unamuno

El presente trabajo partía del pensamiento paulino para, desde ahí, desgranar la influencia de este autor en Benjamin y Unamuno. Se ha constatado, pues, cómo el motivo teológico “apocatástasis” de Pablo juega un papel relevante en el filosofar de ambos autores y es precisamente eso lo que hace que existan ciertas similitudes.

El primero de los conceptos teológicos que se ha abordado ha sido el de “anacefalosis”. Benjamin y Unamuno se valen de él desde dos perspectivas muy distintas, tanto en los medios como en los fines. Comenzando por los segundos, la motivación benjaminiana es estrictamente histórica o política mientras que la unamuniana es más bien antropológica. Ambos autores se distancian del sentido original paulino, si bien es cierto que la apropiación benjaminiana es más próxima al concepto de Pablo. De los dos, es Benjamin quien mantiene la esencia mesiánica original del término. El filósofo alemán entiende la recapitulación (*zusammenfassung*) como la recuperación de todos los proyectos de vida singulares truncados por la historia. Se propone avanzar intelectualmente hacia una nueva forma más integradora de comprender la universalidad; y en ese sentido, concibe que solo se puede conseguir teniendo presente todos y cada uno de los acontecimientos y vidas humanas.

De esta manera, el fruto de la “anacefalosis” benjaminiana es una imagen dialéctica que emerge de una constelación entre pasado y futuro. Una suerte de mónada que aporta una visión panorámica de toda la historia pero desde una perspectiva totalmente nueva, la de los vencidos. Si en el *kairós*, la relación tipológica paulina implicaba la redención; en Benjamin esta constelación implica que la virtualidad del pasado cercenado puede traumatizar el presente —como si fuese una astilla— abriendo nuevas posibilidades de futuro. Benjamin mantiene una cierta dosis del mesianismo en el sentido de que, para él, el pasado alberga la posibilidad de redención del presente y del futuro. El pasado puede irrumpir en el presente como un otro haciéndolo tambalearse y redimiéndolo.

En Unamuno no hay nada de esto. Ni utiliza el concepto “apocatástasis” para un fin político-histórico ni conserva el sentido mesiánico original. Ahora bien, en el vasco hay una preocupación muy semejante a la existente en el alemán: la de la relación entre lo individual y lo particular. Al igual que Benjamin, Unamuno se preocupa especialmente del destino individual; de que nada se pierda. Pero no busca que se haga justicia, sino que lo que le atormenta es la desaparición de la conciencia individual.

Ni hay confianza alguna en que Dios intervenga en la historia; ni contempla Unamuno, como sí hacen Pablo y el autor de las tesis, el potencial transformador de la alteridad del pasado. Más bien, el vasco se vale de la “anacefalosis” para expresar un hipotético sentido final de la historia humana (Conciencia del mundo), un sentido espiritual resultante única y exclusivamente del bregar de los hombres y las mujeres.

Por tanto, puede decirse que hay dos preocupaciones comunes de fondo. La de la subsunción de lo particular en lo universal y la de que nada se pierda. Posiblemente eso les llevase

a confluir en el pensamiento paulino. Sin embargo, la motivación última y la utilización del momento teológico de San Pablo es totalmente diferente. Siendo, llamativamente, la del materialista histórico Walter Benjamin la más próxima al sentido mesiánico original del término.

Con relación al “instante”, la posición unamuniana difiere también de la paulina, aunque quizá en un grado menor. Como se ha mostrado, el inmanentismo inherente a su concepción de la “anacefalois” encuentra aquí un cierto contraste. Y es que, aunque es en el “instante” donde se despierta la tensión agónica que Unamuno intenta solucionar con el momento “anacefalois”; precisamente, le subyace a él una cierta experiencia de la alteridad, en el sentido de percepción de un fundamento eterno a todo el tiempo<sup>14</sup>. Esta percepción es capaz de romper la sucesión del tiempo e invita a “recoger y salvar” cada minuto en lugar de abandonarlo a su disolución.

