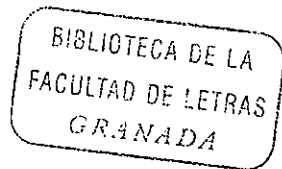
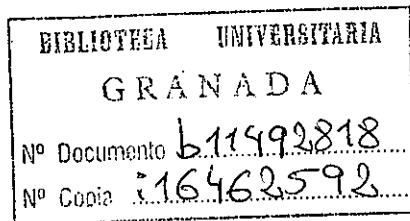


Las máscaras de lo trágico.  
Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno



Las máscaras de lo trágico.  
Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno

Pedro Cerezo Galán



E D I T O R I A L T R O T T A

La presente obra ha sido editada mediante Ayuda de la Dirección  
General del Libro y Bibliotecas del Ministerio de Cultura

L A D I C H A D E E N M U D E C E R  
*Serie Teoría Literaria*



© Pedro Cerezo Galán, 1996

© Pedro Laín Entralgo, para el prólogo, 1996

© Editorial Trotta, S.A., 1996  
Sagasta, 33. 28004 Madrid  
Teléfono: 593 90 40  
Fax: 593 91 11

Diseño  
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-068-9  
Depósito Legal: VA-7/96

Impresión  
Simancas Ediciones, S.A.  
Pol. Ind. San Cristóbal  
C/ Estaño, parcela 152  
47012 Valladolid

## CONTENIDO

<i>Prólogo: Pedro Laín Entralgo</i> .....	11
<i>Introducción</i> .....	17
<i>Siglas</i> .....	27

### OBERTURA: POESÍA Y EXISTENCIA

1. Existir en la palabra .....	31
2. Los símbolos poéticos .....	79

### I. RAZÓN Y MODERNIDAD

3. «Ejercicios intelectuales» .....	115
4. El humanismo integrador .....	169
5. La ilusión del progresismo .....	227

### II. EXISTENCIA Y TRAGEDIA

6. El pesimismo trascendente .....	273
7. La voluntad heroica .....	311
8. La existencia trágica .....	373

### III. CULTURA Y TRAGEDIA

9. La creación desesperada .....	441
10. Palabra de salud .....	497
11. Sí mismo y contra-mismo .....	571

IV. LA TRAGEDIA CIVIL

12. La agonía de la palabra .....	633
13. Nadismo, tragicomedia y farsa .....	711
14. «Su Majestad, España» .....	761
15. Pasión y tragedia de España .....	807
<i>Epílogo: ¿tragedia o esperanza?</i> .....	839
<i>Índice de nombres</i> .....	847
<i>Índice de obras de Unamuno</i> .....	855
<i>Índice general</i> .....	859

*A Pedro Laín Entralgo,  
español quijánico y quijotesco,  
y maestro de saber y convivencia civil.*

Agradezco a la Fundación Juan March,  
en la persona de su director, don José Luis Yuste Grijalba,  
la generosa financiación de esta investigación,  
y a cuantos familiares, amigos y compañeros me han animado  
en este empeño.

## PRÓLOGO

Ante el vasto, vario y hondo contenido de este libro, ineludiblemente me han venido a las mientes los dos versos finales del poemilla que Unamuno dirigió a sus futuros lectores:

Cuando vibres por entero  
soy yo, lector, que en ti vibro;

porque desde que, tras su muerte, comenzó a escribirse seriamente sobre él —el *Miguel de Unamuno* de Julián Marías, publicado en 1943, cuando tan difícil era hablar de él con verdad y justicia, fue pionero en ese noble empeño—, no sé si ha habido un libro en el que tan penetrante y vigorosa sea la vibración del hombre de carne y hueso que don Miguel de Unamuno fue, ese que tan apasionada y acongojadamente pensaba, sentía, quería, hablaba y actuaba para ser él mismo. *Cogito ut sim Michael de Unamuno*, dijo, transcortesianamente, desde lo más hondo de sí. Una serie de sucesivas o simultáneas máscaras trágicas, no ocultadoras o desfiguradoras, como las del carnaval, sino sinceramente expresivas de su más personal intimidad fueron, en efecto, los varios modos de ser hombre que se vio obligado a ser y a la vez quiso ser a lo largo de su vida, hecho y deshecho por el «duro bregar» que según confesión propia esa vida fue.

Alquitarando conceptual y estilísticamente un barroquísimo párrafo de fray Jerónimo de San José, enseñó Ortega que la historia —la historia escrita, se entiende— debe ser «un entusiasta ensayo de resurrección». Desde la primera a la última página, esto es el espléndido libro de Pedro Cerezo. En él resucita en su plenitud y en su detalle el hombre Miguel de Unamuno; documentalmente desde que comenzó a ver el mundo en el Bilbao de la última guerra carlista hasta que en Salamanca dejó de verlo durante la última de nuestras contiendas civiles, y desiderativamente en su vida trans-mortal, en ese *non omnis moriar* que en todos los sentidos de la frase, no sólo



en el horaciano, fue la clave central del vivir terrenal de su protagonista. Y Pedro Cerezo resucita a Unamuno cumpliendo de modo magistral las tres principales reglas de la historiografía, cuando su tema es la mostración de una vida humana: la documentación, la ordenación y la comprensión.

Documentación: conocimiento riguroso y fiel de *todo* lo que objetivamente pueda informarnos acerca de la vida del resucitado: mundo en que vivió, eventos personales y obras de toda índole; juicios, valoraciones e interpretaciones sobre su persona emitidos antes y después de su muerte; declaraciones suyas tocantes a sí mismo y a su mundo... Teniendo en cuenta la inmensa producción escrita de Unamuno —constantemente surgen textos nuevos—, no sé si algún día podrá lograrse un conocimiento exhaustivo de cuanto exige la rápida enumeración precedente; pero en la actualidad, considerando lo mucho que desde hace medio siglo vamos conociendo, no creo que sea superable la masa de información que da fundamento y consistencia a este libro.

Ordenación: establecimiento de un orden inteligible y coherente en el conjunto de los documentos recogidos. Más de una vez he propuesto dos pautas para cumplir este menester: una de carácter diacrónico, discernir las «vidas sucesivas» que sin mengua de su radical unidad se hayan dado en el curso biográfico de la persona en cuestión, y otra de índole sincrónica, distinguir las «vidas complementarias» en que, también sin mengua de su unidad esencial, se haya realizado la vocación de tal persona. Completando la serie que el propio don Miguel dio por buena, y atenido en primer término a la cambiante situación de su héroe ante sí mismo y ante su mundo, Pedro Cerezo ve en el curso de la aventura espiritual de Unamuno —«de mi tragedia íntima», dice éste— cuatro actos, que denomina racionalismo humanista (el que subsiguió a la pérdida de la fe religiosa de la infancia), agonismo (el iniciado por el descubrimiento del carácter agónico de su existencia personal, cuando Unamuno advierte que ésta es en sí misma una lucha trágica entre dos posibilidades, llegar a ser plena y definitivamente y dejar totalmente de ser, «quedar en nada»; tal fue el nervio de la honda crisis espiritual de 1897), utopismo (la realización del agonismo cuando en él domina una voluntad heroica: *Vida de Don Quijote y Sancho*, epílogo de *Del sentimiento trágico de la vida*) y nadismo (el cariz del agonismo cuando en él parece imponerse la perspectiva de la aniquilación; la actitud existencial subyacente a *San Manuel Bueno, mártir*). Más o menos utopista o nadista, agónica fue la vida personal de Unamuno desde la nunca bien resuelta crisis del racionalismo humanista propuesto en las páginas de *En torno al casticismo*. Asimismo, pero menos temáticamente, son discernidas por Pedro Cerezo las vidas complementarias de don Miguel: el analista de sí mismo, el pensa-

dor-poeta, el aspirante a reformador de España, el universitario, el hombre familiar.

Comprensión: teniendo en cuenta los datos así ordenados, intelección de la única e intransferible realidad de la persona cuya resurrección se intenta: qué y quién fue esa persona para sí misma y qué y quién ha sido para el mundo en que existió y para cuantos seriamente la han estudiado. En este caso: mostrar la interna conexión de esos cuatro actos en que transcurrió la existencia del hombre Miguel de Unamuno; lo cual, dice textualmente Pedro Cerezo, sólo puede alcanzarse evitando «una hermenéutica más propensa a juzgar que a comprender». Quien juzga a una persona, intencionalmente la mata, porque la reduce a ser lo que en relación con la materia juzgada está siendo; quien la comprende, en cambio, la tiene ante sí con toda la complejidad y todos los matices de su vida. Dicho lo cual, rotundamente afirmo que, con su certera comprensión de la persona de Unamuno, Pedro Cerezo la ha resucitado íntegra y verdaderamente. «Sí, éste tuvo que ser, éste fue el hombre de carne y hueso que vivió queriendo ser Miguel de Unamuno», dirá, estoy seguro, el lector de este libro.

El juvenil proyecto de construir un sistema filosófico en el que armoniosamente se juntasen Hegel, Spencer, la historia y el saber científico; la total estructura de la crisis espiritual de 1897; el cambiante sentido del quijotismo unamuniano; la consistencia de cuanto en la vida son el sentimiento trágico, y como complemento suyo —menos importante, pero real— el sentimiento cómico; la intención y los avatares de su pugna por la reforma espiritual de España; la entreaña intencional de su poesía y de su prosa literaria —a título de ejemplo, léase la honda y luminosa comprensión de *El Cristo de Velázquez*, *Niebla*, *El otro* y *San Manuel Bueno, mártir*—; la sutil penetración psicológica en la intimidad de don Miguel, antes y después del patético 12 de octubre de 1936... Con alma generosa, amplísimo saber filosófico, literario y religioso, mente clara y acerado rigor intelectual, tales son, si no todos, sí los más importantes temas de la hazaña resucitadora de Pedro Cerezo. Con deslumbradora nitidez aparece así ante nosotros lo que real e históricamente fue don Miguel de Unamuno: un gigante que apasionada y desmesuradamente vivió, sin lograr resolverlos, problemas que por el hecho de ser hombre todo hombre lleva consigo, y que de un modo o de otro, cuando no ha caído en ser irremediablemente frívolo, alguna vez se plantea en su intimidad: ser siempre o dejar de ser, ser todo o ser nada, la oposición o la complementariedad entre el corazón y la cabeza, el sentido o el sinsentido de la vida y la muerte, la universalidad y la individualidad de cada cual, tantos más.

He aquí uno de ellos: el tocante a la relación entre la fe y la razón, tan debatido en el mundo moderno desde su mismo origen.

El creyente adocenado, sea su fe la del carbonero o la del teólogo —del mal teólogo, claro está—, vive habitual y cómodamente instalado en ella; es decir, como si ese problema no existiera. A su vez, el increyente adocenado, sea inercial o genuina su increencia, la profesa sin advertir que ésta no es un simple «no creer», un valiente deshacerse de la carga de creer en Dios, cuando realmente es otra creencia; quien dice «no creo en la existencia de Dios», en rigor está diciendo «creo que Dios no existe». Dos creencias contrapuestas, que una de dos: o son vividas sin reflexión, adocenadamente, o exigen preguntarse con cierto rigor lo que la creencia es; por tanto, distinguirse con cuidado entre el «saber por evidencia» y el «saber por creencia».

Pues bien: ya Platón nos hizo ver —muy bien lo conocía Unamuno, y más de una vez aparece en este libro su recuerdo de la sentencia platónica— que el acto de creer, cualquiera que sea el contenido de la creencia, la tocante a la inmortalidad del alma, en este caso, lleva consigo «un bello riesgo», el riesgo de que no sea cierto lo que creemos; pero riesgo bello, porque la resolución de afrontarlo da sentido a la existencia terrena del hombre. Y desde santo Tomás de Aquino, sabemos, por otra parte, algo que desconocen o no mencionan los teólogos adocenados —repito: los malos teólogos— y que Unamuno no debió de conocer, porque de otro modo no habría dejado de aducirlo en apoyo de la licitud de sus dudas; más aún, del carácter últimamente trágico de su más central problema: dar por cierto que el ejercicio de la razón —tal como él, con su tiempo, la entendía— excluye *a radice* la posibilidad de creer en un Dios sustentador, y viviendo en sí mismo el hecho de que la más enérgica voluntad de creer no era capaz de llegar al asentimiento, digámoslo con Newman, en que la fe consiste; el «querer y no poder/creer, creer y creer» de Antonio Machado. Dice, en efecto, el teólogo santo Tomás, tras distinguir la existencia de tres modos en el hecho de pensar: «el acto de creer supone la firme adhesión a una parte (aquella en que se cree, por oposición a la que se rechaza), en lo cual el creyente conviene con lo que sabe e intelige; pero no logra un conocimiento perfecto, en cuanto que no procede de visión manifiesta, en lo cual el que cree conviene con el que duda, el que sospecha y el que opina; razón por la cual el acto de creer se distingue de todos los actos intelectuales tocantes a lo verdadero y lo falso» (*S. theol.* II, II, q. 2, a. 1). Quede no más que aludida la ulterior discusión de si el creer es una actividad primariamente intelectual o atañe a la totalidad de la existencia humana; lo importante ahora es recoger la afirmación de que la creencia, en cuanto actividad vital, de algún modo conviene con la duda, la sospecha y la opinión. Hecho éste desconocido por un doble absolutismo: el cómodo absolutismo del creyente adocenado y del teólogo polemista, para los cuales, en materia de fe,

la duda es nefanda, y el absolutismo ambicioso e impaciente de Unamuno, que en la fe que buscaba quería encontrar, a fuerza de desearla y esperarla, una total certidumbre del apoyo de su finita realidad personal en la infinita realidad de Dios.

Más de una vez he recordado que san Alberto Magno, próximo ya a su muerte, solía preguntarse: *Numquid durabo?*, «¿Es que voy a perdurar?». Interrogación que debe ser entendida refiriéndola tanto a su perseverancia final en la fe cristiana como a la remota, pero innegable posibilidad de que Dios, en uso de su potencia absoluta, reduzca a la nada toda realidad distinta de él. La visión de la nada como horizonte de lo real, básica para la filosofía occidental desde la difusión del cristianismo, y tan profunda y rigurosamente estudiada por Zubiri en su libro póstumo *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, era el nervio central en esa dramática interrogación del cristiano Alberto de Bollstädt. A esta luz, ¿cómo no comprender antropológica y cristianamente, aunque no se comparta, la tensión trágica con que el problema de la razón y la fe fue vivido en la intimidad y en la pluma de Unamuno? Porque tragedia es esa tensión, angustiosa tragedia, cuando se la vive como irreductible contraposición de una necesidad humana, pensar racionalmente, y un no menos humano menester, vivir con esperanza de plenitud. Y por otra parte, ¿cómo no echar de menos, con Unamuno, la vigencia social de un cristianismo en que la fe, sin detrimento de su firmeza, no sea para el creyente fanática seguridad, sino don que no excluye la duda, la sospecha y la opinión, y que por la vía del amor comprende la existencia de quienes no creen lo que él y como él? Pienso, en fin, que el patético drama de Unamuno debe ser estudiado dentro del ámbito que se abre ante la también patética interrogación de Heidegger: «¿Tiene sentido concebir al hombre, desde el fundamento de su más íntima finitud, como *creador*, y por tanto como *infinito*?». La necesidad de apelar al misterio de la realidad, la del interrogante y la del mundo, como punto de partida para formular una respuesta a su problema personal y a la punzante interrogación de Heidegger fue bien tempranamente descubierta por Unamuno. Pero la apelación al misterio sólo puede ser filosóficamente válida cuando en la mente del pensador se ha producido un difícil equilibrio entre la humana avidez de interrogar y seguir interrogando y la también humana humildad de admitir que hay preguntas a las que no es posible dar respuesta evidente, porque ante ellas sólo caben la entrega al agnosticismo, la osadía de asentir a una creencia, como enseñó Platón, y la resignación ante el hecho de que la creencia, por hermosa que sea, algo tiene que ver con la duda, la sospecha y la opinión, como Tomás de Aquino hizo ver. No parece ilícito pensar que a Unamuno, genial pionero en el descubrimiento de la necesidad intelectual del misterio, e insaciable, como pensador, en el ejer-

cicio de preguntar, porque toda pregunta tiene como fundamento un menester, le faltó, como hombre, el punto de humildad necesario para admitir que no puede haber creencias evidentes y saciadoras. Mientras haya cristianos reflexivos, seguirá existiendo la reflexión acerca del acto de fe, y así lo hace ver, desde san Agustín hasta hoy, la historia de la teología cristiana.

Vuelvo a lo dicho. Con este libro, Pedro Cerezo ha resucitado entero y verdadero al gigante del pensamiento, de la creación literaria y de la españolía que don Miguel de Unamuno fue. Así lo experimentarán, estoy seguro, cuantos con sensibilidad intelectual y literaria lo lean. ¿Qué es leer, sino dialogar? Quevedo nos lo enseñó, hablando de sí mismo en tanto que lector:

vivo en conversación con los difuntos  
y escucho con los ojos a los muertos.

En este caso, a un muerto inmortal.

Abril de 1995

PEDRO LAÍN ENTRALGO

## INTRODUCCIÓN

«Si pudiéramos pensar una encarnación de la disonancia, —¿y qué es si no el hombre?— necesitaríamos para poder vivir una espléndida ilusión que cubriera esta disonancia bajo un velo de belleza».

(Fr. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, pr. 25)

Entre filosofía y tragedia ha reinado siempre una violenta y áspera discordia. La filosofía ha reprochado a la tragedia el delirio incontinentemente que anula el rigor del concepto. Y la tragedia, a su vez, acusa a la filosofía de matar el espíritu del mito, sin el que no cabe creación genuina. Mito trágico y reflexión crítica parecen, pues, incompatibles y, sin embargo, indisociables como la luz y la sombra. La tragedia tiene en la filosofía la contrafigura luminosa, apolínea, del optimismo de la razón, que confía en poder despejar alguna vez todo lo tenebroso y sombrío de la existencia. Y la filosofía, por su parte, encuentra en la tragedia su propia sombra, el límite terco de sus aspiraciones, con la fatídica advertencia de que el mundo inmarcesible de las ideas acabará también por hundirse en el caos del que ha surgido. Y si la filosofía censura agriamente a la tragedia su pesimismo metafísico, que sólo alcanza a soportar con el consuelo de la ilusión, la tragedia le replica con la burla de una razón ilusa, que se desconoce a sí misma, porque no sabe que también ella, como la vida misma, se alimenta de ilusiones. Precisamente por ello, los eternos enemigos no pueden desconocerse. No hay tragedia genuina si no logra desenmascarar las pretensiones absolutistas del *lógos*, ni razón crítica que se niegue a enfrentarse con el espíritu trágico. Ni la filosofía ni la tragedia pueden ser ingenuas. La filosofía tiene que hacerse cargo de la tragedia, si quiere dar cuenta de sí misma y justificarse ante el último tribunal inapelable, que es siempre el de la vida. Y la tragedia

no es de buena ley, si no pasa por la experiencia de la bancarrota de la razón. De ahí que a contracorriente del espíritu socrático de la dialéctica, que nació en Grecia, como ha mostrado Nietzsche, de la represión de la tragedia, haya corrido subterráneamente, en la literatura y en el pensamiento libre, el espíritu trágico reclamando una atención, que ha conseguido en los momentos de crisis de la razón dialéctica. En suma, dialéctica y tragedia son los verdaderos antagonistas de la historia del pensamiento, aunque sólo de tarde en tarde se alcance entre ellos una coyuntura de reflexión.

Una de estas coyunturas fue la griega. En la inculpación que lleva a cabo Platón contra la tragedia, resuenan dos motivos capitales que tienen que ver respectivamente con el secreto trágico. Dicho en términos de Paul Ricoeur: el secreto del Dios malo (= teología del mal) y la existencia de héroes excesivos, que no se resignan y luchan (= antropología de la desmesura)<sup>1</sup>. De un lado —confiesa Platón— los poetas trágicos han mentido acerca de la naturaleza de los dioses, haciéndolos responsables del mal en el mundo, cuando la esencia de lo divino es lo siempre idéntico y verdadero, pues «la divinidad no es causa de todas las cosas, sino sólo de las buenas» (Rep., 380c). Del otro, han erigido a sus héroes en paradigmas de inmoralidad, al mostrar a los ciudadanos ejemplos perniciosos de cómo la virtud —la rectitud o la honestidad— acarrea la destrucción, lo que tiene funestas consecuencias en las costumbres. Pero «si queremos que sean valientes, ¿no tendremos que decirles cosas que les hagan temer lo menos posible a la muerte?» (Rep., 386a-b). Se trata de una crítica moral, que se dirige, por una parte, contra el poder de la ilusión o de la mentira, frente al que opondrá Platón la verdad metafísica, una verdad apolínea, que revela el fondo siempre idéntico y constante del ser, lo divino o el *nous* como la fuerza rectora del mundo. Y, por la otra, contra el poder de la muerte, en las múltiples experiencias humanas del extravío, el error, la culpa, oponiéndole la tesis de la inmortalidad del *nous*. Podría replicarse que la filosofía, al inculpar así a la tragedia, escamotea la profunda experiencia del sufrimiento humano y del mal en el mundo, y lo hace desde una confianza absoluta en el poder de la razón. La identificación metafísica de verdad y bien, por un lado, y la ético/epistemológica entre conocimiento y virtud, por el otro, tal como las proclama Sócrates, despejan lo profundo tenebroso del orden del ser. Como asegura Nietzsche, el optimismo socrático de la razón es la muerte de la tragedia. Claro está que esto no significa que Sócrates fuera tan ingenuo que no contara con el reconocimiento del mal. El mal existe, el mal ha entrado en el mundo a causa de la libertad, y por tanto, sólo puede ser conjurado por ella. No hay mal que no venza el conocimiento, a una con la fuerza de la virtud. Ésta es la portentosa potencia de la razón, el poder de «reformular la existencia». La experiencia del error, del extravío, de la

culpa, todo el inmenso dolor del mundo, puede convertirse, mediante la libertad, en el camino necesario para la producción de lo verdadero. Al fin y al cabo, la dialéctica socrático/platónica prefigura lo que andando el tiempo canoniza la dialéctica hegeliana: la astucia de la razón, que ha hecho de la necesidad el camino de formación del espíritu. Sócrates moribundo, condenado a beber la cicuta, soportando una condena injusta con tal de no participar en la injusticia, es la verdadera justificación de la existencia a la luz de la razón.

Pero, ¿no remite aquí de nuevo la filosofía a la tragedia como su límite o su sombra?, ¿no significa esto acaso que la muerte de Sócrates es otra tragedia, en la que se viene a reconocer cómo el filósofo, el nuevo héroe trágico, armado con su voluntad titánica de verdad, sucumbe finalmente víctima de la ciudad corrompida? El mismo Platón, al término de su esfuerzo racional por probar la inmortalidad del alma, tiene que refugiarse en el mito y entregarse al «bello riesgo» y consoladora ilusión de que no todo acabe con la muerte. Quizá sea ésta —recuerda Nietzsche— la última lección de Sócrates antes de morir, al atender la voz de su *daimon*, que le recomienda que haga música y poesía, es decir, que se abra al orden del mito, que había censurado como filósofo. ¿No merece también llamarse mito esta extraordinaria fe racional o fe moral del socratismo, que apuesta por el porvenir eterno de la conciencia frente al sin-sentido, el absurdo y la muerte? De aquí surge la permanente sospecha que la tragedia levanta contra la filosofía: ¿No será acaso el espíritu científico más que un temor o un refugio frente al pesimismo, es decir, otra suerte de ilusión/consolación, de astucia de la vida, para soportar el vacío? «¡Oh Sócrates!, ¡oh Sócrates! —exclama Nietzsche—, ¿no será éste quizá tu secreto? ¡Oh misterioso ironista!, ¿era ésta quizá tu ironía?»<sup>2</sup>. Sí. La tragedia vuelve inexorablemente en aquellas épocas en que la razón experimenta el límite de sí misma, la quiebra de su optimismo, de su capacidad para dominar la necesidad y justificar la existencia. O bien, cuando pierde su fe moral en el futuro de la razón, o descubre que ella, a la postre, no es más que fe, y no cuenta con ninguna garantía del triunfo de su obra.

Para Nietzsche esta experiencia del límite ya había acontecido en su tiempo. Éste es «el indicio de esta quiebra de que todos hablan corrientemente como el mal orgánico original de la cultura moderna» —indica Nietzsche— y que no es otro que «el miedo de la razón a sus propias consecuencias, que ya comienzan a presentirse poco a poco»<sup>3</sup>. Estas consecuencias quedan sin especificar. Otro filósofo contemporáneo, Martin Heidegger, sobre la huella de Nietzsche, se ha atrevido a hacerlo: «La naturaleza objetivada, la cultura explotada como un negocio, la política tecnocrática y los ideales prefabricados»<sup>4</sup>. Hoy estamos aprendiendo por propia experiencia a identificar las terribles consecuencias de una razón científico-técnica, con-



vertida en un órgano omnipotente de dominio —la expoliación de la naturaleza, el riesgo de catástrofe ecológica o nuclear, el objetivismo extremo, la cosificación de la existencia, la escisión final de naturaleza y vida...— y de una razón práctica que no es más que un cálculo racional de utilidades, y que no logra, por tanto, hacer prevalecer una perspectiva de universalidad. Llegado este punto crítico, vuelve tomando su desquite la tragedia. «Cuando, lleno de espanto, ve este límite extremo y ve que la lógica se enreda alrededor de él mismo como una serpiente que se muerde la cola, surge ante él la forma del nuevo conocimiento, el conocimiento trágico, cuyo solo aspecto es imposible soportar sin protección y ayuda del arte»<sup>5</sup>.

El pensamiento de Miguel de Unamuno se inscribe en este giro histórico de la filosofía a la tragedia: el llamado «mal del siglo», que se extiende en las postrimerías del XIX como una sombra. Se trata del malestar de una cultura objetivista hasta el fetichismo, que no puede ofrecerle a la vida una guía u orientación. La crítica radical había arruinado las bases de la gran síntesis de la metafísica idealista hegeliana, en que aún se preservaba una teleología racional de la historia. Era la última figura del espíritu, de una comunidad universal efectiva, antes de desaparecer de la escena. La reflexión crítica posthegeliana no sólo denuncia esta figura como un ensueño de la razón, sino como una forma fraudulenta de mistificar la experiencia histórica del mundo. Luego, el positivismo hizo el resto. Desencantó el mundo, según la justa expresión de Max Weber, vaciándolo de todo sentido y valor, y mostró la prosa sucia y gris de una praxis mundana, que no tenía otro interés que el dominio. Razón y vida, cálculo racional y apetito de autoafirmación, se escinden y contraponen. Se diría que esta antinomia entre la razón positivista, desanimadora y desmitificadora, y la vida, en cuanto exigencia de sentido —llámese moral, religión o arte—, es la espina clavada en la conciencia finisecular, cuando comienza a entrar en quiebra la fe ilustrada en un progreso único, que a la par que el desarrollo traería consigo la virtud y la felicidad. «Sentido desde cierto punto de sentimiento —escribe Unamuno en sus apuntes inéditos sobre *El mal del siglo*— pocos casos más tristes que el de este nuestro siglo, en que a los espíritus cultos desorientados sumerge en la tristeza de su cultura misma una gran fatiga, la fatiga del racionalismo». No es, sin embargo, el fracaso de la ciencia, como puntualiza en otro momento, sino «el fracaso del intelectualismo», es decir, de la reducción del espíritu a mera inteligencia analítica. A esta luz hay que interpretar el problema básico de la generación española del 98, y no, como es habitual hacer, en atención exclusiva al problema de España. La crisis política de la Restauración era tan sólo el catalizador de una crisis cultural más profunda, que hermanaba a la generación del 98 con otras generaciones trágicas europeas. Sintió realmente el mal de España, pero,

sobre todo, sufrió el mal del siglo, la experiencia del vacío o la oquedad de un mundo desencantado y, conjuntamente, la exigencia de afrontarlo desde la fe, la utopía, la aventura o la ensoñación.

Y en este recio aprieto, Unamuno, el pensador más señero de la generación, constituye un caso ejemplar. Llegó al reconocimiento del espíritu trágico a partir de la crisis histórica de la razón. En su juventud, fiel al espíritu de su tiempo, había ensayado con cierta osadía una síntesis hegeliano-positivista, gemela en su orientación al krausopositivismo, que dominaba en los ambientes intelectuales del país. Pero aquella síntesis problemática e inacabada estaba llamada al fracaso en virtud de la heterogeneidad de sus elementos. Todavía en los ensayos *En torno al casticismo*, su primera obra de madurez intelectual, su estilo de pensamiento era dialéctico, al modo hegeliano, y perseguía una síntesis entre un humanismo racionalista y un cristianismo civil secularizado. Pero esta síntesis estaba edificada sobre el principio inmanentista de la cultura moderna, y le iba a saltar en añicos en la crisis espiritual de 1897. Lo que realmente pone de manifiesto esta crisis es la insuficiencia de los ideales secularistas del racionalismo para responder a la demanda de sentido de la vida. O, dicho en otros términos, la incapacidad de la razón para hacerse cargo del mundo de las entrañas —conjuntamente sentimiento, imaginación y deseo—, lo que en el hombre de carne y hueso gime y se estremece ante la embocadura final de la muerte. La muerte —se diría— como objeción contra el sentido, como crisis del principio inmanencia. El corazón, el símbolo de las entrañas, apetito en suma de no-morir que se rebela contra la muerte, reclamó su derecho, y de su choque frontal con las exigencias de la razón va a surgir el conflicto trágico. A partir de este momento, la dialéctica en Unamuno se vuelve agónica, y la *coincidentia oppositorum*, no pudiendo ser ya el fruto del trabajo histórico de la razón, se confía a un mundo nouménico o sustancial, que sustenta y trasciende, a la vez, a la historia.

La ejemplaridad del caso Unamuno es haber vivido este conflicto trágico, como escritor de raza que era, vinculado a la suerte de la palabra. La conciencia trágica moderna se refleja en la palabra rota, escindida, entre el hemisferio del sentido, colonizado progresivamente por la lógica, y el otro hemisferio sensible de la intuición, patrimonio de la estética. A la desanimación de la palabra por obra del pensamiento lógico/reflexivo replicaba la estética con una reanimación simbolista, que la hundía en la tiniebla del inconsciente. Concepto e intuición o, en otros términos, signo lógico y símbolo emotivo, laceraban la palabra en direcciones opuestas y excluyentes. No había término medio: o ciencia o literatura. Y la filosofía, incapaz de salvar el hiato, o se volvía científica o se disolvía literariamente. Frente a esta cesura interior de la palabra, el esfuerzo de Unamuno se dirige a restaurar la palabra del origen, en su unidad de alma y

carne, esto es, de sentido y figura. Se trata de asistir al surgimiento de un sentido en carne intuitiva o de una figura en trance de significación. Esto es el símbolo, la figura creadora como germen de la idea. Y todo símbolo originario es un mito, un registro de un acontecer numinoso, en que se le dispensa al hombre la experiencia del sentido y el valor. El mito es la palabra constituyente, el único poder capaz de recrear el vínculo de significación y vida, que ha quedado roto en la cultura racionalista. La vuelta a la poesía, a la *mitopoiesis*, no es algo ocasional en el pensamiento trágico. Tragedia y mito son solidarios. La tragedia se vuelve al mito, en nostalgia y búsqueda, como hacia una palabra de salud. El mito, por su parte, es el poder salvador de la ilusión, que permite a la vida soportar el secreto de la sabiduría trágica. No podía ser Unamuno un pensador trágico sin ser poeta. Poética fue su fe en el todepoderío de la palabra. Y su estilo mental o su forma de hacer religión, filosofía, historia y política vivían de esta fe. Y poética fue, en suma, su existencia entera, vivida como un combate creativo con el fondo misterioso y salvaje de lo sin-nombre. Como pensador trágico, Unamuno fue un restaurador del «mito» cristológico, la leyenda de una Palabra creadora que se encarna en el mundo, para elevar el mundo a la vida universal de la palabra.

En un segundo sentido constituye Unamuno un caso ejemplar. En su analítica del alma trágica, ha logrado entrelazar una triple lectura del sentimiento trágico según los tres códigos dominantes en la cultura de Occidente. Nietzsche acertó a ver el secreto griego de la tragedia en el desgarramiento o duplicidad ontológica del ser entre dos potencias antagonistas. De un lado, el dios Dionisos, eternamente devorado y regenerado de la muerte, símbolo de la potencia inexhausta del ser, que es conjuntamente vida y muerte, como el caos originario de donde todo surge y a donde todo al cabo retorna. Del otro, el principio de la bella apariencia, de la forma y la medida, el dios Apolo, tratando a duras penas de imponer el orden sobre el caos. El conflicto se desarrolla, pues, en el juego trágico de un doble instinto: el de la verdad o veracidad, propio de la sabiduría dionisiaca, que lleva a la pavorosa revelación de que el fondo del ser no es más que contradicción y sufrimiento. Ésta es la sabiduría del sátiro Sileno, el único que está en el secreto de lo horrible y absurdo del ser, del abismo del sin-sentido; y, de otra parte, el instinto del arte, capaz de liberarnos de las torturas y sufrimientos que nos inflige la vida. «Tenemos el arte —precisa Nietzsche— para no perecer a causa de la verdad». El juego trágico, a la vez que revela todo el horror oculto del ser, el vacío último de la existencia, envela esta revelación, para hacerla soportable, con el reino de la bella ilusión consoladora. Destrucción y creación, vacío y bella apariencia constituyen el rostro jánico, ambiguo, de la experiencia trágica. También para Unamuno

la tragedia consiste en el afronte perpetuo entre el espíritu de disolución, el de la vanidad universal del mundo, y el espíritu de creación, que se resuelve intrépidamente por la construcción de sentido, como el único modo de escapar al vértigo y al absurdo. Frente al vacío universal sólo queda la *poiesis*, frente al poder inhibitor de la nada, la apuesta desesperada por el todo. Pero esta *poiesis*, a diferencia de Nietzsche, ya no consiste en el arte, al que confunde Unamuno con la posición esteticista, sino, al modo de Kant y Fichte, en la obra moral. La creación genuina es la posición del sentido o finalidad del mundo, no ya desde la nada, sino contra la nada. El «sueño» es aquí el rótulo equívoco para un mundo, que es tanto pura evanescencia, si se lo contempla con el espíritu escéptico de la disolución, como pura obra poética, visto desde el temple poético/religioso del espíritu de creación. Se trata, pues, de un idealismo conjuntamente ético y poético. El poeta es indiscerniblemente profeta o agente moral; nos da «un mundo personalizado, el mundo entero hecho hombre, el verbo hecho mundo». La fe moral en el futuro de la conciencia, la confianza en el poder creador de la palabra/libertad, se convierte en principio inspirador de la existencia. Gracias a él, el yo puede erigirse en centro de constitución del universo. «Y sólo sintiendo así —precisa Unamuno— se siente uno vivir en una creación continua».

Según un segundo código de lectura, específicamente moderno, el conflicto trágico se interioriza en la condición misma de la criatura. Como ha mostrado Paul Ricoeur, la idea de la constitución lábil del hombre, mixto demoníaco entre el todo y la nada, atraviesa ya desde Descartes y Pascal, de una punta a la otra, la filosofía moderna. He aquí la paradoja interna que constituye al hombre, ciudadano de dos mundos, como dirá Kant, y fronterizo entre ambos, abierto tanto al orden causal de la naturaleza como al teleológico o moral. Es la versión moderna del viejo conflicto trágico entre la libertad y el destino. Creo que la tercera antinomia kantiana de la *Crítica de la razón pura*, leída en términos existenciales, debe ser tomada como la partida de bautismo de la conciencia trágica moderna. Éste es el caso de Unamuno, que interpreta la existencia en un doble texto y según el opuesto código de una doble metafísica: la de causalidad y la de finalidad o, dicho en otros términos, la necesidad y la libertad. La tensión existencial todo/nada es immanente a la conciencia de finitud o transfinitud. Si, de un lado, su limitación y facticidad son índice de la participación en la nada, del otro, la aspiración a la totalidad y su impulso de trascendimiento le revelan, por el contrario, la afinidad ontológica con el todo. En lugar del «sueño», es ahora el «tiempo» el elemento equívoco del carácter bifronte, ambiguo, del mixto demoníaco, abierto conjuntamente a la disolución y a la totalización, y puesto en el quicio de una constante inestabilidad. Es la misma situación agónica que analizó Hegel en la figura de la conciencia

desgraciada, transida de una inquietud permanente, en virtud de la contradicción interna que la habita. En la *Lógica* había acuñado el concepto específico de esta figura fenomenológica como el movimiento contradictorio de autonegación, por el que el ser finito se siente llevado más allá de su límite, pues en la conciencia de éste se le da conjuntamente la representación de la totalidad y el impulso a trascenderse, cancelándose a sí mismo. Pero allí donde la visión trágica encuentra una oposición real en un punto inmóvil, sin futuro ni trascendimiento, Hegel no ve más que el movimiento de autodisolución de lo finito en la vida infinita. Como es sabido, la filosofía post-hegeliana criticó ásperamente esta superación especulativa de la finitud, que encubre, en el fondo, un escamoteo dialéctico de la muerte. Pero ésta no se deja eliminar. De ahí que una posición rigurosa de finitud tiene que tomar en cuenta, sin disimulos, la condición mortal del hombre.

Surge así, en clave de Freud, una tercera lectura de lo trágico, como el conflicto del apetito tanático y el apetito erótico. *Thánatos* representa el instinto entrópico que lleva a la vida a la disolución de sus formas y figuras, cuando el rendimiento de las mismas no compensa el costo vital. *Eros*, en cambio, trabajando en sentido opuesto, es el apetito de más vida, que la impulsa a una permanente renovación. En numerosos pasajes de su obra, inspirándose más en Platón que en Freud, desarrolla Unamuno este esquema como la trama sustantiva de lo tragedia. Vacío y creación, al modo griego, se dan para el hombre de hoy en la relación agónica, existencial, entre la seducción tanática por la nada y la atracción erótica por la plenitud. El espíritu de creación es inseparable de la obra del amor. Ya se le llame *eros* con Platón, o *conatus* según Spinoza, se trata siempre del ansia de más vida, de sobre-vida como antídoto o *pharmakon* contra la otra tentación nadista, que incita compulsivamente a la muerte. En suma, la voluntad de sentido, de dar finalidad al mundo, poética y éticamente, es para Unamuno solidaria de la voluntad de no-morir. Pero si la muerte subsiste como una potencia inhibidora y hasta consoladora, si subsiste la terrible potencia de lo negativo, esto quiere decir que el espíritu no tendrá otra salida, como ya vio Hegel, que asumir la muerte como vía de su propia transformación. Es el amor compasión, capaz de afrontar la muerte y de producirla interiormente, en el intento desesperado de redimir la condición mortal. La creación desesperada del sentido, como compromiso por la vida, por la eternidad de la conciencia, frente a la potencia aniquiladora de la muerte, es la obra ética y poética del amor compasión. El «mito» cristológico expresa así para Unamuno la última verdad de la existencia trágica y su única vía de transformación. Sólo que esta transmutación no es pensable dialécticamente ni acontece en el orden *phaenomenon*, histórico y experiencial, sino en el orden *noumenon*,

transhistórico, que constituye, según Kant, el reino único de la libertad. En él no puede penetrar la dialéctica sino la fe moral.

En un tercer sentido representa el pensamiento de Unamuno un caso ejemplar, paradigmático, en la visión trágica del mundo. No sólo ha analizado en diversos esquemas la tensión trágica, sino que ha explorado novelísticamente las distintas suertes en que se configura esta tensión. En cuanto a frente y colisión de fuerzas, la tragedia es siempre ambivalente. La tensión puede ser modulada desde cada polo de fuerzas en conflicto, según la altura e intensidad de su valor. Supuesto que lo trágico/moderno consiste en el quiasma ontológico del todo o nada —apetito erótico de totalidad y apetito tanático de disolución—, cabe una doble polarización del dinamismo trágico según el polo de orientación predominante. En el dilema todo o nada no hay un punto de equilibrio. «O tiramos al todo o tiramos a la nada». No hay término medio. Pero el tirón a lo uno o a lo otro acontece siempre por reflexión de su antagonista. Se dan así dos orientaciones básicas de una misma tensión: o la aspiración al todo por terror a la nada o la seducción por la nada ante la desesperación del todo. Utopismo y nadismo son las dos modulaciones o máscaras, simétricamente opuestas, de la tensión trágica. El principio utopía forma parte de lo trágico con el mismo derecho que el principio entropía, como anverso y reverso del mismo conflicto. La doble posibilidad del todo o nada está siempre abierta en cada fase o estadio del movimiento. Don Quijote, modelo de todo utopismo y héroe agónico por excelencia, según Unamuno, no es menos trágico que el protagonista de *San Manuel Bueno, mártir*, héroe nadista tocado por la misma pasión quijotesca. Tampoco al buen hidalgo se le oculta, aun en medio de su intrépida esperanza, la oquedad de su esfuerzo, al igual que su anti-héroe trágico no deja de sentir en su vacío la exigencia del todo. De ahí que al agonismo correspondan estructuralmente dos éxtasis contemplativos de sentido inverso: el éxtasis de plenitud y el éxtasis de disolución, como las dos salidas o resoluciones extremas, ideales, y por lo mismo metahistóricas, de la tensión trágica.

Pero no queda en esto la galería de las máscaras. Junto a lo trágico, por descarga de su tensión, se da lo cómico, la figura invertida de lo trágico según se refleja en los espejos de la vida cotidiana, también repartido en dos máscaras fundamentales, la del humor y la del esperpento. Y junto al conflicto trágico, productivo siempre de conciencia, el otro conflicto del resentimiento trágico, que es tan sólo guerra incivil, y cuyas máscaras reflejan todos los visajes imaginables de la envidia y el odio. Unamuno ha sabido explorar esta larga galería de máscaras trágicas, cómicas, tragicómicas, cuyo conjunto define las posibilidades estructurales, siempre inminentes, de la condición humana. Y lo ha explorado en carne viva, esto es, literariamente,

como abortos innumerables, girones o fragmentos de su propia existencia, porque cada hombre lleva en sí la cifra de lo humano. Por eso su pensamiento es, etimológicamente, ejemplar, un *exemplum* «de vida y de realidad». Y puesto que no hay ejemplo sin experiencia, un *experimentum* de la condición humana, al filo de una de las crisis más sustantivas de la cultura moderna, cuyos efectos aún nos alcanzan hoy. Ejemplo y experimento, que tenía por necesidad que encarnar en palabra literaria, la palabra del mito en la cultura de las Luces, la única que puede ser, a la vez, testimonio de vida y cifra de salud.

Granada, diciembre de 1994

PEDRO CEREZO GALÁN

NOTAS

1. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1969, p. 526.
2. Fr. Nietzsche, *Versuch einer Selbstkritik*, pr. 1.º, en *Werke*, München, Hanser, 1980, I, p. 10. Trad. española: *El origen de la tragedia*, de E. Ovejero y Mauri, Madrid, Aguilar, 1951, p. 46.
3. Fr. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, pr. 18, en *Werke*, cit., I, p. 102.
4. M. Heidegger, *Die Überwindung der Metaphysik*, pr.10, en *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, Neske, 1954, p. 80.
5. Fr. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, pr. 15, cit., I, p. 87. Trad. española, cit., p. 131.

## SIGLAS

1. Las obras de Unamuno se citan, por lo general, por la edición de *Obras completas* (Madrid, Escelicer, 1966, en nueve volúmenes), indicando simplemente el tomo correspondiente en números romanos y la página en arábigos. Muy excepcionalmente, y justificando en cada caso el motivo, se ha hecho alguna cita por la edición de *Ensayos* (Madrid, Aguilar, 1966, en dos volúmenes), siguiendo el mismo procedimiento de cita.

2. En los *inéditos* que se conservan en la Casa-Museo Unamuno de Salamanca, me he atenido a la siguiente relación de siglas, indicando la signatura del material correspondiente en la biblioteca-archivo Unamuno:

FL: *Filosofía lógica* (sign. 8/12).

DyF: Conferencia sobre *El derecho y la fuerza* (sign. 6/36).

Ĉ.JS: *Carta a Juan Solís* (sign. 2.1./115).

Cuad. Fil. I: *Cuaderno Filosofía I* (sign. 8/19).

Cuad. Fil. II: *Cuaderno Filosofía II* (sign. 8/18).

Cuad. V: *Cuaderno V* (sign. 3/4).

Cuad. XVII: *Cuaderno XVII* (sign. 7/112).

Cuad. XXIII: *Cuaderno XXIII* (sign. 3/27).

Cuad. XXXI: *Cuaderno XXXI* (sign. 7/111).

TAD: Apuntes sobre *Tratado del amor de Dios* (sign. 8/15).

MS: Apuntes inéditos sobre *El mal del siglo* (sign. 9/9).

MQ: *Manual del Quijotismo* (sign. 12/17).

D: *Diálogo I* (sign. 3/28).

DPS: *Diálogo sobre el Progreso social* (sign. 8/33).

3. La *poesía* se cita por el tomo VI de las *Obras Completas*, anteponiendo una sigla relativa a la colección o libro de poemas:

P: *Poesías* (1907).

S: *Salmos* (*idem.*).

RSL: *Rosario de sonetos líricos* (1911).

CV: *El Cristo de Velázquez* (1920).

AV: *Andanzas y visiones españolas* (1922).

RD: *Rimas de dentro* (1923).



- T: *Teresa* (1924).  
 FP: *De Fuerteventura a París* (1925).  
 RD: *Romancero del destierro* (1927).  
 PS: *Poesías sueltas* (1894-1928).  
 C: *Cancionero* (1928-1936).  
 PH: *Poemas de Hendaya* (1927-1928).

4. En los artículos políticos, aparte de *Discursos y artículos* (tomo IX de la edición de las Obras Completas), se han tenido en cuenta las siguientes compilaciones:

- UPF: *Unamuno. Política y Filosofía*. Artículos recuperados (1886-1924), compilación de Diego Núñez y Pedro Ribas, Madrid, Fundación Banco Exterior, 1992.  
 M.U.A.: *Miguel de Unamuno. Artículos en Las Noticias de Barcelona 1899-1902*, compilación de Adolfo Sotelo Vázquez, Barcelona, Lumen, 1993.  
 AO: *Artículos olvidados sobre España y la primera guerra mundial*, edición de Ch. Cobb, London, Tamesis Book, 1976.  
 EP: *Ensueño de una Patria*, compilación de Víctor Ouimette, Valencia, Pretextos, 1984.  
 CPE: *Crónica política española 1915-1923*, compilación de Vicente González Martín, Salamanca, Almar, 1977.  
 REyER: *República española y España republicana 1931-1936*, compilación de Vicente González Martín, Salamanca, Almar, 1979.  
 HL: *Hojas Libres*, Casa-Museo Miguel de Unamuno.  
 M: *Mensaje de la Universidad de Salamanca a las Universidades y Academias del Mundo*, Casa-Museo Miguel de Unamuno, caja 9/22.  
 RV: *El resentimiento trágico de la vida. Notas sobre la revolución y guerra civil españolas*, edición de Carlos Feal, Madrid, Alianza, 1991.  
 CS: *Cuadernos sobre Socialismo*, en María Dolores Gómez-Molleda, *Unamuno socialista*, Madrid, Narcea, 1978.

5. En obras colectivas sobre Unamuno, se han consultado las siguientes:

- CC M.U.: *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*  
 M.U.: *Miguel de Unamuno*, ed. de Antonio Sánchez Barbudo, Madrid, Taurus, 1974.  
 VH M.U.: *Volumen-homenaje cincuentenario Miguel de Unamuno*, ed. de María Dolores Gómez-Molleda, Salamanca, Casa-Museo, 1986.  
 Act. Congr. M.U.: *Actas del Congreso internacional cincuentenario de Unamuno*, ed. de María Dolores Gómez-Molleda, Salamanca, Universidad, 1989.

Obertura

POESÍA Y EXISTENCIA

## EXISTIR EN LA PALABRA

«Sin el mito pierde toda cultura su sana fuerza natural creadora. Sólo un horizonte constelado de mitos consume en unidad el entero movimiento de la cultura».

(Fr. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, pr. 23)

Ser escritor, en sentido radical y pleno, exhaustivamente, es decir, de cuerpo entero y de toda la vida, como lo fue Unamuno, supone una forma integral de ser hombre: *existir en la palabra*. Si esto es válido genéricamente, pues no hay vida humana sin palabra<sup>1</sup>, en el escritor cobra un carácter ejemplar. Toda su existencia es pneumática: no hay hecho, experiencia, sensación o emoción que no se le den en carne de palabra. Literalmente, no puede vivir sin escribir, sin dar forma verbal a su vida, plasticidad y figura a su experiencia interior, que de otro modo quedaría informe y confusa. Nada es, pues, vivido de veras hasta no haber sido filtrado en la palabra y experimentado en cuanto tal. En este sentido, el escritor es un expuesto, está en un elemento que lo trasciende y traspasa, y del que no puede retirarse sin dejar de ser. Un día sin escribir es peor que perdido, muerto. Y la crisis de la palabra, a manera de noche oscura del alma, alcanza a la raíz misma de la existencia.

### 1. *La agonía de escribir*

Unamuno vivió su vocación de escritor como un poseso. «Cuando cojo la pluma —se sinceraba en carta a José Bergamín— pareceme que se apodera de mí un demonio... y tiemblo»<sup>2</sup>. Era, en verdad, su *daimon* personal —destino y vocación a una—, que le llevaba a darse, a realizarse en la escritura, incontinentemente, como en estado de embriaguez. «No puedo evitar el ponerme en mis escritos» (I, 421).

«Yo sólo así me produzco», declaraba en otra ocasión<sup>3</sup>, esto es, me hago palabra y existo en ella. La expresión no era más que la maduración interior de una experiencia, que de un modo cuasi natural, vivíparo, acababa encontrando, como el fuego en el diamante, su forma de cristalización. De ahí que el escritor no se ponga a escribir sin tener ganas de escribir, sin sentir una comezón que le hurga las entrañas. «Cuando le entran esas ganas es algo que se las produce, es algo que pide expresión» (VII, 473). La necesidad expresiva rompe desde dentro, de modo ineluctable, como un parto, pues lo que clama por ser dicho es una posibilidad inminente de la propia existencia. Escribir representaba para Unamuno tanto un modo de librarse de la presión interior (IV, 1391), al modo de Nietzsche, como una aventura existencial; era un vaciamiento de sí, en el doble sentido de descarga/liberación y de autoplasmación. Al fin y al cabo, como escribió en *Alrededor del estilo*, «en una frase se reproduce un alma, como en un vaciado una escultura» (VII, 936).

Existir en la palabra, radicarse en ella, es tanto como hacer de la palabra la forma de la existencia. Aquí está la clave de la aspiración unamuniana a confundir vida y obra, existencia y poesía, porque el poema realiza la vida al igual que ésta se forja a sí misma poéticamente, como obra y en cuanto obra. A la vida/poema en cuanto creación existencial de sentido, corresponde el poema/vida, la obra como redundancia, o mejor, relucencia existencial. Unamuno encarna el postulado romántico de tomar la realidad poética (II, 972), esto es, creativa, la realidad en cuanto labra de sí mismo, por la realidad auténtica y fundamental<sup>4</sup>. La realidad es obra, y, por tanto, alma, y, complementariamente, sólo lo que obra es real. Se diría que la misma fuerza que lleva a labrar la vida, como una obra de arte, hace de la obra un ensayo permanente de sí mismo. Esta fuerza se llama alma o libertad. Por eso, tanto da fraguar poéticamente la vida como animar existencialmente la obra. Pero todo ideal genera inevitablemente, cuando se proyecta en el tiempo, su lado de sombra, tanto más extensa cuanto más elevada haya sido su altura. La otra cara de esta aspiración a la unidad vida/obra fue la conciencia torturadora de estar en déficit con ella: o bien la palabra dicha se queda corta para expresar la vida inmanente del yo, o bien la existencia no logra crecer hasta alcanzar su palabra originaria. El romanticismo no fue ajeno a esta experiencia de inconmensurabilidad, que Unamuno, incapaz de asumirla en el tono libre de la ironía romántica, la vivía en el dramático de una crisis interior:

Es, en efecto, cosa terrible tener que escribir cuando se siente uno dominado por una potencia lírica, cuando la intimidad le rebosa, cuando no son noticias, ni ideas o frases repetidas lo que se quiere decir, sino íntimas preocupaciones, de ésas que por ser de cada uno lo son de todos (III, 409).

¿Por qué lo terrible? Porque el vaciamiento lingüístico es conjuntamente, como ya vio Hegel, exteriorización y extrañamiento, pero, a diferencia de lo que Hegel creía con bastante optimismo, no puede ser enteramente interiorizado o reabsorbido por el yo. No es sólo la dificultad y hasta imposibilidad de que lo íntimo y propio devenga objetivo y público, a lo que con tanta frecuencia se refirió Unamuno (IV, 438)<sup>5</sup>, sino el riesgo de su desfiguración objetiva. Al expresar lo íntimo, la palabra lo entrega al medio común del lenguaje. Es ésta la condición ineludible de su objetividad, pero en ella encuentra también el yo el peligro de su objetivación enajenadora. La vida expresada es ya vida obrada, cristalizada en forma fija e irreductible. En la expresión está ya la palabra devenida, y en cierta medida desanimada y muerta (VIII, 710-711), en contraste con aquella otra palabra originaria de la inminencia. Es el peso muerto, inercial, de lo ya expresado, de la palabra constituida, que acaba gravando la intención originaria o palabra constituyente. En esta tensión radica, a mi juicio, uno de los índices más fuertes del agonismo de Unamuno como escritor. Pero además, en lo dicho el yo está puesto fuera, traspasado al ámbito público de la representación social, quedando expuesto al juego ineluctable de las interpretaciones. Ni puede retirarse de lo dicho, como ya vio Hegel, ni protegerse contra la violencia de la interpretación<sup>6</sup>:

No, no comunica uno lo que quería comunicar —pensó—. Apenas un pensamiento encarna en palabra, y así revestido sale al mundo, es de otro, o más bien no es de nadie por ser de todos. La carne de que se reviste el lenguaje es comunal y es externa; engurruñe el pensamiento, lo aprisiona y aun trastorna y contrahace. No, él no había querido decir aquello, él nunca había pensado aquello (I, 1138).

De ahí que «el acto de más grande humildad, de verdadera humildad, es obrar» (I, 1211), porque el creador se somete a la prueba de su extrañamiento. Pero, junto al riesgo de la enajenación, amenaza otro no menos terrible. La contrapartida de esta exposición, tan sincera y apasionada en la obra, era paradójicamente la conciencia de estar haciendo teatro (III, 424)<sup>7</sup>. No bastan las motivaciones psicológicas para dar cuenta de ello. Son razones estructurales, inherentes a la misma expresión: ésta presenta al yo, pero de un modo figurativo, es decir, *en persona* que es equívocamente rostro y máscara. Hay, pues, un riesgo constitutivo a la expresión de la vida, que amenaza a la vida misma: el que la labra existencial en la forma devenga culto a la forma y sometimiento a ella; no presencia y fe de vida sino representación. El riesgo, que tanto había censurado Unamuno, de ir a dar a lo estético<sup>8</sup>, sacrificando la sustancia a la apariencia, el fondo a la forma, lo interior a lo público o exterior.

Este riesgo se convirtió para él en una auténtica obsesión, lo que sería imposible de haberse propuesto darse en espectáculo.

La tensión fondo/forma se constituye así en problema fundamental de Unamuno. No sólo concierne al contenido de su mundo mental, sino a su propia *forma mentis* o estilo, donde reside, en última instancia, la permanencia y consecuencia de un escritor<sup>9</sup>. Porque no hay fondo o sustancia sin forma, pero toda forma, a la vez, constriñe y sujeta el fondo creador, fajándolo con el ceñidor de la necesidad. Ésta es la profunda paradoja del yo romántico, que en su pretensión de infinitud rehúye la limitación y la facticidad, pero a la vez no puede desprenderse de ellas sin deshacerse en el vacío. De ahí la ironía con que el romántico se desentiende, en el último instante, de su concreción en un brinco de trascendimiento, o la seriedad con que se aventura en la experiencia de su extrañamiento para encontrarse a sí mismo. Unamuno participa del mismo estado de alma, mas no pudiendo aceptar ni la ironía o el espíritu de juego ni el espíritu dialéctico de la seriedad, se queda en la tensión agónica. Y de ahí que su estilo, existencial y literario, traduzca esta tensión en nostalgia y búsqueda, a un tiempo, de una unidad originaria.

Aquí está, sin duda, el punto crítico de su tarea de escribir y, análogamente, de existir. También la persona, al modo de la palabra constituyente, ha de exponerse fuera y realizarse histórica y culturalmente en un personaje, que no reabsorbe la infinitud y profundidad del yo. Unamuno sufrió este conflicto entre la palabra constituyente y la palabra constituida, o bien, en el plano existencial, entre persona y personaje, como una cruz. Lo vivió como una tragedia por la que el fondo de su yo tenía que comparecer temporalmente en forma y expresión; aquel yo que, por otra parte, sólo podía vivir como escritor. «Si fuera posible ir criando el lenguaje a medida que se habla lo pensado» (I, 1140). Era su queja y su lucha, a la vez, por la autenticidad de la palabra creadora, viva y constituyente, en consustancialidad de carne y espíritu. A la luz de esta exigencia tenía por fuerza que sentir como insatisfactoria su tarea de escribir:

Tú quisiste ser un hombre que escribe y no un escritor —se decía—, pero a pesar de tus esfuerzos todos, el hombre empieza a desvanecerse debajo del escritor. Pero aún te queda hombre (III, 403).

Y le quedaba hombre para rehacer su palabra y emprender de nuevo la aventura de la autotransparencia, la desnudez total, como la entrevió en el *Cancionero*:

Desnudarse del mundo,  
de todo lo común;  
quedarse sólo a solas  
es toda la salud (C, 228; VI, 1019).

¿Pero es posible este milagro de transparencia?, ¿alcanzar el sí mismo originario? La palabra viva, creadora o constituyente, a contracorriente de la palabra constituida, se esfuerza incesantemente en traer a luz el fondo misterioso y salvaje de lo sin-nombre<sup>10</sup>. Pero el fondo se reserva siempre como una vena de agua soterraña. Y es que, «el secreto, el verdadero secreto, es inefable» (III, 884). El fondo de la realidad, como el fondo del yo, se reserva o sustrae como condición misma del decir. Es un manantial in-agotable de creatividad<sup>11</sup>. Es lo que hace hablar y, a la vez, lo que se envela a través de las palabras. Incluso, lo que puede ahogarse en las palabras. «Lo que muere al tocarle el lenguaje / lo inefable» (C, 1538; VI, 1357), como declara un poemita del *Cancionero*. Pues, como bien advierte Rilke, «aun los mejores se equivocan en las palabras cuando han de explicar lo más silencioso y casi indecible»<sup>12</sup>. Surge así un segundo flanco de la agonía del escritor: la lucha de la palabra constituyente con el silencio. Éste es el sentido de la lucha de Jacob con el ángel por arrancarle su nombre, y, en general, la de cada yo consigo mismo por alcanzar su secreto, aquel centro personal en que se unifican la existencia y la palabra. El silencio actúa como el vacío, que, a la vez, aspira e impele. Acalla las palabras consabidas para hacer surgir, balbuciente e indecisa, siempre in-completa, la palabra constituyente. El silencio, sobre todo, libra a la palabra de su obstinación en lo presente manifiesto y le hace reparar en la otra cara de lo que se le oculta. Porque una palabra que cree no ocultar nada, en revelación total, se oculta a sí misma como palabra; desconoce su ambivalencia constitutiva de ser un poder de revelación y ocultación, como una espada de doble filo. De ahí que contemplado desde la simplicidad de la vida animal, el animal que habla es el gran expuesto. Tal como advierte en *Niebla* el perro de Augusto en la oración fúnebre final por su amo, «el hombre es el animal hipócrita por excelencia. El lenguaje le ha hecho hipócrita» (II, 680), porque le ha dado la posibilidad de ocultarse y disfrazarse al socaire de decir la verdad. Por eso, cuando cree estar al cabo de su secreto, se engaña a sí mismo y engaña a los demás. «Y en cuanto lo revestimos de lenguaje —precisa Unamuno— no es que deje de ser secreto, sino que lo es más aún que antes» (III, 884). Se explica así la doble exigencia paradójica de buscar la sinceridad, esto es, la adecuación o congruencia de fondo y forma, y a la vez, de velar las entrañas, pues el verdadero secreto es indecible. «Cuanto más sincera es un alma tanto más celosamente resguarda y abriga los misterios de su vida» (III, 878-879). De lo contrario, se rellena de palabras consabidas el vacío en que tiene que abrirse la palabra constituyente, y, a la vez, se encubre en cuanto vacío, ocultando la sustracción. Y entonces el silencio ya no puede hacer hablar. De ahí que, frente al parloteo y la algarabía, aconseje Unamuno:

Baja, pues, al silencio  
y espera a que el dolor allí te rinda (VI, 243).

El dolor de quedarse sin palabras<sup>13</sup> y de sentir cómo el vacío se agranda bajo la existencia. Pero, al cabo, es el vacío al que llama a lo lleno y lo hace aflorar:

Es el dolor del árbol de la vida  
la savia vigorosa;  
cuando el mundo va a hundirse en la inconsciencia,  
¡Dios surge y sopla! (VI, 243).

El silencio también habla, o mejor, hace hablar. No se trata de que haya una comunicación silenciosa, cuando sobran o faltan las palabras, sino de algo mucho más decisivo: la experiencia del vacío y la lucha con lo que se sustrae es el manantial de que mana la palabra:

Ayer corazón callado  
—Dios decía la verdad—  
callado no, su silencio  
era voz de eternidad (C, 671; VI, 1150).

Y lo que llama y provoca a la palabra es el soplo de la inspiración. Dicho de una vez: en el silencio respira el alma. «Porque el alma respira» (I, 1141), asegura Unamuno. Su respiración es la palabra (VII, 318 y IX, 446). Acierta así con una metáfora, que da la clave de su filosofía del lenguaje<sup>14</sup>, y en la que la biología se abre a la pneumatología religiosa. Respirar es la acción en que se combinan dos movimientos complementarios de aspirar y espirar. Sin el silencio que aspira es imposible respirar. Hay, pues, una circulación neumática interior por la que la exhalación de la palabra es la respuesta consecutiva a la inspiración:

Si has de sacar de tu seno  
canto de respiración,  
ha de ser después de lleno  
silencio de inspiración (C, 513; VI, 1109).

Pero aspirar, tomar aliento, es propiamente un ser aspirado o tomado por el aire, que es el que en verdad alienta. El símbolo del aire constituye, junto con el del agua, el hontanar unamuniano más significativo de lo que ha llamado G. Bachelard la «imaginación material» o la poética de los elementos, como asiento de meditación<sup>15</sup>. Ambos símbolos están íntimamente vinculados al sustento de la vida. Como advierte Bachelard, el aire es el símbolo del movimiento puro en cuanto expresión de poder<sup>16</sup>. No es extraño que la simbología



cristiana lo asimilara a la libertad creadora, que sopla por donde y como quiere; incluso al aire ígneo, como en el relato de Pentecostés. Su movimiento en espiral despliega el poder del espíritu, su ir más allá de sí en expansión creadora y su atraer todo a sí, en giro absorbente, aspirando a toda criatura. Este soplo vivo ya no tiene un sentido psíquico, a la griega, sino pneumático o espiritual: es el principio de una nueva criatura en libertad. Es un soplo que renueva y transforma, el soplo de la creación:

Mas sí, que hay, sí, al aire Soplo vivo,  
entraña radical donde la Idea,  
alma del Todo en que éste se recrea  
da de íntimo sosiego al cabo estribo (C, 1631; VI, 1386).

También la palabra es viva cuando está tomada por este Soplo vivificante. Decía al comienzo que Unamuno escritor se sentía como un poseso, tomado por un poder —llámese demonio, musa o espíritu— «que nos constriñe a decir algo a nuestros prójimos» (VI, 947). Pero lo que hace hablar no es tanto el desbordamiento de la intimidad, como la fuerza de este poder, que todo lo renueva. La inspiración pertenece para Unamuno al círculo de esta aspiración trascendente. Este trasfondo poético místico se advierte, sobre todo, en aquellos pasajes en que Unamuno concibe su vocación de escritor como la respuesta a una llamada. Así, por ejemplo, en el poema *Caña salvaje*:

¿Es que soy algo más que frágil caña  
por la que sopla el viento?  
El viento del Señor, del infinito  
sin arranque ni término.  
Doblégate a su soplo.  
Déjale que en ti susurre o brame (VI, 526).

No es extraño, pues, que en un poemita del *Cancionero* llegue incluso a formular su misión crítica de libre-pensador al amparo de un texto paulino:

La libertad de pensamiento  
¿quién en el mundo me la mata?  
La palabra de Dios no se ata,  
a su talante sopla el viento (C, 1332; VI, 1302).

## 2. *Hacer mito y hacerse mito*

A partir de primeros de siglo, esta concepción teológico-bíblica del lenguaje se hace en Unamuno definitiva. La teología de la creación y

la encarnación determinan el sentido pneumático de la palabra, sobre la base de entender a ésta, al modo de Wilhelm von Humboldt, como acto o *enérgeia*<sup>17</sup> del espíritu, en que éste se pone en obra y obra, a la vez, el sentido del mundo. Se opera así una trascendentalización de la palabra, en una singular conjunción de romanticismo y cristianismo. Ante todo, palabra acción/creación: «Llave del ser, *fue en un principio el Verbo*» (VI, 362). Esta palabra del origen era el poder de una libertad creadora cerniéndose sobre el abismo. De ahí que para Unamuno no tenga sentido la rectificación de Goethe al prólogo del evangelio joánico, sustituyendo el Verbo por la Acción, porque «la palabra es acción: Y es que lo que crea es la palabra y no la idea. Que si la idea es idea, la palabra es espíritu» (VI, 948).

«Espíritu» significa aquí, al modo bíblico, como ya se ha indicado, soplo o aliento vivificante. La palabra es espíritu, en cuanto «respiración sonora» (IX, 446) del alma, como el circuito en que la aspiración originaria hace espirar un aliento de vida. De modo que la palabra/espíritu —la verdadera originalidad creadora<sup>18</sup>—, espirada o exhalada como fuerza de significación, está aspirada vitalmente por la Palabra creadora. Es ésta el arquetipo originario de toda idea y realidad. Unamuno podía suscribir la expresión de Joan Maragall en una de sus cartas: «El ideal supremo, crear el mundo, en una sola palabra. Es el *fiat*»<sup>19</sup>. La creencia unamuniana en el «todopoderío de la palabra» (IX, 1585), a la que Yndurain califica de «casi mística»<sup>20</sup>, y a la que prefiero llamar mítica o poética, no es más que su creencia en la libertad creadora del espíritu en cuanto principio del mundo. Aquí está la clave del idealismo de Unamuno, que antes que ético es pneumático o poético por esta fe cuasi taumatúrgica en el poder de la palabra. La palabra es llave del ser porque está asociada al poder con que se manifiesta el espíritu, el viento de la creación y renovación. Como especifica en una reiteración intensiva, suscitada por la imagen de la palabra/aliento, «la palabra, la conciencia, la fuerza es la libertad. Y la libertad es la suprema autoridad —*auctoritas*—, la que nos aumenta» (VII, 1502), esto es, la que incrementa el ser. La palabra, en cuanto acto en que se obra el poder del espíritu o libertad, constituye la *poiesis* originaria: pone el ser, su sentido, desde la nada y contra la nada. El lenguaje es así la vida inmanente del mundo. Pero es también la del yo, que lo habita y significa. De ahí el consejo unamuniano:

Busca tan sólo las palabras, ellas  
te crearon el alma y al creártela  
te hicieron creador; esto es: poeta (C, 104; VI, 983).

Por eso su fundación se extiende a todos los órdenes de la existencia, al pensamiento y al sentimiento, a la pasión y a la acción, que sólo son propia y verdaderamente en y por la palabra. La cosa mis-

ma es palabra o la palabra cosa. «Las palabras mismas —precisa Unamuno— son lo misterioso y divino de las cosas, son la sustancia eterna» (VIII, 1117), porque todo, al cabo, está lleno, penetrado, del poder del espíritu. Como escribió Amiel, «la única sustancia, propiamente dicha, es el alma»<sup>21</sup>. La palabra anima y da forma a la cosa, encierra su secreto y guarda en él la clave de su ser (cf. *infra*, cap. 12, § 6). Nada hay más específicamente unamuniano que esta interpretación *animista* de la palabra, característica del mito, y reasumida ahora en la forma de una fe semántica en el poder de la palabra creadora: «Las cosas se van, quedan las palabras, sus almas. Y revolotean en torno de nuestro espíritu, ánimas en pena, buscando cosas, cuerpos, en que volver a encarnar» (IV, 467).

Invirtiendo el platonismo, llega a afirmar Unamuno que no es la idea arquetipo la que funda a la cosa, sino la palabra constituyente. Ésta es la verdadera generatriz de la idea y con ella de la cosa misma. «El Espíritu, la respiración sonora, el son hace el Verbo, la Palabra, y la palabra hace la visión, la idea» (IX, 446 y V, 962-963; VI, 948 y VII, 1532-1533). Porque, en verdad, no hay conceptos sin experiencias, y no hay experiencias sino en tanto que la libertad creadora se hace cargo del turbio caos de las impresiones y hace de él un cosmos. La visión se debe, pues, al son; la idea a la respiración pneumática. El creador en la palabra no parte de ideas, sino de experiencias cordiales que se dejan madurar hasta su verdad interior. «Los grandes pensamientos vienen del corazón» (III, 880). Ésta es la labor del poeta. No es un demiurgo intelectualista, al modo platónico, sino un experimentador, en la carne de la palabra, del misterio que se reserva. Este poder poético de animar el mundo, insuflándole la palabra, la vida del alma, es, propiamente hablando, mitología. Para Unamuno, la palabra creadora es mito. «Toda palabra, si es viva, es un hecho vivo, y todo hecho vivo es palabra» (IV, 455). Como se sabe, el mito es la leyenda del origen, en que se guarda y reproduce ritualmente un acontecimiento numinoso, que actúa como donador de sentido y de valor a la vida. A esto se refiere Unamuno con «el hecho vivo», es decir, fundador de existencia histórica, o bien «palabra viva», en trance permanente de significación. En el mito, acontecimiento y palabra son una misma cosa: el ser se hace o convierte en palabra en la misma medida en que la palabra hace ser a la cosa. En él hablan a una la vida del mundo y la del yo, fundidas, confundidas, en un mismo acorde. Se trata, pues, de una acción trascendental, que abre una experiencia significativa, y a la par que la nombra, la consagra e instituye como fundamento de vida. Por su carácter fundacional, toda palabra es mito<sup>22</sup>, y todo mito es poesía. Aquí está, a mi juicio, la clave decisiva de la concepción unamuniana de la lengua. «El lenguaje es siempre poesía» (VIII, 995), repite Unamuno, citando a Croce<sup>23</sup>. Quien no esté dispuesto a conceder este tributo poético a la palabra tiene que

renunciar a entenderla. «La lengua, sustancia del pensamiento, es un sistema de metáforas a base mítica y antropomórfica» (VII, 195). En la representación pneumática se aúnan la imagen y la significación en un hecho vivo, que es de suyo elocuente. Unamuno se opone así enérgicamente tanto al positivismo como al conceptualismo, a la reducción de la realidad ya sea al hecho disecado y muerto o al concepto lógico. Como aclara certeramente R. García Mateo, «con esta visión lingüístico-filosófica se pronuncia Unamuno contra el intento de captar completamente la realidad con el concepto objetivador o categorial. Tal empresa contradiría la naturaleza espiritual e intuitiva del hombre. Unamuno afirma antes bien que la expresión mítica es el modo de expresión necesario para traer la realidad a la palabra»<sup>24</sup>. Y es que, como ya se ha indicado, la verdadera realidad es la poética, la que está transida de alma.

Este trasfondo de ideas subyace a uno de los textos más enigmáticos de Unamuno por su intensa sobredeterminación:

La lógica no es, en el fondo, más que gramática. Y la filosofía es filología. Y pensar es sentir: se piensa el sentimiento como se siente el pensamiento. Y en cuanto a la religión, brota de una mitología, y mito quiere decir palabra (IV, 49; y VII, 291).

La primera afirmación, que abre el texto, está inspirada en B. Croce, quien sostiene que la expresión originaria es un fenómeno estético, en que se contiene, como en su germen, la futura forma lógica<sup>25</sup>. Antes, pues, que la unidad por abstracción, específica de la lógica, fue esta unidad originaria por confusión o participación en el fondo común de la vida, como la califica E. Cassirer<sup>26</sup>, en que mundo y alma vibran al unísono. La estética abre así camino a la comprensión lógica de los fenómenos. En un sentido análogo, pero referido, en este caso, no a la forma sino al contenido, puede afirmarse que la filosofía, en cuanto sondeo reflexivo del mundo del significado, es deudora de la filología, a la que Unamuno entiende, más poética que disciplinariamente, como «amor a la palabra creadora»<sup>27</sup>. Sólo en la vuelta reflexiva a las visiones o registros de realidad, que han cristalizado en las metáforas seculares de una lengua, puede la filosofía encontrar el asunto del pensar. Porque el pensamiento originario no fue conceptual (*noema*), sino pático o vivencial (*pathema*); partió de una experiencia de realidad vivida, padecida, fraguada en carne de palabra por la obra conjunta de la imaginación y el sentimiento. En cuanto a la religión, está más cerca que ninguna otra forma de la cultura de la palabra creadora del origen, porque responde al mismo *istinto d'animazione* de dar sentido humano y finalidad al universo. «No fue lo divino algo objetivo, sino la subjetividad de la conciencia proyectada hacia fuera, la personalización del

mundo» (VII, 202). En suma, viene a concluir Unamuno, todas las expresiones culturales viven del mito en cuanto palabra originaria:

¿Es que acaso el ensueño y el mito no son acaso revelaciones de una verdad inefable, de una verdad irracional, de una verdad que no puede probarse? (VII, 260).

Sí. El mito para Unamuno es la palabra constituyente que trae a luz lo que se resiste en su sustracción, el fondo sin-nombre inagotable. En este sentido es creación originaria y fundacional, invención/revelación de sentido y de valor. Construye poéticamente el mundo, en la medida en que acierta a dar un alma —intención o voluntad— a la autoexpresividad de lo real; pero, a la vez, afirma incondicionalmente al alma, al hacer de ella el diapasón del universo. Se comprende que para Unamuno la pérdida del mito en la cultura ilustrada haya supuesto la escisión trágica de la existencia. Con el distanciamiento de los orígenes se ha producido la disociación interna de la palabra viva entre el sentido y la intuición; es decir, de un lado, se ha autonomizado y sustantivado el mundo del significado, abstrayéndolo de la carne intuitiva de la imagen, por obra de la lógica; del otro, y en sentido opuesto, se ha producido la cosificación de la imagen por la imagen, como algo autónomo y exento, por obra de la estética. Lógica y estética han perdido así, en la cultura intelectualista, su vínculo interno de unidad, y se oponen como dos universos incompatibles. Y otro tanto le ocurre a la filosofía y la filología, alcanzadas por la misma escisión, o bien a la lógica y la religión, contrapuestas como el automatismo del pensamiento, en el vacío de experiencia, y el puro inmediatez lírico del sentimiento, carente de concepto. El logos se ha escindido del mito y rebelado contra él, en represión sistemática del *istinto d'animazione*, de que brotó la cultura. No se puede comprender la posición espiritual de Unamuno, sino desde la conciencia trágica de esta pérdida de la palabra originaria y del consiguiente esfuerzo por recuperarla o restaurarla mediante la poesía. Se le podría aplicar, en este sentido, lo que él mismo escribió de Léon Bloy —un alma, en tantos aspectos, gemela de la suya—:

pobre mendigo ingrato, peregrino del Absoluto, sentía nostalgia de ser que no era sino hambre y sed de la palabra sustancial y absoluta, de la palabra que crea la cosa, y se sentía avergonzado como aquellos profetas de que nos habla Miqueas el profeta, porque no tenían respuesta de Dios (IV, 1286).

La vuelta al mito, al «hecho vivo y la palabra viva», podría reintegrar de nuevo la cultura espiritual en una época trágica. En Unamuno, como en Nietzsche, Hamann o Herder, como indica García Mateo, «el llamamiento a la mitología no es otra cosa que una consecuencia de la situación espiritual de su época»<sup>28</sup>. Hay, pues,

una íntima relación entre mito y tragedia. La existencia trágica es aquella que se orienta hacia el mito, en nostalgia y búsqueda, como hacia una fuente de salud. Téngase en cuenta que la *mitopoiesis* actúa en la conciencia del límite, es decir, en la experiencia de la condicionalidad y precariedad de la existencia, condenada a un tiempo de fragmentación y extravío, horadado por la oquedad de la muerte. Es justamente esta experiencia del sin-sentido, del absurdo y el fracaso —la experiencia, en suma, de la caducidad universal—, la que llama al espíritu del mito, que le replica con su triple creencia en la renovación de la vida, la fundación intemporal del sentido, y la vivencia de la totalidad y plenitud<sup>29</sup>. En definitiva, por decirlo con Leszek Kolakowski, se trata de «la necesidad de vivir el mundo de la experiencia como lleno de sentido»<sup>30</sup> (ya sea el sentido de la existencia, de la historia o del mundo en cuanto todo). Ésta es la tarea que Unamuno le asigna a la poesía: ser la palabra creadora, salvadora, en un tiempo extremo de penuria y necesidad; una poesía que fuera capaz de poetizar o recrear de nuevo el mundo a través del agonismo de la existencia. Sólo entonces la poesía podría ser el vínculo de reconciliación entre lógica y estética, filosofía y religión.

Claro está que este nuevo mito, segregado por la subjetividad romántico-trágica, tras la quiebra de la ilusión racionalista, no podía retornar ingenuamente a la antigua fe animista del primitivo. Se lo impedía la propia tragedia de la cultura. El *istinto d'animazione* sólo puede llevarse a cabo ahora mediante la animación moral del mundo, por obra de una subjetividad cordial o volitiva, que se erige en centro del universo. El idealismo poético de Unamuno es unitario con su idealismo ético-religioso. El nuevo «mito» de una libertad empeñada en dar finalidad humana al universo no es otro que el cristológico. Se diría que la antigua fe animista es suplantada por la nueva fe moral en la libertad; y, análogamente, a la unidad orgánica, metonímica, del todo, tal como la sentía el hombre del mito, sucede ahora la unidad co-participativa y com-pasiva del mundo en la Conciencia universal.

Pero con esto la teología de la creación se abre a la teología de la encarnación. No basta con animar poéticamente el mundo; es menester inmorar en él, apropiándose vitalmente como una casa habitable. Dicho en otros términos, no se puede insuflar alma a las cosas sin hacerse alma. El creador se compromete con su obra y hace de ella su propia fe de vida; la asume existencialmente como el mundo de un yo, una figura típica y ejemplar de ser hombre:

El poeta es el que nos da todo un mundo personalizado, el mundo entero hecho hombre, el verbo hecho mundo (I, 1178).

Es fácilmente perceptible en esta fórmula una réplica de la teología cristológica de la palabra, sobre la que tan agudamente ha llama-

do la atención Roberto Paoli, como uno de los arquetipos radicales de la obra poética de Unamuno<sup>31</sup>. El trascendentalismo de la palabra poética remite así a su otra dimensión existencial. La palabra no es sólo *clave universal* del ser, sino la *forma genuina* de ser hombre. He aquí las dos caras del trascendentalismo: la concepción *ontológica* de la poesía y la interpretación *poemática* de la existencia. Si la primera se apoya en la teología de la creación —«en el principio era ya el Verbo»—, la segunda remite a la teología de la encarnación —«y el Verbo se hizo carne»—. Se diría que el misterio de la palabra creadora, que hizo el mundo, reclama ser completado o consumado en el de la palabra encarnada, que asume su propia obra para llevarla a plenitud. La dimensión cristológica es con todo la dominante, porque creación sin encarnación hubiera sido un puro juego intrascendente; y como se sabe, nada recusó Unamuno con tanta energía como el arte/juego, carente de sustancia y de compromiso existencial. Como ha escrito lúcidamente Roberto Paoli, «el hombre de Unamuno necesita de una palabra comprometida, encarnada y trágica, en la misma medida en que le es necesario un Dios comprometido, encarnado y trágico. Un libro-hombre, en suma, como un Dios-hombre»<sup>32</sup>. Aquí está, sin duda, el centro gravitatorio del universo mental unamuniano: su antropología o metantrópica es cristológica (cf. *infra*, cap. 10, § 5), como lo es su religión y su ética, su política y su poética, y toda su simbología, tal como se muestra en su gigantesco poema *El Cristo de Velázquez* (1920):

Tú, el Hombre, idea viva. La Palabra  
que se hizo carne; Tú que la sustancia  
del hombre es la palabra, y nuestro triunfo  
hacer palabra nuestra carne... (n.º 3, VI, 487).

A los ojos de Unamuno, Cristo representa el arquetipo de la existencia poética. El misterio de la encarnación establece la ecuación poética originaria *caro = verbum*, que se despliega existencialmente en dos direcciones complementarias: según la primera, la carne ha de hacerse palabra (*caro-verbum*), es decir, conciencia y finalidad del universo, «que es el fin de la vida hacerse un alma» (VI, 341). Conforme a la segunda, la palabra poética tiene que ser como el *Verbum*, idea viva o paradigma de humanidad (*verbum-caro*), un universal concreto o un *individuo ejemplar*. En él ha de hacerse visible y elocuente un destino concreto de libertad para una comunidad histórica. Se diría que el antropocentrismo ético-religioso de Unamuno es una versión poético-existencial de su cristocentrismo. En rigor, no basta con crear un mito; es menester hacerse un mito, como replicaba Unamuno irónicamente a quien le echaba en cara su desenfrenado egotismo:

¡Pues claro, hombre, pues claro! Soy un mito que me estoy haciendo día a día, según voy llevado al mañana, al abismo, de espalda al porvenir. Y mi obra es hacer mito, es *hacerme a mí mismo en cuanto mito*. Que es el fin de la vida hacerse un alma, como dije al final de uno de mis sonetos (VIII, 478).

El mito no es sólo palabra originaria sino acción primordial. «El que crea un mito crea una fuente de realidades futuras» (VIII, 478), es decir, abre existencialmente, en una figura ejemplar, un camino a seguir. En este sentido, es poeta o creador «quien tiene estilo» (VII, 893), esto es, quien logra dar a su vida individualidad personal. Ser poeta o creador significa ahora existir originariamente como artífice de sí, o como escribe a A. Machado, «fraguarse día a día su sustancia» (I, 1156). La creación del «sí mismo» es para Unamuno la más alta tarea del poeta. Existir en la palabra, como palabra, equivale a encarnar un arquetipo concreto de humanidad, como el Cristo, don Quijote o Segismundo<sup>33</sup>. De ahí que pudiera escribir: «Peleo sin descanso, peleo por descubrir en mí al hombre universal y eterno» (III, 728).

### 3. Poeta y profeta

Esta comprensión ontológico-existencial de la lengua es propia de un poeta. Y en verdad, esto fue lo que quiso ser y alcanzó a ser en gran medida Unamuno, un poeta o creador por la palabra. «Al morir quisiera —le confiesa en carta a Clarín—, ya que tengo alguna ambición, que dijese de mí: ¡fue todo un poeta!»<sup>34</sup>. Y como poeta lo vieron los más finos y perspicaces de su tiempo. «Si poeta es acaso asomarse a las puertas del misterio y volver de él con un vislumbre de lo desconocido en los ojos —escribió de él Rubén Darío—, pocos como este vasco meten su alma en lo más hondo del corazón de la vida y de la muerte. Su mística está llena de poesía como la de Novalis»<sup>35</sup>. Y Antonio Machado, su más fervoroso discípulo —acaso el único, porque la genialidad de Unamuno y su íntimo anarquismo espiritual no eran para hacer escuela—, lo acertó a ver como «el poeta relojero, que viene a dar cuerda a muchos relojes —quiero decir a muchas almas, parados en horas muy distintas y a ponerlos en hora por el meridiano de su tiempo y de su raza»; o bien, como el poeta-clavero, que nos precede siempre, abriéndonos mágicamente la puerta a nuevos horizontes<sup>36</sup>. Estos dos singularísimos testimonios tienen el mérito de individuar la voz lírica de Unamuno: *poeta metafísico* en lucha con el misterio o la esfinge, como señala Rubén; y además, según A. Machado, *poeta civil*, que aspira a renovar con sus cantos la actitud cívica y mental de su pueblo. Ambos caracteres se inscriben, por lo demás, en una neta tradición romántica<sup>37</sup>: el *trascendentalismo* de la palabra, que hace de la voz del poeta orácu-



lo de Dios y guía de la humanidad. Rubén menciona el parentesco espiritual de Unamuno con Novalis. Más atinada hubiera sido, a mi juicio, la referencia a Hölderlin, con quien comparte la vocación ontológica de la poesía y su función mediadora entre los dioses y los mortales; o a los *mussings* ingleses<sup>38</sup>, como indicó el mismo Unamuno, por lo que hace a «su fondo meditativo» entre la ensoñación y la interrogación; o, en fin, a la poesía heroica de Leopardi<sup>39</sup>, tan intensa y apasionada en su cavilación metafísica. Los poetas que admiraba Unamuno no eran ciertamente los más brillantes y virtuosos, sino los recios e inquisitivos, «los genios sustanciales, que miraron a los ojos a la Esfinge» (III, 411), intentando arrancarle su secreto; y también los «apocalípticos y proféticos, a los que son como símbolos y voceros de muchedumbres» (VIII, 929). Pero en esta gigantesca constelación hay que destacar, a mi juicio, el nombre de Hölderlin, el poeta que al decir de Heidegger ha meditado más hondamente que ningún otro sobre la esencia de la poesía: «lleno de méritos —había escrito Hölderlin— pero poéticamente habita el hombre sobre la tierra»<sup>40</sup>. La existencia humana es poética en cuanto está fundada en la palabra. Pero sólo el poeta, esto es, el creador, in mora en la llamada presencia de lo sin-nombre (*Namenlose*), y lo fuerza a comparecer a la luz de la palabra. Por eso su decir es fundacional. Edifica la morada en que habita el hombre lingüísticamente cabe las cosas y donde éstas son acogidas en la necesidad de su esencia. Según el comentario heideggeriano, «habitar poéticamente significa: estar en presencia de los dioses y ser tocado por la cercanía esencial de las cosas»<sup>41</sup>. Es innegable, a mi juicio, la afinidad de planteamientos entre Hölderlin y Unamuno. También para éste, el poeta es el creador<sup>42</sup> de palabras vivas, «las que procrean y nos dan conceptos vivos. Y es que decir —no hablar— es crear pensamiento, y es hacer y es vivir» (VII, 887).

El énfasis unamuniano en las ideas de creación y vida<sup>43</sup> marca muy finamente la vocación ontológica de la poesía como fundación. La de Unamuno es, por consiguiente, una poesía metafísica, guiada por el interés de abrir un ámbito de verdad, e inspirada por una pasión introspectiva que le lleva sondear todas las claves del destino humano. De ahí su convicción de que «lo más metafísico es acaso lo más poético» (III, 380), porque es el enigma el que provoca y asombra al corazón humano, pero, como ya advirtió A. Machado, lejos de ensombrecerlo, lo convoca al canto y la meditación. Con el mismo derecho, jugando a invertir la frase, podría haber afirmado que «lo más poético es acaso lo más metafísico», ya que son los símbolos del poeta los que abren el surco germinal del pensamiento. No es extraño, pues, que Unamuno remita a Hölderlin en el tema fundamental de la relación de poesía y filosofía<sup>44</sup>, ni que recuerde vivamente al poeta suave el sentido polí-

tico educador que confiere a la poesía, «que es el alimento que recibe el pueblo» (I, 1224), y el único que puede connaturalmente asimilar. El privilegio de la poesía reside en ser, al modo romántico, la palabra del corazón desnudo, de la sinceridad y de la verdad, y por tanto la palabra de la co-munió n humana:

un poeta es un hombre que no guarda en su corazón secretos para Dios, y que, al cantar sus cuítas, sus temores, sus esperanzas y sus recuerdos, los limpia y monda de toda mentira. Sus cantos, son tus cantos; son los míos (I, 1254).

Y en la medida en que el poeta sondea lo profundo-numinoso en clamor de conciencia, trayéndolo a la palabra y haciéndose él mismo palabra ejemplar, es a la vez profeta:

porque profeta, en el rigor originario de su significación, no quiso decir el que predice lo que ocurrirá, sino el que dice lo que los otros callan o no aciertan a ver, el que revela la verdad de hoy, el que dice las verdades del barquero, el que revela lo oculto en las honduras del presente, el poeta, en fin, quien con las palabras crea (VIII, 477).

La conjunción poeta/profeta es otro de los caracteres específicos del Romanticismo. Muy posiblemente Unamuno lo tomó de Carlyle, quien ya en *Los héroes* había establecido esta identidad, en cuanto ambos «han penetrado el sagrado misterio del universo» y son los encargados de «dá rnoslo a conocer», en su aspecto moral (profeta) y estético (poeta)<sup>45</sup>, es decir, bajo las determinaciones trascendentales del bien y de la verdad. Pero tampoco es ociosa aquí la referencia a Hölderlin. Según una tradición venerable, de que se hace eco Platón, el don poético es adivinatorio. El poeta está tomado —entusiasmado— por un poder divino, que lo pone fuera de sí y lo convierte en *medium* de su manifestación. Dicho al modo de Hölderlin, el poeta se destaca de los mortales frente a los dioses, cabeza erguida como un pararrayos, sensible a sus signos e interpelaciones. Sólo él puede captar el mensaje del reino de lo celeste y entregarlo al pueblo, envuelto en el canto, como una revelación<sup>46</sup>. Y casi como un eco, aunque acentuando la dimensión agónica de esta lucha con Dios para arrancarle su secreto, precisa Unamuno: «el profeta que siente dentro de sí la contradicción de su destino se yergue frente a Dios y le interroga a Dios, le escudriña, le enjuicia, le somete a enquisa» (IV, 1083).

Pero no busca ni clama para sí, sino como «vocero de muchedumbres», a las que tiene que devolver la palabra arrancada al fondo de lo sin-nombre:

[...] que profeta, tanto o más que el que predice un *calendario*, que dicen por aquí, uno que hace pronósticos, es el que habla (*feta*) delante (*pro*) del pue-

blo, el que no calla lo que el espíritu, que es la Verdad —y la Vida— le inspiran (VII, 671-672).

De ahí que el profeta sea también el conductor de su pueblo, o mejor, su educador moral. Ahora bien, si guía a su pueblo es porque se ha dejado interpelar por sus exigencias y apremiar por sus dolores. Y puede ser el oráculo de sus dioses porque ha sondeado antes la necesidad de su corazón. La conjunción poeta/profeta acaba definiendo la figura del héroe romántico, encarnación de un ideal de vida, en el que el pueblo reconoce su propia identidad espiritual. ¿No fue acaso ésta la misión histórica que se atribuía Unamuno en la España de sus tiempos? La conciencia de esta vocación es obsesiva a lo largo de su obra lírica, con una buscada y retórica similitud con los pasajes bíblicos de la elección profética:

Esta boca en que Dios me puso el grito  
que ha sido toda el alma de mi vida  
[...]  
Toca mis labios con tu fuego; toca,  
Señor, mi boca con tu dedo ardiente;  
haz un volcán de indignación mi boca (FP, CII; VI, 736).

Incluso llega a sentir la extrañeza de su propia voz, porque no alcanza a comprender su sentido:

¡No, mi palabra, no, que yo soy de ella!  
Soy un verbo encarnado que no entiendo.  
[...]  
Soy una voz, soy una voz tan sólo  
que clama en el desierto (VI, 895)<sup>47</sup>.

Y como todo profeta lo es ante y para un pueblo, como su poeta medianero y su educador moral<sup>48</sup>, no ha de sorprendernos que conciba igualmente en términos proféticos su misión política. Unamuno siente la llamada profética como la voz de Dios y como la de España, fundidas en una misma exigencia, tal como aparece en alguna de sus visiones del destierro:

—¡Miguel, levántate y marcha,  
mas sin volver la cabeza!  
¿A dónde, madre, y por dónde?  
No hay camino en nuestra tierra.  
[...]  
—Por eso quiero que subas  
a la cumbre donde rueda  
la voz de Dios sin el velo  
de la humana polvareda (PH, CVII; VI, 922-923).

Me atrevo a afirmar que ésta fue la aspiración más profunda de Unamuno, ser el poeta civil de la nueva España, al estilo de la gran poesía del *Risorgimento* italiano<sup>49</sup>: la España ideal y eterna, como gustaba de nombrarla. Y puesto que el poeta es creador, tenía que forjar el destino de esa nueva España, llevándole una palabra de salud. Creo que se engaña quien no vea aquí más que una versión camuflada de la idea dogmática de España en línea con el tradicionalismo. Se trata de un nuevo rostro de Dios y de una nueva España, esto es, de una nueva religiosidad, evangélica y cordial, para un nuevo *ethos* civil, profundamente liberal —herejías ambas desde el punto de vista dogmático de la religiosidad y el patriotismo al uso—. Por eso, en la hora sombría del destierro, su crisis de fe vuelve a aparecer fundida con su agonía de España, desesperando conjuntamente de las dos grandes pasiones de su vida:

¡Adiós, mi Dios, el de mi España  
 adiós, mi España, la de mi Dios,  
 se me ha arrancado de viva entraña  
 la fe que os hizo cuna a los dos (RD, VI; VI, 749).

Decía antes que Rubén Darío y A. Machado acertaron a ver que metafísica y política eran las dos cuerdas solidarias de la voz poética de Unamuno. He aquí la otra cara del trascendentalismo romántico, que le permite formular una nueva y extraña ecuación: «que la política es poesía, y la historia drama. Y todo lo demás..., iliteratura académica!» (VIII, 481). A esta nueva luz, la obra de Unamuno, tan radicalmente poética, se nos presenta igualmente como política. Ésta fue, por otra parte, la conciencia explícita de su autor. «No quieren saber —protestaba— que mis cátedras, mis estudios, mis novelas, mis poemas son política» (VIII, 751). Claro está que nada tenía que ver esto con la política convencional y menos aún con la política «de oficio, electoralista y abogadesca» (IX, 950), a la que fustigó, a lo largo de su vida, tan acremente como a la poética modernista de «esos árcades bohemios, que jamás se han acordado de la patria ni del hogar» (III, 416; y III, 623). Su oposición a ambos géneros de política y literatura —la *Real-politik*, pragmática hasta el encanallamiento, y la *Ideal-lyrik* de artificios y afeites (cf. IX, 418-419)—, fue siempre frontal, y no desperdició ocasión alguna para ponerlas en ridículo, como si percibiese entre ellas una secreta alianza. Porque ambas, a su juicio, eran falsas, se veían obligadas a cubrir su inautenticidad a base de retórica y cosmética. La política, en cambio, que él soñaba, tenía que ser creadora, y por tanto, poética. Había de responder a un sentimiento colectivo de profundas raíces intrahistóricas y estar inspirada en una ensoñación utópica para un nuevo porvenir. Y esto sólo puede ser obra de la

poesía. No la poesía político-ideológica, sino la gran poesía metafísica, en cuanto fundamento de un hogar común de existencia, la que es capaz de «plantar tienda de espíritu de pueblo permanente» (VI, 939). Al entregar un mundo hecho alma, la poesía ofrece un arquetipo de humanidad, capaz de polarizar las energías históricas de un pueblo. En este caso, el arquetipo era don Quijote, el Cristo español, el nuevo héroe del *ethos* civil de la sinceridad y la libertad apasionadas. Se comprende así aquel encendido elogio que le dedicara a Unamuno Joan Maragall: «yo creo que lleva Vd. dentro de sí todo el porvenir de España»<sup>50</sup>.

La identidad entre poeta metafísico y civil adquiere ahora toda su significación. La experiencia de la propia libertad de creación en lucha con lo sin-nombre —llámese poéticamente el misterio o la esfinge—, es también fuente de liberación comunitaria, porque muestra un camino que no puede administrar el poder político. Y quien libera la conciencia ha llevado a cabo la revolución más decisiva. De ahí que los verdaderos revolucionarios, recordando un pensamiento de Carducci, sean «los que en su vida íntima tengan fraguada su voluntad en lucha íntima y pertinaz con el misterio, sin rendirse, acaso sin negarlo tampoco, porque no lo comprenden» (IX, 225), es decir, los buscadores y experimentadores que no se someten a ningún dogma. Quizá lo más fascinante de la personalidad de Unamuno —también, claro está, lo más provocativo en el ancho sentido del término— resida en esta mixtura de héroe romántico, poeta-profeta, dispuesto a cantar las verdades del barquero al lucero del alba, hombre indómito e implacable, siempre a la contra, por principio, porque por principio veía asentada en su país toda suerte de dogmatismo. Y quizá de ahí el carácter histriónico que muchos vieron en su personalidad, pues este juego a la propia mitificación, su excesivo ademán, su exacerbado egotismo, muy próximo a la megalomanía, tenían por fuerza que producir a veces un efecto cómico y hasta grotesco al reflejarse en la prosa de la vida cotidiana. Unamuno era un hombre excesivo, y el exceso tiene muy larga sombra. Aquí está, por lo demás, la clave de su enfrentamiento con la Monarquía o el Palacio —más exactamente, con Alfonso XIII, porque Unamuno buscaba siempre el cuerpo a cuerpo—, que no es primariamente ideológico, por mor de su republicanismo, sino simbólico-mítico, a manera de dos fuerzas incompatibles. Sería miope reducir este enfrentamiento a un caso más de la fricción entre el poder real y la nueva conciencia democrático-republicana. Unamuno, como era su costumbre, trascendentalizó la situación desde el primer momento. La vivió *ejemplarmente*, quiero decir, como un episodio del eterno conflicto entre el profeta y el rey, «porque es profeta el vidente, el que pone o depone al rey» (IX, 1065). Y en su visita al Palacio se sintió realmente como el profeta ante el rey<sup>51</sup>. No repre-

sentaba una ideología concreta y representaba todo, porque su *sí mismo* era —o creía ser— la encarnación de una voz profética, que advierte y reprende antes de lanzar la condena definitiva. Se trataba de un mano a mano entre el poder y la verdad, en cuanto fuerzas míticas de la existencia:

el dogma es siempre un isí!, y la verdad suele ser un ino! Y porque los reyes viven de afirmaciones, y no de negaciones, de dogmas y no de verdades, por eso necesitan de sacerdotes, pero no de profetas. Y porque el pueblo vive también de afirmaciones, de dogmas, y no de negaciones, no de verdades, sigue a los sacerdotes y apedrea o crucifica a los profetas (IX, 1067).

No hay que sorprenderse, pues, de que este héroe-profeta se soñara a sí mismo en la figura de un caballero andante, que se lanza al mundo a deshacer entuertos y no deja títere con cabeza. Su lengua tenía que ser, como precisa el *Cancionero*, «lengua del no» (VI, 1146)<sup>52</sup>, el rechazo intrépido de cuanto se hacía pasar por bien establecido, ya fuera tópico, costumbre, ideología o fe, y ya viniera de partido político o de iglesia, porque todo, a la postre, componía el retablo de la ficción, contra el que descargó sus iras don Quijote.

#### 4. Metáfora y pensamiento

En cuanto *forma mentis*, la poesía determina desde la raíz el pensamiento unamuniano. Así se lo había advertido él mismo en carta a Valentí Camp, en 1900, antes de darse a conocer como poeta:

Acaso en el fondo sea mi concepción del universo poética más que otra cosa, y de raíz poética mi filosofía y mi odio a la ideocracia y mi amor a lo inconcreto, indiferenciado, proteico, palpitante de vida<sup>53</sup>.

Y, en efecto, todo su mundo mental, como declara en el Prólogo al *Romancero del destierro* (1927), está asentado en unas cuantas intuiciones poéticas, de las que dan qué pensar, porque guardan la pulsación originaria, metafórica, del sentido:

No expongo aquí doctrinas que precedieron a mis poemas y me guiaron al hacerlos, sino el ámbito mental íntimo en que me brotaron. Mental digo porque la mente es visión, sentimiento y voluntad. Se ve, se siente y se quiere con el entendimiento (VI, 742).

En la conjunción de estas tres potencias parece advertirse una vaga remembranza de la teoría agustiniana de la *mens*, como presencia del alma a sí misma, cabe sí misma, no por modo reflexivo, sino en la raíz misma de su incardinación en el ser. La mente así entendida, sin ninguna connotación mentalista o intelectualista, es el centro

unitario de la vida personal y el hontanar de sus potencias. Y la mente es visión, sentimiento y voluntad. La visión es el acto propio de la imaginación o la fantasía, que, como dijo Carlyle y recuerda Unamuno, es el ojo del espíritu (IX, 688), la encargada de abrir el espacio figurativo en que fragua la experiencia de la vida. «Imaginar lo que vemos es arte, poesía» (I, 705). Porque no se trata de reproducir un hecho objetivo sino de constituir el ámbito de una presencia en el libre juego de las formas. Pero para poder mirar, la imaginación necesita de la brújula del corazón. Sus visiones serían vanas o espectrales si no les asiste la fuerza de gravedad del sentimiento, por la que se afincan en realidad, «que no encuentro poesía, esto es, creación, o sea, acción, donde no hay cuerpo y sangre de dolor humano» (VIII, 748). Y la voluntad, que es esencialmente dramática —«una pasión que actúa o una acción que padece» (VII, 1534)—, si no quiere despeñarse en el abismo de lo arbitrario, tiene que nutrirse de estas visiones y experiencias, en que se alumbraba el camino de su porvenir.

En cuanto expresión conjunta de estas tres potencias o radicales, la poesía es *visión cordial y e-motiva u operativa*, alumbramiento interior de la idea en la imagen. La imaginación percibe en la imagen su contacto con la carne elocuente de la realidad; el sentimiento siente en la imagen, en cuanto cifra de su fe de vida; la voluntad quiere en la imagen, como símbolo de su deseo originario. Y los tres a una *entienden* en la imagen el sentido de la experiencia vivida. El entendimiento para Unamuno es en su origen poético. No entiende por modo objetivo/reflexivo, sino cordial/imaginativo. O dicho en sus propios términos, no parte de la representación psíquica o intelectual, sino de la pneumática o verbal (VII, 291; cf. cap. 7, § 2), en la carne significativa de la palabra. «Piensa el sentimiento, siente el pensamiento» (VI, 168), según reza el *Credo poético* unamuniano<sup>54</sup>; a lo que se cuida de añadir que los cantos han de tener «nidos en la tierra», arraigo en la experiencia vital, para no esfumarse en el cielo. Como decía antes, el pensamiento no es nada si no hay experiencias que lo sustenten. «Lo pensado es, no lo dudes, lo sentido». Falto de asiento y gravitación en la experiencia de realidad, el pensamiento se vuelve espectral y se disuelve en el mundo plano, homogéneo, de las representaciones conceptuales. Pero estas experiencias han fraguado originariamente en la carne de la palabra poética, que es la «verdadera memoria viva. Todo lo que de veras vive en el corazón está en verso» (VIII, 512). Del pensamiento creativo cabe decir lo que Rilke de la obra de arte, que sólo «es buena cuando brota de la necesidad»<sup>55</sup>. Y en un sentido análogo había advertido Hölderlin que sólo quien ama lo más vivo piensa lo más profundo. Pensar sintiendo o sentir pensando es hacerse cargo vital, poéticamente, del sentido (y sin-sentido) inmanente a la experiencia de la vida. El senti-

miento, en alas de la imaginación vidente, experimenta el mundo, que el pensamiento concibe, esto es, etimológicamente, lo alumbrando en su almendra de significación. De ahí que para Unamuno, filósofos y poetas sean «hermanos gemelos si es que no la misma cosa» (VII, 113). «El poeta que piensa —advierte Eliot— es simplemente el poeta que sabe expresar el componente emocional del pensamiento. Toda poesía grande produce la impresión de constituir una concepción del mundo»<sup>56</sup>. De modo complementario, cabe decir que el pensador que siente sabe expresar el componente mental del sentimiento, como modo originario de estar-en-realidad. No es, pues, el gusto por la paradoja lo que lleva a Unamuno a retrucar los términos para desorientarnos, sino el apremio por romper con una psicología dualista, que ha acabado por disociar la vida interna de la palabra.