No obstante, tampoco existe aquí el sentido mesiánico original de Pablo. El “instante” unamuniano refiere básicamente a la toma de conciencia de la eternidad subyacente al tiempo y al consiguiente comienzo de la acción agónica contra el transcurrir del mismo. En pocas palabras, el “instante” es la toma de conciencia de un fundamento eterno distinto a la entropía por el cual hay que luchar. Ahora bien, toma de conciencia es distinto a redención; ahí radica la principal diferencia. Diferencia que mantendrá también con Benjamin.

Para el filósofo alemán, el “instante” (*Jetztzeit*) también supone una ruptura o cesura en el transcurrir lineal del tiempo. Sin embargo, a diferencia de Unamuno, posee un importante rasgo redentor. En el sentido de que la “*Jetztzeit*” supone principalmente la apelación al “es” de lo que no fue. El desentierro de un pasado injusto, avasallado por el paso del tiempo<sup>15</sup>. Desentierro que abre la posibilidad de un nuevo futuro, aunque no lo desencadene necesariamente. No es, en absoluto, la preocupación unamuniana de tratar de “recoger”, en un instante eterno, todo lo disperso en el tiempo para evitar que se pierda en la nada entrópica; consiste en traer todo el pasado a la memoria por medio de un golpe de vista lo suficientemente intenso como para hacer al presente —consecuencia del pasado injusto— tambalearse. Así pues, puede decirse de nuevo que Benjamin retoma el motivo teológico paulino (relación tipológica) con más fidelidad que Unamuno<sup>16</sup>.

La forma en que ambos autores tratan la “memoria” va en la misma línea. La “memoria” benjaminiana implica principalmente la recuperación del lado oculto de las cosas, de los presentes truncados... en resumidas cuentas, de la virtualidad que aun puede conservar el pasado y que está neutralizada por el presente. Esa “memoria” actúa desestabilizando al presente, quitándole legitimidad, al presentar una alteridad que lo cuestiona. Implica un encuentro entre el pasado vivo y el presente activo... y, por lo tanto, puede tener repercusiones en la política; y sobre todo en la hermenéutica que se hace del pasado.

14 Para Unamuno, cada instante contiene en sí la eternidad toda. “Y cuanto más se estrecha y constriñe la acción a lugar y tiempo determinados, tanto más universal y secular se hace, siempre que se ponga alma de eternidad e infinitud, soplo divino en ella” (Unamuno, 1968, 196).

15 Si recordamos las dos vertientes del mesianismo paulino apuntadas por Agamben, Benjamin mantiene la de la relación tipológica pasado-presente. Unamuno ninguna de las dos. Para ahondar en la estructura del tiempo mesiánico tal y como la entiende Benjamin consultar el siguiente el artículo: “La estructura del tiempo mesiánico en Benjamin, Agamben y Derrida. Hacia una temporalidad específicamente política” (Muñoz, 2018).

16 La “*Jetztzeit*” se distingue de la actuación mesiánica en la historia en dos sentidos: cuantitativo, ya que solo se refiere a momentos determinados; y cualitativo ya que solo salva el sentido (hermenéutica) y no materialmente (Mate, 2006, 291)

La “memoria” unamuniana tiene mucho más de conatus —por decirlo con Spinoza—. De lucha por salvar el pasado para que no se disuelva en la nada. No hay pretensión política sino soteriológica; Unamuno lo que no quiere es que nada espiritual se pierda. En ese sentido, el “yo” —la conciencia— es la instancia de resistencia frente a la disipación. Resistencia que implica una continua reelaboración del pasado y del recuerdo, y su consiguiente proyección al futuro en forma de esperanzas (Cerezo, 1996, 440-450).

Con relación a la “transitoriedad”, es quizá ese el concepto teológico paulino asumido con más fidelidad por ambos autores<sup>17</sup>. No es de extrañar, pues la idea de la caducidad del mundo es una tópica constante a lo largo de la historia (Cuesta, 2004, 103).