Más en concreto, el credo poético unamuniano, que es también un credo existencial —el ideal de concentración y depuración lo fue al unísono de su propia vida—, parece dirigido contra la escisión de la palabra poética entre parnasianos y simbolistas, amigos de la línea formal o de la música respectivamente<sup>57</sup>, del concepto definidor o de la experiencia pática inconsciente. La reacción de Unamuno contra los simbolistas parece inequívoca:

¿Sentimiento puro? Quien ello crea  
de la fuente del sentir nunca ha llegado  
a'la viva y honda vena (VI, 169).

El énfasis unamuniano en las ideas de densidad<sup>58</sup> y desnudez<sup>59</sup> persigue el milagro de una palabra poética, que sea, a la vez, grávida de experiencia y transparente de sentido. Densidad y desnudez a un tiempo es lo propio de la concentración existencial. «Las explosiones líricas —confesaba Unamuno— sólo me brotan cuando tengo el alma condensada» (III, 403). Y la condensación produce el milagro de la transparencia. Su intención se dirige, pues, contra el culto retórico a lo misterioso —la vaguedad de la niebla, de los estados de alma etéreos y delicuescentes—, en que se evapora el pensamiento. No es de extrañar, pues, que, al escribir su credo poético, tuviera *in mente* la versión becqueriana de la poesía: «Espíritu sin nombre / indefinible esencia / yo vivo con la vida / sin forma de la idea», había cantado Gustavo Adolfo Bécquer<sup>60</sup>. Pero no es esta vida informe, proteica, puro caos de sentimientos y sensaciones, la que persigue el poeta, sino la otra vida grávida de experiencia, en que se enciende el pensamiento. El espíritu de la poesía no es inaprensible y vago, «perfume misterioso», como creía Bécquer, o pura música interior, según los simbolistas, sino la pasión por penetrar el misterio<sup>61</sup>:

Busca líneas de desnudo, que aunque trates  
de envolvernos en lo vago de la niebla,



aun la niebla tiene líneas y se esculpe  
 [...]
   
que la Idea reine en todo soberana;
   
esculpamos, pues, la niebla (VI, 169).

¿Pero no era esto acaso parnasiano? Contra el parnasianismo, sin embargo, podría estar dirigida otra estrofa del «credo poético». Porque esta línea que esculpe no piensa, sino que abre camino al pensamiento. No se trata de dar forma a lo informe, sino de hacer grávida de sentido la forma. De nuevo, el «credo poético» unamuniano es una directa inversión del poema de Bécquer: «yo soy el invisible / anillo que sujeta / el mundo de la forma / al mundo de la idea»<sup>62</sup>. Pero más que de un anillo, podría hablarse en Unamuno de una escala de trascendimiento. Invirtiendo una vez más el sentido platónico de la belleza como el aparecer sensible de la idea, precisa el texto del Credo poético unamuniano:

No el que un alma encarna en carne, ten presente,  
 no el que forma da a la idea es el poeta,  
 sino que es el que alma encuentra tras la carne,  
 tras la forma encuentra idea (VI, 169).

La inversión nos hace pasar de la alegoría al símbolo/metáfora. En verdad, la idea no antecede, como paradigma, a la carne de la palabra. Por eso, el verdadero poeta no da forma a la idea<sup>63</sup>, buscando su manifestación sensible en la bella apariencia, sino que, por el contrario, suscita el germen de la idea a través de la forma o la figura. Más cerca de Kant que de Platón o Hegel, pensaba Unamuno con el filósofo de Königsberg que la idea estética es «una representación de la imaginación que provoca a pensar mucho (*die viel zu denken veranlasst*), sin que, con todo, pueda serle adecuado pensamiento (*Gedanke*) alguno determinado, es decir, *concepto* (*Begriff*), y que, por consiguiente, ningún lenguaje alcanza completamente ni puede hacer comprensible»<sup>64</sup>. Con ello acertaba Kant con la esencia del símbolo, como potencia inexhausta de pensamiento, que no puede ser expresado adecuadamente por ningún concepto. El símbolo da que pensar, fuerza a pensar, pero es en sí mismo heterogéneo con el orden del puro pensamiento. La estética ha perdido así cualquier vinculación intelectualista. No se trata, pues, de revestir sensiblemente las ideas ni de encarnarlas alegóricamente en el medio equívoco de la imaginación, sino, al contrario, de alumbrarlas desde la fuerza metafórica, elocuente, de la propia visión intuitiva. La forma germinal del pensamiento, cuando éste aún no se ha abstraído del fondo carnal del ser, es, pues, simbólica o poética: «La palabra espiritual, poética, es carne del pensamiento que se siente y se vive. Y es una palabra que piensa, sueña, crea por sí misma» (VI, 948).

La mención a la «carne del pensamiento» abre de nuevo el tema a la perspectiva cristológica. El misterio de la encarnación significa la manifestación de Dios en figura de carne y tiempo. El *Verbum caro* constituye, por tanto, como se ha dicho, el paradigma poético por excelencia. Pero lo eterno en el tiempo no es, al modo platónico, un mero reflejo de la Idea, sino un hecho vivo o un acontecimiento de salud. También la palabra poética, el milagro del *caro Verbum*, se esfuerza por anclarse en una experiencia de lo eterno, que trascienda el curso temporal. «La metáfora —precisa Unamuno— es el fundamento de la conciencia de lo eterno» (I, 497). La poesía, como el mito, trasciende el tiempo —su dispersión y fragmentación— para clavar su rueda en un eterno presente:

Del tiempo en la corriente fugitiva  
flotan sueltas las raíces de mis hechos,  
mientras las de mis cantos prenden firmes  
en la rocosa entraña de lo eterno (VI, 168).

Y al igual que la carne de Dios es su presencia y figura, no transitoria e inadecuada, sino definitiva y propia, es también la palabra poética la encarnadura de la idea, no ya su vestido externo<sup>65</sup>, sino su presencia efectiva, es decir, intuitiva y e-motiva: «La figura es el profundo / sello de la eternidad» (VI, 1239), esto es, el cuño de la verdadera realidad, la poética o fundamental, que abre y funda la historia, en cuanto per-dura y per-manece. Así lo formula Unamuno en los *Diálogos del escritor y el político*:

- E.: [...] Te lo descubrió con una metáfora; te lo dio convertido en mito, esto es, en algo eterno y permanente.  
P.: ¿Los mitos son permanentes?  
E.: Sí, más duraderos que eso que llamáis vosotros realidades. Las palabras que el aire lleva, son las cosas que más duran. El aire se las lleva, es cierto, pero van desde el aire soltando semilla.  
P.: También sueltan semilla los actos.  
E.: Sí; en cuanto son palabras (V, 971).

En la figura —metáfora o símbolo— acontece, pues, originariamente lo verdadero. Éste es el desafío de Unamuno al intelectualismo, que sólo está a lo seguro en la idea clara y distinta, traslúcida al análisis mental. Pero antes que la idea (en un «antes» existencial) está su germen en la vida de la intuición poética. Es el símbolo el que da que pensar. ¿Dónde encontraría el pensamiento su gravidez ontológica, si no se la presta la imagen, como cuño del ser en la subjetividad carnal? ¿Cómo podría orientarse si la vida no hiciera hablar imaginativamente a los deseos y sentimientos el lenguaje de la necesidad? ¿De dónde tomaría su impulso para levantar su vuelo si no le infun-

de su aliento la palabra creadora? Es la imagen poética la que le da al pensamiento afección de realidad y tensión de trascen-dimiento. Gracias a ella, la materia de la vivencia se encuentra sutilizada, aligerada por el dinamismo de la forma expresiva; deja de ser mera materia vivida para hacerse carne elocuente:

La palabra es la figura  
del concepto creador (VI, 1239).

Figura vale aquí por intuición viva o imagen generadora de pensamiento, lo que más propiamente podríamos llamar símbolo o «metáfora viva»<sup>66</sup>: «La metáfora, cuando no es lo que de una idea muerta queda, es el germen de una nueva idea» (VII, 987). Porque, lo que de verdad le interesaba a él, como a todo escritor de raza, no era la metáfora residual, blanca o espectral, sino la auroral, la que es centro irradiante de significación. Sí, Unamuno ha elevado la metáfora a la dignidad de un principio ontológico. «El arma del poeta es la metáfora —declara en cierta ocasión— y la metáfora es la madre espiritual del lenguaje» (IX, 146). En ella acontece originariamente la revelación de una cara o dimensión de nuestra experiencia del mundo<sup>67</sup>, pero no suelta o aislada, sino en su urdimbre o textura carnal, en el mundo de la vida, con la totalidad de lo real. Como precisa W. Dilthey al respecto, «la vida va mostrando a la poesía siempre aspectos nuevos. La poesía muestra las posibilidades infinitas de ver la vida, de valorarla y de conformarla creadoramente. El suceso se convierte en símbolo, pero no de un pensamiento, sino de una conexión contemplada en la vida, contemplada desde la experiencia vital del poeta»<sup>68</sup>. Dondequiera, pues, que hay una metáfora viva hay una emergencia de significado. Ahora bien, esto no ocurre sólo en el gran creador, sino que ya ha ocurrido siempre y está operando en el propio espíritu de la lengua. Tal como vio Giambattista Vico<sup>69</sup>, y luego repiten entre otros Hölderlin<sup>70</sup> y Heidegger<sup>71</sup>, la poesía fue la lengua de los orígenes. Está por eso preñada de las intuiciones vivas, credoras, que roturan para un pueblo los caminos históricos de la significación:

La lengua es el receptáculo de la experiencia de un pueblo y el sedimento de su pensar; en los hondos repliegues de sus metáforas (y lo son la inmensa mayoría de sus vocablos) ha ido dejando sus huellas el espíritu colectivo de un pueblo como en los terrenos geológicos el proceso de la fauna viva (I, 801)<sup>72</sup>.

Pero el *istinto d'animazione* que la ha inspirado no está muerto ni está vedado al hombre de hoy, a pesar de las restricciones que le impone la cultura intelectualista. Pervive en la lengua y puede ser activado por obra del genio poético: «¿No seguimos viviendo de las crea-

ciones de su fantasía, encarnadas para siempre en el lenguaje, con el que pensamos, o más bien, el que en nosotros piensa?» (VII, 194).

Este es, por otra parte, el sentido de aquella «sabiduría niña»<sup>73</sup>, que vuelve siempre a los orígenes para reanimar la potencia creadora de la lengua. Pero, si «las más de las palabras son metáforas comprimidas a presión de siglos» (I, 1162), en las que se guardan los registros de la primitiva experiencia creadora de la lengua, cuando se les escudriña las entrañas aparece la vena soterrada del significado, el destello de la primitiva visión numinosa. Se diría que una palabra es tanto más viva cuanto mayor presión metafórica encierra. Y para liberar esta presión interior, es menester —pensaba Unamuno— revolverle las entrañas hasta volvérselas del revés. De ahí los descoyuntamientos y retorcimientos, los sondeos etimológicos, los retruécanos y paradojas, todo su arte de hacer hablar al lenguaje de nuevo, frente a la *platitudo* insípida del objetivismo. Era su forma de recrear la palabra, de concebirla y fecundarla para un nuevo parto de sentido:

La etimología amorosa es una fuente de poesía, de recreación más bien, de *anapoesía*, de *palimpoesía*. Los llamados aciertos poéticos suelen ser aciertos verbales. Hay tal juego de palabras que es un juego de conceptos, conceptismo y juego de pasión. Porque las palabras levantan pasiones y emociones y acciones (VI, 942).

Se alcanza a comprender así el papel excepcional que concedía Unamuno a la metáfora en el dinamismo generador del pensamiento. Venía a cumplir, a su juicio, una función complementaria de la paradoja. Tras la labor subversiva, descuartizadora de las conexiones establecidas, que lleva a cabo la paradoja, se precisa de la labor de la metáfora, recomponiendo el tejido significativo de la lengua con nuevas y audaces asociaciones:

Los grandes metafóristas suelen ser grandes paradojistas [...] Y hace falta el divorcio de la paradoja para dejar a los vocablos libres para nuevos enlaces metafóricos (IV, 410).

Gracias a esta libertad de asociación, logran entrar las palabras en constelaciones significativas creadoras, en las que se enciende, como una nueva estrella, la lumbre del pensamiento, o bien se levanta al aire de su vuelo. Porque, según la poética unamuniana del aire como símbolo de la libertad creadora, «la palabra misma es vuelo, y deja su vuelo al aire el pensamiento vivo, que no se deja enjaular ni menos embalsamar» (IX, 447). Es, pues, la palabra poética, primer vagido de significación, la que prende en su vuelo al pensamiento y lo lleva al impulso de su soplo vivificante. Unamuno fue un maestro en este arte de dejar al pensamiento suelto, a la querencia de la ima-

gen, en busca de su ventura. Quien piensa está prendido en el vuelo de la palabra; se inspira en sus sugerencias y promesas; se deja guiar por ella, como por un golpe de viento, que le arrebatara de lo habitual y lo lanza a un nuevo horizonte. «Discurrir por metáforas» (VII, 125), eso es lo que pretendía Unamuno. «Se piensa con palabras, o mejor, son las palabras las que piensan en nosotros» (VI, 944), abriéndose camino a través de lo im-pensado, a golpes de relámpago y viento, como el destello del aire luminoso. Él conocía bien el secreto de mecer el pensamiento en las imágenes y «hacer danzar a las ideas» (VII, 1091) dejándose llevar por la sugestión y provocación de las palabras. Oponía de este modo al pensamiento objetivo y discursivo, metódicamente organizado, un pensamiento incoativo, balbuciente, que se interesa más por la pulsación de la idea que por su explotación conceptual, y en el que cuenta más la adivinación que la definición. La línea recta del discurso metódico deja paso al esquema en zig-zag o vaivén, al ir y venir entre sollicitaciones verbales, siguiendo el doble movimiento expansivo y concentrativo de la metáfora. Este «proceso de ideación por asociaciones verbales» (III, 400), característico, según él, de los pensadores cordiales o pneumáticos, le permitía escapar a los rigores del intelectualismo y entregarse a la vida pletórica y libre de la imaginación literaria:

Las palabras mismas suscitan ideas. El que cría palabras o asiste con amor a su crianza, las hace hijas suyas (VI, 942).

Volviendo de revés la expresión, podría decirse que también se hace hijo de ellas, porque le recrean su pensamiento. La palabra/figura (símbolo) no es sólo carne de la idea, sino también sustancia del pensamiento, en el sentido fuerte de que le da sustento o materia nutricia. Las palabras alimentan porque dan fuerza a las ideas, haciéndolas vivas y operativas, al presentarlas en la plenitud de su presencia carnal. Ésta se la debe la palabra a su valor sensorial y plástico, capaz de hablar conjuntamente al sentimiento y la imaginación. Por eso puede excitar, conmover, mover, porque ella misma es una figura musical de tiempo, como un trasunto de la propia subjetividad carnal. La observación de Unamuno a este respecto le acredita de fino filólogo y poeta: «la sustancia de las ideas, su carne, su entraña, es lo que lleva elemento motor y elemento sensorial, lo que puede, o movernos a acción, o provocar sensaciones. Todo lo demás son mondaduras o peladuras lógicas» (III, 897).

El pensamiento incoativo y balbuciente, sustentado en la metáfora, es también por ello un pensamiento emotivo, más de sentidor/experimentador, de espiritual que de intelectual. No pretendía argumentar ni probar nada, sino con-sentir (*cons-ciencia*), esto es, conmover y convencer a un tiempo, porque su blanco estaba en el

corazón o la intraconsciencia, donde se guardan las visiones que perduran. Ortega y Gasset, tan fino catador, acertó a verlo sin apercibirse con todo enteramente de su sentido. «Hacen literatura de las ideas —decía de los hombres de la generación del 98 como Ganivet o Unamuno— como otros después habían de hacer inversamente filosofía con la literatura. Las ideas fueron propiamente la materia de su ejercicio poético»<sup>74</sup>. Pero, en el fondo, se trataba de un reproche, porque lo que, según él, había que hacer no era literatura, sino precisión. Pero, ¿qué ocurre si lo que da que pensar es precisamente lo que hace sentir, esto es, si no se trata de concebir la realidad, sino de tomarla en cuenta o esclarecerla en cuanto hace sufrir? ¿Podía una experiencia trágica, agónica, de la vida, convertirse en asunto del pensar sin la mediación del símbolo literario? No se trata, como cree Julián Marías, de que «su pretensión de ser poeta le hacía evitar toda doctrina»<sup>75</sup>, sino que por ser poeta no podía creer en otra doctrina o convicción que aquella que pudiera verse poéticamente, en figura simbólica. Más afín y clarividente A. Machado ya vio, a propósito de *Vida de Don Quijote y Sancho*, que era un libro «impregnado de tan profundo y potente sentimiento, que las ideas del pensador adquieren fuerza y expresión de imágenes de poeta. Esto es lo que importa. Sólo el sentimiento es creador»<sup>76</sup>.

Y, sin embargo, en cierto sentido no deja de tener razón el reproche de Ortega. La contrapartida de esta exploración, a veces lúdica, siempre pasional, de la palabra, fue un pensamiento «prisionero de la imagen», como lo ha llamado Marcel Bataillon<sup>77</sup>, vacilante y ebrio, por su incapacidad para distanciarse del fondo de la intuición<sup>78</sup>. Quizá por eso Unamuno prefiere hablar de «ideas», en la acepción platónica visual del término, esto es, de visiones cordiales, más próximas a los arquetipos estéticos que a los universales lógico/ontológicos. En vano buscaríamos en Unamuno finura de análisis, ni aquella «paciencia del concepto», como la llamó Hegel, que define la pasión intelectual. «Presocrático», lo ha llamado con hipérbolo, pero no sin razón, Pedro Laín, es decir, pre-conceptual o pre-lógico, «hombre cuya mente no discierne, porque no puede o porque no quiere, entre el concepto y la metáfora, pensador en cuya mente funden de modo auroral la poesía, la filosofía y la religión»<sup>79</sup>. Sí. Él se sentía a sí mismo de la raza de los espirituales, los soñadores/videntes, «los que creen que hay otro mundo dentro del nuestro, y dormidas potencias misteriosas en el seno de nuestro espíritu, los que discurren con el corazón, y aun muchos que no discurren. Espirituales y no intelectuales han sido los más de los grandes poetas» (I, 1143).

Y un pensamiento de sentidor/experimentador no puede menos de ser simbólico. El núcleo poético —la intuición imaginativa y la fuerza emotiva— es siempre el que manda en sus escritos, tan

abundantes en «fórmulas místicas», como las llamaban con desprecio algunos de sus contemporáneos, y que «nos ofrecen la singularísima ventaja —pensaba Unamuno— de que cada cual puede entenderlas a su modo y caben, por lo tanto, en ellas los más diversos estados de conciencia» (VIII, 228). Incluso la ambigüedad del pensamiento unamuniano y hasta muchos de sus equívocos se deben, en última instancia, al carácter polisémico de la imagen, que fuerza a mirar en varias direcciones a la vez, a diferencia del univocismo del concepto. De ahí la sobredeterminación semántica de sus expresiones, pero también, como contrapartida, la indeterminación conceptual, el «desorden lírico» (IX, 107), «la incontinencia mental» (V, 978), defectos que él mismo reconocía como propios. De otra parte, la costumbre de dejarse llevar por la ventura de la palabra genera un pensamiento a la aventura, como caballero andante de las ideas, sin otra guía que la fidelidad al corazón y seguir a la imagen literaria:

De las palabras a la deriva,  
viva mientras viva  
mi pobre mente.  
Ellas me la hacen seguidamente,  
olas que solas  
mueven la mar  
en que naufrago  
y me rehago  
por naufragar (VI, 1381).

La gran paradoja del pensamiento unamuniano reside en la tensión y desajuste entre su firme *asiento* en unas cuantas intuiciones vivas<sup>80</sup>, que le prestan unidad interna, y su *ir a la deriva* en casi todo lo demás, a merced de sugerencias verbales de muy distinto vuelo. Podría decirse que en su amor, a menudo incontinente, a la palabra creadora, fue víctima de su fascinación, que le llevó a no pocos espejismos, seducido por juegos de palabras, en algunos casos nada creadores, que aunque los llamara pasionales y los creyera (?) trascendentes, no dejaban de ser mero *divertimiento*. He aquí la cara y cruz del pensamiento poético unamuniano: ha pensado *en la imagen*, convirtiéndola en foco íntimo de expresión de la subjetividad carnal; pero ha dejado de pensar *por la imagen*, por no saber escapar a su sortilegio. Puesto que el centro de gravedad de su pensamiento estaba en una experiencia trágica de la vida, le cuadraba, sin duda, la forma poética, esto es, simbólico/e-motiva. Pero, en tanto que se trataba de un pensamiento con vocación ontológica, hubiera requerido una mayor acuñación intelectual. A la postre, podría decirse, *pensó* el sentimiento más que *sintió* el pensamiento.

## 5. «Como hermanos gemelos»

La libertad expresiva de Unamuno se muestra ejemplarmente en su actitud ante los géneros literarios. Sabida es su inquina, de acuerdo en esto como en tantos otros puntos con B. Croce, a «la superstición de los géneros y las reglas» (VII, 990), y su manía en desfigurarlos y rebautizarlos, como la «novela» en «nivola», no sólo por prurito de originalidad, sino en su afán por borrar las lindes convencionales. Pese a todo, no dejó de ensayar distintas formas de expresión para dar salida a todo lo que tenía que decir. Pero éstas no son rígidas y estancas, sino fluidas y continuas, como la descomposición de la luz blanca en el espectro de los colores. Más que géneros incommunicables de codificación precisa, son configuraciones coyunturales de una expresión en estado magmático. Podría decirse que Unamuno tiende al género total, confuso y proteico como la vida misma, aunque en cada caso sea algún tono el dominante. En la prolijidad selvática de su obra, donde hay de todo, se puede percibir, no obstante, la secreta afinidad de inspiración y de estilo, que emparentaba a todas sus criaturas:

Sí, todas tus obras, a pesar de su aparente variedad, y que unas sean novelas, otras comentarios, otras ensayos sueltos, otras poesías, no son, si bien te fijas, más que un solo y mismo pensamiento fundamental, que va derramándose en múltiples formas (III, 399).

Y a esta profunda unidad temática, trasunto de una personalidad enteriza, correspondía una unidad estilística peculiar. Ya se ha visto que la *forma mentis* unamuniana es poética. Y aquí reside lo característico de su expresión. Contaba Unamuno a este propósito que en cierta ocasión se le acercó un admirador, quien entre sorprendido y curioso, le espetó:

— Me he enterado de una novedad: que también ha hecho Vd. poesías.  
— ¿Cómo? — le repliqué—. Lo que he hecho también es todo lo otro (IX, 455).

En este caso, la luz blanca es la lírica, y «todo lo otro» su espectro multicolor. Pero eso sólo es posible en la medida en que la lírica de Unamuno aspiraba a ser una palabra integral, en la que ya estuvieran potencialmente todos los registros. Es decir, no un «género» literario, sino el género de la voz humana. Como vieron los románticos, y creía todavía Unamuno, la lírica es la voz directa del corazón desnudo, que en su transparencia interior es el fanal de la verdad. No otra cosa quiso dar a entender con aquello de que «el poeta es el hombre que no guarda en su corazón secretos para Dios» (I, 1254) porque ha desnudado el alma, toda el alma, en su verdad existencial. Y por eso canta un destino, una pasión de ser, que los demás pueden reconocer como propio. Se trata, pues, del verdadero universal/con-



creto, en que está la cifra de la experiencia humana. Universal en un doble sentido: por ser la voz originaria de todo el corazón, puesto al desnudo, y la voz unánime en que todos los corazones aciertan a cantar juntos:

A sujetar todo el coro  
de la humanidad al verso  
y en un átomo sonoro  
a encerrar el universo (VI, 1392).

No es, pues, extraño que en esta voz lírica se encierren todos los tonos y matices: el grave de la cavilación, el sombrío de la agonía, el agudo vibrante de la plegaria, el aterciopelado de la confesión íntima, o bien el dramático de la resolución heroica. En el potencial expresivo de esta voz están todos los géneros como modulaciones o inflexiones, en que un tono prevalece sobre otro, sin llegar nunca a ocultarlo. Ya se sabe que cualquier motivo literario de Unamuno tiene en la poesía un precedente o una réplica, como si una misteriosa fuerza de gravedad atrajera siempre la expresión hacia su condensación y desnudez líricas. En muchos casos, el verso es el núcleo germinal de un motivo de pensamiento<sup>81</sup>; en otros, su resumen, a modo de miniatura. La prosa es siempre tributaria de la poesía, porque de ella parte o a ella revierte, y a fin de cuentas, según la propia declaración de Unamuno, mucha de su prosa «no es más que verso abortado» (VIII, 512). En cuanto voz desnuda del alma, la palabra de Unamuno tendía de un modo espontáneo a la lírica. Era lírica en su secreto hontanar, y por eso fluía más libre y poderosamente en la poesía. El lirismo es su estilo mental. De ahí que resulten tan intensamente líricas páginas de viaje o de ensayos, que al cabo todo es lo mismo, de recuerdos autobiográficos o relatos novelescos, cuentos o dramas, porque en el fondo todo es «memoria viva del alma» (VIII, 512). Como ya he indicado, la poesía de Unamuno surge en clamor de conocimiento. ¿Qué tiene, pues, de extraño que ya esté apuntando en ella la filosofía? En el Prólogo al *Cancionero*, se acoge Unamuno a la autoridad de Hölderlin para asegurar que «la poesía es el principio y el fin de esta ciencia» (VI, 941), es decir, de la filosofía. La razón ya se conoce. La lengua originaria es poesía y en ella está toda la sustancia del espíritu. En el surco de sus intuiciones germina el pensamiento. Y en su discurso de jubilación, al echar una última mirada sobre su obra, se le aparecía ésta como fundida y entrañada en su pasión por la lengua española y en la tradición viva que había respirado en ella. Y es que «una lengua lleva implícita, mejor, encarnada en sí, una concepción de la vida universal, y con ella un sentimiento —se siente con palabras—, un consentimiento, una filosofía y una religión» (IX, 449; y IV, 1083).

No existe, pues, un comienzo absoluto. Ni siquiera para la filosofía, pese a sus pretensiones constituyentes. También ella se da en una lengua, vinculada a la urdimbre de sus metáforas y a su depósito significativo, y ligada a un ambiente y a una «materia nacional»<sup>82</sup>. Éstas son sus raíces. Nada ha combatido Unamuno con tanto ahinco como la tesis cartesiana del *cogito*. La reflexión llega siempre demasiado tarde y en vano intenta suplantar el «mundo de la vida» con una experiencia originaria. El punto de partida —le replica Unamuno— «no es la representación psíquica, sino la pneumática» (VII, 291), la que vive en la carne de la palabra y está mediada por la tradición (cf. cap. 8, § 2). «Cada palabrador es un pensador» (VI, 944), o bien dicho al modo de Hölderlin, «los genuinos pensadores son los poetas» (IX, 449) porque alumbran la experiencia originaria en que se aloja el pensamiento. El filósofo vive de esta matriz de significación. Lo propio del poeta es, pues, alumbrar una forma de universo en figura existencial, a modo de paradigma, como don Quijote; y el menester del filósofo, en cuanto participa de la intuición simbólica del poeta, elevar el paradigma a una explícita concepción del mundo. La poesía es madrugadora y piensa simbólica y anticipativamente, despejando un nuevo horizonte. La filosofía la sigue, sondeando sus registros y acuñando su experiencia en una «concepción unitaria y total» (VII, 110). Al cabo, pues, como escribió Unamuno, «poeta y filósofo son hermanos gemelos, si es que no la misma cosa» (VII, 113). Dicho en términos unamunianos: en el soñar pensando o pensar soñando (VI, 941) se hermanan el poeta y el filósofo. No hacen lo mismo, pero conspiran en lo mismo y se inspiran en lo común, la fuerza de la palabra creadora. El poeta la experimenta como una intuición reveladora y el filósofo en el modo de una reflexión, que trata de esclarecer el sentido inmanente a la experiencia del poeta. Al elevarla a conciencia reflexiva, la filosofía se inscribe en la obra fundadora e integradora de la poesía, como palabra integral de la vida.

La conjunción poesía y filosofía exigía una total recusación tanto del arte por el arte, entendido como puro juego intrascendente, como del pensamiento puro, nacido de una voluntad de sistema más que de auténtica necesidad vital, y condenado por eso a no ser más que «filosofía», puras ganas de jugar con las ideas. Ambos podían mantener su pretendida pureza en la medida en que estaban de espaldas al «mundo de la vida» y desconectaban sus exigencias. No, «el arte es para el hombre» (IX, 849) —corrige Unamuno— en función de conocimiento y de edificación personal:

y el fin del arte es recrear —esto es, volver a crear— recrear, vitalizar, consolar y elevar el espíritu al hombre, toda obra de arte será tanto más perfecta cuanto más le recree, vitalice, consuele y eleve (IX, 849)<sup>83</sup>.

Y la filosofía sólo es genuina cuando se sienten vibrar en ella los intereses radicales del destino humano. De ahí la necesidad, tan profundamente sentida por Unamuno, tras la quiebra de la ilusión racionalista, de recuperar la palabra impura de la vida en sus intereses trascendentales. Siempre que surge esta necesidad, como ha hecho ver W. Dilthey, la filosofía se deja ganar por el alma de la literatura, no para «literaturizarse», sino para autenticar sus ideas, al igual que la literatura hace más honda y grave su pulsación de conciencia. Y es así como en Unamuno la lírica se vuelve cavilosa y meditativa, y la filosofía se torna cálida y viva en su arrimo a la experiencia poética. No se trata, pues, de una literatura de tesis o de mensaje, plagada de aquel hórrido didactismo, que tanto repudiaba Unamuno, ni de una filosofía vestida literariamente a la moda o simplemente travestida, de la que siempre tuvo el mismo desprecio, sino de un modo creativo y singular de hacer filosofía, esto es, comprensión del «mundo de la vida» sobre los registros luminosos de la palabra poética. Por eso, la forma que mejor convenía a su filosofía era el ensayo espiritual, imantado o polarizado por los símbolos poéticos. A la poesía metafísica, cavilosa y meditativa, replica una metafísica, o mejor metantrópica, como solía llamarla, poética o lírica, de raíces in- o intraconscientes. Esta filosofía tiene, como la lírica, su punto de partida en la individualidad concreta —el hombre de carne y hueso—, y quiere ser un testimonio del mundo del hombre en su real y efectiva concreción. Como la lírica, experimenta y ensaya, y en cierto modo es «metafísica experimental», en carne de dolor y pasión, en «un trabajo de autocirujía sin más anestésico que el trabajo mismo» (VII, 296). Pero, al igual también que la lírica, busca una palabra de salud y se trasciende hacia la mitología (VII, 260), como aquellas visiones últimas, utópicas o escatológicas, que orientan y estimulan el esfuerzo de la libertad por dar finalidad humana al universo.

La profundización unamuniana de estas dos tendencias —experimentalista y mitologizante— había de conducir a Unamuno a la novela y al drama, no respectiva sino conjuntivamente. Novela y drama como formas de conocimiento, y por tanto, asentadas sobre la doble base, poética o de creación y filosófica o de esclarecimiento. Y una y otro, como brotados de la vida, son en última instancia autobiográficos<sup>84</sup> —«todo ser de ficción, todo personaje poético que crea un autor, hace parte del autor mismo» (VIII, 732)—, inspirados en la muchedumbre que llevaba dentro (sus ángeles y demonios, sus héroes y antihéroes, ya sean actuales, virtuales o ex-futuros), desgarrándole las entrañas. La novela, en cuanto autobiografía, está al servicio de la autognosis. Si la *poiesis* ha sido siempre un medio de conocimiento, porque implica, como recuerda C. París, «la creación y penetración en un mundo plenamente inteligible en cuanto resultado de nuestro esfuerzo forjador», esta *poiesis* experimentalista alum-

bra posibilidades de realizar e interpretar el destino humano. Julián Marías ha visto muy certeramente en este punto: «la novela de Unamuno nos pone en contacto con esa verdadera realidad que es el hombre [...] Intenta llegar hasta la inmediatez misma del drama humano y contarlo, simplemente, dejándolo ser lo que es. La misión de la novela existencial o personal es hacernos patente la historia de la persona, dejándola desarrollar ante nosotros, en la luz, sus íntimos movimientos, para desvelar así su núcleo íntimo»<sup>85</sup>. A través de ella, Unamuno explora su alma y el alma, y realiza así posibilidades que hubieran sido, peor que ex-futuros, ex-pasados, esto es, desalojadas de la memoria viva. En cada uno de los personajes ensaya una máscara de la condición trágica del hombre, desde la extrema exaltación utópica hasta la vivencia del nadismo, o la búsqueda de sí mismo a través de la niebla, sin faltar tampoco las caretas tragicómicas, que denuncian lo que la vida tiene de farsa. Laboratorio, como la llama C. París, por lo que tiene de ensayo de posibilidades, pero, a la vez, titiritera de Maese Pedro, a lo Carlyle, como la califica Clavería, por los tirones con que el autor zarandea sus criaturas, las lleva y trae, dejando oír siempre su voz de fondo, como el regidor de sus muñecos. Unamuno no acepta una posición marginal con respecto a sus criaturas, dejándolas crecer autónomamente. No puede retirarse de sus personajes de puro sentirlos como parte de su ser. Por eso estos aparentes muñecos de guiñol tienen, ante todo, alma, es decir, el hálito que les ha insuflado su creador. En verdad, para ser hombres de carne y hueso les falta relieve y volumen; pero para ser simplemente figuras de guiñol les sobra carácter. A menudo, como es sabido, Unamuno se mete y entromete en sus personajes, busca con ellos el cuerpo a cuerpo del diálogo o la confrontación, para probarse y probarlos en su secreta voluntad de ser. Y es precisamente en este careo/comunicación, donde mejor se percibe la inspiración lírica de su novelística:

Si quieres crear, lector, por el arte, personas, agonistas trágicos, cómicos o novelescos, no acumules detalles, no te dediques a observar exterioridades de los que contigo viven, sino trátalos, excítalos si puedes, quiérellos sobre todo y espera a que un día —acaso nunca— saquen a luz y desnuda el alma de su alma, el que quieren ser, en un grito, en un acto, en una frase, y entonces toma ese momento, mételo en ti y deja que como un germen se te desarrolle en el personaje de verdad, en el que es de veras real (II, 975).

Difícilmente puede imaginarse un método más opuesto a la novela realista, hórrea de imaginación y pasión, y, por tanto, de lirismo, bajo el acarreo, con frecuencia farragoso, de menudos apuntes y análisis interminables. Y no por falta de talento, como muestra la paciente novela realista *Paz en la guerra* (1896), de densa atmósfera histórica y recio plan argumental. Frente a esta novela «psicológica»

o psicologizante, como la llama J. Marías, Unamuno practica la novela «personal» o existencial. Ésta «es la expresión de una vida —puntualiza J. Marías—, y ésta vida es de una persona, de un personaje o ente de ficción, que finge el modo de ser del hombre concreto. Por eso la novela de Unamuno no es descriptiva, sino puramente narrativa, temporal, y no hay en ella conflictos de sentimientos, sino siempre un problema de personalidad»<sup>86</sup>. Novela sin plan previo y hasta sin argumento, también a la deriva o a lo «que vaya saliendo», pero en una búsqueda creadora:

El argumento se hace él solo [...] Mis personajes se irán haciendo según obren y hablen, sobre todo según hablen; su carácter se irá formando poco a poco. Y a las veces su carácter será el de no tenerlo (II, 615).

Y, con todo, este idealismo en la concepción da lugar a un realismo trascendental de nuevo cuño, porque según Unamuno sólo existe de veras quien obra. Aun dentro de su esquematismo, y quizá gracias a él, los personajes se recortan con trazos simples y vigorosos, casi «en esqueleto», mostrando su «drama íntimo» al desnudo (II, 91). Se logra destacar así la vocación de tipo o paradigma que los anima. Cada personaje es la encarnación de una idea viva, a la que vemos empeñada en acción/pasión. Este sentido de ejemplaridad existencial es el dominante en la novelística unamuniana. Como asegura en el Prólogo a sus *Novelas ejemplares*, éstas lo son «porque las doy como ejemplo —así como suena—, ejemplo de vida y de realidad» (II, 972). Aquí reside su verdad profunda. Nada hay más opuesto a la novela psicológica que esta escueta mostración de la idea/alma, exponiéndose o reinventándose sobre la marcha, a golpe, según los casos, de resoluciones o dimisiones de existencia. Como precisa Unamuno, «sus agonistas, es decir, luchadores —o si queréis los llamaremos personajes— son reales, realísimos, y con la realidad más íntima, con la que se dan ellos mismos, en puro querer ser o en puro querer no ser, y no con la de los lectores» (II, 972).

Se comprende, pues, que la vida de la novela se reduzca a la novela de la vida; que el idealismo constructivo se mezcle a un hiperrealismo ejemplarista, pues «hay una leyenda de la realidad que es su sustancia, la íntima realidad de la realidad misma» (VIII, 732); y que, a fin de cuentas, lo que importe no sea el argumento, sino el proceso creador, vital, por el que el personaje, y su autor con él —«todas las criaturas son su creador» (VIII, 732)—, forjan su existencia. La prueba máxima de esta identidad estaría en ponerse el autor en carne de escritura, en novelar-se o re-crearse literariamente al filo mismo de su experiencia de vida. Al fin y al cabo, «¿es más que una novela la vida de cada uno de nosotros? ¿Hay novela más novelesca que una auto-biografía?» (VIII, 724). El secreto de *cómo se*

*hace una novela*, convertido en título novelesco, consiste en dejar que la vida vaya trazando su curso y modelando su personaje, a partir de un germen originario. Es decir, en contarnos cómo la realidad de un hombre de carne y hueso convierte su sustancia en leyenda, o cómo, inversamente, la leyenda puede transmutarse en sustancia existencial. También en la novela, como en su lírica, el mundo se hace hombre y éste deviene alma. La «novela de la novela» es el arte mismo de creación que inspira la vida.

Mención aparte merece el teatro. Éste se presta por su potencia dramática a representar, mejor incluso que la novela, los conflictos que desgarran la existencia. Piénsese, por ejemplo, que el drama interno de la duplicación de la personalidad difícilmente habría alcanzado en la novela mayor relieve y dramatismo que en el misterio escénico de *El Otro* (1926). Con todo, lo que llevaba a Unamuno al teatro no era su sentido dramático de la realidad, ni su temperamento declamatorio, ni el énfasis, ni su tendencia al confidencialismo, que de este modo se hacía una confesión pública (que de todo esto había), sino algo más profundo: la pasión por la escena, que forma parte del destino del hombre público. Decía al principio que el problema de fondo de Unamuno no era otro que la tensión entre el fondo y la forma, y por tanto, dicho sea sumariamente, la necesidad de la re-presentación. No hay una necesidad más íntima y apremiante, hasta el punto de llegar a convertirla en el eje de su concepción idealista de la historia, frente a la materialista:

No es lo que aquí juega la necesidad física, material, de conservarse ni la de reproducirse, sino la necesidad psíquica, espiritual, de representarse y con ello de eternizarse, de vivir en el teatro que es la historia de la Humanidad (V, 715).

Y es que *persona*, como gustaba de recordar Unamuno, «quiere decir máscara y toda personalidad se hace en el teatro y para el teatro» (III, 949), es decir, a la luz pública y en las tablas. Porque no hay sustancia sin forma, ni forma sin escenario; pero, inversamente, toda forma constriñe y limita el fondo sustancial del yo y hasta lo deforma con los rasgos de la máscara. Pero si «todo es teatro» (V, 713), ya que no hay vida sin representación, el teatro constituye, como también a su modo la novela, la forma misma de la vida. No basta con crear-se, sino que es preciso re-presentarse, ser para el otro, ante el otro y ante sí mismo, en el espejo objetivador de la escena. Fuera de la representación ya no hay forma, y fuera de la forma no es posible lograr sustancia. El teatro es, pues, la *forma mundi*. De ahí la necesidad de sacar a luz las entrañas espirituales, extrañándolas en la objetivación escénica, como modo para una inmersión creadora en la profundidad de sí mismo.

La necesidad de representación satisfacía, por lo demás, otros dos intereses fundamentales: uno de autognosis; el otro, de vivenciación. Hay indudablemente en el teatro de Unamuno una función de conocimiento, llevada mediante la representación escénica a su extrema objetivación. Así lo reconoce en el Prólogo al *Cancionero*, al filo de textos bíblicos, que constituían su lectura cotidiana:

Huí de ella desnudo (Marcos, XIV,52) y poco más que desnudo vivo aquí. Y hecho teatro de mí mismo (1 Corintios, IV,9), tratando de descubrirme a mí mismo, de conocerme y más bien de conocer al Señor para ser por Él conocido (VI, 938).

Hecho teatro, esto es, ex-puesto públicamente en la representación, des-entrañado y extrañado en ella, y, por lo mismo, juzgado, conocido y re-conocido como en un juicio universal. Pero así se venía a satisfacer, en segundo lugar, un interés de vivenciación o identificación simpatética, sobre las tablas, con sus personajes. Nietzsche habló del «impulso a metamorfearse», como característico del dramaturgo. Y es bien sabido que Unamuno gustaba de la máscara. Ciertamente su máscara trágica por excelencia era don Quijote. Pero ni siquiera ésta bastaba para agotar toda la galería del alma trágica, en su esencial ambivalencia. Se requerían otras máscaras, y era preciso levantarlas sobre la escena y verlas actuar, en carne y hueso de ficción, para librarse de su sortilegio. De ahí que también el teatro de Unamuno, como su novela, y, en general, toda su obra, sea autobiográfico y realice, por tanto, el doble objetivo de autognosis y catarsis, propio de toda autobiografía. Así ocurre, en efecto, en *La venda* (1897) inspirado en su profundo drama personal con la fe, o en *La esfinge* (1898), escrito a la salida de la crisis espiritual del 97, en que asistimos al drama de una conversión interior, que lleva al protagonista de la política a la literatura, o bien en *El pasado que vuelve* (1910), donde se muestra la tensión entre la exigencia utópica y la vida ordinaria, o *Sombras de un sueño* (1926), con el problema de fondo de Unamuno, la lucha de la persona por librarse del encadenamiento a su personaje histórico. Nada mejor que el teatro podría dar realidad a aquellos íntimos conflictos y ex-ponerlos en carne y figura<sup>87</sup>. Ciertamente, la teatralización de la palabra podía afectar a su sinceridad, pero, en cambio, permitía hacer más intenso «el sentido dramático de la realidad», que era para Unamuno la esencia misma del teatro (I, 901). Claro está que el teatro, en cuanto forma extrema de autoobjetivación, constituye, en cierto modo, el contrapunto de la lírica, pero como su contrario/complementario, como diría A. Machado, y por eso podían marchar juntos. De otro lado, si bien se repara, hay poca teatralización o puesta en escena, como ha mostrado M. Nozick, en el teatro unamuniano. «Porque la literatura

dramática era para Unamuno primariamente palabra y no espectáculo [...] En suma, se echa a faltar el sombreado del suspense, la ambigüedad, la sorpresa, la novedad. No la representación, sino el tema es la cosa»<sup>88</sup>. Lo que buscaba en el teatro era el diálogo en vivo y a la luz pública. La plasticidad es, pues, de la palabra interior, que dicha en escena, se trasciende en un movimiento de acción/pasión. Y el fondo de que emana esta palabra sigue siendo lírico.

## 6. «Escritor por palabra»

Conforme al ideal de la «palabra viva», ha de ser también sincero y directo—personal—el modo de producirla y producirse en ella. Y aquí de nuevo una oposición de origen bíblico actúa como guía de reflexión:

Porque literato y literatura dicen relación a letra y la letra mata. La letra es cosa funesta. Y el espíritu, que es palabra —palabra más que acción— vivifica (IV, 1061)<sup>89</sup>.

La primacía estilística de la palabra sobre la escritura es un corolario de la tesis central que entiende la poesía como palabra creadora. Ésta, en cuanto soplo de libertad, alienta en vivo, en trance de comunicación directa, de alma a alma, como salta la chispa en el toque íntimo de las sustancias. La letra, por el contrario, es el elemento de fijación y objetivación de la palabra y, por tanto, de su enajenación como cosa. La letra se hace código, tabla, precepto, matando la frescura y espontaneidad del acto ejecutivo de comunicación. Si se tiene en cuenta, por otra parte, que la lengua está en el habla (*parole*) como en su realidad efectiva, y es poesía de los orígenes, no hay mejor forma de recrearla que dejándose tomar e inspirar por ella, haciendo oír la lengua tal como se habla en el pueblo. Para Unamuno es ésta la condición del verdadero renacimiento cultural. El lenguaje escrito es siempre culto y erudito y tiende a la especialización, perdiendo así la pregnancia de su polisemia originaria. En este proceso se encubre la textura poética de la lengua, su carne simbólica, con grave riesgo de desecación intelectual de la misma. Y como recuerda Unamuno, al filo de B. Croce, «la palabra es siempre metáfora y siempre símbolo. Mas la verdadera obra de arte es el lenguaje hablado y vivo. Una poesía bella, es decir, una poesía, es la que habla como un hombre» (VIII, 995).

Añade así Unamuno a la sinceridad y espontaneidad de la «palabra viva» un rasgo humano y personal—hablar como un hombre—, en el sentido de que en ella se oiga hablar al otro, al prójimo en su presencia efectiva. No es el decir de la gente, sino el habla del pueblo en su hondura intrahistórica. Si se recuerda, por lo demás, que el



secreto de la poesía es darnos un mundo personalizado o hecho hombre, se comprende que la palabra viva hable como un hombre, porque habla con y para el hombre concreto, de carne y hueso. Junto a la matriz romántica, se percibe de nuevo aquí el paradigma de la encarnación: el Dios-hombre como cifra del libro-hombre, trasunto de una personalidad viva y creadora, que vierte en la obra toda su sustancia de humanidad. «Aborrezco los hombres que hablan como libros, y amo los libros que hablan como hombres» (III, 389-390). Esto explica su fobia a la «literatura de plaza», impersonal y fría, «literatura de teatro sin entrañalidad», y su preferencia por la «literatura de hogar», confidencial y directa, en que se pudiera sentir el íntimo estremecimiento de alma: «Para hablar con intimidad efusiva y con calor humano es casi necesario ver la mirada del nuestro oyente, y para escribir así imaginárnosla vivamente» (VII, 987-988).

En definitiva, la primacía de la palabra no es más que una consecuencia del carácter existencial de la misma. Puesto que poesía y existencia, como se ha dicho, son una misma cosa, la palabra será tanto más poética cuanto más personal y viva, y la existencia, análogamente, cuanto más poética, tanto más individual y característica, tanto más palabra. Pero, junto a los presupuestos teóricos, hay que tener en cuenta el nudo hecho de que Unamuno fue por su carácter tímido y arisco hombre de difícil comunicación, por lo que no tenía más remedio que desahogarse «pluma en mano», como reconoció en sus cartas:

Tengo cierta corteza un poco ruda, algo seca la expresión y hasta el tono de voz, y, por otra parte, la presencia de un prójimo me inhibe no poco el impulso de verterme, mientras que a solas, no teniéndolo delante, me dejo vaciar mejor.

Su vocación de «escritor por palabra», en vez de «orador por escrito», tal como precisa más adelante, era casi un destino. Más que a principios teóricos, obedecía a una íntima necesidad, que muy diestramente supo convertir en virtud. Si el estilo es el hombre, lo es en el doble sentido de hechura de su alma y expresión de su individualidad carnal. Por eso, «sólo tiene estilo aquello que es vivo» (VII, 898), y ha modelado un carácter a partir de la disposición natural. Éste fue su caso. Pocas veces se ha expresado un escritor más en íntima concordancia consigo mismo, y pocas veces el natural ha resultado ser más viva obra de arte. «Y es que el estilo es siempre autobiográfico» (VII, 904), al modo de un «vaciado del alma» (VII, 936). La fidelidad a sí mismo, a la propia voz del corazón, constituía para Unamuno su íntima divisa existencial frente a los literatos a la moda, como registra un poemita del *Cancionero*:

Escritor por palabra,  
orador por escrito;

su pluma, arado, labra;  
siempre el último grito (C, 973; VI, 1222).

Un estilo así tenía que fraguar en lírica. Más aún: es lírico en su raíz, en cuanto desahogo y desnudez interior. Y, desde luego, basta con asomarse a los textos de Unamuno para percibir en ellos, hasta en los más ensayísticos, el intenso lirismo que les trasciende como una emanación de alma, pues «poeta es aquel a quien se le sale el alma de la costra, a quien le rezuma el alma. Y todos, cuando el alma en horas de congoja o de deleite nos rezuma, somos poetas» (I, 1256).

La atracción —y, claro está, la repulsión, según otros— del estilo de Unamuno reside precisamente en ese toque sustancial con que nos comunica una honda experiencia de la vida, que es todavía un cálido fragmento de la propia experiencia, como el pelícano que ofrece sus propias entrañas. En verdad, es la historia de un alma, al filo de todas sus horas y en la secreta pulsación de cada instante. Se ha dicho con razón que su lírica es «diario íntimo», en que va vertiendo su alma, y lo es tanto más según va madurando su experiencia interior y los primeros poemas, erizados de cuestiones y cavilaciones trascendentales, van dejando paso a una fina mirada introspectiva, que ausculta y registra los estados de alma, incluso en su lugar y su fecha, como una honda memoria. Es bien sabido que la lírica de Unamuno fue tardía, en plena madurez, y si alguna vez suena en ella, como en algunos apuntes del *Cancionero*, una voz niña, es de esa segunda niñez soñada, o recreada, del anciano, al que toda su vida se le ha vuelto un hilo de luz. En contra de la opinión asentada de que la lírica es joven, la voz poética de Unamuno se depura y acendra a la par que va madurando su experiencia de la vida, concentrándose con los años hasta alcanzar la transparencia de la desnudez:

Desnudarse del verde,  
y luego del azul,  
desnudarse del blanco,  
y de toda la luz (C, 228; VI, 1019).

En este instante de denudación total, la historia es ya pura alma. Como advertía agudamente Rilke, «los versos no son, como cree la gente, sentimientos (éstos se tienen bastante pronto). Son experiencias [...] Y tampoco basta que se tengan recuerdos. Es preciso poderlos olvidar, cuando son muchos, y es preciso tener la gran paciencia de esperar que vuelvan. Porque los recuerdos mismos aún no son eso. Sólo cuando se hacen sangre en nosotros, mirada y gesto, sin nombre, y ya no distinguibles de nosotros mismos, sólo entonces puede ocurrir que en una hora muy extraña broten en su centro las primeras palabras de un verso»<sup>90</sup>. Unamuno supo tener esta paciencia. Esperó largamente porque confiaba en la voz de su corazón:

Pero yo sé que encontraré dentro de mí, en las profundidades de mi tiempo vivido, cantares que me están cantando allí dentro desde mi ya remota juventud (VIII, 513).

Y así fue. Un buen día, la miel y la hiel que atesoraba en el corazón, le subieron a la boca, y surgió el poema, derramándosele el alma. El secreto de la voz lírica de Unamuno está en su sinceridad. No hay nada en ella convencional; nada que no sea filtro de la vida misma, en su concentración y depuración expresiva. Podrán discutirse sus valores formales, criticar su espontaneidad y prodigalidad, lamentar sus ripios, sus descuidos, pero tiene uno que reconocer la hondura de una experiencia que, como la estrella, relumbra de puro estar desnuda. De sus doctrinas filosóficas solía decir que las había sacado de su propia experiencia (III, 898). Y lo mismo podría decirse con mayor razón de sus símbolos poéticos. Y como en genuina experiencia todo se ofrece en ella en la textura carnal de lo realmente vivido. No hay nada en estado químicamente puro, ni una idea presabida o ya filtrada de toda ganga, ni un sentimiento maquillado para parecer más solemne, ni una visión alucinada carente de referencia, sino el magma de la vida interior, en el que se funden todos los materiales. Como bien vio Unamuno, «la poesía impura, con aleación de retórica, de lógica, de dialéctica es más dura y más duradera que la poesía pura» (VI, 945). La palabra, como el diamante, por utilizar una metáfora que le era muy querida, fragua a muy altas temperaturas; su luz atestigua un abismo de fuego. Creo que a estas temperaturas interiores alude aquí Unamuno con el término «dialéctica», como trasunto de las agudas tensiones existenciales. La mención de la «retórica» apunta, en cambio, al valor de comunicación de la palabra viva. No la palabra/joya sino carne o pan, que alimenta y conforta, y que, en última instancia, nos consuela ante la muerte. De ahí que pudiera hablar en términos religiosos del «santo sacramento de la palabra» como de un viático de humanidad.

El predominio de la palabra viva trae como consecuencia lo que llamaba Unamuno el «viviparismo», engendrar en vivo, sin empolladura de huevo (oviparismo), esto es, sin plan y argumento preconcebidos, sino en parto de espontaneidad, «a lo que salga», dejándose llevar, como decía antes, por la ventura de las palabras y las sugerencias de la ocasión. Esto marca una segunda característica de su estilo, que podríamos llamar la errabundez, el ir de acá para allá, en asociación libre ideativa. Como declara abiertamente a Clarín, «quiero ser más sugestivo que instructivo. Apuntada una idea cuando quiero desarrollarla, me sale al paso otra con que está asociada y de ésta voy a otra»<sup>91</sup>, como el caminante que se deja llevar por las sugerencias del camino. Procedimiento extremadamente lírico y antimetódico, como le puntualiza al mismo Clarín en otro momento: «Me refresco

abandonándome al lirismo de mi querida incoherencia»<sup>92</sup>. Esto le da más libertad y, por tanto, más espontaneidad y frescura, dando rienda suelta a sus querencias, inquietudes y preocupaciones. De ahí también el aire meditativo más que discursivo, porque lo que de veras importa es la rumia interior de las ideas y no el hilo argumental. «Meditar no es sino divagar» (III, 400), andar de camino, «descubriendo terreno según marcha, y cambiando de rumbo a medida que cambian las vistas que se abren a los ojos del espíritu» (I, 1195); pero lejos de producir un efecto de dispersión, el camino se enrosca sobre sí mismo, vuelve y revuelve a lo mismo, enlazando fluidamente sus diversas perspectivas y horizontes. Consecuencia también del viviparismo, e íntimamente emparentado con la asociación lírico/ideativa, es el fragmentarismo, que puede valer como tercera característica de su estilo mental. Es verdad que en algún momento se queja de él, como si de un destino se tratara:

Tú has soñado —se dice— en la labor de larga arada para tiempo duradero, y te ves constreñido a la labor volandera y fragmentaria del periodismo (III, 399).

Sería engañoso, sin embargo, tomarlo como algo accidental en su obra, debido a las vicisitudes externas o a la presión de las circunstancias. Forma parte de su credo poético y hasta de su más íntima personalidad:

Huye de lo perfecto,  
de lo acabado;  
no, nada que se acabe,  
nada ya lleno;  
¡cuanto des sea germen  
de algo más alto! (RD, I, VI, 525).

También en este caso ha sabido hacer de la necesidad virtud y sacar partido de sus limitaciones. Para una personalidad tan proteica como la suya, lo acabado tenía que ser sinónimo de lo muerto e irremediable. Por otra parte, es bien sabido cómo Unamuno huía de todo sistematismo, de todo perfeccionismo, como de una letal tentación de esterilidad. Nada vivo podía ser encerrado en una fórmula. Había que dejarlo en su expansión germinal, espontánea, a su propio aire. La repulsa unamuniana del orfebrerismo es tan fuerte como su culto a la espontaneidad, porque, a su juicio, la obra de arte está más próxima a la naturaleza creadora que al taller del artesano. Como escribió en sus reflexiones *Sobre el fragmentarismo*:

Las obras ejecutadas conforme a un plan previo y en que se ve la trabazón reflexiva y buscada a conciencia de sus partes todas suelen hacerme el efecto de obras arquitectónicas, mientras que aquellas otras, al parecer más desordenadas, con repeticiones y redundancias, con contradicciones íntimas, me producen impresión de obra orgánica viva (VII, 839).

Lo cual, puesto en clave estilística, quiere decir que son más poesía que arquitectura, porque la vida interior sobrepuja a la forma —característica, según Hegel, del arte romántico— en que se quiere aprisionarla. De ahí su preferencia por lo fragmentario, por lo que aún se encuentra en proceso constituyente, lleno de sugerencias y promesas. ¡Que «hay que dejar siempre suelto el cabo de la vida!» (I, 1204). Es fácil advertir en este planteamiento el regusto romántico por lo que llamó Kierkegaard con acierto «la pasión de lo posible, ese ojo eternamente joven y eternamente ardiente que ve por todos lados posibilidades. El goce decepciona, pero la posibilidad, no»<sup>93</sup>. Si bien se repara, se trata de la visión complementaria de la ruina. Porque además de los vestigios del pasado, testigos de una vida irrecuperable y que sólo nos llegan en remembranzas y sospechas, están estos otros vestigios del porvenir, fragmentos de una vida latiendo de virtualidades y promesas. Y al igual que se puede reescribir sobre lo ya escrito en fecundo palimpsesto, se puede también —piensa Unamuno— proseguir lo incompleto, dejarse llevar por su sollicitación, en un trazo abierto inacabable. El espíritu de creación se reconoce en esta pasión de lo posible. Es, pues, indisociable de la fascinación por la promesa y la aventura<sup>94</sup>:

Aquí cabría hablar de fragmentarismo en el pensamiento y en la acción, de los pensadores y los héroes fragmentarios. Porque ha habido héroes fragmentarios también. Entre ellos nuestro señor Don Quijote, que no se propuso ninguna empresa única, como se la proponen los que van a alguna parte (VII, 473).

Hay, por tanto, una profunda conexión entre el fragmentarismo y su viviparismo o modo de concebir por gravedad interna, sin plan previo ni programa. Y junto a esta motivación romántica, es preciso tener en cuenta la otra raíz cristiana. No es extraño que la vocación por el fragmentarismo encuentre en sus escritos una motivación ético-religiosa. La libertad creadora no tiene término ni medida; se halla en un movimiento de trascendimiento inacabable. De ahí la íntima insatisfacción que sentía hurgarle las entrañas como la comezón de lo nuevo: «Hay quien me dice que he llegado hablando en indecente jerga. No se llega nunca porque Dios es inaccesible. Y, sin embargo, lo inaccesible se nos puso de meta» (*Ensayos*, II, 40).

En definitiva, el fragmentarismo marca la consecuencia extrema de la primacía de la palabra sobre la escritura. Ésta nunca es rapsódica, salvo cuando es transcripción de la lengua viva, que de continuo rehace su camino, y lo abandona, y vuelve de nuevo a él, en permanente oscilación y desasosiego. La escritura, en cambio, tiende por su propia ley a la completitud. Obedece a la lógica de la discursividad, que la impele a un desarrollo exhaustivo. Como ha visto bien Mac-

Luhan, la galaxia Gutenberg está cruzada por el espíritu de la lógica. Unamuno soñaba, por el contrario, a la romántica, con el libro/hombre, encarnación de una palabra inagotable en su poder, y por tanto, siempre incompleta, como la vida misma.

## NOTAS

1. «La palabra, cuando es palabra de verdad, es la fuerza creadora que eleva al hombre sobre la naturaleza inhumana y bruta. El hombre es hombre por la palabra» (III, 857).
2. *Apud* A. Sánchez Barbudo, *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Madrid, Guadarrama, 1968, p. 224.
3. *Apud* B. G. de Candamo, «Unamuno en sus cartas», Introducción a los *Ensayos*, II, 47.
4. Como señala certeramente C. Blanco Aguinaga, «la realidad real trasciende, pues, lo material y llega a ser [...] el espíritu del hombre. Es aquí donde la filosofía de Unamuno se convierte en poesía y la búsqueda de la realidad en búsqueda poética» (*Unamuno, teórico del lenguaje*, México, Colegio de México, 1954, p. 89).
5. *Ibid.*, pp. 112, 116 y 122; F. Meyer, *La ontología de Miguel de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1962, p. 79 y C. París, *Unamuno, estructura de su mundo intelectual*, Madrid, Península, 1968, pp. 32-36.
6. G. W. Fr. Hegel, *Phaenomenologie des Geistes*, en *Werke*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970, III, p. 235; trad. castellana de W. Roces, México, FCE, 1966, p. 186.
7. Como en la reflexión de Augusto en *Niebla* (II, 619).
8. Véase en este sentido el lúcido testimonio de Fernando Pessoa: «Me vivo estéticamente en otro. He esculpido mi vida como una estatua de materia ajena a mi ser. A veces no me reconozco, tan exterior a mí mismo me he puesto, y tan de un modo puramente artístico he empleado mi conciencia de mí mismo. ¿Quién soy por detrás de esta irrealidad? No lo sé. Debo de ser alguien» (*Libro del desasosiego*, Barcelona, Seix Barral, 1985, p. 171).
9. «En un escritor —escribía Unamuno— hay de permanente el estilo, el modo de ver las cosas, cierto ritmo de pensar, un tono personal que da a lo que hace, y no el contenido conceptual de lo que escribe» (IX, 884).
10. Tomo la expresión de M. Heidegger, quien ha advertido que «si el hombre debe alguna vez encontrarse en la vecindad (*Nähe*) del ser, tiene antes que aprender a existir en lo sin-nombre (*Namenlosen*)» (*Brief über den Humanismus*, ed. bilingüe germano/francesa, Paris, Aubier, 1957, p. 40). Y, en un sentido análogo, precisa M. Merleau-Ponty, «el ser es lo que exige de nosotros creación para que tengamos experiencia de él» (*Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1966, p. 242).
11. Como precisa J. Ferrater Mora a propósito de Unamuno, lo inefable o inagotable «no es necesariamente algo de lo cual no se puede hablar. Podría muy bien suceder lo contrario: que inagotable fuese un predicado que conviniera especialmente a algo de que pudiese hablarse incensantemente sin llegar jamás al fin —al fondo» (*Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Madrid, Alianza, 1985, p. 141).
12. R. M. Rilke, «Carta a Franz Xaver Kappus», en *Obras escogidas*, trad. de J. M. Valverde, Barcelona, Gráficas Sur, 1967, II, p. 1194.
13. «¡Oh, no poder dar luz a las tinieblas / voz al silencio, / que mi dolor cantara / el salmo del misterio!» (VI, 241).
14. Aunque está bien probado el giro lingüístico unamuniano desde el paradigma biológico de la lengua a otro de signo poético (Croce, Humboldt) y teológico (cf. C. Blanco Aguinaga, *op. cit.*, p. 71; O. Lottini, *Unamuno lingüista*, Roma, Cadmo, 1984, pp. 217-219; A. Jiménez Hernández, *Unamuno y la filosofía del lenguaje*, Puerto Rico, Río Piedra, 1973, pp. 45-60), esto no empece para que queden, como en esta metáfora de la respiración, cabos sueltos en que se anudan ambos paradigmas.
15. «Para que una meditación se prosiga con bastante constancia como para dar una obra escrita, como para que no sea tan sólo la fiesta de una hora primitiva, debe hallar su materia, es necesario que un elemento material le dé su propia sustancia, su propia regla, su poética específica» (G. Bachelard, *El agua y los sueños*, México, FCE, 1978, p. 11).

16. G. Bachelard, *El aire y los sueños*, México, FCE, 1980, pp. 278 y 280. Lástima que Bachelard desconociera la obra poética de Unamuno y la de León Felipe, en las que hubiera encontrado un excelente material para la imaginación poética del aire. Este elemento hermana espiritualmente a estos dos grandes poetas españoles, quizá en un sentido más explícitamente bíblico y teológico en Unamuno y más decididamente secular en León Felipe, aunque tampoco faltan en éste referencias bíblicas. «He venido y estoy aquí, / me iré y volveré mil veces en el Viento / para crear mi gloria con mi canto», afirma León Felipe. Y, en otro momento, dialoga consigo mismo el poeta: «—No andes errante / y busca tu camino. / —Dejadme / ya vendrá un viento más fuerte que me lleve a mi sitio» (*Obra poética escogida*, Madrid, Austral, 1977, pp. 105 y 132 respectivamente).

17. Sobre la relación entre W. von Humboldt y Unamuno, puede verse A. Jiménez Hernández, *op. cit.*, pp. 20-54.

18. «La originalidad está donde siempre está ella, en la expresión, en el tono, tenor y acento, en el estilo íntimo, *entrañado*, no en la razón —*ratio*, de *veri*, hablar— con el *logos*, sino en el espíritu, en el *riah*, en el soplo sonoro, que es sustancia de la palabra» (VIII, 1122).

19. *Unamuno-Maragall. Epistolario y escritos complementarios*, Madrid, Seminario y Ediciones, 1971, p. 51.

20. F. Ynduráin, «Unamuno en su poética y como poeta», en M.U., p. 338. Cf. también a este respecto F. Huarte Morón, «El ideario lingüístico de Miguel de Unamuno»: CC M.U., Salamanca, 1954, p. 31 y A. Jiménez Hernández, *op. cit.*, pp. 108 y 114-115.

21. «El mundo sólo es alegoría; las ideas son más reales que los hechos; los cuentos de hadas y las leyendas son tan verdaderos como las historias naturales y más aún, porque son emblemas y tienen mayor transparencia. La única sustancia, propiamente dicha, es el alma» (Amiel, *Diario íntimo*, pr. 40, Buenos Aires, Losada, 1949, p. 89).

22. La raíz común de mito y palabra estaría en lo que llama E. Cassirer con acierto «el poder activo y creador del signo, su capacidad para darse objeto mediante la sustantivación inconsciente de la intención expresiva» (*Filosofía de las formas simbólicas*, México, FCE, 1972, II, pp. 44 y 65). Unamuno sigue en este punto a Spencer y a Max Müller, que ven el surgimiento del mito en la sustantivación del nombre (*ibid.*, I, 1118).

23. Es la misma idea expresada por M. Heidegger, sobre el fondo de la misma tradición romántico/especulativa: «El lenguaje es la poesía originaria (*Ur-dichtung*), en la que un pueblo poetiza el ser. O, a la inversa, la gran poesía, por la que un pueblo entra en la historia, comienza la configuración (*Gestaltung*) de su lengua» (*Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953, p. 131).

24. R. García Mateo, *Dialektik als Polemik. Welt, Bewusstsein, Gott bei Miguel de Unamuno*, Frankfurt a. M., P. Lang, 1978, p. 117.

25. B. Croce en su *Estética* había notado la identidad de raíz entre estética y lingüística, a partir de su común carácter de expresión; a su vez, la lógica es dependiente de la lingüística, y está así emparentada con la estética (*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Bari, Laterza, 1900, especialmente el cap. 18, dedicado a este tema). Sobre la influencia de Croce en Unamuno, puede verse un breve bosquejo en Jiménez Hernández, *op. cit.*, pp. 60-62.

26. E. Cassirer, *op. cit.*, II, p. 94.

27. Tal como enseña un poema del *Cancionero*, «amor a la palabra creadora, / filología; / así a las almas se les marca aurora, / psicagogía» (C, 1044; VI, 1238).

28. R. García Mateo, *op. cit.*, p. 118.

29. Esto explica por qué en Unamuno la *coincidentia oppositorum* entre sustancia y apariencia, nómeno y fenómeno, eternidad y tiempo, una vez que desespere de una clave dialéctica de resolución, sólo puede venir del espíritu del mito, la unidad paradójica de lo contrapuesto, sin mediación ni reflexión.

30. L. Kolakowski, *La presencia del mito*, Madrid, Cátedra, 1990, p. 14.

31. «A mí tal poética me parece ejemplificarse bajo dos arquetipos fundamentales: el sentimiento de paternidad y la encarnación del Verbo. Este segundo modelo, de carácter ontológico, se transfiere a la poética a través de la mediación de un esquema en el cual el Verbo divino es sustituido por el verbo (la palabra) de la poesía» (R. Paoli, *La poesía di Unamuno*, Firenze, Vallecchi, 1967, p. 7). Más exacto hubiera sido decir que es sustituido por el verbo poético de la existencia.

32. *Ibid.*, pp. 14-15.

33. Morón Arroyo ha llamado la atención sobre el carácter arquetípico de los grandes

mitos literarios en Unamuno como modelos de ser. «Todos somos participaciones impuras de esos seres; son, pues, las fuentes de nuestro ser, viven y actúan en nosotros como principio y fin, como las abscisas ideales, a las cuales asintóticamente tendemos, sin que nos sea posible llegar» (*San Manuel Bueno, mártir* y el "sistema" de Unamuno», en *Estudios sobre Unamuno* (1964-1987), Cornell University, 1988, p. 237).

34. Carta de 3 de abril de 1900, en *Epistolario a Clarín*, Madrid, Escorial, 1941, II, p. 83. Y a Ortega y Gasset le escribe en 1912: «Tengo la flaqueza de creer que o soy poeta o no soy nada» (*Epistolario completo Ortega y Unamuno*, ed. de L. Robles, Madrid, El Arquero, 1987, p. 104).

35. *Apud* VI, 553.

36. A. Machado, *Juan de Mairena*, cap. XXXVII, en *Obras. Poesía y Prosa*, Buenos Aires, Losada, 1973, p. 522 y en *Antología de su prosa*, ed. de A. de Albornoz, Madrid, Edicusa, 1971, III, p. 185, respectivamente.

37. Ortega y Gasset ya vio que esta conjunción de lo poético y lo político era una característica del postkantismo (*Prólogo para alemanes*, en *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1977, VIII, p. 39).

38. Son los *mussings*, según Unamuno, una «especie de meditaciones dilatadas y diluidas, a las veces un poco soñolientas, algo vaporosas» (VIII, 925).

39. Sobre la conjunción entre el fondo inglés y la forma leopardiana en la poesía de Unamuno, puede verse C. Clavería, *Temas de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1970, pp. 139-141 y R. Paoli, *op. cit.*, p. 16.

40. En conexión con el otro lema hölderliniano, destacado también por Heidegger, «pero lo que permanece lo fundan los poetas» (M. Heidegger, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel, 1983, p. 55).

41. *Ibid.*, p. 62.

42. «Poeta vale, en lengua griega, tanto como creador, y lo es» (IX, 145). Pero más allá de este apunte etimológico, la idea unamuniana del poeta como creador e intérprete universal muy posiblemente le venga de su lectura de *La scienza nuova* de Giambattista Vico (en *Tutte le Opere*, Milano, Mondadori, 1957, pp. 154 y 158), de quien toma, por lo demás, la vinculación de la poesía con el *istinto d'animazione*.

43. En otro momento precisa: «lo que más nos falta es poetas, poetas y no versificadores; poetas, digo, esto es, *creadoras*; poetas de arte, de ciencia, de industria, de vida. ¡Ah, poesía, madre de la ciencia y consoladora de la vida; poesía, fuente inexhausta de la verdad corriente y pura, que va luego a enturbiarse y estancarse en el charco del raciocinio lógico formal!» (IX, 115).

44. En el Prólogo de 1928 al *Cancionero*, justifica Unamuno el valor filosófico, no sistemático, de sus canciones, apelando a la autoridad de Hölderlin: «La poesía, digo yo, seguro de la cosa —dice Hölderlin en su *Hyperion*—, es el principio y el fin de esta ciencia», y «se refiere —agrega Unamuno— a la filosofía» (VI, 941).

45. T. Carlyle, *Los héroes*, Madrid, Espasa-Calpe, 1951, p. 79.

46. Así se muestra en los poemas de Friedrich Hölderlin, *Dichterberuf y Wie wenn am Feiertage...*, en *Friedrich Hölderlins Werke*, Frankfurt, a. M., Insel, 1986, I, pp. 128-130 y 194-196, respectivamente. En afinidad con Hölderlin, escribe Unamuno: «el poeta es el que está más cerca del aldeano y es el que puede llevarle de la naturalidad a la espiritualidad, o ya, paso a paso, por camino de intelecto, o más bien por salto» (I, 1224).

47. La analogía con Juan el Bautista aparece en otros puntos, como en su enfrentamiento con el poder real (VI, 937) o bien como precursor de un genio futuro, que adivina surgir de entre los niños de España (VI, 838-839). Curiosamente, como profeta tronante lo representa en una de sus cartas el poeta catalán Joan Maragall: «Me lo figuro —le escribe— como uno de esos antiguos profetas de Israel, echando rayos y truenos de palabras sobre sus hermanos, para despertarles a la vida de Dios, maldiciendo de su patria por tanto como la querían» (*Unamuno-Maragall. Epistolario y escritos complementarios*, cit., pp. 55-56).

48. «Para mí —escribe en este sentido G. Marañón— lo esencial de Unamuno es esto: haber reflejado con tenacidad heroica e impertinente la conciencia de los demás; todo aquello nuestro que no quisiéramos saber y que hundimos en los sótanos del olvido, de donde él, inexorablemente, lo sacaba de nuevo. Este papel de conciencia viva de sus coetáneos es precisamente lo que caracteriza al profeta. Y esto fue Unamuno: profeta de España» (*Obras completas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1977, III, p. 400).

49. Como precisa R. Paoli, «a Unamuno le interesaba sobre todo la línea Dante-Leopardi-



Mazzini-De Sanctis-Carducci, esto es, la literatura del resurgimiento en su filón laico-ghibellino, republicano» (*op. cit.*, p. 58).

50. *Unamuno-Maragall. Epistolario y escritos complementarios*, cit., p. 90.

51. Así lo cuenta Unamuno: «Y fui allí. Y no podía negarme a hablar delante del interesado indefenso. Yo tenía el deber de oír lo que en su descargo dijera el hombre que yo había acusado. Yo no ponía tanta violencia en mis ataques contra el régimen mismo como la que he puesto contra el Rey. Era algo personal, un duelo entre caballeros» (IX, 1115-1116).

52. Tal como la define un poema del *Cancionero*: «Lengua del sí la del Dante, / francés de oil, provenzal de oc, / ¿La del caballero andante, / la del Cid? Lengua de no» (C, 657, en VI, 1146). R. Paoli ha analizado muy finamente las distintas versiones de esta lengua del no, desde la estrictamente estilística —el juego de sus correcciones y distingos— a la propiamente política, al estilo quevedesco, a la que califica de antisenequista, por su titánica resistencia al destino (*op. cit.*, pp. 54-64).

53. *Apud* J. C. Mainer, *La edad de plata (1902-1939). Ensayo de interpretación de un proceso cultural*, Madrid, Cátedra, 1983, p. 42.

54. Puede verse un credo poético análogo en F. Pessoa: «Sentirlo todo de todas las maneras; saber pensar con las emociones y sentir con el pensamiento; no desear mucho sino con la imaginación» (*op. cit.*, p. 49), aunque sea muy distinto el temple anímico fundamental de ambos y sus actitudes respectivas ante el mundo, más estética la de Pessoa y más ético-religiosa y política la de Unamuno.

55. R. M. Rilke, «Carta a Franz Xaver Kappus», cit., p. 1186.

56. T. S. Eliot, *Selected Essays*, New York, 1932, pp. 115-116.

57. En un frente análogo contra parnasianos y simbolistas, se encontraba Antonio Machado: «Ni mármol duro y eterno / ni música ni pintura / sino palabra en el tiempo» (CLXIV). Cf. P. Cerezo Galán, *Palabra en el tiempo: poesía y filosofía en Antonio Machado*, Madrid, Gredos, 1975, pp. 439 ss.

58. «Dinos en pocas palabras / y sin dejar el sendero / lo más que decir se pueda / denso, denso» (VI, 170).

59. «No te olvides de que nunca más hermosa / que desnuda está la idea» (VI, 169).

60. G. A. Bécquer, *Rimas del libro de los gorriones*, V, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1969, p. 406.

61. Antonio Machado, alertado y urgido por los apremios de Unamuno, había logrado alcanzar muy tempranamente esta intuición. «Todos nuestros esfuerzos —le escribe a Unamuno en 1904— deben tender hacia la luz, hacia la conciencia. He aquí el pensamiento que debía unirnos a todos. Usted, con golpes de maza, ha roto, no cabe duda, la espesa costra de nuestra vanidad, de nuestra somnolencia [...]». Y más adelante, agrega: «la belleza no está en el misterio, sino en el deseo de penetrarlo» (*Apud* I, 1156-1157).

62. G. A. Bécquer, *op. cit.*, p. 409.

63. «Es decir, su procedimiento es el inverso; su punto de partida —comenta Julián Marías— es una realidad poética, a la cual le es esencial el verso, la carne, la forma; y en ella, al pensarla, al realizarla poéticamente, ha de encontrar el poeta el alma, la idea que lleva —ya ella de por sí— la experiencia poética de que ha arrancado» (*Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971, p. 130).

64. I. Kant, *Kritik der Urteils kraft*, pr. 49, pp. 192-193.

65. El mismo pensamiento aparece en el *Sartor Resartus*, de Carlyle: «Language is called the Garment of Thought: however, it should rather be, Language is the Flesh-Garment, the Body of Thought» (*Selected Writings*, Harmondsworth, 1971, p. 107).

66. Tomo esta expresión de Paul Ricoeur (*La metáfora viva*, Madrid, Europa, 1980, cf. especialmente caps. IV y VII), para diferenciarla de la metáfora muerta, que no es más que un pensamiento con efígie gastada o borrosa; véase, en este sentido, «La mitología blanca» de Jacques Derrida, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 247-311.

67. Tal como comenta Blanco Aguinaga a propósito de Unamuno, ante lo inefable de la realidad, para cuya comprensión no se ha hecho el lenguaje —esto es, el lenguaje social, corteza muerta—, sólo queda hablar en metáfora. La metáfora encierra la posibilidad de revelación, nos abre los ojos a la realidad en relaciones insospechadas» (*op. cit.*, p. 105).

68. W. Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, México, FCE, 1954, pp. 124-125.

69. «Así nace la primera fábula —precisa G. Vico—, primer principio de la poesía divina de los gentiles o sea de los poetas teológicos. Y nace como la mejor fábula del ser, toda

ideal, que desde la idea del poeta da todo el ser a las cosas que no lo tienen» (*La scienza nuova*, libro III, cap. 4.º, en *Tutte le Opere*, cit., II, p. 898).

70. «Por lo más —recuerda Unamuno citando a Hölderlin— hanse formado los poetas al principio o al fin de un periodo del mundo. Con el canto salen del cielo de su niñez a la vida activa, al campo de la cultura, los pueblos, y con el canto vuelven de él a la vida primitiva» (Prólogo al *Cancionero*, VI, 945-946).

71. «El lenguaje es la poesía originaria, en la que un pueblo poetiza (*dichtet*) el ser. Inversamente, la gran poesía, a través de la cual un pueblo entra en la historia, comienza la configuración (*Gestaltung*) de su lengua» (M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, cit., p. 131).

72. Así piensa también Carlyle; «Metaphors are her stuff: examine Language; what, if you except some few primitive elements (of natural sound), what is it all but Metaphors» (*Sartor Resartus*, cit., p. 107).

73. «Quien nace antiguo no envejece / vive fuera de lo moderno; / eterno niño, su obra acrece / mirando siempre al Padre eterno» (VI, 1306).

74. J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, cit., VI, 371.

75. J. Marías, *La escuela de Madrid*, Madrid, Revista de Occidente, 1959, p. 11.

76. A. Machado, *Obras. Poesía y Prosa*, cit., p. 844.

77. M. Bataillon, *Préface de L'essence de l'Espagne* (trad. francesa de *En torno al casticismo*), París, 1923. Cf. la réplica de Unamuno a este juicio en VII, 1534.

78. Esta incapacidad para remontarse al concepto aparece meridianamente en la idea de *intra-historia*, imprecisa y equívoca, porque Unamuno no logra dominar la carga metafórica que encierra.

79. P. Laín Entralgo, «Unamuno y la palabra», en VH M.U., p. 623.

80. Entre estas intuiciones cabe destacar el *secreto* del yo, la *intra-historia* y, en general, la intraconciencia, *agonía*, *des-nacimiento/renacimiento*, y en general, metáforas/símbolos como aguas eternas, cima/sima, esfinge, mar, espejo... (cf. sobre esto, *infra*, cap. 2).

81. Así, por ejemplo, los más de los motivos fundamentales de *Del sentimiento trágico*... cuajaron primero poéticamente en el *Rosario de sonetos líricos* de 1911.

82. «Esto [la materia nacional] en filosofía es enorme, es el alma de esta conjunción de la ciencia con el arte, y por ello tiene tanta vida, por estar preñada de intra-filosofía» (I, 788), esto es, de la intra-conciencia y la intra-historia, que alientan, *sit venia verbo*, en la intra-lengua.

83. «Es la visión humanista y humanizadora del arte, en el fondo utópica, como espontánea expansión de un espíritu hondo y realmente culto, profundo *Te Deum* a la madre Naturaleza humanizada por el esfuerzo humano» (I, 910).

84. Cf. en este sentido la obra de Ricardo Gullón, *Autobiografías de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1964, título muy adecuado para analizar el contenido de su mundo novelístico.

85. J. Marías, *Miguel de Unamuno*, cit., pp. 70-71.

86. *Ibid.*, p. 54.

87. «Al fin y al cabo —piensa Unamuno— de la epopeya, escrita o no, ha surgido todo gran teatro. El griego se alimentó de las leyendas del ciclo troyano sobre todo, y el español de nuestras rapsodias, los romances» (I, 893).

88. M. Nozick, *The agony of belief*, New Jersey, Princeton Univ. Press, 1982, p. 135.

89. A un desarrollo de esta contraposición está dedicado el capítulo IV de *La agonía del cristianismo* (1931). Véase *infra*, cap. 12, § 2.

90. R. M. Rilke, *Obras escogidas*, cit., II, p. 1483.

91. Carta de 3 de mayo de 1895 (*op. cit.*, II, p. 52).

92. Carta de 26 de junio de 1895 (*op. cit.*, II, p. 59).

93. S. Kierkegaard, *Diapsalmata*, pr. 85, en *Estudios estéticos*, Madrid, Guadarrama, 1969, I, pp. 98-99.

94. También, claro está, de la fidelidad al tiempo y a las circunstancias cambiantes y urgentes, que no dejan al escritor un punto de reposo («Notas sueltas»: *España* 208 [3 de abril 1919], compilado en *Crónica política española, 1915-1923*, ed. de V. González Martín, Salamanca, Almar, 1977, p. 219).

## LOS SÍMBOLOS POÉTICOS

«Somos hoy esos hombres que no han concluido de hacer morir los *ídolos* y que apenas comienzan a entender los *símbolos*».

(P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, cap. II, 1)

Se acaba de mostrar la matriz poética del universo mental unamuniano. «Discurrir por metáforas», según su lema, es tanto como dejarse inspirar por las intuiciones creadoras, en que ha fraguado la palabra constituyente en su lucha con lo sin-nombre. «La metáfora es, al servicio de la función poética —precisa Paul Ricoeur—, esa estrategia del discurso por la que el lenguaje se despoja de su función de descripción directa para llegar al nivel mítico en el que se libera su función de descubrimiento»<sup>1</sup>. En su potencia innovadora, la imagen/metáfora —«figura del concepto creador» (VI, 1239)— despeja o abre un horizonte de mundo. No es posible, por tanto, adentrarse en el pensamiento unamuniano sin atravesar la espesa selva de su simbolismo. Pero el símbolo, por decirlo de nuevo con Kant, da que pensar; es, según la certera expresión de Paul Ricoeur, «aurora de reflexión»<sup>2</sup>. Una hermenéutica que se precie tiene que ser fiel a esta «voluntad de escucha» de las metáforas originales y dejarse instruir por su simbolismo. Sólo así podrá explorar el horizonte abierto y hacerse cargo de su sentido. Es menester, por consiguiente, que una hermenéutica de los símbolos unamunianos instituya un marco de comprensión, en que se irán tramando los análisis temáticos subsiguientes. Constituye ésta a modo de una obertura a su pensamiento, cuyos motivos capitales reclaman un posterior desarrollo.

1. *El enigma de la esfinge*

Si hay una metáfora dominante en la obra de Unamuno es la de la esfinge. La esfinge, como se sabe, representa a un animal legendario, mitad mujer y mitad león, un híbrido monstruoso, que guarda con rigor la puerta de lo desconocido. Lo esfíngico es, por tanto, lo enigmático, lo impenetrable e indescifrable, al menos de modo directo, porque ama la ocultación. Y en este sentido remite a lo misterioso, esto es, a lo que se reserva y sustrae, provocando una incesante pesquisa. Pero esto quiere decir que todo tiene su secreto. A diferencia de la realidad objetiva y plana, en que piensa la mentalidad positivista, el romanticismo<sup>3</sup> se guió por este sentido de la realidad/enigma, placenta oscura de sombra, que envuelve el destino humano. Lo enigmático es, pues, lo insondable al pensamiento objetivo y refractario, por tanto, al orden de la razón. Suele concederse que el enigma es un problema integral y radical que por su misma totalidad escapa al planteamiento metódico/reflexivo. Gabriel Marcel acertó a distinguir entre problema y misterio, esto es, entre una cuestión objetiva y aquella otra en que el sujeto que pregunta está envuelto en su propio interrogante, y se siente por ello cuestionado en la raíz de su ser. De modo que dondequiera que se habla de una realidad/enigma se está implicando en ello necesariamente la cuestión misma del existente. Se diría que en la cuestión que formula la esfinge, al propio ser que interroga le va la vida. No puede quedar indiferente ante ella. Si no la resuelve, como señala Unamuno, es devorado. De ahí que al referirse al enigma, tenga en cuenta fundamentalmente «el misterio del destino humano» (III, 1232), y a su través, vinculado con él, la suerte entera del universo:

No hay en realidad más que un gran problema y es éste: ¿Cuál es el fin del universo entero? Tal es el enigma de la Esfinge; el que de un modo u otro no lo resuelve es devorado (VII, 367).

La esfinge plantea, pues, el problema del sentido. Sentido tiene que ver primariamente con finalidad. Y la finalidad remite al tema de la conciencia. «Conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo» (VII, 116; cf. cap. 8, § 1). ¿Qué sentido tiene una realidad, en la que hay conciencia? O, dicho a la inversa, ¿qué sentido tiene la obra de la conciencia en una realidad donde se da la muerte, y con ella el triunfo del sin-sentido? El enigma suscita, por tanto, un clamor de conciencia ante un mundo abocado a la muerte:

Te arrancaron, Esfinge de granito,  
las alas, y tu cuerpo las arenas  
cubrieron, y de entonces nos condenas  
en la senda que lleva al infinito

marcándonos fatal el postrer hito,  
a clavar nuestra planta en las almenas  
de tu frente, perdiéndose entre penas  
de vanidad de anhelo nuestro grito (VI, 358).

El carácter bisémico del símbolo de la esfinge, tanto metafísico como metantrópico, se hace especialmente visible en el lenguaje poético. En el poema *Aldebarán* ha concentrado Unamuno toda la fuerza significativa del misterio/enigma, que concierne de consuno al mundo y al propio yo:

Rubí encendido en la divina frente,  
Aldebarán,  
lumbera de misterio,  
perla de luz en sangre.

Estamos envueltos en la impresión sobrecogedora del «cielo estrellado», a la que alude Kant<sup>4</sup>, pero aquí no prima el sentimiento de admiración y respeto, sino el temple angustioso de la pregunta. La estrella, testigo mudo de lo infinito —acaso de la nada—, se presenta como cifra del destino de la conciencia, traspasado a un orden cósmico universal. Es como otra conciencia fulgiendo en la noche; y en este instante único, se hermana con la conciencia solitaria del poeta. Su preguntar angustiado reverbera en la lumbre parpadeante:

¿Eres un ojo del Señor en vela,  
siempre despierto,  
un ojo escudriñando las tinieblas  
y contando los mundos  
del rebaño?  
[...]  
Y más allá de todo lo visible,  
¿qué hay del otro lado del espacio?  
Allende el infinito,  
di, Alderbarán, ¿qué resta? (VI, 545-546).

En una cascada de preguntas, el poema nos sumerge en una intensa cavilación metafísica. ¿Qué hay detrás, al otro lado, de lo visible? ¿Por qué y para qué el mundo? ¿Qué significa la conciencia que pregunta en el silencio universal? Se asemeja en este aspecto el poema al tono heroico de los *Cantos* de Leopardi y se ha hecho notar su similitud con el *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*<sup>5</sup>: la misma atmósfera de íntimo desasosiego, la misma queja por la condición mortal del errante solitario, la misma incertidumbre ante el destino. Pero en Unamuno el preguntar mismo acierta, al cabo, en la cuestión fundamental en que pulsa el latido de la conciencia:

¿es tu vida secreto?  
 ¿o no quieres decir nada en la frente  
 del tenebroso Dios? (VI, 545-546).

La pareja de contrarios «secreto/nada» marca el *climax* dramático del poema. Donde hay secreto hay porvenir de conciencia. La realidad tiene entrañas. Hay algo que desentrañar y por decir. Es posible el milagro de la palabra, y, por tanto, la emergencia del sentido. Se diría que en el secreto hay un silencio que habla, que quiere hablar o que hace hablar. El secreto se anuncia en señas y señales como la llamada de lo profundo:

Estos mismos lucientes jeroglíficos  
 que la mano de Dios trazó en el cielo  
 vio el primer hombre,  
 y siempre indescifrables,  
 ruedan en torno a nuestra pobre Tierra.

Aldebarán luciendo en la noche es la cifra del anhelo infinito, de la avidez de sentido, que define la condición humana:

símbolo del anhelo permanente  
 de la sed de verdad nunca saciada  
 , nos son esas figuras que no cambian,  
 Aldebarán.  
 De vosotros, celestes jeroglíficos  
 en que el enigma universal se encierra,  
 cuelgan por siglos  
 los sueños seculares (VI, 547).

Pero, si no hay secreto, la conciencia se ahoga en un infinito plano. No hay nada que pueda responder a su pregunta. ¿Para qué entonces conciencia en un universo sin entrañas? La expresión «sin entrañas» guarda aquí su doble sentido teórico/práctico, es decir, sin fondo y, a la vez, sin alma, simpatía o con-sentimiento con la suerte del hombre. En definitiva, en un universo sin-sentido, ¿para qué conciencia?... Las preguntas quedan en el poema sin respuesta, porque no se formulan para ser resueltas, sino para ser sufridas o soportadas como tales preguntas. Es la pasión de la pregunta la que se eleva aquí al temple fundamental de la existencia. El poeta-pensador sustantiva la pregunta como el clamor angustioso de la conciencia ante su propio destino. «¿Qué será de mí?» —clama la pregunta angustiosa—:

¡Aldebarán!  
 ¿Y cuando tú te mueras?  
 ¿Cuando tu luz al cabo  
 se derrita una vez en las tinieblas?

¿Cuando frío y oscuro  
—el espacio sudario—,  
ruedes sin fin y para fin ninguno? (VI, 547-548).

Como en *El buitre de Prometeo*, lo que cuenta es el latir agónico<sup>6</sup> de la conciencia con sus preguntas devoradoras: «el dolor de pensar es ya un remedio, mejor tus picotazos que no el tedio» (VI, 235).

Y al igual que en *Aldebarán*, la pregunta se enrosca sobre sí misma, como una sierpe, y retorna obsesiva sobre el eterno y único problema unamuniano: el porvenir de la conciencia:

¿Y después? ¿Cuando cese el Pensamiento  
de regir a los mundos?  
¿Y después...?  
—¡ay, ay, ay! ino tan recio!—  
ino tan recio mi buitre!  
mira que así me arrancas la conciencia;  
aun dentro de tu oficio iten clemencia! (VI, 239).

Pero la pregunta misma es salvadora. Quien pregunta siente latir en vivo su propia conciencia y advierte, al cabo, que la verdad sólo le será dada al hombre al término de una búsqueda, tal vez, de una creación desesperada. Y la angustia cavilosa deja paso al talante creador de la incertidumbre:

¡Sobre mi tumba, Aldebarán, derrama  
tu luz de sangre,  
y si un día volvemos a la Tierra,  
te encuentre inmoble, Aldebarán, callando  
del eterno misterio la palabra!

La verdad total, como el absurdo, no deja vivir. Recordando a Hölderlin<sup>7</sup>, o tal vez a la sentencia de los libros sagrados de que aquel que vea la cara de Dios se muere, reflexiona el poeta:

¡Si la verdad Suprema nos ciñese  
volveríamos todos a la nada!  
De eternidad es tu silencio prenda,  
¡Aldebarán! (VI, 548).

## 2. *El secreto del yo*

La realidad se vuelve enigmática en la medida en que en ella alienta la conciencia. Conciencia en Unamuno vale tanto como vida en libertad. No es representación sino donación de sentido. La pregunta sobre la finalidad del mundo remite, pues, a la pregunta por el ser

mismo de la libertad. ¿Qué se juega, a fin de cuentas, en este empeño? La conciencia/libertad no sólo es propositiva de fines, sino activa y realizativa; y, en última instancia, lo que está en juego es su propia realización como fin en sí y para sí. «Vine al mundo a hacer mi yo» (VII, 136), repite Unamuno. Ser yo es tanto como existir como centro de significación y personalización del universo. Es imposible experimentar-se como libertad y no interesarse por el sentido del todo, o, según la fórmula unamuniana, por el destino del universo. Pero éste está envuelto en el propio destino personal, «que es el fin de la vida hacerse un alma». Mas ¿qué sentido tiene hacerse un alma si todo, a la postre, va a dar a la nada? O, en otros términos, ¿puede haber «alma», esto es, obra moral de animación y significación del mundo, donde hay muerte?, ¿no es acaso incompatible, como pensaba el viejo Platón, la obra vivificadora del alma con la muerte?... Es verdad que un pensamiento objetivo trata de desembarazarse de estos problemas, declarándolos insolubles, o bien mostrando que en el fondo son pseudoproblemas nacidos, por lo general, como la metafísica, de una falta de aduana lingüística. Pero ¿no es acaso la lengua más original, la lengua del alma que es la poesía, la que fuerza a plantearnos insistentemente tales preguntas? Un ser que se siente y se quiere libre, ¿puede realmente desentenderse del destino final de la conciencia?...

Para el que se coloca fuera de sí mismo, en una hipotética posición objetiva —lo que vale decir inhumana—, el último para qué es tan inasequible, y en rigor tan absurdo, como el último por qué [...] Esto, para el que se coloca fuera de sí, pero para el que vive y sufre y anhela dentro de sí [...], para éste es ello la cuestión de vida o muerte (VII, 245).

La conciencia, pues, tiene un secreto —el secreto del mundo— que tiene que ver con el sentido final de su obra. Mas, tener un secreto significa no sólo tener *intus* o interioridad —ser cabe sí—, sino también estar *foras* o fuera de sí. En el primer flanco, la conciencia en cuanto libertad se presenta como inderivable desde el orden causal de la naturaleza. No tiene un ser plano objetivo, entretejido homogéneamente con los fenómenos cósmicos. En ella se ha roto el orden homogéneo de la representación, y en este hiato con la naturaleza se ha abierto un lugar único. Como lugar abierto y excéntrico con respecto a todo fenómeno objetivo, es la caverna interior del sentido. Y, sin embargo, su estar-en-sí, cabe sí, no implica una omnímoda y soberana disposición de sí, al modo de un espíritu puro. Ni en la mera naturaleza ni en el reino puro del espíritu cabe secreto alguno. A la primera le falta interioridad para poder guardarse o contenerse. Al segundo, la exterioridad y extrañeza en que llevar a cabo el riesgo de su ex-posición. En suma, la conciencia/libertad ni



está originada en y desde el mundo, ni es origen de sí y por sí. Unamuno era muy consciente de que recusaba así la figura demiúrgica y autárquica de la subjetividad moderna. Sólo una subjetividad carnal, abierta en la triple herida del deseo, el sentimiento y la palabra, tiene entrañas, y, sin embargo, vive en la extrañeza de su ser. «No sólo la muerte —indica María Zambrano— pertenece a la sombra, sino la misma vida que, aun en los instantes de mayor esplendor, llega a mostrarse a la luz, mas oponiéndole siempre una resistencia. Toda vida es un secreto; llevará siempre adherida una placenta oscura y esbozará, aun en su forma más primaria, un interior»<sup>8</sup>. Experimentar-se existiendo como libertad es saber-se ya puesto y ex-puesto a partir de un origen, del que no se guarda memoria y en el que está, sin embargo, la medida interior del propio ser. De ahí que pueda escribir Unamuno: «La libertad está en el misterio; la libertad está enterrada y crece hacia adentro y no hacia fuera» (III, 880).

*El secreto de la vida* es el título de uno de los más sugestivos ensayos unamunianos. Secreto, pues, de la conciencia o libertad, de su destino y de su obra. Y, por tanto, antes de nada, secreto del yo, de «quién soy yo» en cuanto libertad. Y como este secreto es refractario tanto a la ciencia objetiva como a la filosofía moderna de la reflexión, para abordarlo no hay más remedio que acudir al lenguaje del mito:

[...] Dios planta un secreto en el alma de cada uno de los hombres y tanto más hondamente cuanto más quiera a cada hombre; es decir, cuanto más hombre le haga. Y para plantarlo nos labra el alma con la afilada laya de la tribulación (III, 878).

El secreto es para cada uno la palabra originaria, escondida, del propio ser, su nombre propio, donde se encierra, como en un cofre, el verdadero yo. No es extraño, pues, que a renglón seguido se refiera Unamuno a la parábola evangélica del sembrador de la palabra y a las distintas suertes que corrió la semilla según la tierra en que fue cayendo. Secreto/palabra/simiente/raíz oculta/entraña, que todo es lo mismo, pues todo nombra al sí mismo personal. Los primitivos, hombres todavía del mito, guardaban celosamente su nombre propio, su secreto, para preservarlo de todo maleficio. Y es que «el nombre es el símbolo de la sustancia personal. En el nombre va la persona» (V, 1109)<sup>9</sup>. Sólo la persona cuenta con nombre propio, y puede ser llamada, in-vocada y con-vocada por él. Quizá hoy más que nunca precise el hombre libre preservar su propio nombre, su íntimo secreto, de todo riesgo de confusión y enajenación. Mas este secreto, la libertad no lo elige; se lo encuentra como aquello que le ha sido destinado, y de ahí su afinidad con la vocación y el destino. Más aún: se lo tiene que apropiarse —hacer suyo, su sí mismo (*sselbst*)— tras una ar-

dua tarea de in-vención y creación. No es un problema de libre arbitrio o elección, sino de implantación en la raíz. Se diría que la vida se hace alma, buscándose el alma; pero no a golpes de autodeterminación, como el escultor de sí mismo, sino de fidelidad a aquello a lo que se está destinado a ser. Como escribe Kierkegaard de Antígona, «su auténtica vida está enterrada con su secreto [...] lleva una vida oculta y silenciosa»<sup>10</sup>. La libertad crece hacia adentro; arraiga en el misterio. Sin interior no hay libertad, ya que no tendría suelo nutricio de arraigo. Sería tan inviable como un árbol que clavase en el aire sus raíces. La libertad es, tanto para el hombre del mito como para el hombre trágico, la confrontación permanente con el secreto de sí. Este secreto no es un vana palabra, sino «un sentimiento padre, eterno, fecundo» (III, 882), esto es, una experiencia originaria de estar-en-ser, en la que se alumbra lentamente, en el yunque doloroso de la experimentación, una «idea» acerca del yo, y con ella, una figura ejemplar de existencia. Y la idea lucirá cuando logre reabsorber las energías creadoras del sentimiento. Hacerse un alma no es más que sufrir la revelación de este secreto y exponerlo a la luz de la obra, dejando, no obstante, a buen recaudo, en lo oculto, su raíz:

Mas las raíces de nuestros sentimientos y pensamientos no necesitan luz, sino agua, agua subterránea, agua oscura y silenciosa, agua que cala y empa-  
pa y no corre, agua de quietud (III, 879).

Agua en sombra, y aun en tiniebla, como el soterrado borboteo de lo que ha de ser fuente de libertad. En este sentido, la palabra secreta, escondida, del origen es poesía o fundación de existencia. Y sólo en un acto poético de creación se puede acceder a ella: «Tu vida es ante tu propia conciencia la revelación continua, en el tiempo, de tu eternidad, el desarrollo de tu símbolo; vas descubriéndote conforme obras» (I, 948).

El momento de revelación es aquí decisivo. No es algo programado o proyectado por el yo, sino lo que le ha sido destinado, desde el fondo enigmático de la realidad, en calidad de «su» secreto, la clave oculta de su vocación. Una exigencia absoluta sólo puede ser revelada, porque no la pone ni la tiene el yo, sino que lo sobrecoge, o más bien, intracoge desde su raíz. En cuanto palabra del origen, escondida en las entrañas, no puede llamarse idea, en sentido moderno, sino símbolo o arquetipo ejemplar del poder-ser originario. Por eso tampoco es un hecho de conciencia, sino de in-conciencia, o mejor, intra-conciencia a modo de prefiguración simbólica del camino de la libertad. Ya Kant se había referido al «carácter inteligible» del yo, entendido como la ley interna de una causalidad intelectual<sup>11</sup> o por libertad, ajena por tanto a la regla del tiempo, que rige en el mundo de los fenómenos. Por decirlo en otros términos, el carácter

inteligible viene a ser el ideal o arquetipo de la propia libertad, en tanto que causa inspiradora metaempíricamente de su acción. Aunque este carácter se revela en el tiempo, no está condicionado por el orden relacional de los fenómenos, sino que brota, allende el tiempo, en el impulso originario de una causalidad/*noúmenon*. Al filo del planteamiento kantiano, Schopenhauer identifica más tarde el carácter inteligible con la idea/objetivación de una voluntad en sí, de la que el carácter sensible no sería más que manifestación (*Erscheinung*) en el orden de los fenómenos<sup>12</sup>. La voluntad, esencia genérica de la vida, actúa a modo de un impulso originario, que inspira y dirige al individuo más allá de la cadena de las condiciones empíricas. Creo que este trasfondo de ideas subyace oscuramente al planteamiento unamuniano del «secreto» del yo, como símbolo dinámico de su ser: «No es tanto en el hacer cuanto en el querer donde has de buscar tu libertad» (VII, 374).

Responde, pues, a un querer-ser originario, pero de raíces inconscientes. El símbolo es un arquetipo dinámico, una imagen (*Bild*), como mostraría Jung, capaz de canalizar la energía psíquica hacia metas de cumplimiento. En este sentido es la prefiguración del sí mismo personal (*Selbst*). Pero revelada al filo de la acción, en la obra del yo, que es, según Unamuno, una transformación de la vida en alma. Mas por debajo de este secreto personal del yo, de cada yo, donde se encierra su figura ejemplar de existencia, está, envolviéndolo, el otro secreto genérico de la vida humana o de la libertad en cuanto libertad. Este secreto arraiga en el «sentimiento padre, eterno, fecundo» de toda voluntad. En él resuena el eco bíblico del *eritis sicut dei*, ser como Dios o, dicho en términos de Unamuno, constituirse en Conciencia del universo:

Y el secreto de la vida humana, el general, el secreto raíz de que todos los demás brotan, es el ansia de más vida, es el furioso e insaciable anhelo de ser todo lo demás sin dejar de ser nosotros mismos, de adueñarnos del universo entero sin que el universo se adueñe de nosotros y nos absorba... es, en una palabra, el apetito de divinidad, el hambre de Dios (III, 884).