Unamuno (1966, 120) concibe la “transitoriedad” como la desencadenante del amor y de la lucha agónica por la pervivencia del espíritu. El mundo en cuanto sucesión de momentos y circunstancias puede ser escenario —a juicio del vasco— o bien para la búsqueda de la eternidad o bien para la disipación. Concibe que la sucesión temporal es condición de posibilidad para la realización de la libertad, pero también puerta para el mayor de los riesgos, la naturalización de la misma. Esto es, que se disipe entre las diferentes circunstancias y termine volviéndose naturaleza.

La concepción del mundo como “transitorio” despierta —en el vasco— el deseo de lo que está más allá de él. Unamuno no se conforma con este mundo, ni con la instauración de un orden utópico en él. Unamuno lo que pretende es una vida plena que lo trascienda; y en eso está muy próximo a Pablo. Aunque, como se ha señalado, piense que ésta debe “producirse” a partir del mundo mismo y de los anhelos humanos que en él la prefiguran.

Por otra parte, el Benjamin del Fragmento teológico-político está también cerca de esos posicionamientos. Como señalan Cuesta Abad y Taubes, Benjamin relaciona la felicidad con la transitoriedad del mundo, con el fin de *este* tiempo; por lo tanto —a su juicio— todo lo referente al mundo es banal. La realidad presente únicamente es valiosa para él en cuanto anticipe o prefigure lo que ha de venir. Y, precisamente, su transitoriedad es la que señala más intensamente la realidad más plena de lo Otro.

Si para Unamuno, la transitoriedad del mundo despierta el anhelo espiritual e incita a la lucha agónica por conseguirlo, para Benjamin, esta transitoriedad es el signo de lo que ha de venir y por lo tanto la que le confiere un cierto rasgo mesiánico al mundo mismo. Ambos buscan lo que está más allá. Ahora bien, e insistiendo en lo ya dicho, para Unamuno la transitoriedad es oportunidad para el comienzo de una lucha agónica por conseguir lo espiritual; no el signo de una realidad mesiánica que se vaya a dar de por sí —a intervenir en la historia— como cree el Benjamin del Fragmento.

Con todo, podemos concluir que el momento teológico paulino de la “apocatástasis” está muy presente en el filosofar de ambos autores. Ello puede explicar los paralelismos que pueden encontrarse entre ambos. No obstante, la utilización que hacen de él es muy distinta. Y a ese respecto, cabe señalar que el materialista Benjamin asume más fielmente la componente mesiánica del pensamiento paulino que Unamuno. El cual es incapaz de asumir una realidad otra y por ello centra todos sus esfuerzos en tratar de construirla y explicarla desde esta.

---

17 En el caso de Walter Benjamin, esto ocurre en el Fragmento teológico-político de comienzos de los años 20. No en las Tesis de filosofía de la historia.

## 5. Conclusiones

El momento paulino de la “apocatástasis” resulta de especial utilidad para poner en diálogo a dos pensadores contemporáneos relevantes que nunca han sido confrontados. Si bien es cierto que las motivaciones principales de ambos autores fueron distintas, la historia en el caso de Walter Benjamin y la antropología en el caso de Miguel de Unamuno; ambos se caracterizan por un rasgo importante, este es el inconformismo con el pensamiento típicamente ilustrado que dejaba de lado el potencial intelectual de la religión.

A este respecto, los dos filósofos encontraron en el aporte paulino un rico sustrato conceptual desde el que enriquecer y desarrollar su pensamiento. Hasta el punto de que el desgranado del mismo en los conceptos de “anacefalosis”, “instante”, “memoria” y “transitoriedad” es transversal al pensamiento de los dos filósofos.

No obstante, el tratamiento que hacen de estos conceptos es bastante diferente. A ese respecto, se puede concluir un punto fundamental. Walter Benjamin es más fiel al mesianismo implícito en los conceptos paulinos que Miguel de Unamuno. El primero se vale del potencial de lo mesiánico (constelación pasado-presente) para romper la continuidad del tiempo histórico y dar cabida así a la redención de lo que había quedado al margen de la historia. Proponiendo, de esta manera, un método historiográfico inédito, que rescata el pasado cercenado y que haga justicia a las víctimas olvidadas.