Decía antes que existir como alma es realizar una figura ejemplar de existencia, que sea centro del universo, es decir, personalizar el mundo u ordenarlo como el mundo de un yo; realizarse, en suma, como un todo. De ahí que su aspiración tenga que estar inspirada y sostenida por una pasión de absoluto. Existir como voluntad es querer a sí misma como un todo. ¿Mas es acaso viable esta tarea en una realidad ajena y a menudo adversa a la felicidad del hombre? ¿No lleva este esfuerzo a una pasión inútil? ¿Ser libre, donar sentido, personalizar el mundo, no es acaso un sin-sentido? O, en otras palabras, el ansia de más vida, ¿puede llevarse a cabo en un universo cercado

por la muerte? Éste es el enigma de la libertad. De ahí que el apetito de divinidad no se experimente de modo exultante, sino en la angustia a causa de la obra de la propia libertad en el mundo, y del destino final de la conciencia. Hay así en la angustia como dos vectores de dirección opuesta; casi se diría que es un híbrido de dos sentimientos constantes y alternantes en la vida de Unamuno. Y ambas experiencias están a la raíz de su obra. Sin acudir a ellas no es posible dar cuenta de su universo mental. Fueron experiencias que marcaron muy tempranamente su personalidad. Siendo todavía adolescente y estando de visita en Ceberio, la melancolía del campo de atardecer se le entró en el alma, anegándose en una profunda congoja:

Y fue que me encontraba yo una tarde, al morir de la luz, en el balcón de madera del caserío y por allí andaba el joven casero, triste y metido en sí, y su padre sordo, y su mujer enajenada, y el campo todo henchido de seriedad. Y me dio una congoja que no sabía de dónde arrancaba y me puse a llorar sin saber por qué. Fue la primera vez que me ha sucedido esto, y fue el campo el que en silencio me susurró al corazón el misterio de la vida. Empezaba yo entonces a bañarme en un romanticismo de que luego diré (VIII, 163).

Sería superficial rebajar el acontecimiento a un episodio ocasional de una sentimentalidad adolescente, quizá con algo de *pose* romántica, algo así como la experiencia del dolor cósmico, que se puso de moda en el Romanticismo. La espontaneidad y frescura del relato, inserto en los *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908), no hacen pensar en un *cliché* literario. Por otra parte, no escasean en la obra de Unamuno experiencias semejantes de congoja, asociadas de nuevo al campo, y ya en su época de madurez:

Sediento contemplaba una vez las espesuras del Zarzoso, que se tienden al pie de la Peña de Francia, en la provincia de Salamanca, y aunque la angustia —¡y era grande!— me privara de mirarlas con el sosiego que la contemplación estética exige, nunca comprendí mejor su metáfora. Porque hubo momentos en que creí que se me iba a parar el corazón o a estallármelo o a cuajármelo la sangre. Y a la angustia física se unió la angustia moral, la angustia religiosa, la angustia metafísica (I, 497).

No tiene sentido preguntarse por qué se angustia Unamuno. Como ha mostrado Heidegger, el sentimiento de la angustia no tiene objeto<sup>13</sup>; es por todo y por nada; más propiamente por la nada del todo, sentida, experimentada, como un anonadamiento del mundo. En el primer relato se refiere Unamuno al «misterio de la vida» y lo asocia a la revelación de un secreto pavoroso. De ahí su afinidad con la seriedad del campo de atardecida, que rima al unísono con la hora del alma y que le hace llorar. Supone bien Sánchez Barbudo cuando interpreta esta vivencia como «una revelación del vacío, pues

en esto consistía sin duda el misterio de la vida; instantáneo descubrimiento de que el mundo no tenía finalidad: una certeza que, en el fondo de sí, guardó hasta sus últimos días»<sup>14</sup>. A la muerte del día, mientras caían las sombras de la montaña sobre el valle, Unamuno tuvo el primer presagio o presentimiento de un mundo sin fondo ni sustancia. Aquí la revelación de la hora sombría no tiene nada que ver con el ansia de más vida, sino con la vanidad universal. Es como el primer aletazo del «ángel de la muerte»<sup>15</sup>, que lo ensombrece todo: «Y en silencio infinito dormirá para siempre la esperanza».

Sí. El angustiado se pregunta por sí mismo en cuanto libertad. No es sin más terror a la muerte, sino a la vacuidad del esfuerzo humano: la muerte como objeción al porvenir de la conciencia y su lucha por el sentido (cf. *infra* cap. 5, § 1). Cuando Unamuno vuelve en su madurez sobre el tema no deja de establecer explícitamente la conexión entre la congoja y la vanidad:

Si del todo morimos todos, ¿para qué todo? ¿Para qué? Es el ¿para qué? de la Esfinge, es el ¿para qué? que nos corroe el meollo del alma, es el padre de la congoja, la que nos da el amor de esperanza (VII, 134).

Pero es también el campo, tras la ascensión a la montaña, en la inmensa soledad de las cumbres, el que despierta en Unamuno el sentimiento opuesto de anegamiento en el todo. Recuérdense en este sentido el más célebre de los éxtasis de plenitud en la excursión de Pachico Zabalbide a la montaña, al final de *Paz en la guerra*:

Tendido en la cresta, descansando en el altar gigantesco, bajo el insondable azul infinito, el tiempo engendrador de cuidados, parecele detenerse... Todo se le presenta entonces en plano inmenso, y tal fusión de términos y perspectivas del espacio llévale poco a poco, en el silencio allí reinante, a un estado en que se le funden los términos y perspectivas del tiempo. Olvídase del curso fatal de las horas, y en un instante que no pasa, eterno, inmóvil, siente en la contemplación del inmenso panorama, la hondura del mundo, la continuidad, la unidad, la resignación de sus miembros todos, y oye la canción silenciosa del alma de las cosas desarrollarse en el armónico espacio y el melódico tiempo (II, 299).

Lo que aquí siente Pachico, vencido el tiempo, es el latido pletórico de la vida del todo, la unidad inquebrantable que se impone sobre las diferencias y en las diferencias, conjuntándolas en la «canción silenciosa del alma del mundo» (II, 300). Me importa subrayar ahora el énfasis del pasaje en la dimensión de lo interior —las entrañas, la hondura del mundo—, esto es, su secreto, que ahora sale a luz y se muestra en consonancia con el anhelo de eternidad del hombre. Por eso puede apaciguar su corazón. Se trata, pues, de una revelación estimulante y consoladora. Y así la presenta Unamuno:

En maravillosa revelación natural penetra entonces en la verdad, verdad de inmensa sencillez: que las puras formas son para el espíritu purificado la esencia íntima; que muestran las cosas a toda luz sus entrañas mismas; que el mundo se ofrece todo entero y sin reserva a quien a él sin reserva y todo entero se ofrece (II, 300).

En la última expresión parece apercibirse una velada referencia a la tarea de la libertad, que se entrega toda entera y sin reservas al mundo. Sólo ella alcanza a penetrar en su secreto. ¡Todo está en orden! Por debajo de las cambiantes impresiones, se impone la Armonía de todos sus miembros<sup>16</sup>. No hay hiatos ni desajustes. El dentro es fuera y el fuera es dentro. No hay, pues, apariencias. La sustancia es forma y la forma sustancia. Propiamente hablando, es la visión de un uni-verso sustancial y pletórico de vida en sus mismas disonancias. Es el latido eterno e infinito del mundo. No es, pues, extraño que Unamuno acabe su pasaje, acogién dose al texto evangelico:

¡Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios...! Sí; bienaventurados los niños y los simples, porque ellos ven todo el mundo (II, 300)<sup>17</sup>.

Creo que a estos éxtasis de plenitud le cuadra bien la expresión de «sentimiento oceánico», en el sentido que le dio Freud —y no en vano es el mar uno de sus símbolos característicos—, un sentimiento de plenitud y comunión con el todo<sup>18</sup>. Se trata, pues, de un temple vigoroso y tonificante, y así lo declara Unamuno:

Hásele fundido en la montaña la eterna tristeza de las honduras de su alma con la temporal alegría de vivir, brotándole de esta fusión seriedad profunda (II, 300).

Se comprende que cuando Pachico baja de la montaña y se enfrenta con el ajeteo y los cuidados de cada día, con el esfuerzo baldío, el desengaño y el dolor, necesite apoyarse en la revelación salvadora de la cumbre para coger nuevos bríos. Para mantenerse en lucha precisa de la reconfortante visión de la armonía universal:

Una vez ya en la calle, al ver trajinar a las gentes y afanarse en sus trabajos, asáltale, cual tentación, la duda de la *finalidad eterna de todos aquellos empeños temporales*. Mas al cruzar con algún conocido recuerda las recientes luchas, y entonces el calor reactivo a la frescura espiritual de la montaña infúndele *alientos para la inacabable lucha contra la inextinguible ignorancia humana*, madre de la guerra, sintiendo que le invade el vaho de la brutalidad y el egoísmo. *Cobra entonces fe para guerrear en paz, para combatir los combates del mundo*, descansando entretanto en la paz de sí mismo (II, 300-1)<sup>19</sup>.

Es como si se dijera: pese a todo, la tarea de la libertad por humanizar el mundo tiene sentido. Como exclamará años más tarde en *Vida de don Quijote y Sancho* (1905), en otro éxtasis de plenitud:

[...] nada pasa, nada se disipa, nada se anonada; eternízase la más pequeña partecilla de materia y el más débil golpecillo de fuerza, y no hay visión, por huidera que sea, que no quede reflejada para siempre en alguna parte [...] No hay visión ni cosa ni momento de ella que no descienda a las honduras de las tinieblas y allí queda y persiste hasta que una suprema sacudida lo reenciende para siempre un día (III, 253).

No cabe minimizar la hondura y significación de estos sentimientos encontrados en la obra de Unamuno. Sin contar con ellos no es posible hablar del enigma de la esfinge. Es preciso registrar esta fundamental ambivalencia<sup>20</sup> afectiva como un hecho originario determinante de su mundo mental. Lleva razón Blanco Aguinaga al referirse a la polaridad inherente al Unamuno contemplativo. Pero no son sólo dos sentimientos alternantes, sino dos cuerdas originales y constantes de su sentimentalidad, que muy a menudo suelen vibrar conjuntas. Ambas experiencias, como se ve, conciernen a un mismo problema: el sentido o la finalidad del universo, inescindible del destino de la libertad. ¿Para qué todo si no hay garantía de la consumación de la lucha por el sentido? Estas dos visiones nos instalan en el meollo de la cuestión: ¿está el mundo lleno o vacío?, ¿tiene sentido o es, a fin de cuentas, un absurdo? He aquí el enigma de la esfinge. Unamuno sintió en carne viva, muy tempranamente, estas graves cuestiones, que constituyen el quicio trágico de su pensamiento. El secreto de la vida a más vida —el apetito de divinidad— está cruzado permanentemente por el otro secreto o misterio de la vida a disolverse en la nada, el apetito de muerte. El tono grave de estas preguntas no dejará de sonar en su obra, haciéndose cada vez más sombrío:

Todo el misterio se encierra  
en dos palabras, hermano;  
siempre y nunca, a que es vano  
buscar salida en la tierra (C, 1495; VI, 1343).

Toda su pasión intelectual consistió en mirar cara a cara a la esfinge, sin miedo a su aojamiento. Porque el que no logra resolver el enigma es devorado.

### 3. *El paisaje interior*

Se ha dicho que el paisaje es alma —un estado del alma—. Volviendo del revés la frase, podría afirmarse que el alma es paisaje. Y cada

alma tiene el suyo propio, modelado según la altura y profundidad de sus aspiraciones y sentimientos. «El universo visible es una metáfora del invisible, del alma, aunque nos parezca al revés» (I, 496). ¿Cómo es el paisaje interior del alma de Unamuno? Un soneto de 1910, titulado precisamente *Nuestro secreto*, es decir, el secreto genérico del yo, nos da la respuesta:

No me preguntes más, es mi secreto,  
 secreto para mí terrible y santo;  
 ante él me velo con un negro manto  
 de luto de piedad; no rompo el seto  
 que cierra su recinto, me someto  
 de mi vida al misterio, el desencanto  
 huyendo del saber y a Dios levanto  
 con mis ojos mi pecho siempre inquieto.  
 Hay del alma en el fondo oscura sima  
 y en ella hay un fatídico recodo  
 que es nefando franquear; allá en la cima  
 brilla el sol que hace polvo el sucio lodo;  
 alza los ojos y tu pecho anima;  
 conócete, mortal, mas no del todo (VI, 342).

Como el *grande profundum* del corazón agustiniano, se trata de un paisaje de abismos. Cima y sima, lo alto y lo profundo, lugares límites del alma, definen una geología fragosa, torturada, donde se deja traslucir la convulsión interior. En cuanto límites, estos lugares pertenecen a la in-consciencia en cualquiera de sus formas —la infra y la supra-conciencia—, y por eso son radicalmente inefables. La sima designa los inferos del alma, la región sombría del reino de las madres, en que se origina la vida en las entrañas mismas de la muerte. La cima los supremos del alma, habitados por la luz inmarcesible. Se contraponen así la región de la gran madre, la madre-tierra, la diosa fecunda inagotable de las entrañas, y la región de los dioses solares y los ideales utópicos. Entre ambos límites se encuentra escindida el alma en un trágico destino. En ellos está, por lo demás, la clave de su secreto, que no admite solución racional —de ahí la alusión al desencanto del saber—, sino exploración poética, mediante participación o implicación existencial en estos lugares-límites. Pero el poema nos alerta, a la vez, sobre un «recodo fatídico» —«fatídico» en el sentido etimológico de lo que anuncia el porvenir o el destino, y quizá por eso «nefando», aquello de lo que no se debe hablar, o de lo que no es posible hablar sin profanación—. Por tanto lo que no debe ser abierto ni traspasado, un lugar secreto sobre el que pende una prohibición absoluta. De ahí el extraño consejo final, que suena como una ironía de la Esfinge sobre el mandato socrático: «Conócete, mortal, mas no del todo».



Cabe sospechar, sin embargo, por el primer cuarteto, que el poeta ha franqueado este «fatídico recodo», y en él ha debido de revelársele un secreto «terrible y santo», que nos trata de celar a toda costa, llevado de una extrema piedad o compasión por la suerte del hombre:

No me preguntes más, es mi secreto,  
secreto para mí terrible y santo;  
ante él me velo con un negro manto  
de luto de piedad [...].

¿Cuál es esta aterradora revelación? ¿Qué misterio se guarda en este lugar secreto entre dos abismos?... Como ayuda al comentario, es menester acudir a dos extraños cuentos, casi de la misma fecha que el poema —*El canto de las aguas eternas* (1909) y *El secreto de la sima* (1907)—, que bien pudieran haber sido el precedente de la problemática del soneto. En el primero de ellos se nos cuenta la leyenda de Maquetas, romero en una misteriosa peregrinación:

Entre los romeros va Maquetas. Marcha sudoroso y apresurado, mirando no más que el camino que tiene ante los ojos y el castillo de cuando en cuando. Va cantando una vieja canción arrastrada que en la infancia aprendió de su abuela, y la canta para no oír el rumor agorero del torrente que corre invisible en el fondo de la sima (III, 336).

Por el camino encuentra el romero una muchacha que le invita a descansar en sus brazos, y Maquetas cede a la tentación. En su regazo, sueña al arrullo de sus besos «en que va cayendo sin fin por una insondable sima». Cuando despierta es ya tarde. El sol se pone tras los torreones del castillo, al que había que llegar antes de que se hiciera la noche, y por mucho que se apresura, animado por el beso de la muchacha, Maquetas no logra alcanzar la cumbre. La noche le envuelve con su tiniebla mientras se hace más insistente y sombrío el rumor del abismo. Y ahora, aterido de frío, en el regazo de la muerte, Maquetas sueña la eterna leyenda de su romería, una romería que no alcanzó su destino:

Y Maquetas se repitió una, y otra, y otra vez el cuento de aquel Maquetas, y siguió repitiéndoselo, y así seguirá en tanto que sigan cantando las aguas del invisible torrente de la sima, y estas aguas cantarán siempre, siempre, siempre sin ayer y sin mañana, siempre, siempre, siempre... (III, 339).

De nuevo, cima y sima en el mismo paisaje abrupto. Realmente se trata de un doble abismo invertido, por cuyos bordes escarpados hace su camino el alma. La inmensidad se le abre arriba y abajo atrayéndola con una misteriosa fascinación. Pero esta inmensidad es puramente

interior, está en el alma<sup>21</sup>; son los dos límites de su condición, donde se le abre un contrapuesto infinito. Ya Kant había enseñado que el sentimiento estético de lo sublime vale como el anuncio y anticipo de una disposición moral. Despierta en el hombre el vislumbre de lo suprasensible y, junto con ello, el presentimiento de la fuerza y grandeza de la libertad. «Pero esta idea de lo suprasensible, que ciertamente no podemos determinar más y con cuya exposición no podemos *conocer* la naturaleza, sino sólo *pensarla*, es despertada en nosotros por un objeto, cuyo enjuiciamiento estético estira a la imaginación hasta sus límites, ya sea de la extensión (matemático) o ya sea de su poder sobre el ánimo (dinámico), en tanto que se funda sobre el sentimiento de una determinación del mismo, que sobrepasa completamente el ámbito de la imaginación (el sentimiento moral), en relación al cual la representación del objeto es juzgada como subjetivamente conforme a un fin. De hecho, no se puede pensar adecuadamente un sentimiento (*Gefühl*) hacia lo sublime de la naturaleza, sin vincular con él un estado de ánimo (*eine Stimmung des Gemütes*), que es afín al sentimiento moral»<sup>22</sup>. El paisaje, pues, que aquí se abre, por donde marcha Maquetas, no es más que un trasunto del camino, angosto y escarpado, de la libertad, entre dos infinitos, arriba la cumbre, con su llamada utópica, y abajo el abismo, donde suena el rumor de las aguas eternas. Como se sabe, la montaña es un símbolo hierofánico, lugar sagrado en que el cielo toca la tierra. De ahí que la mitología preserve las cumbres como morada de los dioses. Ascender a ellas es como levantarse al infinito y entrar en comunión con él. En la simbólica de Unamuno la subida a la cumbre está asociada a la experiencia de la plenitud. Se acaba de mostrar en el éxtasis de Pachico, que representa, según Blanco Aguinaga, una subida a «esa cima serena del presente eterno, [...] en la que siente la plenitud de su ser eterno»<sup>23</sup>. Y toda vuelta a la cumbre significa para Unamuno la repetición de aquella experiencia de Pachico, una experiencia de libertad —en comunión con «la libre naturaleza» (I, 283), en su «carácter más verdadero y simple» (I, 335)—, y, a la vez, de sosiego, como si el alma hubiera entrado en su centro y se abandonara a él:

Lo he sentido, lo he sentido así en la cima de la Peña de Francia, en el reino del silencio; he sentido la inmovilidad en medio de las mudanzas, la eternidad debajo del tiempo; he tocado el fondo del mar de la vida (I, 359).

En la cumbre descubre la radical vanidad de los para qué humanos (I, 357), que zarandean al corazón, manteniéndolo disperso y distraído, y por contraste, se deja adivinar «el eterno y único afán» (I, 1255) que lo mueve aun cuando no lo sepa, el hambre de más ser. Allí, en lo alto de la cima, se apagan los ruidos del ajeteo cotidiano y se difumina el agrio perfil de las cosas; el alma se desnuda de toda

convención, se olvida de todo cuidado, y en la soledad del mundo —a solas consigo mismo— se libera de toda pesadumbre:

Tu juntas lo terreno a lo celeste  
y en el desierto de tu excelsa cumbre  
se deshace la humana pesadumbre  
y cae reseca la mundana peste (VI, 885).

Entonces, ya liberado, puede entrar en comunicación con lo eterno. Ya sea en sus montes vascos, o en la Peña de Francia, a la que Unamuno se retira de tarde en tarde a sus curas de soledad y silencio, o en Gredos, rocoso corazón de España<sup>24</sup>, siempre se trata de la misma impresión, la misma vivencia: de un lado, la expansión dinámica del propio ser a la envergadura de lo infinito; del otro, la «intracción e in-versión»<sup>25</sup>, porque el infinito no está fuera, sino dentro, en la aspiración insaciable de la propia voluntad. La voz de la montaña es siempre la misma, la que luego en el ensayo *Adentro* convertirá Unamuno en divisa de existencia, una voz desdoblada en dos cuerdas complementarias, que vibran al unísono: «Apunta a lo inasequible» (I, 947) —parece decir la cima— y, a la vez, «reconcéntrate para irradiar» (I, 952). Es decir, de un lado, la eterna llamada de la utopía, tan ligada a la aspiración humana; del otro, la llamada de la interioridad. Una y otra reclaman a la libertad del hombre desde la raíz:

Y la libertad es ideal y nada más que ideal, y en serlo está precisamente su fuerza toda. Es ideal e interior, es la esencia misma de nuestro posesionamiento del mundo, al interiorizarlo (I, 950).

Todas estas resonancias despierta en nosotros la cima, sobre la que se levanta el castillo al que marcha Maquetas. Pero el nuevo símbolo del castillo aún lo hace, si cabe, más explícito. En él se recoge el doble semantema del ensueño ideal y de la morada íntima al abrigo de cualquier asechanza. Por eso es propiamente castillo interior, al modo de Teresa de Jesús, el secreto ápice del alma, en que ésta se comunica con lo eterno. En el relato unamuniano, el castillo simboliza la supraconciencia utópica de un destino de plenitud. No en vano sueña Maquetas que su vida sería allí «una juventud perpetua»:

Y todos aquellos días serían así un solo día eterno, un mismo día eternamente renovado, un hoy perpetuo rebosante de todo un infinito de ayeres y todo un infinito de mañanas (III, 338).

Pero ésta es tan sólo una cara de la leyenda. La otra está polarizada por el campo simbólico de la pareja «sima/agua», a la que convierte Unamuno en centro de gravedad del relato, hasta el punto de

dar título al mismo, *El canto de las aguas eternas*. ¿Qué dice este rumor de abismo?:

- ¿Qué es eso que cantas, muchacha?
- No soy yo, es el agua que corre ahí abajo, a nuestra espalda.
- ¿Y qué es lo que canta?
- Canta la canción del eterno descanso... (III, 337).

Es inmediata la asociación del eterno descanso con la muerte. El propio Unamuno lo califica de rumor agorero. Pero aquí, sin embargo, suena dulce y consolador, hasta el punto que Maquetas lo confunde con el canto de la muchacha. Se trata, pues, de un abismo con entrañas maternas, como el seno de la muchacha, que le invita al descanso:

La muchacha le da con sus labios un beso en los labios; siente Maquetas que el beso, derretido, se le derrama por el cuerpo todo, y con él su dulzura, como si el cielo todo se le vertiera encima. Pierde el sentido. Sueña que va cayendo sin fin por la insondable sima. Cuando se despierta y abre los ojos ve el cielo de la tarde (III, 337).

Esta región de las madres, a la que le transporta el beso de la muchacha, es conjuntamente un abismo de vida y muerte. Las aguas ocultas de la sima brotan del doble agujero negro en que la vida toca a la eternidad —el nacimiento y la muerte—, o más exactamente, la tras-cuna y la tras-muerte, no como ámbitos separados, sino como dimensiones constitutivas de la vida, que, sin embargo, la trascienden. La sima, más que el cauce oscuro, es la hendidura misma de donde brotan y a donde van a parar las aguas. Acaso se trate de un mismo agujero, y morir no sea más que des-nacer. Por eso Unamuno se complace con la fantasía del des-nacer, a redrotiempo, como si las aguas en lugar de correr hacia la mar se remontaran al origen. Se trata, pues, de un origen y un fin impenetrables. Entre la fuente y el mar corre el arroyo, pero éste no puede ni reabsorberse en su fuente ni disolverse en la mar, sin dejar de ser. Un bello poemita del *Cancionero* alude a estas aguas soterrañas de tras-cuna y tras-muerte:

Que no llego a las aguas soterrañas  
del surtidor,  
ni al hondón radical de mis entrañas,  
donde el amor;  
que no llego a la luz pura, ceñida  
de oscuridad,  
a la luz virginal y recogida,  
luz de verdad;  
al manantial eterno de mí mismo  
ipobre de mí!

ni consigo abismarme en el abismo  
de que surgí (C, 1605; VI, 1376-1377).

El esfuerzo del poeta por sondear el abismo del propio yo toca aquí un doble límite, la memoria<sup>26</sup> y el porvenir insondables, porque aquí el tiempo comunica con lo eterno. De ahí que el rumor de la sima va unido a la inconsciencia, la pérdida del sentido, en la misma medida en que queda trascendido el tiempo, anegado en eternidad. Ambos agujeros de la sima son irretornables. Quien penetra en ellos nunca más vuelve, según se cuenta en el otro relato unamuniano, *La sima del secreto*. Está abierta ésta en un claro de bosque, con su senderillo interno que se pierde en un recodo —tal vez el mismo «fatídico recodo» que mencionaba el soneto— por donde no ha vuelto ninguno de los que en ella se han aventurado. La sima atrae como un remolino. Y también de ella surge una canción seductora, que recuerda el canto de la muchacha en la leyenda de Maquetas:

[...] salía del fondo de la sima una música misteriosa envuelta en un vaho de aroma embriagador y extramundano. Oíase como el canto lejano, lejanísimo, de una numerosa procesión, un canto arrastrado, melancólico y quejumbroso de una muchedumbre. Pero la lejana y musical quejumbre era de una melancolía dulcísima y aquietadora. Oyéndola es como se metían en el fondo de la sima muchos de los tantos y tantos que de continuo vagaban por la boca de la cueva (III, 431).

Hay como un encanto fatídico, como una secreta llamada indescifrable, que lleva a las gentes seducidas a penetrar en su interior. ¿De dónde? El simbolismo de la muerte sería demasiado explícito e ingenuo. Es cierto que en su cuento asegura Unamuno que una vez penetró en ella un pobre ciego con su lazarillo, y volvió solamente el ciego, pero no se le pudo entender palabra; tan sólo un canto extraño, semejante a la música de la sima, como «aquel con que acompañaba su trabajo Lázaro, el hermano de Marta y María, en su segunda vida, después de que Cristo lo resucitó de la tumba» (III, 432). Pero lo que atrae tan irresistiblemente no es sin más la muerte (como advierte Unamuno la entrada en la sima no era un suicidio: también en aquel reino había suicidas y desesperados, que morían al margen de la gruta, sin penetrar en ella), sino la tras-muerte, el ámbito de lo misterioso; la tras-muerte y la tras-cuna, porque al cabo ambos agujeros se comunican, más allá del tiempo, y van a dar a las mismas aguas. Como declara a Jiménez Illundain:

Temo que si los cuidados de orden temporal y familiar se me alivian, resurjan más potentes mis hondas preocupaciones, las de orden inmaterial y eterno. Ni un momento dejo de sentir en el hondo de mi espíritu el rumor de esas aguas<sup>27</sup>.

El secreto de la sima no parece ser otro que el destino humano, el tiempo que corre entre los límites insondables de la tras-cuna y la tras-muerte. La canción de las aguas trae el rumor de su manantial, y también el clamor de la mar que la espera. El símbolo de la sima remite, pues, al del agua, y éste es radicalmente ambivalente. Así lo sugiere Unamuno en una de sus habituales paradojas, a propósito del agua de la lluvia, que cala mansamente en la vida:

Muerto en mí todo lo que sea activo,  
mientras toda visión la lluvia esfuma,  
y allá abajo la sima en que se suma  
de la clepsidra el agua [...] (VI, 339).

Vuelve a aparecer el gran interrogante acerca del propio destino: «este vivir, que es el vivir desnudo, ¿no es acaso la vida de la muerte?» (VI, 339). En su excelente ensayo sobre *El agua y los sueños* ha mostrado G. Bachelard, al filo de la poética de Edgar Poe y sobre la base de otros textos poéticos concordantes, la asimilación simbólica del agua (= identificación) a la sustancia femenina, y más concretamente a la madre, de cuyo seno brota la vida, y a la que ha de volver, como a su regazo, en la muerte. «El agua, en la imaginación de Edgar Poe, es un superlativo, una especie de sustancia de sustancia, una sustancia madre»<sup>28</sup>. No tiene, pues, nada de extraño que este agua nutricia tenga a veces la apariencia de un elemento espeso y profundo, en muchos casos semejante a la leche, y en otros resbale sombrío como la sangre<sup>29</sup>. El agua muestra así la afinidad esencial de la vida con la sustancia femenina, de donde viene y en la que acaba resolviéndose. Sorprende encontrar en un bello poema de Unamuno, que hubiera hecho las delicias de G. Bachelard, el mismo arquetipo del agua/madre —la mar— y la misma dulce impresión de adentrarse en la madre o enmadrarse, retornando al origen:

Se iba frente al mar a desgranar, rendido  
las cuentas del rosario eterno que pasaban,  
tal olas, y a soñar el venidero olvido  
de los pocos recuerdos ya que le quedaban.  
Y oía el olvidado dulce canto lento  
con que asentó la leche de su madre, oía  
aquel de hogar de invierno misterioso cuento  
con que ella sonrió la tarde en que él nacía.  
Y eran la mar, su madre, el canto sin riberas,  
el porvenir pasado en que Dios le soñó,  
y se iba poco a poco hundiendo en las primeras  
olas solas del tiempo en que la luz prendió (C, 404; VI, 1077).

El ser vivo surge de las aguas, de este elemento nutricio originario, y a ellas se confía, ya cadáver —como ocurre en ciertos ritos

funerarios—, dentro de un árbol, el árbol de la muerte (*Todtenbaum*), para que haga su viaje de vuelta al seno de la madre tenebrosa. «El agua, sustancia de la vida, es también sustancia de la muerte para la ensoñación ambivalente»<sup>30</sup>. Tal como comenta Jung, en el rito del *Todtenbaum* «el muerto es devuelto a la madre para que lo vuelva a parir»<sup>31</sup>. De ahí que el sueño de la muerte en la nave/árbol, entregada a las aguas, tenga tanta similitud con el sueño cabeceante de la cuna. Es la vuelta al mismo regazo. Se comprende que el destino humano se exprese en el curso de este agua, que corre de la cuna a la sepultura, como entre dos cavernas. «Por lo tanto —concluye Bachelard— toda agua primitivamente clara es para Edgar Poe un agua que tiene que ensombrecerse, un agua que va a absorber el negro sufrimiento»<sup>32</sup>. Los valores simbólicos del agua se distribuyen en torno al eje vida/muerte, ya sea como el agua clara y riente que fluye como una promesa de vida, o como el agua muerta, espesa y somnolienta, que se estanca como un coágulo. La primera es el agua fresca de alborada, que lleva en sí «la fuerza de un despertar»<sup>33</sup>. En ella, como en la fuente de Juvencio, se encierra la posibilidad de un constante re-nacimiento. La segunda es el agua densa de la laguna Estigia, por donde navega la barca de Caronte. El sueño de re-nacimiento aparece asociado a este agua niña del origen, de la que hay que volver a beber para recobrar las fuerzas:

¡La niñez! El recuerdo, más o menos claro, de nuestra niñez es el ungüento espiritual que impide la total corrupción de nuestra alma. En las horas de sequedad y abandono, cuando se toca el terrible *vanidad de vanidades* [...] entonces se oye en el silencio los ecos dulces de la niñez lejana como rumor de aguas vivas y frescas [...] (VIII, 897).

Pero junto al deseo de re-nacer, está el otro deseo de des-nacer o morir, el sueño del anonadamiento, de acunarse definitivamente en la tiniebla. También la poética de Unamuno nos ha dejado un testimonio de este «agua sin luz», soterraña, como una promesa de vida, que no ha sentido su vocación de fuente:

¿Es que se secó la fuente?,  
 ¿o es que el agua, soterraña,  
 duerme su sueño en la entraña  
 donde la luz no le miente?  
 Espejo de las tinieblas  
 calla quieta muerte en vida  
 y en hondo reposo olvida  
 espejismo de las nieblas.  
 Agua sin luz, agua pura,  
 agua que duerme su sueño  
 mientras que abraza a su dueño  
 en tinieblas de la hondura (C, 1574; VI, 1369).

Ésta es el agua viva y virginal, que en vano se esfuerza en alcanzar el poeta (C, 1605; VI, 1376-7). Pero también está la otra agua oscura, no soterraña sino sotomuerte, como la de aquel mar tenebroso del sueño de Ben Yocdan:

Poco a poco la voz del vasto abismo  
 como de cuna maternal tonada,  
 ganóle el corazón, se hundió en sí mismo,  
 donde soñó su muerte disfrazada  
 del universo entero en cataclismo,  
 y huyendo, al despertar, tocó la nada (PS, XI; VI, 800).

Fácilmente se advierte la distinta y contrapuesta función simbólica de estas dos aguas en la economía de la *libido*. Mientras la primera encanta al deseo y lo estimula en su lucha contra el *vanidad de vanidades*, la otra lo consuela en su desengaño, reconciliándolo con la placenta oscura del no-ser. Pero siempre es un agua materna, acogedora. He aquí la canción ambivalente del agua:

el eterno acertijo  
 que nos agua la fiesta:  
 ¿será el dormir morir  
 y un sueño de vacío el porvenir? (C, 1493; VI, 1343).

¿No es este acaso el rumor de aguas eternas, al fondo de la sima, que escucha el romero Maquetas en su marcha hacia el castillo? Es la canción consoladora del eterno descanso, la canción de la muerte y la tras-muerte, que lleva el mismo rumor de tras-cuna. La clave simbólica de este agua la tendrán en última instancia sus efectos, porque como en el mito aquí la imagen literaria es activa u operativa. Maquetas, al despertar de su sueño, le pide a la muchacha un último beso. «Tómalo y que te sea fuerza» —le desea ella, pero, en verdad, fue un beso de muerte: «¡Ay, aquella muchacha me engañó! ¿Por qué le hice caso?» (III, 337), o, ¿tal vez lo des-engañó dulcemente de sus impacencias, anticipándole la dulcedumbre del reposo? La ambivalencia del agua se muestra aquí súbitamente en el cambio de su valor simbólico. Lo que prometía ser, como el beso de la muchacha, un agua fresca de vida, resulta, a la postre, un agua/beso de muerte. Pero apurando más la ambivalencia del simbolismo, ¿no es acaso la muerte misma vida, la vida de la muerte, porque sólo en este agua tenebrosa se libera el alma de todas sus ilusiones? «El simbolismo —escribe Blanco Aguinaga— nos parece obvio: bajo el tiempo y sus prisas, en su fondo, la eternidad (como bajo la historia la intrahistoria); y en el camino consciente —y voluntario— del joven hacia una interminable conciencia, en su fondo, atrayéndole siempre *contra* su voluntad, el canto de la inconsciencia eterna»<sup>34</sup>. Sí. Pero esto es sólo media verdad.



El simbolismo es mucho más rico y complejo. Porque, ¿cuál es en verdad la voluntad de Maquetas?, ¿hacia dónde gravita su corazón?, ¿no es acaso la voz de la utopía, la llamada de la montaña, tan irresistible como la llamada de las aguas? Y junto a la inconsciencia del anonadamiento, ¿no hay también la otra inconsciencia, o mejor supraconsciencia, de la plenitud? O, dicho a la inversa, frente a la sed de más vida, ¿no obra también el otro apetito del eterno descanso? No es sólo, pues, la intrahistoria, sino la contrahistoria o contracorriente, que en el fondo de la vida hace que sus aguas no marchen hacia el porvenir, reino de la libertad y la esperanza, sino hacia el pasado, para recogerse en la oquedad del origen. Pero esta vuelta a la región de las madres, ¿es simplemente morir, o acaso, como el des-nacer, la ocasión de un nuevo re-nacimiento?:

Por debajo de esta corriente de nuestra existencia, por dentro de ella, hay otra corriente de sentido contrario; aquí vamos del ayer al mañana, allí se va del mañana al ayer. Se teje y se desteje a un tiempo. Y de vez en cuando nos llegan hálitos, vahos y hasta rumores misteriosos de ese otro mundo, de ese interior de nuestro mundo. Las entrañas de la historia con una contrahistoria, es un proceso inverso al que ella sigue. El río subterráneo va del mar a la fuente (II, 578).

La leyenda de Maquetas se limita a contraponer estas dos querencias del corazón. Es, pues, una leyenda trágica. En ella no sólo hay dos abismos —sima y cima— sino dos sueños invertidos —de anonadamiento y de plenitud, respectivamente—. De ahí de nuevo el eterno renacer del enigma: ¿cuál es, en definitiva, la eternidad bajo el tiempo: el todo sustancial o la nada?

#### 4. *¿Todo o nada?*

Éste es el verdadero rostro de la esfinge. El problema del destino personal, el secreto de la libertad y el enigma del mundo, la existencia o inexistencia de Dios, todo se reduce, en última instancia, a esta gran cuestión: ¿todo o nada? ¿Qué hay detrás del tiempo, en el tiempo, la eternidad de la conciencia o pura y simplemente el vacío? Cuestión, como se ve, moral, o mejor meta-moral, por concernir a la raíz misma de la libertad, y que califica de antemano todo el mundo mental de Unamuno como una meditación apasionada acerca del destino personal. Como pregunta genuina, antes de ser formulada como problema, constituyó su agonía existencial entre aquellas dos visiones místicas, la del Uno-todo y la del Vacío. De nuevo es la poesía el mejor testimonio de este martirio interior:

Un día más que fue, ¿lo sabes?,  
pero vendrá mañana,

y no será otro día, te aseguro,  
 pues en nuestra alma  
 todos los días son un solo día,  
 como todas las penas, aunque tantas,  
 son una sola pena,  
 una sola, infinita, soberana,  
 la pena de vivir llevando al Todo  
 temblando ante la Nada (VI, 246).

Y ésta fue, en efecto, su pasión hasta el último día. Poco antes de su muerte, en un soneto fechado el 21 de diciembre de 1936, registra el último acorde, «el postrer hito» del eterno anhelo por descifrar el enigma de la esfinge:

Qué chico se me viene el universo,  
 ¿y qué habrá más allá del infinito,  
 de esa bóveda hostil en el reverso,  
 por donde nace y donde muere el mito?  
 Deje al menos en este pobre verso  
 de nuestro eterno anhelo el postrer hito (C, 1753; VI, 1423).

Son dos sentimientos encontrados y alternantes, que se disputan su alma y lo hacen vivir, como bien ha visto Jean Cassou, «balanceado entre el polo de la nada y el de la permanencia» (VIII, 717). No tiene nada de sorprendente el tránsito del uno al otro, pues la dinámica interna de la inquietud no le deja al alma un punto de sosiego. En un mismo poema, el pasmo de la visión momentánea de lo eterno, que sobrecoge a Unamuno, contemplando al alto soto de torres de Salamanca, deja paso de nuevo a la perplejidad y la cavilación. El raptó estético constituye uno de los más finos éxtasis de plenitud. En el instante contemplativo, parece despejarse el enigma de la esfinge:

El tiempo se recoge;  
 desarrolla lo eterno en sus entrañas;  
 se lavan los cuidados y congojas  
 en las aguas inmóviles,  
 en los inmóviles álamos,  
 en las torres pintadas en el cielo,  
 mar de altos mundos.  
 El reposo reposa en la hermosura  
 del corazón de Dios que así nos abre  
 tesoros de su gloria.  
 [...]  
 Sueña en descanso  
 toda aquesta visión de alta hermosura.  
 ¡Hermosura! ¡Hermosura!,  
 descanso de almas doloridas

enfermas de querer sin esperanza.  
 ¡Santa hermosura,  
 solución del enigma!  
 Tu matarás la Esfinge,  
 tú reposas en ti sin más cimiento;  
 Gloria de Dios, te bastas (VI, 190).

Pero con la llegada de la noche, al borrarse la visión gloriosa, le asalta de nuevo la tentación del vacío:

La noche cae, despierto,  
 me vuelve la congoja,  
 la espléndida visión se ha derretido,  
 vuelvo a ser hombre.  
 Y ahora díme, Señor, díme al oído:  
 tanta hermosura  
 ¿matará nuestra muerte? (VI, 191).

El «vuelvo a ser hombre» (VI, 191) es el lúcido reconocimiento de que estos éxtasis no se compadecen con la experiencia de la finitud. Así, junto a la hora de la plenitud, está siempre al acecho, la otra hora de la vanidad (cf. cap. 6, § 2):

Vanidad, vino nuevo en el viejo odre,  
 viejo en el nuevo vanidad lo mismo,  
 todo juego de vida es sólo podre  
 y el cénit y el nadir un solo abismo.  
 Decir de nuevo lo que ya se dijo,  
 crear de nuevo la palabra muerta,  
 darle otra vuelta más al acertijo  
 y hacer con sombra y luz la muerte incierta (VI, 748-749).

Pero, si bien se repara, no se trata sólo de una tentación, la tentación del vacío, sino de una atracción irresistible. No se puede reducir la nada unamuniana a una vivencia estática, como hace Jesús-Antonio Collado, a mero «límite de la conciencia» o «simplemente el reverso del ser, su antítesis»<sup>35</sup>. En Unamuno la nada es dinámica. Es un *pondus*, que pesa, y a veces hasta apesadumbra, pero que otras tira del corazón, invitándolo e invadiéndolo. Como ha visto con penetración J. Cassou, es el Unamuno paradójico, «enemigo de la nada, y a quien la nada atrae y devora» (VIII, 714); lo seduce, podríamos decir, como el canto de las aguas eternas. La oposición todo y nada constituye así «la intuición unamuniana fundamental», como la califica F. Meyer<sup>36</sup>, la tensión agónica de los dos centros de gravedad que se disputan la existencia, y, por ende, el doble rostro del Unamuno contemplativo. «Este Unamuno —precisa Blanco Aguina- ga—... es unas veces positivo en su entrega a Dios y a la idea de Eter-

nidad, otras veces negativo en su rendición tranquila y resignada a la idea de la Nada y de la inutilidad de todo esfuerzo»<sup>37</sup>. A los días o vivencias de plenitud suceden «los días de dejadez»:

días de laguidez en que el mortal desvío  
de la vida se siente y sed y hambre del sueño  
que nunca acaba; días de siervo albedrío,  
vosotros me enseñáis con vuestro oscuro ceño  
que nada arrastra más al alma que el vacío (RSL, XIV; VI, 373).

Y de ahí que haya también en la obra unamuniana seducciones tanáticas, como las que tentaban al protagonista de *San Manuel Bueno, mártir* (cf. *infra*, cap. 13, § 1), y éxtasis de anonadamiento, de desleimiento de la conciencia en la nada. Obviamente, el balanceo entre estos dos sentimientos y la tensión dinámica entre ellos generan la congoja de Unamuno, como temple fundamental de la existencia. «Vuelvo a ser hombre» (VI, 191), se dice a sí mismo, tras desvanecerse el rapto de infinitud y asumir de nuevo su condición temporal. La angustia unamuniana, a la que él más propiamente llama congoja, es la vivencia de angor espiritual, inherente al conflicto. De ahí su importancia en la economía de la libertad. Ésta se descubre a sí misma en la angustia como un poder tocado de nihilidad, o alcanzado por el no-ser<sup>38</sup>. Pero, por lo mismo, en tensión agónica entre lo uno y lo otro. El secreto de la libertad está, como ya se vio, en su ansia de más vida o en su empeño de totalidad, pero es un empeño deudor o empeñado, pues no puede evitar el embate de la nada. Pero la tensión misma es creadora. Es el reconocimiento de la vanidad universal, a la que parece condenado el mundo, el que reenciende en la libertad el ímpetu creador de afirmar su obra desesperadamente contra el asalto de la nada:

Y en esa angustia, en esa suprema congoja del ahogo espiritual, cuando se te escurren las ideas, te alzarás de un vuelo congojoso para recobrarlas al conocimiento sustancial (III, 210).

La congoja es el íntimo padecimiento o sufrimiento en que está crucificada la libertad, como en un potro de torturas, entre el todo y la nada: «la pena de vivir llevando al Todo temblando ante la Nada» (VI, 246). Esto es ser hombre, la frontera de un doble vuelo, en que no hay punto de reposo. Decía antes que en Unamuno se trata en el fondo de dos experiencias —la de la plenitud y el vacío— que rayan en la mística. Y así lo viene a reconocer el propio Unamuno. Su conflicto entre el todo y la nada, como subraya con acierto F. Meyer, debe «mucho más que a Kierkegaard, a los místicos españoles»<sup>39</sup>. «Tras esto eterno se fue el vuelo del alma castellana» (I, 839), escribe en los ensayos *En torno al casticismo*, sin poder disimular su simpatía. Y aunque en esta obra, todavía bajo la inspiración de un ideal humanis-

ta, toma el dilema «o todo o nada» como «tentación satánica» (I, 787), luciferina, ya se advierte que se sentía secretamente tentando por aquellos años y necesitaba protegerse contra su hechizo, pues temía que pudiera despeñarlo, como al Dr. Montarco de su cuento, en el frenesí de la locura. Se diría que aquí está el germen de la futura «avidez ontológica» unamuniana, como la llama F. Meyer con acierto. El ansia del todo o el «apetito de divinidad»<sup>40</sup>, que no es disolución del yo, sino invasión y posesión gozosa, alimentaba la hazaña espiritual de la mística española. Pero este ansia no dejaba de estar contrastada y puesta a prueba en la experiencia dolorosa del límite:

Como no fueron al misticismo por hastío de la razón ni desengaño de ciencia, sino más bien por el doloroso efecto entre lo desmesurado de sus aspiraciones y lo pequeño de la realidad, no fue la castellana una mística de razón racionante, sino que arrancaba de la conciencia oprimida por la necesidad de *lex* y de trabajo (I, 841).

Unamuno acierta, a mi juicio, plenamente al reconocer el origen práctico o moral, no especulativo, de la apuesta mística por el todo. «Buscaban libertad interior» —agrega—, y la buscaban a contracorriente de la «positividad»<sup>41</sup> sancionada. ¿Qué hay, pues, de extraño si la reciedumbre del empeño ante lo desmedido de la empresa, y la agonía de la lucha llevaran a algunos «a pedir la nada» (I, 843)? Absolutismo y quietismo son las dos caras inseparables de una misma pasión de absoluto. Y así aparecerán de nuevo vinculadas en la obra madura de Unamuno, como el anverso y reverso del alma trágica. De un lado, en la línea dinámica hacia el todo, su «avidez ontológica», o su tendencia eternista o «esencialista» como la ha calificado Blanco Aguinaga<sup>42</sup>, que se refleja tanto lingüística como conceptualmente en una filosofía de lo profundo (el hombre interior, eterno, la intrahistoria, las entrañas espirituales...). Del otro, en la línea entrópica hacia la nada, el apetito tanático de disolución o anonadamiento, como escape a la batalla por la conciencia. Es el lado del vacío (el desengaño, la mentira, lo vano y hueco...), en contrapunto al poder creador de la ilusión. Como ha escrito Jean Cassou, «con Unamuno tocamos el fondo del nihilismo español. Comprendemos que este mundo depende hasta tal punto del sueño, que ni merece ser soñado en una forma sistemática» (VIII, 717). Lo trágico es lo uno y lo otro —esencialismo e in-esencialismo, o bien utopismo y nadismo—, como dos fuerzas antagónicas entre las que la libertad libra su combate. En este dilema estriba la divisa existencial unamuniana, como reconocerá más tarde:

Sí, apetito de divinidad: «¡Seréis como dioses!». Así tentó, dicen, el demonio a nuestros primeros padres. El que no sienta ansias de ser más, llegará a no ser nada. ¡O todo o nada! (I, 1131)<sup>43</sup>.

## 5. «Y lluvia y viento y sombra hacen la vida»

Mas este dilema hace de la existencia humana un tiempo de incertidumbre y riesgo. La ambivalencia del alma trágica se percibe especialmente en la analítica del tiempo<sup>44</sup>, abierto agónicamente a lo uno y a lo otro, es decir, tanto a la disolución en la nada como al rapto de lo eterno (cf. *infra* cap. 10). Y también en este caso la reflexión del filósofo se apoya en las intuiciones del poeta. No encuentro en la obra de Unamuno una expresión más certera de la incertidumbre existencial que el poema XXX del *Romancero del destierro*, de una extrema densidad simbólica:

¿Qué es tu vida, alma mía?, ¿cuál tu pago?,  
 ¡Lluvia en el lago!  
 ¿Qué es tu vida, alma mía, tu costumbre?  
 ¡Viento en la cumbre!  
 ¿Cómo tu vida, mi alma, se renueva?  
 ¡Sombra en la cueva!

¡Lluvia en el lago!,  
 ¡Viento en la cumbre!  
 ¡Sombra en la cueva!  
 Lágrimas es la lluvia desde el cielo,  
 y es el viento sollozo sin partida,  
 pesar la sombra sin ningún consuelo,  
 y lluvia y viento y sombra hacen la vida (RD, XXXI; VI, 768).

Como puede advertirse, la simbólica de los cuatro elementos naturales —tierra, agua, aire y fuego—, dotados de una significación ontológico-existencial, constituye la trama última del poema. El poeta acierta al conjugar este cuádruple simbolismo en una certera intuición de la contingencia, la propia del ser mortal. La tierra no está nombrada. Aparece, no obstante, como el elemento envolvente de la existencia humana en la doble figura contrapuesta de cueva y cumbre, sima y cima, constituyendo, como ya se ha indicado, los dos lugares límites del paisaje interior. La tierra es la tierra-madre, entrañada y entrañable, sustancia de la propia arcilla:

¿Quién sino tú, mi dulce oscura tierra,  
 de mi recuerdo guardará la ruina  
 y en ella mi pasión?  
 ¿Quién sino tú, cuyo regazo encierra  
 de lo que fue, lo que es, lo que no fina;  
 tú, toda corazón? (PS, LXXXI; VI, 883).

En cuanto mortal, hijo de la tierra, el hombre encuentra su camino frágil entre la caverna, donde Platón situara la morada primera

de los terrícolas, y la cumbre inaccesible de la pura idealidad. No se trata, sin embargo, como en el mito platónico, de un camino de liberación y transformación interior, sino del «intermedio» de la morada del mortal, al que le está vedada una revelación absoluta. De ahí la mención a la sombra, no como el contra-concepto de la luz, sino como el modo único en que la luz (el fuego) se hace presente en la existencia del mortal, en el libre juego de la imagen o la apariencia. El agua, en cambio, aparece en una de sus figuras más propias, el agua celeste o que cae del cielo, la lluvia, agua nutricia y consoladora, hermana de la otra agua del abismo y, como ella, portadora de un destino que entrelaza la vida con la muerte. Este agua celeste —el tierno orvallo con rumor de infancia— es la intermediaria entre el cielo, el reino de la luz, y la tierra, el reino de la sombra, y así puede reaparecer en la cumbre como nube y en la caverna como fuente:

Llueve;  
 Llueve como en mi infancia,  
 ¿no son los días infantiles, frescos,  
 los que así llueven?  
 Llueve poquito a poco,  
 y gota a gota,  
 alargando el misterio,  
 una lluvia de paz en que abrazados  
 se besan tierra y cielo.  
 ¿O es que el cielo rendido  
 se derrite y derrama sus entrañas  
 en las entrañas de la tierra madre? (VI, 836).

El cuarto elemento, el aire, símbolo como se ha indicado del poder creador (= espíritu) está en su presencia directa y propia, como viento que eleva y exalta hacia lo inaccesible. Y también se trata de un aire celeste intermediario, que sopla entre la sima y la cima, haciendo un camino inverso al de la lluvia. Pero, a la vez, estos dos símbolos matrices de la vida están acuñados poéticamente en la dimensión que le es propia al mortal: la lluvia como lágrima que se disuelve en el lago, y el viento como sollozo, que clama por la cumbre. Que los tres elementos sustentantes se den en el terrícola como lágrima, sollozo y sombra viene a reconocer la experiencia de finitud o, tal vez mejor, trans-finitud, propia del ser mortal. Aquí está el centro de gravedad del poema. Toda su fuerza expresiva gravita, en fin, en el endecasílabo final —«y lluvia y viento y sombra hacen la vida»—, martilleante en sus acentos, y en una reiteración intensiva y amplificativa, que se condensa en el verbo «hacer»: «hacen la vida», a diferencia de la vida ya hecha o acabada. Esto es lo que al cabo importa: la vida haciéndose, el tiempo —libertad/conciencia—, en su lucha contra el enigma de la esfinge y en

la tensión de la doble infinitud —sima y cima—, a que está abierta la existencia: «y lluvia y viento y sombra hacen la vida». Hacen o tejen el tiempo de la vida.

Pocos poemas despiertan una impresión tan viva y profunda de temporalidad. El tiempo tampoco está mencionado, sino tan sólo aludido, sugerido por las tres metáforas dinámicas que vertebran el poema —lluvia, viento y sombra—, en contrapunto y en relación, a la vez, a lo eterno, apuntado en las tres metáforas extáticas —lago, cumbre y cueva (= sima del misterio)— respectivamente. Las metáforas dinámicas expresan a la subjetividad carnal en sus rasgos más característicos: la lluvia/lágrima evoca el intramundo del sentimiento como pasión de ser; el viento/sollozo representa al deseo, clamando en la cumbre por una plenitud, a la que aspira sin descanso; la sombra, en directa alusión al mito platónico de la caverna, está por el mundo de la imagen, y como vislumbre de una verdad que nunca se alcanza a poseer. En cuanto al tiempo, se deja evocar en los sustantivos, que indican un movimiento continuo, y, a la vez, fugaz y reiterativo, mudable e insistente —la lluvia cayendo en cortina, el viento con su rumor y la sombra con su danza indescifrable—. En contraste con el flujo temporal, las metáforas extáticas señalan la eternidad, en la que se abisma, como en lago, el sentimiento oceánico o bien el apetito de la nada, o hacia la que se acrece la aspiración de la voluntad, como el viento rondando en torno de la cumbre, o en la que se adentra, como en la cueva o sima del misterio, el juego infinito de la imagen. Pero conviene reparar en que las metáforas extáticas —lago, cumbre, cueva— son de suyo ambivalentes. No sólo recogen lo sublime extático y dinámico, sino que lo representan equívocamente, en el rostro jánico —vacío o plenitud— de lo eterno. El lago, en la simbólica unamuniana, como ha mostrado Blanco Aguinaga, está asociado a la idea de inconsciencia y calma. «Desde el principio de su obra se le nota tantear en busca de un símbolo que sea como el centro de su tendencia a la inmersión, a la pérdida de su yo en lo eterno inmutable; este símbolo es el del *lago* [...] Así, su manera de aquietar el tiempo y todo movimiento resulta ser, en verdad, un “alagar” la realidad para perderse en ella. Si toda la tendencia de Unamuno a lo inmovible se centra en los símbolos de la madre y el agua, el agua, a su vez, adquiere su pleno sentido al verse referida a la quietud del lago»<sup>45</sup>. Pero esta quieta y silente calma del lago es, como símbolo, ambivalente. Sus sentidos —hace notar Blanco Aguinaga— «recorren toda la gama que va desde la expresión de la contemplación positiva de la eternidad y la fusión del alma de Unamuno con el alma de un Todo sin nombre o de Dios, hasta la expresión de la desaparición, plenamente negativa, del alma en la idea de la Nada»<sup>46</sup>. De ahí la profunda impresión de incertidumbre que suscita el verso. El alma se pregunta a sí misma cuál será el «pago» de su



vida, y no sabemos si al final, cual lágrima en el lago, se disolverá en la nada o se anegará en lo eterno, agua de tiempo en un agua quieta e infinita. El sentido de la cumbre es, en cambio, abiertamente positivo. La cumbre, el reino de la luz y el viento, está vinculada, como ya se ha indicado, al ámbito ideal utópico, y por tanto, a la experiencia creadora de la libertad:

- ¿De qué he de vivir, mi madre?  
 ¿del aire que allá en la sierra  
 sacude los ventisqueros  
 y las rocas despelleja?  
 — De la luz libre del cielo  
 de la verdad que está entera (PH, CVII; VI, 923).

Pero aquí es un viento sollozo, hecho costumbre del alma —según la respuesta al segundo interrogante— y rondando la cumbre, sin poder anidar en ella. Porque lo alto es su vocación, pero no su destino. La tercera interrogación se pregunta por cómo «se renueva» la vida, es decir, por su sustento, y la respuesta suena aquí categórica: «isombra en la cueval», es decir, el alimento del ensueño, la forma en que el mortal participa en la verdad.

La ambivalencia del tiempo humano está subrayada, por lo demás, en otro de los símbolos poéticos más característicos del pensamiento trágico: el sueño. De un lado, el sueño remite secularmente por su evanescencia e inconsistencia al orden de la fugacidad. Unamuno se complace frecuentemente con diversas variaciones poéticas del símbolo, ya sea en Shakesperae o en Calderón, haciendo constar la dimensión de la contingencia radical de la vida. Incluso en algún momento, bien es verdad que en un contexto nadista, vincula el sueño con la revelación del vacío interno de la vida: «Nada es el fondo de la vida es sueño» (FP, C; VI, 735).

Pero el sueño es también, como indica Blanco, símbolo de la entrada en la inconsciencia, mediante la vuelta al regazo de la madre. «Toda la idea del buen sueño de dormir culmina así en la imagen del regazo, es decir, en la idea de la madre, nimbo que cobija el mundo eterno del subconsciente del niño-hombre»<sup>47</sup>. Ambivalentemente<sup>48</sup>, de nuevo, el sueño señala la relatividad del tiempo, abierto tanto a la nada como al recogimiento en la plenitud. Y otro tanto le ocurre al ensueño, que alude equívocamente al ensueño/creador y al otro ensueño/pasatiempo, en que se consume el alma. Como la ilusión, el ensueño linda a veces con lo utópico/ideal, y otras nos miente en vanas apariencias (cf. cap. 6, § 4). Sufrir esta ambivalencia y convertirla en trance permanente de incertidumbre creadora constituirá el destino del alma trágica.

## NOTAS

1. P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Europa, Madrid, 1980, p. 333.
2. P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1970, p. 38.
3. El enigma es una expresión que emplea tanto Schopenhauer (*Rätsel, ein unauf lösliches Problem*), como Nietzsche y Carlyle, de quienes la toma probablemente Unamuno. En la misma fuente romántica se inspira W. James, autor que tan intensamente leyó Unamuno a partir de primeros de siglo (*Pragmatismo*, Buenos Aires, Aguilar, 1975, p. 185).
4. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft, Beschluss*.
5. G. Leopardi, *Canti*, XXIII, en *Tutte le Opere*, Firenze, Sansoni, 1989, pp. 29-30.
6. Tal como cantará más tarde en el soneto LXXXVI *A mi buitro del Rosario de sonetos líricos*: «Pues quiero triunfo haciendo mi agonía / mientras él mi último despojo traga, / sorprender en sus ojos la sombra / mirada al ver la suerte que le amaga / sin esta presa en que satisfacía / el hambre atroz que nunca se le apaga» (VI, 385).
7. «Y cuando un dios visita las mansiones del hombre / se está sólo un momento, porque no pierde nunca / el sentido divino de su desproporción [...] / Pues si no fuera tan parco al dispensar sus dones / se abrasaría en ellos, nada más recibirlos, / del techo a los cimientos nuestra casa» (Hölderlin, *La muerte de Empédocles*, apud K. Jaspers, *Genio y locura*, Madrid, Aguilar, 1955, p. 208).
8. M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, México, FCE, 1973, p. 55.
9. «Si el nombre es misterioso y preñado de vida, iqué no es el nombre propio, la denominación de cada individuo humano sufriente e insustituible por otro él!» (I, 1118).
10. S. Kierkegaard, *De la tragedia y otros ensayos*, en *Estudios estéticos*, Madrid, Guadarrama, 1969, II, p. 41.
11. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 539-540 y B 567-568, en *Kant-Werke*, Berlín, W. Grunter, 1968, III, pp. 350-351.
12. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, pr. 28, en *Werke*, Zürich, Hoffmans, 1988, I, p. 219.
13. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pr. 40, Halle, Niemeyer, 1941, pp. 184-191.
14. A. Sánchez Barbudo, *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Madrid, Guadarrama, 1968, pp. 69-70.
15. Sobre el tema de «el ángel negro», véase el bello soneto LXXIX del mismo nombre del *Rosario de sonetos líricos* (VI, 381-382).
16. En otras páginas igualmente autobiográficas de *Paz en la guerra* relata Unamuno «el terror loco a la nada» de Pachico (II, 128), un doble, como se sabe, del propio Unamuno.
17. No concibo cómo Sánchez Barbudo, en su afán por asimilar este éxtasis al de Ceberio, llega contra toda evidencia a invertir su significación, modificando el contenido de la vivencia, «pues la verdad de inmensa sencillez —dice— es que no hay secreto, que detrás no hay nada, que las puras formas se levantan cubriendo el vacío» (*op. cit.*, p. 86). Y como obviamente esta interpretación la encuentra contraria a la declaración expresa de Unamuno, no tiene más remedio que dar una pirueta, pura acrobacia mental, para no caer en la contradicción: «Mas el goce de ver clarísimamente —o la causa que fuera [?— hizo que tan triste revelación le pareciese esta vez maravilloso descubrimiento» (*ibid.*). ¡Sorprendente! ¡Un sentimiento de plenitud reducido a la visión anonadadora del vacío del mundo! Más finura muestra Blanco Aguinaga en su espléndido comentario de este pasaje, al verlo como la expresión de la misma idea de eternidad, que late en la metáfora de la intrahistoria (*El Unamuno contemplativo*, Barcelona, Laia, 1975, pp. 290 ss.).
18. «Nuestro actual sentido yoico —precisa Freud— no es, por consiguiente, más que residuo atrofiado de un sentimiento más amplio, aun de envergadura universal, que correspondía a una comunión más íntima entre el yo y el mundo circundante [...] De esta suerte, los contenidos ideativos que le corresponden serían precisamente los de infinitud y de comunión con el Todo, los mismos que mi amigo emplea para ejemplificar el sentimiento oceánico» (*El malestar en la cultura*, pr. 1.º, en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, III, p. 4).
19. Las cursivas no pertenecen al texto.
20. Sobre la inextricable unidad de esta pareja de sentimientos encontrados, puede verse un elocuente testimonio de la alternancia entre la vivencia de angustia y la de inmortalidad en la obra de otro romántico, F. H. Jacobi (*Werke*, ed. de F. Roth y F. Köppen, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, IV, pp. 67-69).

21. Como sostiene G. Bachelard, «la inmensidad está en nosotros. Está adherida a una especie de expansión de ser que la vida reprime, que la prudencia detiene, pero que continúa en la soledad. En cuanto estamos inmóviles, estamos en otra parte; soñamos en un mundo inmenso. La inmensidad es el movimiento del hombre inmóvil. La inmensidad es uno de los caracteres dinámicos del ensueño tranquilo» (*La poética del espacio*, México, FCE, 1965, pp. 236-237).

22. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, pr. 29, en *Kant-Werke*, V, p. 268.

23. C. Blanco Aguinaga, *op. cit.*, pp. 85 y 88 respectivamente. Por eso no deja de sorprender que, páginas más adelante, interprete Blanco Aguinaga el símbolo del castillo en la cumbre, al que peregrina Maquetas, como «una inmortalidad consciente de tiempo repetido en la memoria» (*ibid.*, p. 116), en lugar de verlo como asiento del ultraconsciente utópico ideal, que es tan eterno como el rumor de aguas profundas en la sima.

24. El aprecio unamuniano por el paisaje de Castilla tiene aquí una de sus raíces. Es «la grandiosa paramera de Castilla, que es toda ella cumbre» (I, 472), dispuesta como un altar para el encuentro trascendente, «un paisaje monotéistico este campo infinito, en que, sin perderse, se achica el hombre, y en que siente en medio de la sequía de los campos sequedades del alma» (I, 809); paisaje, en suma, heroico que lanza al vuelo de lo eterno.

25. «Al perderse así en aquel ámbito de aire hay que meterse en sí mismo. Pero en lo mejor de sí» (I, 416).

26. «El abismo insondable es la memoria / y es el olvido gloria», canta otro poemita del *Cancionero* (1745; VI, 1420).

27. Apud H. Benítez, *El drama religioso de Unamuno y Cartas a J. Illundain*, Buenos Aires, Instituto de Publicaciones de la Universidad, 1949, p. 275.

28. G. Bachelard, *El agua y los sueños*, México, FCE, 1978, p. 75.

29. *Ibid.*, p. 192.

30. *Ibid.*, p. 114.

31. Apud *ibid.*, p. 114.

32. *Ibid.*, p. 77.

33. *Ibid.*, p. 55.

34. C. Blanco Aguinaga, *op. cit.*, p. 115.

35. J. A. Collado, *Kierkegaard y Unamuno*, Madrid, Gredos, 1962, pp. 139-141.

36. F. Meyer, *La ontología de Miguel de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1962, p. 158.

37. C. Blanco Aguinaga, *op. cit.*, p. 121.

38. Como se ve, se trata de una concepción ontológica de la libertad en la angustia muy distinta a la de Kierkegaard. Para éste, en la angustia la libertad se descubre a sí misma en cuanto posibilidad y se estremece ante el abismo de lo posible, que se abre ante ella, y ante la dificultad que entraña la síntesis de su ser carnal y su ser espiritual. En Unamuno, en cambio, la libertad se descubre en la angustia como un poder en deuda consigo mismo; de ahí su mayor afinidad con el planteamiento de Heidegger.

39. F. Meyer, *op. cit.*, p. 33.

40. Según la feliz expresión de Alonso Rodríguez que Unamuno hace suya (I, 1131).

41. Tomo este término «positividad» en el sentido elaborado por el joven Hegel.

42. C. Blanco Aguinaga, *op. cit.*, pp. 249-250.

43. Dilema que recuerda al teresiano «Dios o nada», del que se hizo eco Unamuno en uno de sus sonetos, dedicado a la quiijotesa a lo divino, Teresa de Jesús (RSL, CXVIII; VI, 406). Sobre un desarrollo más analítico del dilema «todo o nada», cf. *infra* cap. 6.

44. Me refiero aquí a los símbolos del tiempo/conciencia, y no a la simbólica del yo, sobre la que puede verse más adelante cap. 11, § 3.

45. C. Blanco Aguinaga, *op. cit.*, p. 314. Sobre el símbolo del mar, centro último de la simbólica unamuniana del agua, véase cap. 12, § 1.

46. *Ibid.*, p. 316.

47. *Ibid.*, p. 177.

48. *Ibid.*, p. 180.

I  
RAZÓN Y MODERNIDAD

## «EJERCICIOS INTELECTUALES»

«¿Qué arco habrá arrojado esta saeta  
que soy?, ¿qué cumbre puede ser su meta?»

(J. L. Borges, *De que nada se sabe*)

Suele presentarse el pensamiento de Unamuno ya cristalizado en la concepción trágica de su madurez, sin tener en cuenta el proceso de su gestación. Si acaso alguna referencia al Unamuno de los ensayos de 1895, casi siempre irrelevante para determinar el sentido interno de su evolución espiritual. No se repara lo suficiente en que el síndrome trágico se debe a un profundo malestar de la cultura, propio de tiempos de crisis, por colisión entre una imagen tradicional del mundo, que se ha vuelto problemática, y otra innovadora que aún no ha acabado de fraguar. La convivencia en un mismo espacio cultural de dimensiones heterogéneas y contrapuestas resulta entonces conflictiva. De ahí el desgarrón del alma y el esfuerzo tras una síntesis imposible. La concepción trágica implica una vida en crisis, en el sentido fuerte del término, puesta en el quicio de una es-cisión y de-cisión inacabable entre fuerzas antagónicas, que se disputan el alma, sin darle tregua. Es la crisis misma instituida como forma de existencia. En este sentido hay que reconocer que la crisis originaria de Unamuno, aquella en que se produce la inflexión radical de su pensamiento en 1897, ha sido analizada con rigor documental por Armando Zubizarreta en *Tras las huellas de Unamuno*, y a partir de ahí se ha convertido en un punto obligado de referencia. Los estudios de fuentes, por su parte, han contribuido a iluminar distintos aspectos de su formación espiritual, pero aún nos falta una visión totalizadora de la génesis y evolución de su pensamiento, por falta de atención, entre otros motivos, a los múltiples materiales inéditos que se conservan en la Casa-Museo de Salamanca, muy en especial

en lo que respecta al primer Unamuno. Zubizarreta tuvo la oportunidad de usar de esta documentación, pero de un modo fragmentario y sin aperebirse enteramente del inmenso valor que representaba para la comprensión genético/evolutiva de la obra unamuniana. Parece obvio, sin embargo, que una lectura comprensiva es la única capaz de hacerse cargo de la complejidad de su pensamiento, de sus múltiples y heterogéneos registros, de su tensión dramática, sin recurrir al cómodo expediente de ponerlo todo a la cuenta de su arbitrariedad. El mismo Unamuno ya dio la medida de esta interpretación, cuando a propósito de la reseña de Adriano Tilgher sobre su obra, le escribía a su editor italiano Gilberto Beccari:

No recuerdo haber sido interpretado mejor. Y me complace que Tilgher haya visto bien y tan clara la íntima relación entre mis *Recuerdos*, mi *Vida de Don Quijote* y mi *Sentimiento trágico*, tres actos de mi tragedia íntima<sup>1</sup>.

A lo que habría que añadir el cuarto y definitivo acto de *San Manuel Bueno, mártir* como los cuatro nódulos del drama espiritual unamuniano. Puestos a darle un título, yo los llamaría respectivamente racionalismo humanista, utopismo, agonismo y nadismo. La trama consiste en la conexión interna de estos cuatro actos y la consecuencia existencial que remite del uno al otro en una tensión permanente. No son puntos de transición, que quedarán, por así decirlo, superados, sino de escisión interior. El primero define la estación de partida, pero tan inestable e inconsistente, tan inadecuada, en suma, con la problemática existencial de fondo que la había motivado a partir de la pérdida de la fe, que pronto se derrumbó originando el síndrome trágico que ya será definitivo. Entre el primero y el segundo no hay, pues, propiamente tránsito, sino salto de la dialéctica a la tragedia, como formas de pensamiento heterogéneas e incommunicables. Los tres restantes exponen la tragedia íntima, como la llama Unamuno, al desarrollar las alternativas inherentes a la existencia trágica —utopismo y nadismo—, como las dos caras contrarias/complementarias del agonismo. Éste representa la tensión trágica en su puridad, es decir, en su punto de equilibrio inestable entre la aspiración al todo y la seducción por la nada.

### 1. La «tremebunda herida»

El drama interior del joven Unamuno no es otro, como ya se sabe, que la pérdida de la fe. Ortega la calificó en alguna ocasión de «tremebunda herida», y esto fue, sin duda, para Unamuno, de tan fuerte inclinación poético/mística y educado en un ambiente familiar de intensa piedad religiosa. A la recreación de sus años de ado-

lescente, cuando andaba con el alma prendida en ensueños religiosos y meditaciones errabundas, ha dedicado Unamuno algunas de sus mejores páginas autobiográficas, ya sea en primera persona como en *Recuerdos de niñez y mocedad* o a través de sus dobles literarios: «De perfumes se nutría mi alma. Era la edad en que en medio de misterios penetra el alma la serenidad de la vida» (VIII, 147).

Y en *Paz en la guerra*, se cuenta de Pachico Zabalbide: «Entró en la virilidad pasando por un período de misticismo infantil y de voracidad intelectual. Sentía fuertes deseos de ser santo, encarnizándose en permanecer de rodillas cuando éstas más le dolían, y se perdía en sueños vagos en lo oscuro del templo, al eco del órgano» (VIII, 126).

Es el mismo «estado musical» del alma, por utilizar la expresión hegeliana, que encontramos en su otro doble Eugenio Roderó en la novela *Nuevo mundo*:

Enjambres de larvas de idea surgían entonces de su conciencia cual por ensalmo y como arrastradas de un viento por la solemne y pastosa voz del órgano formaban nebulosa que le cubría la mente toda y en que parece palpitar pidiendo libertad un mundo entero [...] Soñaba con ser santo, con tremendas penitencias o con un glorioso martirio, con místicos deliquios que apenas vislumbraba [...] Mas siempre en sus juveniles años vivió el mundo de la fe dentro de sí, dentro de sí el cielo, siempre se constituyó en actor teatral de sus divinas comedias (NM, 45-46).

Cualquier adolescente, piadosamente educado, podría reconocerse en estos juegos de santidad, pero la resonancia de las vivencias en un templo introvertido y soñador como el suyo, la intensidad de aquellas candelas interiores iban a dejar en él un íntimo rescoldo para toda la vida. Difícilmente puede acertarse con una metáfora más certera de aquella adolescencia incandescente, consumida de ardientes fervores e indefinidas ansias, que el martirio de un llama. De este exaltado idealismo religioso se nutrirá más tarde, como recuerda Unamuno, su idealismo moral:

Aquellas agonías de la vela de mi espíritu mozo alumbraron el pesimismo trascendente que me ha servido de base al empuje con que he venido luchando en la vida civil y cultural (VIII, 476).

Es fácil reconocer en el retrato de este adolescente ciertos rasgos que se mantendrán constantes en la fisonomía del adulto. Quizá el más sobresaliente sea el de la «voracidad intelectual», que ya nunca lo dejará, y en que se anuncia la futura «avidez ontológica». De todas las concupiscencias juveniles ninguna prendió en el alma de Unamuno como ésta del saber. Así lo registra en *Recuerdos de niñez y mocedad*: «Me consumía un ardor infantil de saber, un anhelo de pasar a

otro curso y como una tristeza prematura acompañada de pobreza física» (VIII, 132).

Buena prueba de ello es su lectura voraz en horas interminables, incluso ya de noche «a la luz de una vela de esperma», su continuo ensimismamiento en ensoñaciones y cavilaciones, su costumbre de anotar las más diversas ocurrencias en cuadernillos de a real. Pese a las limitaciones de la pequeña biblioteca familiar y al tedio de algunas clases, el balance de aquellos años escolares arroja, en la cuenta de su memoria, un saldo positivo:

Junto a algunas desilusiones, aprendí que había un mundo nuevo apenas vislumbrado por mí; que tras aquellas áridas enseñanzas, despojos de ciencia, había la ciencia viva, que la produjera [...] Salí enamorado del saber (VIII, 151).

En aquel deseo de saber, en sus lecturas filosóficas juveniles —«dábale por leer libros, cuenta de Eugenio Rodero, y dar vueltas en su magín a los conceptos más abstrusos» (NM, 1)—, alentaban ya las preocupaciones e inquietudes que, andando el tiempo, iban a determinar su vocación. «Consumíame un ansia devoradora por esclarecer los eternos problemas» (VIII, 144), especialmente los más recios que conciernen al destino humano, el tiempo y la muerte —«la blanca impresión de la muerte», descubierta muy pronto con motivo del fallecimiento de un compañero de colegio, Jesús de Castañeda (VIII, 120)—, problemas que atormentaban a Pachico y lo sumían en meditaciones angustiosas (II, 128). De estos años le viene la fascinación por el misterio, la mirada de la esfinge, bajo la que ya siempre vivirá: «Como al niño, atrae al adulto el misterio. En vano se quiere proscribirnos mezquinamente la rebusca de lo que se llama inaccesible» (VIII, 154).

Y de ahí también su interés por la filosofía, «la poesía de lo abstracto» (VIII, 144), en la que volcó sus primeros juegos creativos. «Compré un cuadernillo de real y en él empecé a desarrollar un nuevo sistema filosófico» (VIII, 145) —recuerda más tarde—. Pero, en el fondo, todo, filosofía y religión, no eran más que poesía. Sus cavilaciones metafísicas rimaban con las ensoñaciones poéticas y los fervores religiosos: «La más pura poesía humana es inaccesible a quien no haya pasado alguna vez en su vida por crisis mística más o menos efímera» (VIII, 146).

He aquí otro rasgo permanente del estilo unamuniano. Su pensamiento, incluso el de madurez, retendrá siempre una matriz simbólica, poético-imaginativa, como en sus años juveniles:

Era la imaginación, no la razón, la que meditaba; y es lo que sucede siempre. La razón discurre, no medita; la meditación es imaginativa (VIII, 147).



La misma experiencia religiosa de Unamuno adulto, aun en el modo negativo de la ausencia y la búsqueda de Dios, no dejará de ser siempre poética en cuanto lucha con el misterio. Y hasta el egotismo apasionado de la madurez guarda mucho del temperamento autista de este adolescente ensimismado, y de su obstinación por recrear el mundo a la medida de su ensueño. Con el tiempo, la mirada tímida y tierna de aquel muchacho provinciano se fue haciendo más honda y grave; su aire, introvertido y melancólico, cada vez más taciturno según sus ensoñaciones se le volvían más trascendentes.

De su lectura de aquellos años fue quedando un poso en su alma, al que no se le ha prestado la atención debida. Del lado del pensamiento tradicional leyó a Balmes y a Donoso Cortés. De Balmes recuerda haber recibido la primera noticia, desvaída y remota, del pensamiento moderno, Descartes, Kant, Fichte, y sobre todo Hegel, «como un eco apagado y lejano de la portentosa sinfonía de un gran poema metafísico» (VIII, 144-145). Este reconocimiento, ya de suyo significativo, pues esta lectura preparó su sensibilidad para la posterior recepción de la filosofía moderna, no hace con todo justicia a la influencia balmesiana en su pensamiento. A la luz convulsa de la vela, leería el adolescente Unamuno las estremecedoras páginas de Balmes sobre la inmortalidad del alma, cuyos ecos pueden reconocerse fácilmente en la obra unamuniana. «Nuestra vida es una ilusión permanente, nuestra existencia una contradicción —confesaba Balmes—. El no ser nos horroriza, la inmortalidad nos encanta; deseamos vivir y vivir en todo»<sup>2</sup>. En las angustias y temores de aquel adolescente resonarían sin duda estas severas reflexiones sobre la fugacidad de la existencia. «Cuando se finge por un momento que el alma es mortal —proseguía Balmes— se apodera del alma una profunda tristeza al fijar la vista sobre el breve plazo señalado a nuestra vida. Duélese el hombre de haber visto la luz del día. Hoja que el viento lleva, arista que el fuego devora, flor de heno secada por el aliento de la tarde. ¿Quién le ha dado a conocer con tanta extensión y a amar con tanto ardor, si sus ojos se han de cerrar para no abrirse jamás, si su inteligencia se ha de extinguir como una centella que serpea y muere; si más allá del sepulcro no hay nada, sino soledad, silencio y muerte para toda la eternidad?»<sup>3</sup>. Es bien fácil reconocer en estas líneas, de tan claras resonancias bíblicas, imágenes y expresiones del Unamuno de madurez. ¡Tan profundamente le caló aquella lectura juvenil! Y luego, tras el lúgubre cuadro, la contrafigura retórica, pues si se admite la inmortalidad todo tiene sentido: «Se explica la inmensidad de nuestros deseos porque se pueden llenar; se explica la extensión de nuestra inteligencia, porque se ha de dilatar un día por un mundo sin fin»<sup>4</sup>. Y como remate apologético, el concordismo balmesiano entre religión y sana filosofía, al que tendrá que renunciar Unamuno quedándose tan sólo con la parte del

corazón. «Así es, así debe ser —concluye Balmes—, así lo enseña la razón; así nos lo dice el corazón; así lo manifiesta la sana filosofía; así lo proclama la religión; así lo ha creído siempre el género humano; así lo hallamos en las tradiciones primitivas, en la cuna del mundo»<sup>5</sup>. Cuando en 1910 Unamuno recuerda estas páginas y pone un signo de interrogación sobre sus rotundas afirmaciones, no puede menos de reconocer: «¡Pero con qué íntima y recogida emoción, con qué palpitaciones de corazón y de espíritu, leía yo estas elocuentes consolaciones allá, en los melancólicos albores de mi mocedad, en este mismo cuarto en que ahora escribo estas líneas!» (III, 553).

No cabe imaginar, desde luego, otra fuente más original para el obsesivo problema unamuniano del destino final de la conciencia. Pero incluso la sospecha contra el humanismo moderno, con sus ideales de progreso y felicidad, tan constante en Unamuno tras la crisis del 97, tiene su partida de nacimiento en la reflexión apologética balmesiana sobre la filosofía providencialista de la historia, coincidente en este punto con Donoso Cortés. De este último recuerda Unamuno «los escalofríos de espíritu» que le producía su oratoria vana y pomposa, erizada como la de su maestro De Maistre de paradojas:

[...] lo de que la razón humana ama el absurdo, aquellas frases bajo que representa el pecado original, aquella pintura del linaje humano que en un barco zozobrando desciende por el tormentoso río de los tiempos [...] aquellas exposiciones del satanismo inocente y pueril del buen Proudhon, todo ello ¡qué efecto no haría en una mente que empezaba a abrir su cáliz a la luz de la verdad! (VIII, 146).

Éste fue, sin lugar a dudas, el poso más antiguo del pesimismo de Unamuno, que luego fue creciendo con otras lecturas, especialmente de Leopardi y Schopenhauer, hasta cristalizar en su posición de madurez. De seguro que la impotencia de la razón, condenada a la postre al absurdo, como solían decir los apologetas misólogos, fue un tema de trasfondo, que quedó soterrado en su época racionalista, a la espera de una oportunidad para entrar al desquite. La finitud intrascendible del hombre fuerza a éste a vivir envuelto en un misterio impenetrable. «El hombre —argumentaba paradójicamente Donoso Cortés— está condenado a recibir de las sombras la explicación de la luz y de la luz la explicación de las sombras»<sup>6</sup>. De esta experiencia de finitud, cuando no está asistida por la gracia, sólo puede esperarse una lacerante inquietud: «Ser misterioso y temiendo a quien no sé si bendecir o detestar —se preguntaba Donoso— ¿caeré derribado a tus pies y te enviaré hasta rendirte, acompañadas con mis acerbos sollozos, mis encendidas plegarias, o pondré monte sobre monte, Peleón sobre Osa, volviendo a emprender contra ti la guerra de los titanes? Esfinge misteriosa, no sé cómo aplacarte ni sé

cómo vencerte»<sup>7</sup>. ¿No está ya aquí la fascinación por lo misterioso, que tan hondamente determinó el pensamiento de Unamuno, incluso con la referencia explícita a la esfinge, como su personificación simbólica? Aunque Donoso entiende que éste es un lenguaje orgulloso y blasfemo, no deja por ello de reconocer que es la expresión espontánea del corazón cuando Dios no lo asiste. La pregunta se le vuelve entonces una queja apasionada contra tan recio destino. «¿No me valiera más no haber nacido? ¿Por qué me hiciste lo que soy?». He aquí de nuevo el trémolo sombrío del pesimismo, como una exigencia que deja a la mano de Dios toda iniciativa. A lo que responde el apologeta: «El hombre no sabe de por sí sino blasfemar cuando pregunta, blasfema si el mismo Dios que le ha de dar la respuesta no le enseña la pregunta; cuando pide algo, blasfema si no le enseña lo que ha de pedir el mismo Dios que le ha de otorgar su demanda. El hombre no supo ni lo que habrá de pedir ni cómo habrá de pedirlo hasta que el mismo Dios, venido al mundo y hecho hombre, le enseñó el *Padrenuestro* para que lo tomase como un niño de memoria»<sup>8</sup>. ¿No apunta ya aquí el germen de la oración unamuniana del ateo, de la que a veces se aparta Unamuno, cuando descansa de su lucha con el misterio, como Jacob con el ángel —el símil es también de Donoso—, y se confía ingenuamente a la plegaria sencilla y luminosa del Evangelio?

Pero, sobre todo, Unamuno debe a Donoso la intuición fundamental de que en el fondo de toda cuestión política late siempre una cuestión religiosa —Donoso cita a este respecto a Proudhon<sup>9</sup>—, y que ésta es, en suma, la gran cuestión, en que está en juego todo el destino del hombre. Pero mientras Donoso, sobre la base de una teología conservadora, edifica una política integrista, Unamuno en cambio propondrá una política trágica fundada en una teología del Dios sufriente (cf. cap. 10, § 4). Porque no todo queda reducido a estas fuentes del pensamiento católico tradicional. Además de Balmes y Donoso, el Unamuno adolescente lee ávidamente a Pí y Margall, cuyo libro *Las nacionalidades* fue, según su propio testimonio, a modo de breviario de su patriotismo vasco de mocedad, «una especie de escritura sagrada en el grupo de amigos que a lo largo del Nervión, campo del Volatín adelante, comentábamos la doctrina del federalismo, en vista siempre a la redención de nuestra Euzcalerría» (VIII, 340).

Es fácil adivinar la emoción de aquellos ánimos juveniles al leer un retrato tan al vivo de su pueblo. «Esos vascos—escribe Pí y Margall—se han distinguido siempre por un gran amor a sus propias leyes, una ciega devoción a sus caudillos y un ciego espíritu de independencia [...] Lo que por de pronto se ve es que, a pesar de su identidad de raza y de lengua, se resistieron a toda clase de unidad política»<sup>10</sup>. A continuación se refiere a su carácter indómito y a las tradiciones y fueros,

en que se expresa su conciencia histórica: «Vizcaya se hacía jurar los suyos primero por los condes y luego por los reyes hasta cuatro veces —bajo el árbol de Guernica, en la villa de Bilbao, en la ermita de Larrabezua y en santa Eufemia de Bermeo—, desnaturalizándose, es decir, apartándose de la obediencia a su jefe si por acaso éste no los juraba o quebrantaba el juramento»<sup>11</sup>. No falta tampoco la mención a la originalidad de la lengua —«la verdad es que su idioma es completamente distinto de los que se hablan en toda la cuenca del Mediterráneo»— y hasta de la raza —«se ha inferido de aquí, no sin motivo, que constituyen una raza aparte, resto quizá de la que en principio ocupó toda la tierra de España»<sup>12</sup>—. De seguro que pasajes como éste alimentarían el orgullo de aquellos mozos y encenderían su pasión por la tierra madre. «¿Se está seguro de que esas y otras provincias no vuelvan a levantar pendones por sus antiguos fueros? En mi opinión duerme el fuego bajo la ceniza»<sup>13</sup>.

Pero, a la vez, la obra de Pí y Margall les abría una salida en el principio federal como única alternativa frente al centralismo unificador y al arisco independentismo. «¿A qué, pues, empeñarnos en reconstruir las naciones por ninguno de los criterios que he examinado y combatido? ¿Qué conviene más, que acuartelemos por decirlo así las razas o las mezclamos y confundamos? ¿Que separemos a los hombres por las lenguas que hablen, o los unamos y por este medio enriquezcamos todos los idiomas? ¿Que dividamos a los pueblos por las leyes que los rijan o los agrupemos, y por los conflictos que de la diversidad surjan hagamos sentir la necesidad de un solo derecho?»<sup>14</sup>. Es muy posible que textos como éste hicieran nacer en el joven Unamuno su arraigada convicción sobre la productividad del conflicto como modo de comunicación existencial, y la necesidad de mantener siempre vivas las diferencias. Se comprende su profunda simpatía por Pí y Margall, «el repúblico español a quien más admiraba a mis veinte años» (I, 1096), y que prefiera su sabia doctrina a los cantos retóricos de Castelar al roble de Guernica: «Pero todos esos cantos no significaban para nosotros nada junto a la doctrina del pacto sinalagmático, conmutativo y bilateral, verdadero principio anárquico» (VIII, 341).

Junto a la cuestión religiosa y en íntima unidad con ella, fue, pues, la cuestión política la que compartía sus primeros fervores. Unamuno busca sus raíces en un clima de exaltación juvenil, alimentado por el «ingenuo romanticismo» de los escritores costumbristas de su tierra (VIII, 165). Un catolicismo romántico, a lo Chateaubriand, se aliaba en él con un no menos romántico nacionalismo rural, que se esforzaba por restaurar las tradiciones y fueros de Vizcaya, abolidos en 1876:

De aquí mi exaltación patriótica de entonces. Todavía conservo cuadernillos de aquel tiempo, en que en estilo lacrimoso, tratando de imitar a Osián,

lloraba la postración y decadencia de la raza, invocaba el árbol santo de Guernica [...], evocaba las sombras augustas de Aiytor, Lecobide y Juan Zurúa, y maldecía de la sierpe negra que, arrastrando sus férreos anillos y vomitando humo, horadaba nuestras montañas, trayéndonos la corrupción de allende el Ebro (VIII, 167).

En el fondo, religión y política eran dos aspectos complementarios de un mismo problema, expresado en claves diferentes, como continuidad de la conciencia personal y de la tradición intrahistórica respectivamente. Y uno y otro se daban en él en lo que podría llamarse un síndrome de enmadramiento —esto es, de arraigo y dependencia de la madre—, que iba a tener en su vida, privado de padre desde muy niño, una extrema importancia. La vuelta a la niñez o, si se prefiere, el retorno a la región de las madres, como fuente de renovación de la vida, quedará desde ahora como su divisa utópica. Nada expresa mejor este profundo sentimiento que la evocación de su villa natal de Bilbao, al término de sus *Recuerdos de niñez y mocedad*:

¡Cuántas veces, abrazándote en una sola mirada desde las alturas de Archanda, acurrucada en el fondo de tu valle, agarrada a tu ría madre, cuántas veces, al contemplarte así, he sentido que se abrían las fuentes de mi niñez e inundaban desde ella mi alma aguas de eternización y de reposo! (VIII, 168).

De esta tierra salió Unamuno en 1880 para cursar sus estudios universitarios en Madrid. Allí le aguardaba la crisis de su fe religiosa y también, en alguna medida, de su romanticismo político. Posiblemente al contemplar en el recuerdo aquellos entrañables años de su infancia y adolescencia pudo experimentar la misma visión de gloria que tuvo una mañana de primavera Eugenio Rodero en *Nuevo mundo*:

Sobre el fondo del campo fragante se destacaba la figura limpia y pura de una muchacha vestida de rosa. Sus ojos le miraron como nos mira el cielo, serenos y sin intención alguna, y cual partiendo la mirada de una profundidad infinita (NM, 47).

En los ojos de aquella muchacha reverberaba su propia adolescencia. Esta mirada, junto con la de la esfinge, lo acompañará ya de por vida. Si una representa el enigma, la otra es la confianza en que la lucha por el sentido no puede quedar defraudada. También él, como su doble en la novela, embarcado en ensoñaciones poético-metafísicas, podía haber dicho de sí mismo: «Y toda la vida —concluía Rodero— no he hecho en realidad más que desarrollar aquellas simplezas bajo la mirada sin intención alguna de la castísima visión de aquel día de gloria» (NM, 47).

A sus dieciséis años llega Unamuno a Madrid a estudiar filosofía. «Era la época en que con el krausismo soplaban vientos de

racionalismo» (II, 127). La formación universitaria del joven Unamuno, aun en medio de un ambiente fundamentalmente escolástico, como acredita la figura de Ortí y Lara en la cátedra de Metafísica, transcurrió, no obstante, gracias a su interés por asistir a los círculos intelectuales más progresistas, como el Ateneo, en un clima de modernidad, que pronto iba a plantear problemas a su fe religiosa. El conflicto era de prever. La situación no era con todo nueva, pues ya estaba abonada con las múltiples lecturas de su adolescencia, de Balmes, Donoso y Pí y Margall, con sus opuestas visiones del mundo y de la historia. Tiene razón Antonio Regalado cuando asegura que «el joven Unamuno lleva desde los comienzos de su formación filosófica, en el fondo de su conciencia, dos doctrinas en contradicción»<sup>15</sup>, lo que es tanto como decir que ya estaba aquí el germen de su futuro agonismo. Su época universitaria refleja la misma avidez de conocimiento. Como escribe más tarde a Federico de Onís:

Pienso que cuando otros jóvenes riman ternezas a la novia, yo me engolfaba en Kant y Hegel y me llenaba de ideas eternas; y de aquí sale todo. Es un disparate que el joven haya de ser ligero y divertirse. Hay que prepararse una buena edad madura, que es la edad en que se vive de veras la vida (VI, 11, Introducción).

La mención de Kant y Hegel es muy significativa pues acierta a definir los centros principales sobre los que gravita el pensamiento de Unamuno, más hegeliano en su época racionalista, cuando la filosofía promete ser un sucedáneo de la creencia religiosa, y más kantiano, en cambio, cuando tras la quiebra de su visión metafísico-especulativa —al fin y al cabo, «lo especulativo» no es más que «la totalidad de lo empírico»— tenga que refugiarse en un dualismo intranscendible. De Hegel a Kant, o de vuelta a Kant, es decir, de la dialéctica a la tragedia, es su camino de pensamiento. El pensamiento kantiano, aun cuando no hay evidencia de que lo conociera de primera mano, dejó en su obra el doble poso del criticismo y del dualismo fenómeno/noumeno, que subyace a la visión trágica. Lleva razón con todo F. Meyer cuando advierte que Unamuno, más que kantiano de doctrina, lo es de estilo y actitud. «No es que el kantismo haya influido en Unamuno como doctrina sistemática; más bien diríase que es que en él hay una manera kantiana de pensar»<sup>16</sup>. Ésta consiste básicamente, a mi juicio, en la tensión entre finitud e infinitud, en la que Unamuno no acierta con una solución satisfactoria, al dejar de acogerse, a partir de la crisis del 97, a la superación hegeliana de «la conciencia de desventura». Y junto a Kant, o mejor frente Kant, Hegel, el filósofo que más honda fascinación despertó en él en estos años de formación. La declaración a Federico Urales no deja lugar a dudas:

Aprendí alemán en Hegel, en el estupendo Hegel, que ha sido uno de los pensadores que más honda huella ha dejado en mí. Hoy mismo [escribe a primeros de siglo] creo que el fondo de mi pensamiento es hegeliano<sup>17</sup>.

Es difícil, no obstante, determinar este fondo hegeliano del pensamiento de Unamuno, más allá del método dialéctico, que muy pronto, de nuevo tras la crisis del 97, presenta en él un cariz más proudhoniano que hegeliano, como observa A. Regalado<sup>18</sup>, o simplemente, más antinómico en el sentido de Kant. Tal como declara a Urales «aprendí de mi maestro Hegel a buscar el fondo en que los contrarios se armonizan»<sup>19</sup>. En efecto, el pensamiento de Unamuno vira hacia o contra Hegel en la misma medida en que cree en la viabilidad de la reconciliación de los contrarios o desespera de ella, remitiéndola a un orden utópico-místico. Hegel representa para él el ideal de un pensamiento metafísico omnicomprendivo, cerrado sobre sí mismo, en una férrea voluntad de sistema, como un círculo traslúcido. ¿Cómo suponer que el alma poético-metafísica del joven Unamuno, ávida de un conocimiento absoluto, iba a pasar de largo junto al inmenso «poema de pensamiento abstracto», como llama más tarde a la *Lógica* de Hegel (VIII, 200), sin sentir una profunda fascinación? Se comprende su elogio entusiasta en 1895 en los ensayos *En torno al casticismo*: «¡Qué hermoso fue aquel gigantesco esfuerzo de Hegel, el último titán, por escalar el cielo! ¡Qué hermoso fue aquel trabajo hercúleo por encerrar el mundo todo en fórmulas vivas, por escribir el álgebra del Universo! ¡Qué hermoso y qué fecundo!» (I, 789-790).

Claro está que el énfasis en el sistema tenía que acabar siendo, a la postre, decepcionante, como había demostrado la historia del movimiento hegeliano. La quiebra del sistema dejó paso, también en él, a la primacía del método —como ya había ocurrido en la izquierda hegeliana, con la que Unamuno guarda bastante afinidad—, pero en una versión libre y heterodoxa, más próxima, como indicaba antes, al espíritu antinómico de Proudhon o de Kant. No hay que olvidar, por lo demás, que buena parte de este hegelianismo se debe también, y quizá en mayor medida que a la lectura directa, al ambiente intelectual de la época, y más específicamente a la obra de Castelar y Pí y Margall, dos hegelianos a su manera, representantes de orientaciones contrapuestas, a las que se podría calificar de derecha e izquierda respectivamente del movimiento republicano español<sup>20</sup>. No es extraño, pues, que este hegelianismo, a través de la obra de Pí y Margall, esté cargado de referencias a Proudhon y al humanismo radical de Feuerbach y Stirner. Pero, en cualquier caso, Hegel, incluso en las épocas más distantes, será siempre un punto obligado de referencia, «el prototipo de racionalista» (VII, 174), a quien se admira y se discute a la par, porque su empeño de titán ha resultado un

fiasco. Este ensueño es nada menos que la exposición del absoluto en la historia, como el devenir real del espíritu autoconsciente. Pero, pese a todo, no desaparecerá, siquiera sea como intención utópica, la pretensión a la armonía de los contrarios ni la idea del conflicto como estructura dinámica de la realidad.

Y junto a la tradición racionalista, es preciso tomar también en consideración el positivismo, que por estos años de fin de siglo era hegemónico, como ha mostrado Diego Núñez, en los medios filosóficos liberales<sup>21</sup>. «Luego me enamoré de Spencer —continúa en la carta a Federico Urales—; pero siempre interpretándole hegelianamente»<sup>22</sup>. Muy probablemente Unamuno entró en contacto con el pensamiento positivista en su época de estudiante, aun cuando la lectura intensa de Spencer la llevara a cabo una vez concluidos sus estudios universitarios. El descubrimiento de Spencer debió de producirle un gran impacto a juzgar por sus palabras de años más tarde, en que considera «una de las mayores victorias de mi espíritu sobre mí mismo el haberme libertado de la fascinación que sobre mí ejercía a mis veinticinco años el nefasto Spencer» (VII, 996). Ciertamente sorprende tanto el elogio como el severo juicio, que sólo se explica como fruto de una profunda decepción por la inadecuación del positivismo spenceriano con las problemas metafísicos, que preocupaban a Unamuno. El recurso a Spencer, viniendo de Hegel, significa, a mi juicio, el intento de rellenar aquel inmenso poema abstracto con la materia de los fenómenos. Pero ni siquiera en esta síntesis hegeliano-positivista, en que andaba empeñado Unamuno, podría encontrar una respuesta adecuada a sus inquietudes. No es, pues, extraño que Spencer acabara resultándole «mecánico»<sup>23</sup> y plano. Sería, sin embargo, ingenuo pensar que tan extensa e intensa lectura —como se sabe, Unamuno tradujo varias obras de Spencer— no dejara poso alguno en su obra. Aun no pudiendo soportar ni su aséptico fenomenismo ni su concordismo de mercader ni su insipidez ético-política, la idea del conocimiento científico como meramente relacional y el poder de los sentimientos sobre cualquier sistema ideológico son planteamientos spencerianos que pasan a la epistemología de Unamuno. También, claro está, el principio de evolución, que parecía concordar, o al menos así lo interpretaba él, con la metafísica hegeliana. Kant, Hegel y Spencer representaban sin duda la mentalidad racionalista moderna, aliada con el espíritu científico. «Cubre así Unamuno en cortísimo plazo, de 1880 a 1884 —como ha escrito C. Blanco Aguinaga—, las tres etapas fundamentales de la filosofía europea oficial de entonces»<sup>24</sup>.

Como era de esperar, esta doble influencia del racionalismo criticista y del positivismo produjo efectos deletéreos sobre la fe religiosa de Unamuno. De seguro que siguió frecuentando la lectura de Pí y Margall, «mi ídolo —dice— cuando tenía de dieciocho a



veinte años» (VIII, 341), y repararía en aquellas crudas páginas de *La reacción y la revolución*, en que manifiesta su radicalismo crítico. «Deponga el lector por un momento todos sus principios religiosos. Sea quien fuere, de seguro que ya ahora se está levantando de su conciencia la sombra de la duda. La duda es hoy general entre los hombres. Se aparenta o se cree creer, pero no se cree. ¿Por qué? Porque la razón ha venido a examinar la fe, y la fe no sufre examen, la fe se desvanece ante el examen como ante la luz las sombras y las tinieblas. ¡Ay! Y la fe es como la virginidad, no se recobra»<sup>25</sup>. Como ya se ha indicado, el adolescente Unamuno, no sólo tenía tendencias místicas sino una avidez de conocimiento, que le llevaba a examinar su fe. Así se cuenta al menos de Eugenio Rodero, su doble, en *Nuevo mundo*:

Quería racionalizar la fe, el *rationale obsequium*, dibujar con línea pura y cándida el dogma preciso y limpio, comprender al mundo por la creencia. El amor naciente era fuerza intelectual en él (NM, 46).

Parece lógico que esta actitud fuera agravándose en el nuevo ambiente intelectual. Se explica que el joven Rodero de la novela, una vez en Madrid, entrara «de lleno en el catolicismo racionante, despreciando a los que creían con la fe flotante en el ámbito o con la fe del carbonero» (NM, 51). La historia coincide con el testimonio personal de Unamuno en la mencionada carta a F. Urales:

Proseguí en mi empeño de racionalizar la fe, y es claro, el dogma se deshizo en mi conciencia. Quiero decirle con esto que mi conversión religiosa (tal es su nombre) fue evolutiva y lenta, que habiendo sido un católico practicante y fervoroso, dejé de serlo poco a poco, en fuerza de intimar y racionalizar mi fe, en puro buscar bajo la letra católica el espíritu cristiano<sup>26</sup>.

El término «racionalizar» resulta equívoco en este contexto. De un lado, se refiere a la tarea de dar cuenta racional de la fe, y en este sentido parece obvio que la línea criticista y positivista, emprendida por estos años, le condujera a un «furioso agnosticismo» (VII, 341). La influencia en este punto fue más hegeliano-positivista —«retazos de Hegel y de positivismo, recién llevado a Madrid, y que era lo que más le penetraba» (II, 127)— que propiamente kantiana, pues será el kantismo el que lo libraré más tarde del angosto cientificismo positivista. Pero ¿por qué hablar entonces de «conversión religiosa»? Esto hace pensar en un segundo sentido de racionalizar la fe, como reducción ético-antropológica del contenido dogmático. A eso parece referirse su doble Pachico en *Paz en la guerra*: «La labor de racionalizar la fe íbala carcomiendo, despojándola de sus formas, reduciéndola a sustancia y jugo informe» (II, 127).

El agnosticismo teórico se fundía así con un reduccionismo humanista del dogma religioso, en un proceso de secularización de la creencia. Más que de una destrucción, cabe hablar, por tanto, de una superación o absorción dialéctica en el sentido de Hegel y Feuerbach. Según algunos apuntes de los *Cuadernos* inéditos, el catolicismo se le fue confundiendo o disolviendo en panteísmo, al filo de las lecturas filosóficas. De ahí la preferencia de Unamuno por aquellas metafísicas que, como las de Spinoza y Hegel, podían garantizar una experiencia de lo eterno en el hombre:

No somos más que ideas divinas. ¿Qué es morir? Cesar de estar limitado, realizado en tal limitación. Pero la idea permanece. Existimos en la eternidad e infinitud de Dios (Cuad. V, 26).

Y, por último, este panteísmo especulativo dejó paso a una experiencia de absolutización del reino del hombre. Parece indicarlo así que tome la «idea» de Hegel como una «potencia antropomórfica», o bien la fórmula, de sabor feuerbachiano, de entender a Dios como «proyección de nuestro yo al infinito» (I, 1098-1099). También en esta línea pudo ser Pí y Margall su inspirador más inmediato: «*Homo sibi Deus*, ha dicho un filósofo alemán; el hombre es para sí su realidad, su derecho, su mundo, su fin, su Dios, su todo»<sup>27</sup>. La reducción antropológica del contenido dogmático hacía surgir de él una nueva sustancia, y hasta una nueva fe humanista, que conserva implícitamente el aura mítica de la divino. Se ha transmitido en la religión de la humanidad. Así parece confirmarlo Unamuno al referirse a esta experiencia secularizadora, en el *Diario íntimo*, tras la crisis del 97: «Racionalizar la fe. Quise hacerme dueño de ella y no esclavo de ella y así llegué a la esclavitud en vez de llegar a la libertad en Cristo» (VIII, 802).