Por el contrario, Miguel de Unamuno no contempla en ningún momento la posibilidad de que “la otredad” (pensada tanto en términos de Dios como de pasado irredento) pueda perturbar el presente ni mucho menos intervenir en él. No hay una concepción mesiánica del tiempo ni de la historia. Lo que hace don Miguel es plantear una filosofía en la que es el hombre mismo —respondiendo a sus anhelos— el que “construye” lo espiritual frente al dinamismo contrario que impera en el universo, el de la entropía.

Finalmente, y a modo de conclusión, cabe señalar que el presente trabajo pretende ser una primera aproximación a una problemática inédita en el campo de la filosofía contemporánea en general y española en particular. En ese sentido, abre un campo interesante para el estudio y la reflexión que puede ser enriquecido con el abordaje de la obra completa de ambos autores; y con la consiguiente detección de nuevos motivos comunes a contrastar.

## Bibliografía

- Adorno, T. (1998), *Minima moralia*, Madrid: Taurus.
- Agamben, G. (2006), *El tiempo que resta*, Madrid: Trotta.
- Asbún Bojallil, J. (2018), “En torno al pensamiento religioso de Miguel de Unamuno”, *Orbis. Revista electrónica de Ciencias Humanas*, 39.
- Benjamin, W. (2006), “Sobre el concepto de historia”, en Mate, R.: *Medianoche en la historia*, trad. Mate, R., Madrid: Trotta, 2006.
- Benjamin, W. (2007), “Fragmento teológico-político”, en *Obras completas. t. II. Vol. 1*, trad. Navarro, J., Madrid: Abada.
- Bultmann, R. (1997), *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme.
- Cerezo Galán, P. (1996), *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid: Trotta.

- Cerezo Galán, P. (2016), *Miguel de Unamuno, Ecce Homo: la existencia y la palabra*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Cuesta Abad, J.M. (2004), *Juego de duelo*, Madrid: Abada.
- Castilla Urbano, F. (1991), “Walter Benjamin: una filosofía de la historia entre la política y la religión”, *Anuario de filosofía del derecho*.
- Duque, F. (1997). *La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia*, Madrid: Akal.
- Ferrater Mora, J. (1957), *Unamuno bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana SA.
- Fraijó, M. (2020), *Semblanzas de grandes pensadores*, Madrid: Trotta.
- Iglesias Granda, J.M. (2019), *Sentir y pensar la historia con Miguel de Unamuno*, Madrid: Apeiron.
- Kafka, F. (2003), “Cuadernos en Octavo” en *Obras completas IV*, Barcelona: Galaxia Guttemberg.
- Maroco Santos, E.J. (2018), “Unamuno y la fe religiosa”, en *Eidos*, 28.
- Mate, M.R. (2006), *Medianoche en la historia*, Madrid: Trotta.
- Muñoz, S. (2018), “La estructura del tiempo mesiánico en Benjamin, Agamben y Derrida. Hacia una temporalidad específicamente política”, *Constelaciones, Revista de teoría crítica*, 10.
- Rabaté, J.C. y Rabaté, C. (2008), *Miguel de Unamuno: biografía*, Madrid: Taurus.
- Rabaté, J.C. y Rabaté, C. (2018), *Miguel de Unamuno (1864-1936), convencer hasta la muerte*, Madrid: Galaxia Guttemberg.
- Ribas, P. (2015), *Unamuno: el vasco universal*, Madrid: Endymion Ensayo.
- Ribas, P. (2016), *Para leer a Unamuno*, segunda edición, Madrid: Alianza Editorial.
- Roggero, J. (2010), “Mesianismo, ontología y política en Giorgio Agamben”, *Instantes y azares, escrituras nietzscheanas*, 8.
- Salcedo, E. (1964), *Vida de don Miguel*, Madrid: Anaya.
- Taubes, J. (2007), *La teología política de Pablo*, Madrid: Trotta, 2007.
- Unamuno, M. (1966), “Meditaciones y ensayos” en *Obras completas VII*, Madrid: Escélicer.
- Unamuno, M. (1968), “Nuevos ensayos” en *Obras Completas III*, Madrid: Escélicer.
- Unamuno, M. (1969), “Poesías” en *Obras Completas VI*, Madrid: Escélicer.