Creo que el término «esclavitud» alude al culto al nuevo ídolo humanista, surgido de la reducción antropológica, mientras que el de «libertad», tomado en sentido paulino, se refiere a la «nueva criatura», engendrada por el «poder del espíritu». De ahí que un retroceso en su humanismo secularista suponga siempre en Unamuno, en mayor o menor medida, una aproximación a la creencia religiosa. Ahora bien, todo este proceso de secularización fue más lento y lábil de lo que a primera vista aparece. El tránsito de la creencia a su doble secular fue realmente una crisis, en la que hubo muchas batallas interiores: «La vieja fe —se nos cuenta en *Paz en la guerra*— forcejeaba por renacer, y pasó Pachico una crisis de retroceso» (II, 127). ¿Cuántas pudo haber de éstas? Sánchez Barbudo ha llamado la atención por vez primera sobre una vuelta a la fe, en 1884, tras la experiencia universitaria en Madrid, calificándola de «conversión chateaubrianesca» por estar motivada por el deseo de no hacer sufrir

a su madre<sup>28</sup>. Pero esto no significa que fuera meramente teatral o literaria. «Es indudable —precisa a este respecto Salcedo en su *Vida de don Miguel*— que la influencia de doña Salomé y de la novia llevan a Unamuno a tener conciencia dramática de su situación religiosa»<sup>29</sup>. Un valioso documento de estos conflictos interiores se conserva en el *Cuaderno XVII* de los inéditos unamunianos, al referirse a las tribulaciones que sus problemas religiosos causaban a Concha Lizárraga:

Y pensar que por una necia vanidad y un amor propio fuera de medida le he de dar un infierno en esta vida [...] ¡Ah! ¡Si yo pudiera fingir!... Cuando me paro y pienso bien en ello tomo miedo y lleno de terror vuelvo atrás. O renunciarle o renunciar a ella, y en uno u otro caso renunciar a mi dicha, porque ella consiste en unir lo que no puede ser unido. ¡Qué de amarguras me esperan y la esperan! (Cuad. XVII, 15).

Pero además de las presiones afectivas, hubo también mucho en ello de conflicto intelectual. Sánchez Barbudo pasa por alto que este retroceso o repliegue nostálgico en la fe de su infancia no era más que un movimiento coyuntural dentro de un proceso de marchas y contramarchas, que debió de durar mucho tiempo, y que, a decir verdad, nunca desapareció enteramente en Unamuno. Si nos atenemos al relato más detallado de *Paz en la guerra*, se trató de una tensión dramática entre las viejas creencias y las nuevas convicciones, sin resolución definitiva:

Y jamás observó que llegaran a choque verdadero, sino que siempre iban disipándose las unas a medida que se dibujaban más definidas y claras las otras, abandonando aquéllas el campo para que éstas lo ocuparan. El ejército de sus viejas ideas que parecía vencido y deshecho, se rehacía a las veces, volviéndose a la carga con impetuoso ataque (II, 265).

Algunos de estos ataques han quedado registrados en los *Cuadernos* de notas varias que solía llevar Unamuno y que pueden atribuirse por distintos indicios a esta época. Y curiosamente anticipan sus agónias de madurez. Unas veces es el conflicto de razón y sentimiento a propósito de la obsesiva preocupación sobre la inmortalidad:

La razón dirá todo cuanto quiera, pero ¡qué fuerte y recio nos habla el sentimiento cuando pensamos en la muerte! Es tristísimo que se anonaden de un golpe todas nuestras ideas con tanto cuidado recogidas, todos nuestros amores y deseos, todas nuestras esperanzas. ¡Ay del día en que el género humano deje de creer en una vida de ultratumba! (Cuad. XVII, 29-30).

Pero, a renglón seguido, se recobran las fuerzas de la razón y lanzan su contraataque, haciendo ver el poder alienante de esta idea consoladora:

Aunque la verdad es que perdido el miedo a la muerte, que según aseguran algunos nada tiene de dolorosa, y perdida la creencia en otra vida el hombre buscará en ésta su felicidad verdadera. Para esto es menester que la humanidad deje de ser un niño regido por el miedo del porvenir. Cuando tenga madurez y seso procurará adaptarse al medio en que vive y el realismo hará alegre y llevadero este sueño de un día [...] Indiferente entre el ser o no ser, verá tranquilo alejarse la vida y llegar la muerte (Cuad. XVII, 30).

No fue una batalla aislada. En el *Cuaderno XXIII*, también inédito, reaparece el problema, y ahora, al parecer, con ligera ventaja para el corazón y en términos que anuncian ya pasajes de madurez:

Vale más creer que desesperar, que la esperanza en el más allá dulcifica la vida e ilumina las tinieblas y se ama con más intenso ardor y más íntima delicia cuando se espera ver rejuvenecer este amor y vivir en primavera eternal los siglos de los siglos (Cuad. XXIII, 69-70).

Claro está que se podía construir un argumento opuesto a favor de la vida intensa y plena a partir de la fugacidad universal, al estilo de Feuerbach. Y así renace de nuevo la batalla. Otras veces es el conflicto entre ciencia y vida, preludivando el planteamiento trágico:

Vanidad de vanidades y todo vanidad. Vanidad el saber y el ignorar también vanidad. A todo puede preguntarse: y eso ¿para qué?, y a nada sabrá el hombre responder [...] La sed atormenta a la inteligencia humana [...] Es agua que da más sed cuando más se bebe [...] ¡Valiente ciencia humana que sólo sirve para matar el ideal y hacer consciente la locura! [...] Es mucho más hermoso arrojar en lo inconsciente de la vida, dejarse vivir [...] Yo tengo sed, pero sed que no se sacia, porque más crece cuanto más bebo (Cuad. XXIII, 14-15).

No falta incluso en este contexto una mención, que también resulta anticipadora, a don Quijote, como la del *Cuaderno XVII*:

Estoy leyendo otra vez *El Quijote*. ¡Ah, caramba!, ¡y cuánto debía gozar el pobre hidalgo en aquel mundo a su antojo! ¡Lástima de hombre! Si él es un loco y nosotros cuerdos cosa es de renegar de ser racionales (Cuad. XVII, 48).

¡Cuántos combates de este tipo no tuvo que soportar Unamuno tras su crisis universitaria de fe! Y sin que hubiera victoria definitiva de un bando sobre otro, sino una convivencia a veces pacífica y casi siempre dramática. Así lo indica explícitamente en *Paz en la guerra*, cuando contempla a cierta distancia la primera crisis religiosa de Madrid:

Por fin la paz interior se había hecho en él, y disueltos los contrarios ejércitos de sus ideas, vivían las de uno y otro en su conciencia, como hermanas,

trabajando en común, en la paz de la por completo aquietada mente. En el seno tranquilo de esta paz interior pensaba Pachico con su ser todo, no sólo con su inteligencia, sintiendo la onda viva de la fe verdadera, de la fe en la fe misma, penetrado de la solemne seriedad de la vida, ansioso de verdad y no de razón (II, 266).

Incluso llega a pensar si acaso todas las dudas y angustias pasadas no han sido más que «mero espectáculo representado en su conciencia» (II, 266). Podría replicarse que esto no es más que una reconstrucción literaria en un momento de cierta bonanza interior. Pero conviene tener presente la veracidad biográfica del relato, según su expresa declaración a Federico Urales<sup>30</sup>. ¿Cuánto duró esta situación? Sánchez Barbudo supone que un par de años, de 1884 a 1886, y que tras este paréntesis Unamuno volvió de nuevo a la increencia. Pero A. Zubizarreta ha mostrado cómo la gran crisis espiritual de 1897 estuvo precedida de una antesala, según testimonios directos de su correspondencia, que se extiende hasta 1895<sup>31</sup>. Quedarían, por tanto, diez años de increencia en sentido estricto. Pero, ¿cómo suponer que tan corto período, enmarcado por dos umbrales críticos, pudo estar exento de una profunda tensión? Me inclino más a pensar que Unamuno vivió en este tiempo, a partir de su primera crisis religiosa en Madrid, en permanente combate interior, con oscilaciones de uno u otro signo. No se trata en modo alguno de negar la crisis, sino precisamente de reafirmar la permanencia de ésta en el ánimo de Unamuno. Se diría que a la crisis le subyace un trasfondo agónico de irresolución o, si se prefiere, de tensión interior incesante. En otros términos, Unamuno no resolvió su problema religioso de un modo satisfactorio. Desde los primeros combates en Madrid hasta el *climax* definitivo del 97, vivió en una crisis permanente. Y cuando salió de ella, fue precisamente para hacer de la tensión agónica una forma de vida espiritual. Esto explica que su primera estación intelectual, de 1886 a 1896, a la que he calificado de «racionalismo humanista», fuera tan precaria por insuficiente para responder a las demandas de sentido, implícitamente religiosas, que aún estaban operando en su ánimo.

## 2. «Ejercicios intelectuales»

La experiencia de Madrid supuso también una crisis de fe en el nacionalismo romántico, en que se había alimentado de adolescente. La lengua materna de Unamuno era el castellano, pero «pegadizo» y como extraño, como suele ocurrir en Vizcaya. De adolescente se esforzó por aprender el vasco en sintonía con sus ideales políticos sobre la patria vasca. Es de suponer que la estancia en Madrid, ba-

ñándose permanentemente en lengua castellana, hiciera nacer en él el problema lingüístico. Junto a la cuestión religiosa, éste es el otro aspecto de una misma crisis de identidad. Al término de sus estudios universitarios, Unamuno dedica sus primicias de investigador a dos viejas y entrañables cuestiones, que le habían interesado desde su adolescencia: la cuestión vasca y un sistema metafísico. En ambos casos se trata de un ajuste de cuentas respectivamente con su romanticismo nacionalista y su fe religiosa desde su incipiente posición racionalista.

*La raza vasca y el vascuence* fue su tesis doctoral, defendida en 1884 en la Universidad de Madrid. El título originario de la tesis es muy expresivo: «Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca». En buena medida, la obra lleva a cabo una destrucción del mito vasco de su adolescencia, dejándolo reducido a la cuestión vasca. Unamuno centra su crítica en la falta habitual de método para abordar estos problemas. «Proceder con método es tanto como acercarse a la verdad» (IV, 104). Éste no es otro que el método científico que exige que toda hipótesis explicativa esté bien contrastada: «Toda hipótesis que se levanta sobre los fenómenos y quiere hallar la condición del proceso, no tiene sino valor lógico, es tan sólo condición subjetiva para mejor explicación de los hechos, y claudica desde el momento en que pasa del orden trascendental al empírico» (IV, 99).

Abordado con rigor, el mito vasco se desmorona. A los ojos criticistas de Unamuno ni la raza vasca ni el carácter originario de su lengua ni su legendaria cultura tienen una base científica. Se trata de una construcción ideológica, propia de un pensamiento desiderativo, más atento a procurarse consolaciones que a la búsqueda de la verdad. La crítica es tan radical que a cada paso siente Unamuno la necesidad de exculparse por esta labor desmitificadora: «Perdónenme mis paisanos, tan encariñados con todo lo que a derecho o a tuerto redundaba en engrimiento de nuestra raza» (IV, 113).

Unamuno no se limita a hacer una historia detallada del estado de la cuestión y de las diversas opiniones controvertidas, sino que toma partido cuando encuentra base sólida para ello. En primer lugar, descalifica a las investigaciones cronológicas, dispares en sus conclusiones y carentes de rigor (IV, 89). Tampoco hay, a su juicio, ninguna base en monumentos para esclarecer el origen de la raza vasca:

No nos queda más que el idioma, monumento vivo y patente que pasando por siglos y siglos ha llegado hasta nosotros, única herencia de un pueblo en perpetuo suceder (IV, 90).

Pero tampoco el análisis morfológico del *euskera* permite aventurar a este respecto conclusiones trascendentales. Unamuno rechaza

la tesis de la pretendida originariedad de la lengua vasca, que reclama ya sea su raíz ibérica o su ascendencia turánica o su afinidad semítica. A su juicio, no cuenta a su favor más que con vagas analogías, etimologías arbitrarias, o bien afinidades externas y superficiales:

Como resultado de este examen metodológico, podemos presentar la causa fundamental de todo error en este problema, y es que queremos comparar al *euskera* sin haberle estudiado aún bastante por dentro (IV, 109).

Frente a ello, propone un estudio interno de la lengua, en sus aspectos fonológico y morfológico, emprendido con verdadero rigor metódico, «y no sólo fisiológicamente, en sus elementos y en sus funciones, sino también biológicamente, en su desarrollo» (IV, 108). Pero este ambicioso programa, tal vez por falta de fuerzas, no lo pudo llevar cabo. No queda mejor parado el romanticismo cultural y legendario, al estilo de Navarro Villoslada: «Cuando un pueblo carece de tradiciones y leyendas, no falta quien las invente, para luego atribuírselas al pueblo, y esto ha sucedido en el país vasco» (IV, 109).

En su lugar, prefiere Unamuno «analizar el comportamiento vital del vasco» para extraer algunas conclusiones sobre su carácter, austero y terco, «práctico y nada especulativo, ayuno de fantasía», entusiasta y naturalista (IV, 114-116). En resumen, al término de su estudio, el balance no puede ser más negativo, según confiesa con pesadumbre:

Trabajo de destrucción el mío y sabe Dios la violencia que he tenido que hacerme para difundir tan desesperante pirronismo en el campo de investigaciones emprendidas con tanto ánimo (IV, 118).

No es poca, sin embargo, la ganancia. Tomar conciencia de «la leyenda vasca», como en algún momento la califica Unamuno, es tanto como abrir la posibilidad de un nuevo planteamiento, «volver a empezar [...] el camino» (IV, 118) con una nueva actitud, que va a ser de extraordinaria importancia en su trayectoria intelectual y política:

¿Cuándo entraremos en el período crítico? —se pregunta en 1886—. ¿Cuándo daremos de mano a los entusiasmos patrios faltos de medida y dejaremos para siempre el período infantil en que los pueblos buscan en sus orígenes y antigüedades misterios, grandezas y quimeras. Lo pasado es pasado: busquemos glorias para el porvenir (IV, 140).

Ésta será ya la actitud definitiva de Unamuno ante el tema vasco, a la vez desmitificadora y animadora de una nueva frontera. Su posición la hace pública en su conferencia sobre «El espíritu de la raza vasca», pronunciada en la sociedad «El Sitio» de Bilbao, en

1887. En ella pueden aún rastrearse los ideales de sus años juveniles —el espíritu de independencia y fuero, que le había entusiasmado de adolescente, y no en vano se abre con una larga y sustanciosa cita de Pí y Margall—, todavía en un clima de romanticismo regionalista, aunque atemperado y como pasado por el criticismo. Unamuno quiere descubrir a sus paisanos «el alma de su pueblo», en el doble registro de la raza y la lengua, los dos últimos estratos de la personalidad, en la misma frontera con el mundo animal. Pero si bien se repara, la idea de raza está reformulada en términos de espíritu colectivo, a modo de personalidad básica y profunda o de carácter nacional. Se comprende que junto al sentido biológico de raza —«hablar de raza española, asegura categóricamente, es no saber lo que se dice» (IV, 156)— prime el sentido psicológico-lingüístico o cultural: «el lenguaje es el espíritu de la raza» (IV, 157), la médula de su vida espiritual. Ésta es su premisa fundamental, a la que hay que añadir, aunque no la tematice expresamente, la otra premisa de la tierra, el espíritu de la tierra, como factor determinante del carácter y la cultura, según la tesis geoantropológica muy en boga en la época. A partir de ellas construye Unamuno su reflexión sobre el «alma vasca» y traza la etopeya de su pueblo, como base de su orientación histórica. Destaca, en primer término, «la santa terquedad de su independencia» y su espíritu individualista. «La montaña nos ha hecho amantes de la primitiva libertad y prontos a turbar nuestro suelo con discordias» (IV, 158). Pero sobre cualquier otro rasgo campea el primado de la acción —«tarda en pensar, pronta en obrar lo bien pensado» (IV, 159)—. Pueblo, por tanto, de voluntad entera y vigorosa, pobre en imaginación, pero rico en nobles sentimientos, de virtudes recias y elementales, «hijas de la lucha por la vida» (IV, 164). Pero el que «la acción domina al sentimiento y éste a la idea» (IV, 170) es, a su juicio, una muestra del primitivismo del alma vasca, al revés de los pueblos viejos, en los que la reflexión se estiliza y anestesia la voluntad. Éste es el *leit-motiv* dominante:

Somos un pueblo primitivo recién salido de la tosquedad prístina, que acabamos de dejar por los encantos de la civilización los pechos de la naturaleza (IV, 159).

Ahora bien, este pueblo voluntarioso, indómito y primitivo, sólo puede entrar en alianzas por su propio pie. Así lo exigen su arisco sentido individualista y su terca independencia, aunque Unamuno dobla esta idea con la consideración de la autarquía personal, en un sentido que ya anuncia algún texto de madurez: «Pero mi fuerza soy yo, el hombre sale de sí y va por sí y para sí a asociarse al todo; si pretenden violentarle, lucha contra el mundo y contra todo el Universo si es preciso» (IV, 165).



Se comprende, por tanto, que sólo el principio federal sea compatible con el espíritu del fuero, «que es el espíritu de todo pueblo no contaminado con enredos especulativos, es la inspiración de la naturaleza» (IV, 172). De ahí que, aun sin nombrarlo, se acoja al espíritu pímargalliano del federalismo. «Nadie tiene que renunciar a lo propio para gozar de lo ajeno; la integración viene después de la diferenciación» (IV, 155). Y poco más adelante precisa: «la vida es variedad en la unidad, la expansión de los extremos» (IV, 165). Y conjuntamente con el principio federal, el liberal/libertario, apendido también en Pí y Margall, y que será constante a lo largo de su obra: «La libertad no se da, se toma. Los códigos ni deben ni pueden dar la libertad; la libertad la da la conciencia; la sociedad la protege» (IV, 173).

Libertad, pues, frente a todo tipo de despotismo, ya sea el absolutista de los viejos tiempos o el tecnocrático de la civilización moderna. Frente a uno y a otro, se acoge Unamuno a lo que llama «el espíritu del porvenir» (IV, 172), que está más allá de la dicotomía entre absolutismo y liberalismo. Según parece, Unamuno persigue con su propuesta una síntesis entre lo autóctono y lo cosmopolita, capaz de trascender las posiciones antitéticas, que han estado siempre enfrentadas en el pueblo vasco. El pensamiento de Unamuno muestra desde sus preludios una inspiración dialéctica. Ni absorberse en el terruño ni perderse en una homogeneización universal, sino lograr una síntesis entre lo castizo propio y lo universal humano. Ésta es la nueva frontera que demanda la historia. El pueblo vasco tiene que verter su pujanza de pueblo joven en una tarea de alcance universal, olvidando las querellas intestinas. Lejos de mirar al pasado con intención venerativa, tiene que lanzarse creadoramente al reto de la historia. La conferencia se cierra así con un canto de esperanza:

Hay que resistir dentro al espíritu reaccionario, el último fondo del alma que se rebela; hay que desengañar a los engañados; el paraíso no está en el pasado, está en el futuro. Hay que resistir también al espíritu absorbente; el mar y la montaña nos encierran y hemos hecho nuestra fuerza del mar y la montaña; pedid el reino de la libertad, de la libertad individual, y todo lo demás se os dará por añadidura (IV, 173-174).

Pero todo esto exige una tarea de educación y, claro está, de reforma de las instituciones educativas. A su vuelta de Madrid, Unamuno consigue un puesto de profesor no numerario de latín en el Instituto de Vizcaya y algunas clases particulares para ganarse la vida, mientras prepara afanosamente distintas oposiciones a la docencia. En sus primeras experiencias de profesor encuentra un motivo de reflexión sobre la enseñanza, iniciando así un análisis crítico de la institución académica, que proseguirá en su obra de madurez. A la vez que evoca sus años de carrera, contrasta su nueva experiencia con la realidad dominante. Unamuno critica abiertamente la

enseñanza libresca y rutinaria, memorística y pasiva, fundada en un principio autoritario por personas carentes de prestigio. Su crítica revela ya la acre denuncia, que será característica de toda su obra:

Si se penetrara en el fondo de la enseñanza pública en España [...] Está entregada toda ella a espíritus cobardes y encogidos, gentes vulgares y rutinarias, cuya vida es vegetar, mulleras vacías. En la segunda enseñanza escolásticos puros o mestizos con resabios romanísticos (?) o de cualquier clase, sin sentido común ni discernimiento; y en la enseñanza superior o universitaria ortodoxos necios o heterodoxos estúpidos y cargantes, de impiedad vulgarísima y sin fondo. De la enseñanza primaria vale más no hablar. Mucho hablar del sacerdocio del magisterio. ¡Vaya sacerdocio! (Cuad. XVII, 2-3).

En otro apunte se queja de la enseñanza libresca, literaria, ayuna de espíritu científico. «Los profesores no dan ciencia sino opiniones suyas». Pero no todo es crítica. Páginas más adelante, propone una enseñanza más unitaria y fundamental, más intensa y cualitativa que farragosa y cuantitativa. «La enseñanza no puede ser otra cosa que preparar la base, labrar el molde que ha de recibir las ideas» (Cuad. XVII, 9). Pero esto exige una revolución metodológica. En otro *Cuaderno*, al filo de un apunte sobre «nuevo discurso del método», contrapone al sistema dogmático, fundado en un método jurídico-abogadesco —«primero las tesis, luego pruebas y objeciones y refutación a objeciones»—, el sistema científico-experimental —«datos y soluciones. Las cosas se resuelven ellas mismas»—, con un método introductivo que en algún modo recuerda la pedagogía de la alusión, de la que hablará Ortega años más tarde:

Enseñar el camino, ahorrar tiempo, guiar. No se trata de mostrar el fin sino de cómo se camina hacia él. Para penetrar en una cosa hay que llegar a ella, verla se la puede ver de lejos sin dar un paso (Cuad. XVII, 2-3).

Pero esto supone una nueva actitud, abierta y comunicativa, en contra de los hábitos dominantes. No sometimiento sino diálogo. «Hace falta comunidad» (Cuad. Fil. II, 29).

Como puede apreciarse, el cambio pedagógico que propone Unamuno está inspirado en el método científico y el *ethos* democrático. Y es que son los años de su pasión científicista. A partir de 1884 su actitud experimental un fuerte viraje. De ser básicamente poético-religiosa se vuelve progresivamente científicista, sin perder por ello su íntimo aire de ensoñación. Son años de intenso estudio, no sólo de filosofía sino de ciencia positiva, especialmente en el área de la psicología y la filología, al filo de la preparación de diversas oposiciones a la docencia. Pero no es el suyo un estudio libresco. Unamuno toma notas, hace un vocabulario filosófico e inicia balbucientemente sus primeras reflexiones personales. Por decirlo con sus propias pa-

labras, emprende «una serie de ejercicios espirituales para la razón, que podré titular —escribe— ejercicios intelectuales» (Cuad. Fil. II, 27). La expresión es muy certera, pues aparte de sugerir el cambio de clave que se está operando en su espíritu, de la religión a la ciencia, indica el carácter específico de ensayo y entrenamiento, no exento de imaginación, de su nueva experiencia intelectual. Así lo recordará más tarde, a distancia, desde el exilio de París, bajo los soportales de la Plaza de los Vosgos:

Soportales aquellos de mi Plaza Nueva de Bilbao, donde amamanté mis primeros ensueños filosóficos, donde forjaba, a mis veinte años, sistemas metafísicos (VIII, 626).

De estos años de tanteo y preludio tenemos noticia, aunque confusa y fragmentaria, por los *Cuadernos* inéditos de notas que se conservan en la Casa-Museo de Salamanca, sin más título, por lo general, que un número romano —lo que hace pensar que formaban una serie—, y que contienen diversos apuntes de carácter filosófico, aunque no faltan notas biográficas, esbozos de cartas y fragmentos de cuentos, entre 1884 y 1886, a tenor de algunos indicios, y con una problemática en torno al inédito *Filosofía lógica* de 1886. Especialmente los títulos *Cuadernos de Filosofía* I y II, por su mayor rigor y precisión, pueden tomarse como complementarios de esta obra, y de ahí que su comentario permita articular el contenido de estos cuadernillos. Unamuno intenta recomponer su imagen del mundo, tras la crisis de su fe religiosa, a partir de las categorías y el método científico. Hay implícito en esta tarea un fuerte distanciamiento, a veces crítico, de su actitud religiosa, con el aire radical y entusiasta del converso:

Piensen todavía que he de volver al catolicismo. ¿Volver al catolicismo después de haber gustado mi propia razón? Nada conozco más vano y necio en la pretensión. Quédese allá para quien vive de ajenos pensamientos y se alimenta del aire que le rodea, que yo he probado del fruto de la razón y es dulce y sabroso (Cuad. XVII, 35).

Pero no sólo contra la religión. Unamuno ve en el cientificismo la posibilidad de la necesaria restauración de la cultura intelectual española, minada por el literatismo. Sorprende la aguda percepción de los fenómenos culturales de su tiempo por un joven de poco más de veinte años, reflejando muy posiblemente una opinión común a los escasos ambientes científicas del país. Aquí todo se vuelve literatura. No hay ciencia, no hay disciplina, no hay experimentación:

Es vicio extraño este del literatismo que nos roe y excita en nuestra España [...] Y todo lo hemos hecho arte, huyendo de la ciencia como el gato escalda-

do del agua fría [...] Y este literatismo se ha incrustado hasta la médula de nuestro espíritu. Y para nosotros la ciencia es literaria, la religión literaria, literaria la vida, y los gobiernos literarios (Cuad. V, 48-49).

¡Extraña ironía en quien iba a hacer más tarde de la literatura un estilo de existencia! Pero la batalla por el racionalismo tiene otros frentes de combate. Hay también el tecnicismo, en el fondo igualmente retórico, de los que se entusiasman por la civilización industrial sin pasar por la aduana de la ciencia y sus rigores:

Y encontraréis encomiadores de la industria, del comercio, del fomento material, etc., etc., pero de la ciencia pura, del conocimiento racional sin el cual jamás seremos en su aplicación más que imitadores, de esa no hay uno (Cuad. V, 53).

En definitiva, la ciencia frente a la ideología. La filosofía tiene que participar en esta renovación. Conforme a la orientación dominante en los círculos intelectuales progresistas del país, el joven Unamuno persigue una alianza entre la filosofía y el espíritu positivo, al modo del krausopositivismo<sup>32</sup>, sólo que no desde Krause, sino desde Hegel, por cuyo puerto había ingresado en la filosofía. Apunta así en los *Cuadernos* de notas de estos años una síntesis de Hegel y Spencer, tan problemática, que iba a conducir a la inviabilidad de su desarrollo. El exponente de este esfuerzo es el ensayo *Filosofía lógica* (1886), aún inédito, del que ofreció una primicia A. Zubizarreta en *Tras las huellas de Unamuno*. Se ha querido ver en este ensayo la muestra de una vigorosa e innovadora reflexión filosófica. «Esta obra constituye a mi parecer —escribe Zubizarreta— la prueba de su honda asimilación del pensamiento filosófico de la época. Unamuno se hizo cargo del humanismo ateo dominante en sus días»<sup>33</sup>. Y Manuel Pizán, casi inercialmente, la toma como «la prueba irrefutable de un serio y profundo intento de asimilar lo más vivo de la filosofía de su tiempo, especialmente del pensamiento hegeliano y dialéctico»<sup>34</sup>. No puedo suscribir estos juicios, entre otras razones porque el estado embrionario del ensayo, a juzgar por las grandes pretensiones del proyecto, que quedó inconcluso, y el carácter esquemático del tratamiento de las cuestiones no permiten sacar conclusiones tan contundentes. Mucho menos aventurarse sobre su significación en la historia de la filosofía. «En la *Filosofía lógica* —añade Zubizarreta— Unamuno logra romper las estrechas barreras del cientificismo y positivismo del siglo, para lanzarse a la captación de la existencia. En 1886, a sus veintiún años, condensa en noventa y cuatro páginas una pequeña aventura filosófica que reproduce, en cierto modo, el camino que había de seguir la filosofía occidental desde el positivismo hasta Ortega y Heidegger. En esta pequeña aventura, su primera navegación filosófica, el método de Unamuno se acerca, en alguna manera, a la descripción fenomenológica de Husserl»<sup>35</sup>. Esto es pura hagiografía.

La verdad, según creo, es muy otra. *Filosofía lógica* no es más que un «ejercicio intelectual» de puesta en claro sobre su formación académica y sus diversas lecturas filosóficas, en la línea de un hegeliano-positivismo, proyecto sin duda ambicioso y desmesurado para las fuerzas de un neófito y que, por muy diversos motivos estaba abocado al fracaso.

El título *Filosofía lógica* es a todas luces un remedo de la *Lógica* hegeliana, a cuyo espíritu pretende acogerse. Aparte de Hegel y de Spencer, que dan el tono dominante, merecen mención las referencias a Descartes y Fichte, siempre en tono crítico, las que hace a Schopenhauer y a Eduard von Hartmann, porque serán más tarde autores decisivos en su época de madurez, las dedicadas a los españoles Balmes y Vives, que determinan un enfoque realista de su epistemología, muy al modo hispánico, y la que consagra al italiano Campanella, que le da a este esbozo un timbre peculiar, no existencial, como quiere Zubizarreta, sino dinámico/ejecutivo. Desde luego, Unamuno no da pruebas de conocer a estos autores de primera mano, salvo a Balmes y quizá algo a Hegel y Spencer, ni hay un uso crítico-textual de sus escritos, sino algunas citas sueltas y referencias a sus posiciones sin entrar nunca en detalle. El título orienta hacia una filosofía de corte sistemático y de pretensión científica, a modo del «poema abstracto», que tanto admiraba en Hegel. Una aclaración decisiva del sentido del título puede venir del apunte final, muy significativo, del *Cuaderno de Filosofía I*. Contrapone aquí Unamuno la lógica inquisitiva, dedicada a «la rebusca desinteresada y puramente objetiva de la verdad, de la verdad como último fin», a otra lógica retórica o ideológica, que sólo busca persuasión:

Ésta es la lógica oratoria en toda su desnuda [...]»<sup>36</sup>, discurrir con el deseo, no con la razón, partir de la constitución psíquica o subjetiva del hombre, no de la constitución objetiva de las cosas, mantener la fuente de la ilusión (Cuad. Fil. I, 62).

Dentro de esta segunda lógica, incluye tanto el argumento del consenso universal como el de desestimar una doctrina por sus consecuencias funestas, como contrarios a las exigencias de la verdad, pues no hay razón que excluya la existencia de principios funestos. «Nadie ha probado aún que un principio, por ser funesto, es falso» (Cuad. Fil. I, 60). En cuanto al argumento del consenso, nada se opone a que pueda darse —el kantismo al fondo— una «universal ilusión, un paralogismo, fundado en las condiciones psicológicas generales» (*ibid.*, 61). Para concluir en una rotunda proposición, que será más tarde su caballo de batalla en el período de la filosofía trágica de la madurez: «El deseo finge a todos los hombres creencias, que no por eso adquieren más valor» (Cuad. Fil. I, 62).

Frente a esta lógica retórica y desiderativa, la lógica filosófica establece una férrea aduana de rigor y objetividad. Pero en cuanto lógica, aspira a convertirse en sistema científico de conocimiento:

¿Es asequible la ciencia absoluta? *Infinita* complejidad del mundo. La metafísica es la ciencia y determina las condiciones de la ciencia absoluta (Cuad. Fil. I, 22).

Sí. *Filosofía lógica* tiene una pretensión metafísica explícitamente reconocida por su autor. En un momento barajó para ella el título de «Metafísica positivista», que pone de manifiesto su intención de trascender un plano positivismo e integrarlo en una concepción sistemática del todo. Ésta era, por lo demás, una tendencia común a los movimientos sincretistas de metafísica y positivismo. Con razón advierte Diego Núñez con respecto al krausismo positivo, que representó a la vez «un freno moderador del impacto de las nuevas teorías positivistas» y un «camino de superación del empirismo rígido y alicorto de algunas corrientes cientistas»<sup>37</sup>. Este juicio vale también para el propósito del joven ensayista. La combinación de ambas dimensiones —la positivista y la hegeliana— era, sin duda, una osada aventura intelectual. A Unamuno no se le ocultaba que el espíritu positivista desconfiaba del pseudocientificismo de Hegel, como lo había denunciado abiertamente Spencer<sup>38</sup>, y que, a la inversa, para el genio especulativo hegeliano todo positivismo plano era una claudicación intelectual. El proyecto unamuniano de combinar lo especulativo y lo empírico pretendía, pues, corregir a uno y otro, mostrando la función de las formas lógicas en la estructura sistémica del conocimiento. La filosofía no puede renunciar a su dimensión metafísica, como saber de totalidad. Pero esta metafísica ya no puede ser por más tiempo una ciencia de lo suprasensible. Lo especulativo, como había dicho Hegel y repetido Feuerbach, no es más que la totalidad de lo empírico, es decir, el propio sistema del mundo en su necesidad racional y, por lo mismo, *lógica* en el sentido hegeliano del término, si se tiene en cuenta la tesis de la identidad de lo real y lo racional, que hace suya Unamuno:

Me propongo dar una explicación lógica de las nociones metafísicas, resolver el valor positivo de las nociones suprasensibles y desarrollar su función lógica (FL, Prefacio, 1).

Sobre el plan de la obra apenas cabe aventurar alguna hipótesis, pues el ensayo quedó truncado en el décimo párrafo cuando aún se encontraba en sus comienzos. Tal vez pudo haberse inspirado en el programa de la *Filosofía elemental* de Balmes, que tan bien conocía desde su adolescencia, como un pequeño tratado de las cuestio-

nes filosóficas capitales, que para Unamuno se reducen, en última instancia, a la disputa entre realismo y nominalismo:

dar realidad objetiva a los universales o no dárselos [?] es hoy como siempre una cuestión capital (FL, Prefacio, 2-3).

Me hace pensar que la obra de Balmes haya podido servirle de modelo, tanto la disposición de las cuestiones como su movimiento interno, remontándose, tras definir lo que entiende por filosofía, desde cuestiones epistemológicas sobre el punto de partida al análisis de categorías ontológicas, y de éstas a la cuestión teológica acerca del carácter de lo absoluto. Pero, sobre todo, la influencia de Balmes es especialmente relevante en el uso del lenguaje, al que Unamuno dedica una particular atención. En la advertencia a la sección «metafísica» de *Filosofía elemental* había llamado la atención Balmes sobre «el lenguaje embrollado de algunos filósofos modernos», del que sólo adoptará lo estrictamente indispensable, es decir, «lo que ha introducido la necesidad o el uso», procurando «expresar sus ideas con claridad y precisión»<sup>39</sup>. En otro pasaje de *Filosofía fundamental* denuncia el «filosofismo» extravagante —«filosofías», dirá más tarde Unamuno—, que ha condenado a la filosofía a un «aislamiento misantrópico», y frente a ello, «consignación de los hechos, examen concienzudo, lenguaje claro: he aquí como concibo la buena filosofía»<sup>40</sup>. Y casi en los mismos términos se expresa Unamuno. Tras lamentar el lenguaje abstruso de la filosofía —«da pena leer los tratadillos de nuestros krausistas»—, opta por «los vocablos corrientes y vulgares de nuestro castellano» (FL, Prefacio, 4-5). Se trata a toda costa de evitar la confusión. Una filosofía reconciliada con la ciencia tenía que abandonar «la mitología de abstracciones» que, según un breve apunte inédito, había sido la metafísica (Cuad. XXXI, 4). En *Filosofía lógica* vuelve sobre el tema señalando la necesidad del análisis lingüístico: «Un buen análisis del lenguaje daría de huelga a todos los tratados de Lógica» (FL, Prefacio, 4).

Al menos en esto el nuevo ensayista no quería ser hegeliano. Pero estas similitudes externas no pueden ocultar que, en otro sentido, el ensayo representa una réplica de la obra de Balmes, por el ambicioso proyecto de construir una metafísica especulativa, que hubiera rechazado el buen sentido «escolastizado» del catalán. Balmes descarta la posibilidad para el hombre de una ciencia trascendental absoluta, que unifique y englobe todas las verdades, por trascender las condiciones de la finitud<sup>41</sup>. Y, sin embargo, es esta pretensión la que anima al joven Unamuno, como se desprende de su crítica al positivismo. También para éste es imposible tal pretensión<sup>42</sup>. Trabajando en la misma dirección que la ciencia, la filosofía ensaya hipótesis fundamentales unificadoras de diversos campos científicos, cuya

validez y poder de integración tienen que ser probados en su conformidad con los resultados de las ciencias. Tiene, pues, la función sintética del enlace sistemático del conocimiento. Queda, por tanto, reducida al conocimiento de mayor generalidad. Tal como la entiende Spencer, es «el conocimiento de la integración o fusión de los conocimientos particulares en un todo», es decir, en «un saber completamente unificado»<sup>43</sup>. Pero esta unidad, en tanto que apoyada en el orden de los hechos, no puede trascender nunca la experiencia. Debido a su carácter empírico, esta generalización no puede determinar qué sea el último fundamento del mundo. Todo conocimiento es, pues, relativo —esto es, se mueve entre relaciones— y no puede despejar nunca la incógnita de fondo. De ahí la irrelevancia para Spencer de las cuestiones sobre materialismo y espiritualismo, y otras del mismo jaez sobre la constitución última del ser. Tanto por la vía de la religión como por la de la ciencia, la mente humana está abocada a lo incognoscible, ese último residuo de misterio que siempre ofrece al hombre la realidad<sup>44</sup>. Pero esto es insuficiente para la avidez de conocimiento del joven Unamuno:

El positivismo moderno podrá ser un método, una filosofía jamás [...] Si todos los últimos resultados de las ciencias queremos reducir a unidad, no será buscando su fundamento en las mismas leyes halladas, que esto será la suprema síntesis científica a la que aún no hemos llegado; será en principios *a priori* o ideas puras (FL, 8 y 9).

Por eso la filosofía es lógica, por esta capacidad de organizar sistemáticamente en un todo, mediante principios de pura razón, el orden del conocimiento. Explícitamente lo subraya Unamuno más allá de todo positivismo:

En filosofía se parte de los hechos a síntesis superiores a los hechos mismos. Esto quiere decir que las síntesis filosóficas son puramente ideales, que las leyes y principios filosóficos no tienen valor real sino lógico (FL, 10-11).

No se crea, sin embargo, que se trata, al modo kantiano, de ideas de mera razón, sin otra función que la sistemática y arquitectónica. Más bien Unamuno da a entender, hablando hegelianamente, que tales ideas constituyen la armazón misma de lo real. Se trataría, pues, de una lógica ontológica, no meramente inductiva ni trascendental, pues realiza una síntesis última incondicionada:

Spencer supone que la ciencia nos pone frente a frente de lo inexplicable porque la serie de los porqués no puede ser indefinida. Pero no tiene en cuenta otro medio y es que la serie de los porqués o, como él dice, de los grupos cada vez más extensos, acabe, y nos encontraremos ante un último porqué que no sea lo inexplicable sino un axioma (FL, 14-15).



Parecería que con la mención del axioma Unamuno va a dar un giro aristotélico a su planteamiento. Pero en todo caso es un Aristóteles pasado por Hegel, porque esta verdad total es el término de un proceso de integración: «Ensayo una explicación de la evolución lógica, de cómo lo ideal sale de lo real, de sus relaciones» (FL, 17).

De síntesis en síntesis, el progreso del conocimiento aboca finalmente a una última evidencia, en que se cierra el orden de las razones. Este axioma no parece ser otro que la identidad hegeliana de lo racional y lo real o, como dice Unamuno, de «lo ideal y lo real» (FL, 38). De ahí que se trate, como atestigua la carta a F. Urales, de un Spencer interpretado hegelianamente. Pero si éste es el punto de llegada, el de partida no puede ser otro que el de los hechos, el hecho de los hechos, el más primario e inmediato, el de la conciencia natural:

El punto de partida son los hechos, la representación que dice Schopenhauer [...] El hecho es lo primitivo y lo espontáneo (*sic.*), el hecho es lo que es y es como es (FL, 20).

La referencia a la representación (*Vorstellung*) de Schopenhauer sitúa el planteamiento en consonancia con el espíritu positivo<sup>45</sup>. Frente a toda determinación unilateral de uno por el otro, ya sea en el sentido del idealismo o de la filosofía de la naturaleza, Schopenhauer se atiene al carácter de la dualidad implicada en la representación, como punto de partida<sup>46</sup>. Pero también pudo haber sido Balmes su precedente, pues en su *Filosofía fundamental* reitera tercamente, en su crítica a las filosofías del «yo», «la dualidad primitiva entre el sujeto y el objeto» como un *factum* irrebasable<sup>47</sup>. Este es «el hecho axiomático, evidente por sí mismo (FL, 21), inclusivo de cualquier otro, pues lo subjetivo o lo objetivo, lo externo o interno se me da en el hecho conciencia. Se trata, sin embargo, de evitar a toda costa una interpretación idealista de la conciencia al modo de Descartes y Fichte. De ahí que buena parte del capítulo segundo de *Filosofía lógica* lo dedique Unamuno a la crítica del *cogito* cartesiano, anunciando planteamientos definitivos de madurez. No es del caso entrar en pormenor en esta crítica. Básicamente se reduce a observar, como ya había hecho Balmes<sup>48</sup>, que la autoconciencia supone la oposición originaria de sujeto/objeto:

Pero ocurre que yo no tiene sentido sino por oposición a no-yo, y no se conoce a nadie sino como opuesto al mundo externo [...] El sujeto no se conoce como tal sino por oposición al objeto, este es el punto de partida, la oposición entre el hecho y la idea (FL, 33).

Frente al prestigio del *cogito* como punto de partida, apela Unamuno a la autoridad de Campanella, en un hermoso texto que constituye para mí el clímax de este ensayo fragmentario:

*Nos esse et posse scire et velle.* «Nosotros somos y podemos saber y querer», muy superior al «pienso luego soy», porque no reduce el hombre al pensamiento (FL, 35).

Sería, a mi juicio, totalmente infundado querer ver aquí un anticipo del planteamiento «existencialista» de madurez. Éste no es un «hecho existencial» como cree Zubizarreta<sup>49</sup>, ni siquiera una vaga referencia a la conciencia ejecutiva en Husserl, sino el reconocimiento de la precedencia de la idea de ser sobre la de yo, pues para pensar se necesita ser. Esto es lo que viene a aclarar, de nuevo sobre falsilla balmesiana<sup>50</sup>, un apunte del *Cuaderno de Filosofía I*:

En el sujeto es antes ser. El pensar piensa porque es, no es porque piensa. Y es porque obra, es decir, porque vive (Cuad. Fil. I, 46).

Pese a lo que a primera vista pudiera parecer, la afirmación de que «existir es obrar» (FL, 72), no está tomada en *Filosofía lógica* en el sentido existencial-voluntarista, propio de los textos de madurez, sino como una tesis ontológica general, que se predica de los hechos en tanto que son independientes de las ideas y actúan sobre los sentidos (FL, 72). Y también aquí Balmes resulta ser el precedente inmediato, «porque lo que no existe, no obra»<sup>51</sup>. Aunque en el apunte del *Cuaderno de Filosofía I* la sentencia se atribuya al «yo», Unamuno se limita a repetir la tesis ontológica, sin advertir en este momento las implicaciones existenciales del concepto de vida.

El *factum* originario de la representación —la dualidad del hecho y la idea— está, por lo demás, fuera del alcance de toda sospecha criticista. No es preciso embarcarse en una inquisición sobre el criterio de verdad fuera de esta evidencia originaria. La primacía de lo espontáneo sobre lo reflejo (FL, 40) no admite duda<sup>52</sup>. La confesión de fe realista no puede ser más explícita:

El hombre cuando no lo han viciado los filósofos cree naturalmente en la realidad externa de los hechos, todos nacemos realistas por la sencilla razón de que para todo hombre no filósofo hecho y fenómeno significan lo mismo (FL, 24).

Como se ve, Unamuno se adscribe sin reservas al realismo naturalista de la tradición española. «Sostengo y sostendré con el sentido común —prosigue líneas más adelante— la percepción directa de las cosas por los sentidos» (FL, 28). Cita en su apoyo a Luis Vives, pero igualmente hubiera podido remitir al testimonio de Balmes sobre «la necesidad íntima que te fuerza a creer» que la cosa es tal como la representas, creencia que no goza de menos constricción que el criterio racionalista de la evidencia. La apelación al sentido común y su certeza inmediata es, como se sabe, una nota característica de la

epistemología balmesiana<sup>53</sup>. Posiblemente la razón de no citar a Balmes, en la distinción entre conciencia espontánea y conciencia reflexiva, se deba a que Unamuno se inclina por una explicación mecánico-psicológica de la reflexión, al modo de Mandsley (FL, 42). Retomando el hilo de la conciencia, ésta es para Unamuno la relación o correlación originaria de hecho e idea (FL, 55):

Viene a ser en cierto modo como la Idea de Hegel, pero la conciencia no es algo distinto del conjunto de hechos e ideas. En mi tecnicismo Conciencia significa Universo, universo real e ideal, todo es dentro de la conciencia, es decir, de lo conocido (FL, 55).

Esta tímida e imprecisa referencia a Hegel declara hasta qué punto era débil y confuso el conocimiento que tenía de él por estos años. No se trata, sin embargo, de un incontinente idealismo subjetivo, pese al tenor de algunas declaraciones<sup>54</sup> —lo que iría en contra del presupuesto realista del punto de partida y de su crítica a las filosofías del yo—, sino del reconocimiento de que todo se me da en la conciencia, es decir, en la correlación necesaria del hecho y la idea. Éste es el marco continente de la relación o correlación, como aclara luego, «la forma del conjunto de contenidos» (FL, 66). En todo caso, la referencia a Hegel, tan extemporánea en este momento, permite aventurar una hipótesis interpretativa sobre el plan de *Filosofía lógica*, como la transformación dialéctica de la conciencia natural en saber absoluto, con la identidad final de sujeto y objeto en la vida de la Idea: «Como se verá al final de este trabajo, la idea es hecho, el hecho es idea, lo ideal es real y lo real es ideal» (FL, 64-65).

Pero todo esto no es más que una conjetura con escaso apoyo textual. No puedo menos de recordar en este punto un pasaje de Pí y Margall que parece ser el antecedente inmediato de este planteamiento. «Los hechos, dice un filósofo alemán, no son más que la realización de las ideas, y éstas la evolución de una generadora y eterna, cuyo desarrollo es el de los seres en el espacio, el de los sucesos en el tiempo, el del espíritu humano en el seno de la especie humana»<sup>55</sup>. Las afirmaciones de Unamuno son en este sentido de un fuerte idealismo absoluto, subrayado por la mayúscula con que escribe «Conciencia»: «Todo es en la Conciencia y dentro de ella así como todos los cuerpos son en el espacio y dentro de él. *Fuera de la Conciencia la nada*» (FL, 65-66)<sup>56</sup>.

¿Quién no reconocería en la frase que acabo de subrayar un anticipo de expresiones de la madurez? Y, sin embargo, la música es muy distinta, la que media entre el sentido lógico hegeliano de la Idea absoluta y el personal o místico-pneumático de Dios como Conciencia del universo. Las definiciones ulteriores con respecto a la distinción sujeto/objeto son igualmente confusas e imprecisas. «Suje-

to es lo que está debajo de las ideas, la sustancia de las ideas» (FL, 64). Pero luego, corrigiendo una versión trascendentalista, asegura Unamuno: «Por sujeto no entiendo un término abstracto, un Yo puro, no, sujeto soy yo, y eres tú y es aquel otro» (FL, 66).

Podría tomarse esta declaración como un anticipo del «hombre de carne y hueso», en el sentido patético-existencial de las obras de madurez, pero sería de nuevo un error de perspectiva. Creo que Unamuno se está refiriendo sin más al sujeto de la conciencia natural, el hombre concreto, con una expresión balmesiana, que de seguro conocería<sup>57</sup>. La prueba de cuán lejos estamos de la problemática de madurez es que en este contexto aparece el tema del sueño y Unamuno lo contrapone, como mero «producto subjetivo», a la vigilia, —«eso de que toda la vida es sueño y los sueños sueños son es bueno para poetas» (FL, 69)—, sin el menor asomo de la sustancia creadora del ensueño, como dirá años más tarde. Otro tanto le ocurre con el tema del inconsciente, al que menciona al filo de la obra de E. von Hartmann *Philosophie des Unbewussten*, cuya lectura recomienda y en la que se encuentran, sin duda, claves decisivas del Unamuno de madurez. No es el inconsciente reprimido disposicional, al modo de Freud, sino el de lo no apercibido, porque no alcanza el umbral de la conciencia, aunque no deja por ello de actuar sobre ella:

Las impresiones que quedan por debajo del límite de la conciencia se almacenan en el organismo, producen ideas inconscientes, que obran unas sobre otras, reaccionan, se combinan y producen razonamientos inconscientes, cuyo resultado llega a la conciencia. Esto es el instinto, el hacer una cosa sin darnos cuenta de por qué la hacemos (FL, 58-59).

Claro está que Unamuno se resiste, a causa de su positivismo, a tomar este inconsciente en el sentido metafísico de E. von Hartmann: «lo que no puedo admitir es el hacer como Hartmann una realidad de lo Inconsciente y lo que es como suponer finalidad» (FL, 59). Y, si embargo, esto es lo que admitirá más tarde el Unamuno trágico, como una fuente de la creatividad espiritual.

Finalmente, quisiera aludir a la «nueva ontología», según Zubizarreta, que aquí ya se anuncia. En verdad todo se reduce, hegelianamente hablando, a la distinción entre el ser (*Sein*) y la existencia (*Dasein*). Ya se ha indicado que para Unamuno existir es obrar:

Existir es tener realidad independiente de nuestras ideas, realidad tal como el sentido común atribuye a los hechos, es decir, obrar sobre nuestros sentidos (FL, 72).

Pero para poder obrar, esto es, hacerse presente en el mundo, se requiere concreción y determinación. «*Dasein* es ser en un lugar determinado, es la definición de Hegel» (FL, 73). Y en el *Cuaderno de*

*Filosofía I*, se reitera una vez más: «Existir es ser en espacio y tiempo determinados, es obrar un objeto» (Cuad. Fil. I, 4).

El espacio/tiempo caracteriza, pues, intrínsecamente a la existencia, la sitúa en el elemento de la contraposición y la interdependencia. La existencia es, por tanto, corporalidad. Ciertamente el término no aparece en *Filosofía lógica*, pero está implícito en la glosa: «Para obrar es menester que el agente sea compuesto y mudable, la simplicidad y la (inmutabilidad)<sup>58</sup> están en contradicción con la actividad» (FL, 74), y es consonante con apuntes inéditos de los *Cuadernos*. Así, por ejemplo, en el *Cuaderno de Filosofía I*, precisa en unos términos que hacen pensar en una posible influencia de Spinoza:

Toda materia es fuerza, toda sustancia causa y viceversa. La esencia de una cosa es su materia con relación ideal a las demás, la existencia su fuerza, en cuanto se manifiesta obra (Cuad. Fil. I, 14).

Y en el *Cuaderno XXIII*, ahora con cierto eco de Schopenhauer, vincula la fuerza con la experiencia del propio cuerpo:

El hombre se siente como movable, como movimiento tiene la noción innata e inconsciente de fuerza. El movimiento reflejado sobre sí mismo es la fuerza, fuerza es el movimiento que se siente. La conciencia se origina de la oposición. Cuando a nuestro organismo se opone un cuerpo, es decir, cuando al movimiento interno se opone un movimiento externo aquél se hace consciente como opuesto a éste, y nace la idea de materia o cuerpo (Cuad. XXIII, 8).

Como se ve, se trata de una ontología básicamente materialista, en que el positivismo científico se alía confusa y extrañamente con el planteamiento de Hegel. Si existencia (*Dasein*) es, pues, determinación, ser (*Sein*) es, en cambio, indeterminación e inmediatez o, dicho en términos del joven Unamuno:

La idea del Ser puro es la más abstracta, aquella en que se ha hecho desaparecer toda cualidad concreta, idea a la cual nada corresponde. El ser es la fase subjetiva, la Nada la objetiva (FL, 80).

Y puesto que todo lo que existe se da en un orden de condicionamiento e interdependencia, Unamuno puede concluir sobre esta base que «lo absoluto y la existencia son cosas que se repugnan» (FL, 76). No hay más que el sistema de los hechos, el Universo o la Conciencia como la forma integral de la relación o correlación de hechos e ideas. De ahí la necesidad de corregir en sentido positivo la fórmula de Hegel:

Hegel dio valor espontáneo a lo reflejo e hizo existente a su Idea. La Idea o es el conjunto de todo lo conocido o no es más que una idea (FL, 38-39).

### 3. Agnosticismo y fideísmo

Ya se puede colegir, en este contexto, la respuesta que va a recibir el problema de Dios. Si la existencia «axiomática» es la de los hechos, un ser absoluto o infinito requiere ser probado como condición de posibilidad del mundo de los hechos. Dicho en términos que recuerdan a Kant:

Dios y el alma son ideas. Para probar que son más que ideas precisa probar que su existencia es *necesaria* a la de los hechos (FL, 77).

Necesaria, según se aclara más tarde, no ya en el orden lógico e ideal, sino en el ontológico de su realidad efectiva. En definitiva, «para probar a Dios hay que probar que el mundo sin Dios es un absurdo y una cosa contradictoria» (FL, 78). Y, a continuación, viene el famoso párrafo, tantas veces citado como una prueba de su ateísmo juvenil:

Si el mundo se explica sin Dios Dios sobra y sobra también si el mundo no se explica con él (FL, 79).

Obviamente, esto no equivale en modo alguno a una tesis sino que, según el contexto, forma parte del presupuesto metodológico de la demostración. Dios sólo podría ser probado en tanto que condición explicativa del mundo o su Razón suprema. Que Unamuno no creía formular con esto ninguna conclusión denegatoria se desprende del párrafo siguiente, en que remite el tratamiento de la cuestión para más adelante. «Tenga el lector presente esto, así como lo que precede y ello dará su fruto» (FL, 79). Pero *Filosofía lógica* quedó truncada antes de acometer esta tarea. ¿Qué cabe, pues, pensar? Varias conjeturas son posibles. Una, típicamente spenceriana, llevaría a declarar a Dios como la  $x$  de fondo, incognoscible, pero esto choca no sólo con la crítica de otros textos más explícitos a la idea spenceriana de lo incognoscible, sino con la afirmación del ensayo de que toda búsqueda de un último porqué tiene que conducir a un axioma. Otra, más hegeliana, es identificar a lo divino o lo absoluto con la Idea, pero ya se ha indicado que Unamuno inflexiona la Idea de Hegel en un sentido positivo, como universo de los hechos. Otra, en fin, más consonante con el planteamiento del ensayo, llevaría al agnosticismo por la imposibilidad de probar la existencia de Dios como causa necesaria y razón explicativa del mundo. En un sentido kantiano, podría asegurar Unamuno que a partir del mundo sólo puede probarse una necesidad hipotética o condicional, pero no absoluta. Me inclino por esta tercera posibilidad. De todos modos, la afirmación más tajante del ensayo sobre el tema, que pudiera to-

marse en sentido del ateísmo, es que «lo absoluto y la existencia son cosas que repugnan» (FL, 76). Un Dios existente sería, pues, un Dios condicionado, esto es, un no-Dios. Lo absoluto, lo suelto, desligado o incondicionado no existe.

Afortunadamente el pensamiento de Unamuno sobre el tema se aclara desde los apuntes inéditos de los *Cuadernos* y muy especialmente desde la *Carta*, también inédita, a *Juan Solís*<sup>59</sup>, que, tanto por la madurez del planteamiento como por la combinación de agnosticismo teórico y fideísmo práctico y emotivo, debe de ser, con toda probabilidad, posterior a *Filosofía lógica*, aunque no pasa de ser, como ella, «un ejercicio intelectual» de principiante. La actitud que domina en estos apuntes, más que atea es agnóstica. No se declara a Dios inexistente ni tampoco in-cognoscible en el sentido spenceriano del término, sino racionalmente in-demostrable y conceptualmente in-definible. Hay declaraciones que empalman directamente con el texto de *Filosofía lógica* en la misma dirección de su positivismo racionalista. Así, la idea de que Dios está de más en el universo de los hechos:

Escribía Carlos Vogt: «Dios es una barrera movible que, situada en los últimos límites del saber humano y acompañada de una gran  $x$ , retrocede sin cesar ante los progresos de la ciencia». Y añado yo: de la barrera acá, todo se explica sin Dios, de la barrera allá ni sin Dios ni con Dios. Dios por lo tanto sobra (Cuad. XVII, 53).

La razón parece estar en que la causa de un hecho debe pertenecer al mismo orden de los hechos, y en que no se puede explicar lo más conocido por lo menos conocido. «Dios no da una explicación —anota en el *Cuaderno de Filosofía I*—, es decir, no reduce lo desconocido a conocido, puesto que no conocemos a Dios» (Cuad. Fil. I, 50). En otro momento pone la cuestión ante una extraña alternativa, acorralada, por así decirlo, entre el saber positivo y el absoluto: «La realidad científica no llega a Dios, la ciencia absoluta no le necesita; porque poseyéndola el hombre sería Dios» (Cuad. Fil. I, 23).

Es evidente que el hegeliano-positivismo en que se embarca el joven Unamuno, a diferencia del krauso-positivismo, no dejaba espacio alguno para el tema de Dios. Pero Unamuno no limita su estrategia a estas sumarias recusaciones. Encarando directamente las pruebas de la existencia de Dios, las acusa de cometer una «petición de principio» y moverse circularmente:

¿Por qué existen las cosas? Porque existe un Dios que las [ha] creado y conserva. Y, ¿por qué existe Dios? Porque sin él no existirían las cosas. A pesar de todos los subterfugios imaginados este círculo vicioso se encierra en el porqué de la existencia de Dios (Cuad. Fil. II, 40).

Claro está que no se le podía ocultar que se trata de dos órdenes distintos —el de la *ratio cognoscendi* en las cosas y la *ratio essendi* en Dios—, pero, no obstante, Unamuno cree que se sigue cometiendo una *petitio principii*. En la *Carta a Juan Solís* analiza con algún detalle el valor demostrativo de las pruebas para concluir en la misma acusación de círculo vicioso (CJS, 2 bis), por suponer un estado de cosas que hace necesario recurrir a Dios como su razón de ser. Frente a la primera vía de Tomás de Aquino, llamada del movimiento, sostiene el joven Unamuno que en el mundo sólo se da el hecho del cambio universal, con diversos estados de transformación, que no implican ningún «principio pasivo» —pues, como recuerda, «existir es obrar, obrar es moverse»— y, por tanto, no es absurdo que el cambio universal se mueva a sí mismo (CJS, 2 bis rev.) ni admitir una serie indefinida (*ibid.*, 3). Con respecto a la vía de la contingencia, le reprocha igualmente tener que presuponerla como base de la demostración, siendo así que «todo ser es necesario; existe porque no puede menos de existir» (*ibid.*, 3 rev.), es decir, sólo existe lo que está intrínsecamente determinado a ser. Y en cuanto a la vía de lo posible y necesario, niega esa distinción sobre la base del necesitarismo universal del mundo; lo que es es porque tiene que ser y cuenta con su razón de ser, «necesario es lo comprendido perfectamente» en esta razón; «posible aquello cuya necesidad no conocemos» (*ibid.*, 3 bis). En resumidas cuentas, concluye con contundencia el joven crítico:

Se prueba a Dios como creador y ordenador. Como creador suponiendo que los seres no tienen en sí la razón de su existencia y tienen principio, como ordenador suponiendo los seres contingentes y con finalidad. Dos suposiciones que nadie prueba y que suponen ya a Dios antes de probarlo (*ibid.*, 3 bis).

Pero en el fondo esto es un diálogo de sordos. Claramente se advierte que el positivismo traduce a su propia clave conceptos metafísicos, cuyo sentido se le escapa o lo declara impertinente. Por lo demás, el joven Unamuno se limita a utilizar algunos tópicos del positivismo, sin pasarlos siquiera, como hará más tarde, por el severo cedazo de la *Crítica* kantiana. Más pertinente es, a mi juicio, la consideración de que toda prueba de la existencia de Dios supone haber despejado de antemano el ámbito de lo divino, y, por tanto, la fe en Dios:

Según San Anselmo de Canterbury todo filosofar sobre objetos de religión debe suponer fe, pues que la fe juega en los seres espirituales el lugar de la experiencia en los conocimientos sensibles, y sin experiencia no hay conocimiento (Cuad. XVII, 65).

El dilema está, pues, entre la experiencia o la fe, el hecho (= mera idea) o la creencia, el racionalismo o el fideísmo, dos escuelas y dos



actitudes que están en «la raíz de toda disidencia». «Fuera de la fe no hay salvación para las ideas puras, el alma, Dios, la substancia [...]» (Cuad. XVII, 66). Es decir, no hay lugar para ellas en un universo positivista. Considerado desde el punto de vista teórico, Dios ni puede ser demostrado racionalmente ni conceptualizado. Todo atributo que pudiéramos darle o es meramente negativo, tal como infinito, incondicionado, o está tomado del orden de lo finito, e implica por tanto contradicción cuando se aplica más allá de su nivel propio de significación. Así cita a Hamilton para sostener que «lo infinito y lo absoluto no pueden ser concebidos positivamente» (CJS, 1 rev.) y a Mansel para hacer ver que predicados como conciencia o voluntad «implican necesariamente distinción» (*ibid.*, 1 bis) porque son relaciones. «Lo absoluto no se concibe —concluye Unamuno— sino como negación de la concebibilidad» (*ibid.*, 1 bis). Pero, a diferencia de la teología negativa, el joven Unamuno se acuartela en la fortaleza del positivismo. La idea de Dios ha nacido, pues, de la tendencia antropomorfizadora del hombre. En un texto en que se aprecian inequívocamente ecos spinozianos, precisa que Dios no es más que un producto de nuestra imaginación, un ídolo antropomorfo:

El hombre en su tendencia a humanizarlo todo, supone a los resultados fines, y donde hay fin ha de haber conciencia y así llega a la idea de una conciencia causa motora y ordenadora del mundo [...] Dios es, pues, el Ideal, la perfección según el hombre, nuestra conciencia llevada al grado supremo a que puede llevarse, sin advertir que si se empieza a descartar de la conciencia todo lo relativo para hacer una absoluta deja de ser tal (CJS, 2 rev.).

Y en otro apunte inédito denuncia abiertamente el carácter ideológico de la representación religiosa en términos muy precisos: «El antropomorfismo es símbolo de la intromisión de la voluntad en el conocimiento» (Cuad. Fil. II, 6). Ciertamente la crítica spinozista y feuerbachiana a la conciencia religiosa ha surtido su efecto. ¿Acaso el agnóstico no es un ateo convencido? Y, sin embargo, la *Carta a Juan Solís* nos reserva una gran sorpresa:

¿Niego a Dios? No, y no y mil veces no. Yo soy tan creyente como cualquiera, soy en teoría creyente, en práctica hasta místico (CJS, 3 bis).

¡Qué encantadora sinceridad, aun tratándose de un desahogo epistolar! Sí. Unamuno se conocía bien y no podía disimular sus combates interiores, incluso en esta época más abiertamente racionalista. El agnosticismo teórico deja paso a un fideísmo emotivo, fundado en necesidades cordiales o vitales, que también reclaman su derecho. Casi una prefiguración de la postura de madurez, aunque no está todavía bajo el signo de la tragedia, sino de una doble verdad:

La fe es un *hecho*, es el pleno reconocimiento de un principio sin necesidad de pruebas, es creer lo que no vimos; la fe es un hecho que arranca del sentimiento para llenar el vacío de la razón (CJS, 3 bis).

¿Cuál es este vacío? Nada se nos dice al respecto, pero hay que presumir que concierne al orden práctico o a lo que podríamos llamar la esfera del sentido y el valor. Casi en términos de madurez, podría decirse que la fe, como toda creencia —el eco de Hume al fondo—, es una necesidad vital. «Se cree por lo mismo que se ama, *porque hay necesidad de creer y de amar dada la naturaleza humana*» (*ibid.*, 3 bis rev.)<sup>60</sup>. No falta siquiera la apelación a la fórmula de Tertuliano *credo quia absurdum*, que parafrasea, «creo porque es inconcebible racionalmente y porque satisface al sentimiento y a las necesidades prácticas» (*ibid.*, 4). No es, pues, una creencia superflua e insana, porque refuerza el sentimiento moral. Sorprendentemente el giro kantiano lo había ya realizado este joven Unamuno, que está en los inicios de su vida intelectual. La asimilación de Kant se muestra por estos años ya operando frente a la herencia de Hegel:

Éste es el paso de la razón teórica a la razón práctica, y he aquí como lo que son contradicciones y ruinas en el campo teórico, son *necesidades* en el campo práctico; pero ni un campo ni otro es el de las cosas en sí, y cómo éstas son en sí racionalmente ni por experiencia *jamás, jamás* llegará a saber el hombre (CJS, 3 bis rev.).

No se le escapa a Unamuno la dificultad existencial de esta posición y lo extraña que tiene que resultar en un ambiente cultural donde sólo parece caber el racionalismo católico, escolastizado, o el ateísmo. O, dicho en sus propios términos, «ni jesuita ni francmasón», dos espíritus sectarios. «¡Pobres gentes que necesitan asociarse para todo!» (Cuad. XVII, 89-91). Unamuno busca ya su propio camino, su arisca independencia de juicio, frente a la convención dominante. Esta imagen de excentricidad, incluso de esquizofrenia espiritual, ya comenzaba a pesar en su ánimo: «Por eso resulto un genio tan raro, ateo y fatalista en discusiones y raciocinios, creyente y hasta místico en la práctica» (CJS, 3 bis rev.).

Sí. La *Carta a Juan Solís* es un texto único, precioso, que cambia todas nuestras ideas sobre el joven Unamuno. En muchos sentidos es un anticipo de posiciones de madurez y una prueba de que su racionalismo de juventud nunca dejó de estar secretamente minado por las preocupaciones religiosas. La tremebunda herida no dejaba de sangrar:

Esta solución que doy a la fe y la razón es el abrazo de D. Quijote y Sancho, siempre juntos y regañando siempre, queriéndose bien el uno desde su locura, el otro desde sus simplezas, y que sólo a la hora de morir D. Quijote lloraban juntos y juntos concordaban (CJS, 4).

No podía sospechar la violencia de los combates espirituales que le aguardaban y el precio que habría de pagar por este camino de solitario.

#### 4. *Monismo evolucionista*

Me he referido con anterioridad al carácter sincretista de *Filosofía lógica*, calificándola como hegeliano-positivismo, en analogía con el krauso-positivismo dominante en círculos intelectuales progresistas del país. Diego Núñez ha llamado la atención sobre las categorías-puente, tales como monismo, devenir/evolución y organicidad, a través de las cuales se lleva a cabo la síntesis de la metafísica especulativa y el positivismo<sup>61</sup>. Como no podía ser menos, estas categorías también están presentes en este ensayo, pero de un modo híbrido y confuso, entre su positivación en sentido científico<sup>62</sup> y su interpretación en clave metafísica, elevándolas, por así decirlo, a una nueva significación. El monismo es abiertamente defendido por Unamuno, más como una creencia metafísica que como una tesis científico-positiva:

Yo no soy materialista, yo tampoco soy espiritualista, porque ni sé qué es materia ni qué es espíritu, pero no soy dualista y creo basta una sola fuerza para explicar toda clase de fenómenos (Cuad. XVII, 36-37).

Esta reserva de juicio es típicamente spenceriana. Sobre la base del fenomenismo en que se mueve la ciencia, la cuestión sobre la constitución última de la realidad se declara insoluble. Nada podemos saber sobre ello<sup>63</sup>. Sin embargo, la positivación inherente al lenguaje de la ciencia parece otorgar un privilegio de entrada a la hipótesis materialista. Y éste es también el caso de Unamuno. Ya se ha visto cómo la categoría de existencia comporta una determinación espacio-temporal, corporal. El hecho es manifestación de una fuerza, y por eso, en tanto que existe obra, y su actuación pertenece al mundo de los hechos y se hace presente a los sentidos. Claro está que sobre el carácter ontológico de esta fuerza no cabe hacer afirmación alguna, pero su manifestación no puede ser menos que espacio-tempórea. El hecho mismo de la conciencia no deja de estar vinculado al cuerpo. El mundo no es más que la totalidad de los hechos y esta unidad/totalidad de lo real y racional es la Conciencia, entendida a su vez como correlativa al horizonte espacio/tiempo del mundo. El lenguaje de los apuntes inéditos del joven Unamuno suena abiertamente a materialista. Y en cualquier caso a favor de este materialismo implícito hablan sus esbozos de una crítica al espiritualismo, tal como se conservan en apuntes sueltos de los *Cuadernos*. Muy pers-

picazmente advierte Unamuno cómo todo espiritualismo descansa sobre un *a priori* epistemológico:

La verdadera raíz del espiritualismo es la doctrina de las ideas puras, de los conceptos libres de toda imagen sensible; por eso el sensismo y toda doctrina que establezca el principio de que un concepto es percepción trastornada lleva a la ruina del espiritualismo (Cuad. Fil. I, 53).

Pero si bien se repara, ésta es la teoría epistemológica que se sostiene en *Filosofía lógica*. La idea, incluso la que llama «idea pura», no puede desligarse de la representación (*Vorstellung*) de la que se origina. En la génesis de las ideas mantiene Unamuno una posición empirista (FL, 86-87). Y obviamente eso le conduce a un nominalismo en la cuestión de los universales, de la que había dicho, al principio del ensayo, que era «la cuestión capital» (FL, 3). Adoptando la tesis de Wundt, la idea es «una pura función lógica, cuyo contenido es el tipo» (FL, 92), y éste no es más que un común denominador de rasgos individuales de objetos afines. No es posible, pues, un lenguaje de lo suprasensible, siendo el universo de los hechos el único horizonte de referencia. Todo presunto discurso objetivo sobre realidades suprasensibles tiene que dar cuenta de su pretensión ante la aduana de los hechos:

Toda escuela que admita algo más que los hechos o que busque a las manifestaciones un algo manifestado, llámese Ser, Substancia, Materia, Entes o como quiera ha de parar por fuerza en la idea de un alma, una, simple, incorpórea, etc. Sólo puede negarse el alma, negando todo lo que no sea hecho concreto (Cuad. XVII, 49-50).

Pero justamente esto es lo que hace Unamuno. No contento, sin embargo, con ello ensaya en otro apunte una crítica al argumento balmesiano sobre la simplicidad e inmutabilidad del alma. Balmes concluía que la simplicidad e identidad del alma era la condición trascendental requerida para el acto de la síntesis intereidética que tiene que llevar a cabo el pensamiento. Pero Unamuno invierte radicalmente este planteamiento en un sentido empirista-fenomenista:

El error viene de suponer un algo (substancia) que produce la relación siendo así que el principio de la relación o llámesele causa no está fuera de las mismas ideas relacionadas, sino que éstas por su propia espontaneidad se convinan (*sic*) y producen el juicio. El alma es el resultado de los estados de conciencia (Cuad. XVII, 41-42).

Ahora bien, esto supone que la relación entre las ideas acontece en las series espacio/tiempo, en el orden de la imaginación, sin implicar ningún principio activo. De lo que puede concluir, volviendo del

revés el argumento balmesiano, que el alma tiene que ser extensa para poder pensar:

Es, pues, la conciencia algo extenso o que se verifica en algo extenso, el organismo, función del cual es [...] El alma es extensa, pues de lo contrario los hechos de conciencia no formarían unidad en sus series, es decir, que el alma no sería idéntica (Cuad. XVII, 39-40).

Estas audacias, que no son simplemente verbales, como él creía<sup>64</sup>, muestran hasta qué punto era consecuente con el fenomenismo a ultranza de su epistemología. El alma como epifenómeno o como el resultado de una función espacio-temporal de engarce de las representaciones. Pero esto no basta; es preciso indicar también cuál ha podido ser la génesis de una idea tan inquietante y pertinaz como la de la simplicidad e inmutabilidad del alma (léase, en el fondo, la inmortalidad) en la cultura de Occidente. Y en este aspecto Unamuno recurre como Kant, y posiblemente sobre la falsilla kantiana, al orden práctico, aunque incurriendo en una lectura materialista:

Todas las supuestas razones en favor de la espiritualidad del alma son pretextos. La razón verdadera de tal doctrina es el deseo de una vida mejor. Quien cree santificable [?] esta vida y asequible en ella la gloria, la paz de la conciencia, quien se cree en sus obras, se hace materialista (Cuad. XXXI, 54).

No me cabe duda de que ésta era la posición que por estos años, entre 1886 y 1890, sostenía Unamuno cuando era más intenso y profundo su positivismo. Creo que, pese a sus declaraciones, está bastante claro de qué parte cae el monismo en que creía. En consonancia con la filosofía científica predominante en la época, este monismo era evolutivo. La evolución fue, sin duda, la idea filosófica del siglo XIX de más envergadura teórica y de más gigantescas consecuencias prácticas. Se diría que constituyó la idea revolucionaria de la centuria, llamada a modificar esencialmente todos los dominios de la cultura. No sólo ofreció una imagen dinámica de la realidad, en un proceso de diferenciación y complejificación progresiva, sino que a la vez brindó con la idea de progreso un esquema hermenéutico del mundo social. La herencia y la selección natural se constituían así en claves del destino del universo y, con él, del propio hombre. Unamuno no podía menos, en su síntesis hegeliano-positivista, y por partida doble, en su intento de aunar a Hegel y a Spencer, que mostrarse evolucionista. En *Filosofía lógica* esta tesis es apenas perceptible. Confusa e imprecisamente, Unamuno se limita a decir que «la ciencia está dominada hoy por la idea madre de evolución». Y a continuación añade enigmáticamente: «Ensayo una explicación de la evolución lógica, de cómo lo ideal sale de lo real, de sus relaciones» (FL, 17).

Parece dar a entender con ello que se propone mostrar el movimiento de generación de la idea lógica, en el sentido hegeliano, a través de las relaciones reales, en que está como encarnada. Pero esto no pasa de ser mera conjetura. En cualquier caso no podemos adivinar cómo se las arreglaría Unamuno para llevar a cabo tan osada empresa. ¿Era teleológico su planteamiento, al modo hegeliano? ¿No partía acaso su positivismo de un rígido determinismo a juzgar por algunos apuntes inéditos? Como se ve, en este aspecto, las dificultades son inextricables. Al tema de la evolución se refieren algunos apuntes de los *Cuadernos* inéditos, pero de modo tan ocasional y fragmentario, que es imposible hacerse una idea cabal del asunto. Llama la atención, no obstante, el contexto político del planteamiento pues Unamuno se ocupa del tema a propósito de la idea de «revolución». ¿Es compatible el hecho revolucionario con las premisas evolucionistas o no condenan éstas toda revolución a un estéril voluntarismo? Porque para Unamuno «la revolución es un hecho y forma parte del estado de cosas» (Cuad. XXXI, 7). ¿Cómo dar una explicación coherente del mismo? Distingue para ello Unamuno entre dos teorías de la evolución, la gradualista de las lentas transformaciones «por infinitesimales diferencias» en virtud de los principios de la herencia y la selección natural —en este flanco sitúa a Spencer— y la rupturista, que representan Kolliker y Hartmann, y que «sostiene el paso brusco y la generación heterogénea». Entre ambas corrientes, el joven Unamuno se muestra sincretista:

A mi entender ambas se completan, y están en posición más ventajosa los heterogenistas porque sin rechazar la evolución admiten la revolución (Cuad. XXIII, 59).

Para dar cuenta de esta complementariedad es menester distinguir entre grado de desarrollo y tipo. La primera teoría explica las variaciones internas al tipo, la segunda el paso de un tipo a otro. Dudo que tal distinción haga justicia a los evolucionistas. Pero, a fin de cuentas, lo que le interesa a Unamuno es la proyección política del tema en dos actitudes correspondientes: la evolucionista o posibilista, que sostiene el cambio lento o agotamiento de las posibilidades de un tipo de organización social, como condición imprescindible para el tránsito a otro tipo superior, y «la escuela de la revolución», que cree en la necesidad del salto cuando venga determinado por la presión de las circunstancias. En esta escuela sitúa Unamuno el pensamiento dialéctico de Proudhon:

Llega un momento en que este ritmo de variaciones (internas al tipo político) da todo lo que puede dar dentro de la forma de gobierno que le produce, entonces los partidos se desprestigian y obrando toda la suma de pequeños factores acumulados se produce el estallido brusco, la revolución (Cuad. XXIII, 62).

Se trata, pues, de dos esquemas diferentes: el positivista evolutivo, ya sea determinista o teleológico, y el dialéctico. El primero actúa como una lenta maduración de la forma en sus posibilidades internas de desarrollo, mediante el diálogo entre la herencia y el medio, y, en última instancia, en un paso hacia el nivel superior. El segundo como una crisis interna del tipo «por contradicción del fondo con la forma» (*ibid.*, 62), que fuerza a un salto hacia adelante. En suma, «la ley del progreso interior es la evolución, la del exterior la revolución» (*ibid.*, 64). En ambos casos hay una necesidad objetiva, que opera en el hecho mismo, determinando su desarrollo:

Los evolucionistas que condenan de absurda la revolución desconocen la ley del ritmo y desconocen que el progreso no se cumple en línea recta, porque el progreso es lucha entre dos fuerzas que resisten (Cuad. XXXI, 9).

No oculta, pues, el joven Unamuno su simpatía por «la escuela de la revolución» ni su preferencia por una interpretación dialéctica de la historia. La noción de conflicto o colisión de fuerzas así como la de crisis, en cuanto inadecuación de fondo y forma, constituyen una base primitiva de su pensamiento. Se diría, pues, que interpreta el evolucionismo de Spencer en clave hegeliana, y en la misma medida prevalece una lectura teleológica del hecho evolutivo, pese a ciertas declaraciones de un fuerte sabor determinista.

### 5. *La proclama liberal*

Estas consideraciones nos permiten pasar al otro radical, no ya metafísico-religioso, sino político de su juventud. Los *Cuadernos* inéditos de notas y en especial la conferencia sobre *El derecho y la fuerza*<sup>65</sup> —también inédita, pese a ser un documento de excepcional interés para conocer el pensamiento político del primer Unamuno— nos ofrecen una valiosa información al respecto. Ya se ha indicado la actitud liberal-libertaria del Unamuno adolescente bajo la influencia de Pí y Margall. El principio liberal y el principio federal —que para él eran una misma cosa, porque ambos remitían al espíritu del pacto— constituyen el oriente de sus primeras reflexiones político/intelectuales. Unamuno se cuida desde el principio de señalar el sentido racionalista de su actitud. La crítica al dogmatismo ideológico tenía que desembocar necesariamente en la crítica al absolutismo, al igual que el positivismo científico era consonante, por su evolucionismo y relativismo fenomenista, con el pensamiento liberal<sup>66</sup>. Así lo había mostrado, por otra parte, la obra de Spencer<sup>67</sup>, con la que tan estrechamente estaba familiarizado Unamuno, y así lo recoge éste en la citada conferencia como su punto de partida:

El positivismo o relativismo hoy, tan mal estudiado y mal comprendido por sus detractores, relegando al campo de lo inconocible (*sic*) e inservible lo absoluto, cuando no negándolo, reconoce y acata, pero a la vez combate los absolutismos todos, el monárquico y el teocrático, el absolutismo aristocrático y el democrático y sobre ellos levanta lo único real, la fuerza, que de energía del hecho va en virtud de evolución necesaria a convertirse en energía de la Idea (DyF, 1 rev.).

Sorprende la profunda unidad entre teoría y praxis, premisas doctrinales-metodológicas y planteamientos socio-políticos, en este joven intelectual que está en los primeros esbozos y tanteos de su pensamiento. En los apuntes inéditos de los *Cuadernos* se le ve buscando esta coherencia con el rigor propio de un maestro. Cuando examina la tesis metafísica neoplatónica, citando a Proclo, sobre el carácter trascendental de la unidad, discrepa básicamente de ella por las posibles consecuencias totalitarias que entraña en la práctica el reconocimiento de «la existencia de un principio absoluto» (Cuad. XVII, 12-13). Muy finamente advierte que la postura de Hegel no dista sustancialmente de la de Proclo, «pues su Idea se parece mucho a aquel uno, que nada esencial es, sino puramente un abstracto de la forma» (*ibid.*, 14-15). Frente a ello sostiene con cierta osadía una tesis positivista-nominalista a ultranza, que invierte radicalmente el planteamiento:

La unidad es resultado de la pluralidad y no viceversa como enseñaban los neoplatónicos, y enseñan los escolásticos en la noción de substancia como anterior a los accidentes (Cuad. XVII, 12).

Y páginas más adelante se advierte la proyección política de la tesis como la base del principio liberal y federal. Si el monismo metafísico, o en su forma más templada el monoteísmo, generan absolutismo político, el pluralismo y el relativismo son garantes, por el contrario, de tolerancia y comprensión. La premisa teórica y metodológica es aquí fundamental. En otro sentido puede encuadrarse el liberalismo en el marco del racionalismo positivista, en tanto que éste defiende una teoría del progreso, sobre la base de la libre concurrencia y la cooperación. El evolucionismo biológico, montado sobre el principio de selección natural en la lucha por la vida, se dobla aquí culturalmente con la instancia social de la competencia y emulación. Se comprende así su afirmación de que «el liberalismo es racionalismo y altruismo, el absolutismo animalismo (misticismo) y egoísmo» (Cuad. Fil. II, 40). Porque la unidad, la «unidad viva», como la llama en otro apunte, frente a la «muerta» o por imposición (Cuad. XXIII, 70) se construye desde abajo, es un producto de cooperación e intercambio, sobre la base del reconocimiento de las diferencias:



Hace fuerza la unión que no es confusión ni identidad, en que las personalidades se determinan fuertemente con sus ideas propias, sus variedades individuales. La unidad se funda en la variedad, nada puede ser uno si no es vario, lo sostendré siempre (Cuad. XVII, 20).

Y fue, en efecto, una doctrina a la que se atuvo siempre, incluso en su época de mayor fervor socialista, convencido como estaba de que el individuo es, en su unicidad y singularidad, en su autonomía, el fundamento último incontrovertible del orden social. La razón es muy simple: «no existen conciencias colectivas» (*ibid.*, 27). El único sujeto de conciencia y, por tanto, de iniciativa y responsabilidad es el individuo. O, dicho en términos ontológicos: «lo simple es la forma de lo uno» (*ibid.*, 21). Cualquier otra unidad es derivada y artificial. No es extraño, pues, que el texto citado del *Cuaderno XVII* afirme de inmediato, a renglón seguido, el valor de la individualidad: «Para que un pueblo sea un pueblo es menester que cada hombre sea más que un simple ciudadano, una parte del todo, que sea un hombre» (Cuad. XVII, 20).

Pero el individuo no es sólo conciencia, sino fuerza, o quizá, en términos más genéricos, poder, en el sentido de la *vis activa* leibniziana o del *conatus* spinozista; poder acompañado de la conciencia del propio poder; un poder, por tanto, que conoce sus límites y posibilidades, y que puede, en consecuencia, reglarse por el cálculo racional y el sentido moral:

No hay más absoluto que el individuo, pero éste para vivir tiene que relacionarse, el individuo es fuerza, la correlación de las fuerzas por el contrato crea el derecho (DyF, 13).

De este modo se produce una evolución necesaria del poder de la fuerza a la fuerza del derecho. Éste es el tema de la conferencia sobre *El derecho y la fuerza*. Unamuno se propone, en consonancia con sus principios teóricos y metodológicos, construir la sociedad desde abajo, desde el juego de las fuerzas e intereses concurrentes, sin contar con ningún principio *a priori*. En el punto de partida no hay más que individuos o átomos de fuerza. Arranca así del estado natural originario del hombre, en analogía con el mundo animal, para sostener con Hobbes que el derecho de la fuerza era la única ley existente. Las primeras agrupaciones humanas, como la horda o la tribu, se hicieron siempre en torno al más fuerte o al mejor dotado para la lucha por la vida:

El principio de las sociedades es la lucha y como resultado de la lucha el pacto para la defensa [...] La guerra formó las sociedades primitivas, la guerra las fortificó, la guerra fue el poder de selección social; cuando no había aún derecho, era derecho la guerra, y aún hoy, donde el derecho no llega,

llega la guerra, donde no sirve la fuerza de la razón, se hace servir la razón de la fuerza (DyF, 3).

El derecho de la fuerza originariamente no fue otro que el de su aceptación o acatamiento, el «pacto tácito» de «la fuerza acatada y recibida» (*ibid.*, 4 rev.), aceptada como una necesidad. Pero los estados de necesidad son variables según la concurrencia de fuerzas que entran en el juego y que obligan a los contendientes a convertir el pacto tácito en una expresa limitación voluntaria del propio poder. Del derecho a la fuerza ha surgido, pues, la fuerza del derecho:

¿Qué es el derecho? El derecho es el contrato, la colisión de dos voluntades y su voluntaria limitación. Nace de la voluntad, así como la voluntad nace de la necesidad (*ibid.*, 4 rev.)

Hay, por tanto, una evolución en la misma realidad jurídica: del pacto tácito y su relación unilateral impositiva al expreso de relación bilateral, simétrica y proporcional; de la coacción acatada al cálculo racional de utilidades. En este tránsito o evolución, el número o la concentración de fuerzas ha jugado un papel decisivo, equilibrando las relaciones fácticas de poder. Del derecho por acatamiento del fuerte prepotente se ha pasado al derecho del número, esto es, de las mayorías, como determinante. «Se pasa así por natural transición —concluye Unamuno— del derecho del fuerte al derecho del número, su fórmula la soberanía nacional» (DyF, 5). La ley o el derecho es, pues, expresión de la voluntad que pacta, fruto del pacto, de donde va a surgir una nueva realidad del poder: el Estado. El carácter soberano del nuevo poder está en relación con la mayoría de las voluntades que pactan la recíproca limitación de sus fuerzas y la transferencia del poder sobrante a la nueva instancia surgida del pacto. Pero no concluye con esto la evolución del derecho. Junto al pacto político, basado en la limitación recíproca de las fuerzas concurrentes, hay otro pacto, que podría ser llamado propiamente civil —por utilizar un término que será luego muy frecuente en el vocabulario político unamuniano—:

Hay otro contrato más humano, más racional y más ideal a la vez, el libre contrato que consiste en la reciprocidad de servicios (DyF, 6).

El calificativo de «libre» determina en este caso una relación, en la que los contratantes no ingresan forzados por la necesidad política de poner término a la prepotencia de las fuerzas desatadas, sino por la convicción interior acerca de las ventajas de un régimen de cooperación e intercambio. Se diría que este pacto civil implica un sentido moral, es decir, una determinación en reciprocidad. La libertad es

aquí la conciencia de la ley, pero primariamente de la ley moral, que subyace al pacto y consecutivamente de la ley positiva, que en él se produce, como expresión del mutuo acuerdo. De ahí que sea el contrato libre por excelencia, y por lo mismo «el más humano, más racional y más ideal a la vez», como lo califica enfáticamente Unamuno. La superioridad del pacto civil radica, pues, en la libre iniciativa y la autorresponsabilidad de los contratantes, exentos de toda coacción. Si el pacto político puede dar lugar a un dominio despótico, en virtud del carácter absoluto de la soberanía, incluso en sociedades democráticas, el pacto civil sólo puede determinar relaciones cooperativas y de intercambio, determinadas por el mutuo acuerdo. El despotismo está siempre en razón inversa a la conciencia de la libertad. O, dicho en términos del joven Unamuno, «cuando se cree a la voluntad fuera de la ley se le impone la ley; para mí la libertad consiste en que el hombre lleva la ley en su conciencia» (DyF, 6).

Este pacto marca el término de la evolución del derecho, todavía en trance histórico de su realización, pues el hombre no ha alcanzado la plena conciencia de su libertad y dignidad. De ahí su carácter ideal o utópico, lo que podríamos llamar la idea plena de derecho, en que la fuerza externa deja paso a la autodeterminación interior, y la coacción política legal a la obligación fundada en la reciprocidad. Se trata del paso del derecho del número al derecho del mutuo acuerdo. No' lo que se ha decidido por la mayoría y convertido en ley política, sino lo que ha sido determinado en reciprocidad. Unamuno no se ocupa de la mediación necesaria del pacto civil por el pacto político, para que lo pactado tenga realmente fuerza de ley, sino que está exclusivamente interesado en resaltar la superioridad jurídica del nuevo pacto como el triunfo definitivo de la libertad y la racionalidad sobre toda forma de coacción y despotismo. En suma, se trata de una transformación de la organización social, cuando el Estado, fundado en la ley del número, esto es, de la soberanía de la mayoría, ceda su preminencia a la sociedad civil, fundada en relaciones de cooperación e intercambio:

No fue éste el contrato que asentó y confirmó las sociedades civiles, pero creo que llegará a ser el que habrá de asentarlas y confirmarlas, cuando el Estado haya cedido su acción a la sociedad, a la razón el instinto, la igualdad a la libertad (DyF, 6).

Desde este presupuesto liberal-libertario analiza la conferencia las antinomias prácticas entre la sociedad y el Estado, la libertad y la igualdad. La clave de resolución radica en que el hombre es hombre, es decir, agente libre, antes que ciudadano —miembro de una sociedad política— y por tanto tiene derechos que son anteriores y fundamentales con respecto a la esfera política. Así, por ejemplo, el

derecho de propiedad no es político, sino civil —«el hombre fue propietario antes que ciudadano» (DyF, 8)—; se funda «por consentimiento tácito en el trabajo» (*ibid.*, 8), y no en ninguna decisión mayoritaria. De ahí que no pueda ser abolido por el Estado, que constituye otra esfera de valor jurídico y de obligación. El derecho del número no puede ser absoluto, porque por encima del número —la ley de las mayorías— está el derecho del mutuo acuerdo en la reciprocidad:

¿Cuál es el límite de la soberanía nacional? El problema es éste y no otro, y mientras no lo resuelvan muchos demócratas flamantes será dicho poder tan irracional como el poder personal absoluto (DyF, 5 rev.).

Plantea con esto Unamuno un problema de gran calado teórico y práctico, que constituye, a mi juicio, la clave decisiva del liberalismo. Porque también el poder de las mayorías, como precisa finalmente el texto, puede volverse irracional y totalitario si no admite ninguna restricción. La tiranía del número es la perversión del derecho del número, cuando no admite otra instancia limitativa. ¿Será ésta la ley? Pero la ley, esto es, la ley política, tal como recuerda Unamuno, «emana de la misma soberanía» (*ibid.*, 5 rev.). Obviamente debe tratarse de la ley de otra instancia, prepolítica, y que no puede ser otra que la moral, autoligándose libremente en el pacto de reciprocidad:

El pacto moral es instintivo, los siglos y el continuo roce de los hombres han grabado en el alma los instintos que componen la conciencia moral. El pacto social es también instintivo, aunque racional y reflejo hoy (DyF, 7).

«Instintivo» vale aquí como innato, es decir, como una tendencia natural a la asociación con vista a la utilidad común y gobernada por el sentimiento moral. Éste es, según el joven Unamuno, el fundamento del pacto civil, «el contrato perfecto», donde se consuma la idea de derecho. Y así como el pacto civil es superior al político, la sociedad, que no es más que «un agregado de sociedades autónomas» (*ibid.*, 7), es una esfera autónoma con respecto al Estado:

Una asociación es reciprocidad de servicios, o empleando un término extraído a la economía política, es el libre cambio, libre cambio de ideas, de sentimientos, de intereses de toda clase (*ibid.*, 7).

Se diría, en consecuencia, que el Estado tiene que respetar el dinamismo y la ley operativa del pacto civil. Está en función de él, y no en su sustitución. Su principio, que es el derecho del número, no puede prevalecer sobre el derecho en la reciprocidad de los servicios. La voluntad de las mayorías, que rige el pacto político, no debe

entorpecer ni coartar el libre desarrollo de las minorías creativas, que son las que determinan el dinamismo de la vida social.

Conforme con este planteamiento es la resolución de la otra antinomia entre la libertad y la igualdad. «Yo no veo más igualdad que el ser todos los hombres igualmente libres» (*ibid.*, 8 rev.). Se trata, pues, de una igualdad de índole moral, en tanto que agentes racionales, pero en modo alguno puede tomarse como una nivelación artificial de aptitudes y situaciones. Igualdad ante la ley, pero no igualdad en virtud de la ley del número, que en el fondo es una ley de inercia. Casi con acentos nietzscheanos, clama este joven Unamuno contra el derecho del número, entronizado como la única regla de la vida social:

Pedir la absoluta igualdad es pedir una desigualdad. La igualdad es la aspiración de los débiles, sería la ruina del mundo entregado a los débiles. La libertad es la lucha, es la selección que crea el derecho, es el verdadero y único medio del progreso [...] El débil como el fuerte tiene derecho a vivir, pero el fuerte como el débil tiene derecho a luchar (DyF, 8 rev.).

Pero la tesis la ha tomado de Spencer, que en los mismos términos y sobre la misma base de la autonomía y la espontaneidad del individuo, libre de trabas, fundamenta el progreso de la vida social, incluso apelando al sentido moral como su interna limitación. «Como quiera que es mediante la competencia como se rige la batalla por la vida, puede haber, aun dentro de los límites puestos por la ley, una implacabilidad inherente a la batalla así regida por la violencia. Y para que no se le impongan a cada individuo restricciones externas referentes a esta competencia, deben los individuos mismos restringirse interiormente»<sup>68</sup>. En la obra de Spencer ha aprendido también Unamuno el recelo ante las «uniones sindicales» por su postura retardataria sobre el dinamismo social, y, muy posiblemente, la base de su primer rechazo a la idea socialista. Su actitud no puede ser más explícita y contundente:

El socialismo, última transformación de los sistemas absolutistas, subordina la sociedad al Estado, sacrifica la libertad a la igualdad, y son socialistas, en más o menos grado, casi todos los actuales sistemas sociales. El socialismo no es un hecho hoy, pero es una idea arraigada en ciertas clases, lo mismo las altas que las bajas, idea a la que hay que oponer otra idea, antes que esa hoy nube se resuelva en tempestades (DyF, 5).

Está en línea, por lo demás, con su desconfianza ante la acción de las masas y el juicio inercial de las mayorías, opuesto al espíritu de iniciativa, competencia y libre cambio, que es en verdad el motor del progreso social<sup>69</sup>. El recelo del joven Unamuno hacia la mayoría se evidencia en un apunte del *Cuaderno XVII*:

La historia demuestra que las mayorías han estado siempre por parte de la sinrazón [...] [En cambio], lo que hoy es patrimonio de las minorías lo será de la mayoría de aquí a algún tiempo, y entonces otra minoría tendrá que vencer la resistencia (Cuad. XVII, 67-68).

Nada, pues, de a cada cual según su necesidad; «a cada cual —replika Unamuno— según su poder libre» (*ibid.*, 9), es decir, según su capacidad, porque «la primera y más grande libertad es la libertad de la lucha, la libertad del contrato» (*ibid.*, 9). ¿Cuál es, pues, la otra idea que oponer a la socialista? Unamuno no la llama aquí liberalismo, sino anarquismo, tomado en el sentido fuerte, etimológico, de negación de todo principio (*arché*) absoluto, totalitario, en la vida social:

Yo creo que caminamos, no al socialismo ni al comunismo, sino a la anarquía, último fin de las sociedades humanas, triunfo de la razón sobre el instinto, del individuo sobre el Estado, de la libertad sobre la necesidad, del derecho sobre la fuerza. Yo entiendo por anarquía la fuerza individual, ser-vida por la razón autónoma (DyF, 9).

El enemigo a batir es, pues, el estatismo, el «dios Estado», erigido por la ley de las mayorías en principio absoluto de toda norma y valor, intentando suplantar al juicio autónomo. «Es criar rebaños de esclavos, no individuos libres» (*ibid.*, 10). Unamuno cree que «el movimiento democrático finaliza en socialismo» (*ibid.*), y éste es esencialmente estatista y, por lo mismo, absolutista y nivelador. «El socialismo es la última transformación y como el ideal de los sistemas absolutistas<sup>70</sup>, el individualismo es el ideal de los sistemas liberales» (*ibid.*, 11 rev.). En este punto, la crítica de Unamuno resulta de una extrema perspicacia:

Hubo un tiempo, señores, en que el Estado, o sea la pública autoridad pretendía distinguir en ciencia lo verdadero de lo falso, en arte lo bello de lo feo. Esta ridícula pretensión no ha desaparecido por completo y aún quedan otras (DyF, 10).

Igualmente denuncia el intervencionismo y el proteccionismo cultural o ideológico, como una fórmula, «además de ridícula ociosa» (*ibid.*, 10 rev.), de dirigir la vida social. No queda, pues, más que la libre concurrencia, el principio de la lucha, interpretado, según algunas expresiones, de un modo deliberadamente provocativo: «No hay más juez que el público, no hay más mérito que el éxito» (*ibid.*, 11). Pero lucha quiere decir libertad y, por tanto, formas de entendimiento y acuerdo en medio del antagonismo. La proclama liberal/libertaria concluye así con una exaltación del espíritu de lucha, un registro inequívocamente unamuniano:

Los caracteres se rebajan cuando no hay lucha, porque la lucha, y sólo la lucha, educa y perfecciona al hombre. La guerra civilizó al hombre, las luchas del pensamiento, de la industria y el comercio lo fortifican, la virtud más grande es la ambición (DyF, 11).

Podría plantearse el problema de si esta proclama, de sentido ético-político, es compatible con el rígido evolucionismo de fondo; si no es, al cabo, una utopía carente de todo sentido de realidad. Pero, si bien se advierte, la evolución social, en régimen de libertad, no responde a otra ley que la que ya se encuentra operando en la naturaleza, salvo que elevada ahora al plano reflexivo. «La ley moral —se precisa en otro apunte inédito— es la ley de la evolución social, la ley del perfeccionamiento de la especie, la que une a los hombres y fortifica a la sociedad» (Cuad. XXXI, 21). Y en cuanto la libertad no es otra cosa que conciencia de la ley, puede proponerse desarrollar y acelerar el sentido de la evolución. «Pero si el hoy es lo que es, el mañana será lo que deba ser y en el deber entra el querer por mucho» (*ibid.*, 12 rev.). El deber-ser es una dimensión que responde a un poder-ser incurso en el orden de los hechos. La moral resulta ser así el desarrollo reflexivo, consciente, del dinamismo de la evolución<sup>71</sup>. Incluso la revolución pertenece al orden de lo posible en virtud de una determinada constelación de hechos. «La revolución no es un derecho, suele llegar por la fuerza misma de las cosas a ser una realidad» (*ibid.*, 12), porque el progreso no se cumple en línea recta, sino en el antagonismo de fuerzas y resistencias<sup>72</sup>, de acción y reacción.

Claro está que es un anarquismo atípico, aliado con el espíritu positivo y sin referencia alguna a la solidaridad —«la fraternidad es un puro sentimiento e inscribirla en una bandera no deja de ser una paparrucha» (*ibid.*, 9), llega a decir— al igual que es atípico su liberalismo por el recelo, profundo recelo, ante el papel del Estado. Lo que no equivale, sin embargo, a un rechazo frontal:

El papel del Estado se reduce a administrar los intereses comunes, del todo comunes, a hacer respetar el pacto libre, a garantizar la libertad de cada cual contra la agresión brutal del otro, a sostener la sustitución de la lucha de las fuerzas brutas por la lucha de las libertades en el contrato (DyF, 13).

En definitiva: el síndrome liberal-libertario de la actitud política de Unamuno ya está en marcha en estas primeras páginas con el radicalismo propio de una pasión juvenil. Éste será el supuesto básico de su pensamiento político. Lo que habrá que explicar, en consecuencia, es su paso al socialismo<sup>73</sup>, que no logrará modificar, con todo, este núcleo directivo de su pensamiento. Y será, por tanto, también un socialismo atípico, acuñado en esta matriz libertaria-liberal.

NOTAS

1. *Apud* M. García Blanco, Introducción al tomo VIII de O. C., p. 11.
2. J. Balmes, *Filosofía elemental*, pr. 237, Madrid, Ibéricas, 1944, p. 476.
3. *Ibid.*, pr. 241, p. 481.
4. *Ibid.*, pr. 243, p. 483.
5. *Ibid.*, pr. 243, p. 483.
6. J. Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Barcelona, Planeta, 1985, II, p. 83.
7. *Ibid.*, I, p. 67.
8. *Ibid.*, I, p. 72.
9. *Ibid.*, I, p. 5.
10. F. Pi y Margall, *Las nacionalidades*, Madrid, Edicusa, 1973, p. 315.
11. *Ibid.*, pp. 315-316.
12. *Ibid.*, pp. 314-315.
13. *Ibid.*, p. 318.
14. *Ibid.*, p. 155.
15. A. Regalado, *El siervo y el señor*, Madrid, Gredos, 1968, p. 24.
16. F. Meyer, *La ontología de Miguel de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1962, p. 157.
17. *Apud* F. Urales, *La evolución de la filosofía en España*, Barcelona, Laia, 1977, p. 161.
18. A. Regalado, *op. cit.*, p. 36.
19. F. Urales, *op. cit.*, p. 164.
20. J. F. García Casanova, *Hegel y el republicanismo en la España del XIX*, Granada, Ed. de la Universidad, 1982, pp. 91 ss.
21. D. Núñez, *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*, Madrid, Tucar, 1975, p. 226.
22. *Apud* F. Urales, *op. cit.*, p. 161.
23. Unamuno hace suyos en este sentido los severos juicios de Papini, W. James y Croce sobre Spencer. Véase «El cientificismo» (II, 354-356) y su «Prólogo a la edición castellana de la Estética de Croce» (VIII, 996).
24. C. Blanco Aguinaga, *Juventud del 98*, Madrid, Tecnos, 1970, p. 48.
25. F. Pi y Margall, *La reacción y la revolución*, Madrid, Anthropos, 1982, p. 144.
26. F. Urales, *op. cit.*, p. 161.
27. F. Pi y Margall, *Las nacionalidades*, cit., p. 246.
28. A. Sánchez Barbudo, *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Madrid, Guadarrama, 1968, pp. 77-79.
29. E. Salcedo, *Vida de don Miguel*, Salamanca, Anaya, 1970, p. 54.
30. F. Urales, *op. cit.*, p. 161.
31. A. Zubizarreta, *Tras las huellas de Unamuno*, Madrid, Taurus, 1960, pp. 33-45.
32. Sobre el sentido del krausó-positivismo o krausismo positivo, en cuanto «fórmula de armonización de razón y experiencia», y su alcance en la ciencia y en la historia de las ideas en España, cf. D. Núñez, *op. cit.*, pp. 79-109.
33. A. Zubizarreta, *op. cit.*, p. 16.
34. M. Pizán, *El joven Unamuno, influencia hegeliana y marxista*, Madrid, Ayuso, 1970, p. 44.
35. A. Zubizarreta, *op. cit.*, pp. 16-17.
36. Hay una palabra ilegible.
37. D. Núñez, *op. cit.*, pp. 79-80.
38. H. Spencer, *De las leyes en general*, trad. de M. de Unamuno, Madrid, La España Moderna, pp. 39-40. Sobre la lectura y traducciones de Spencer por parte de Unamuno puede verse H. R. Chabran, *The young Unamuno: his intellectual development in positivism and darwinism (1880-84)*, tesis doctoral, 1983, San Diego, Univ. California, pp. 162-175.
39. J. Balmes, *op. cit.*, p. 126.
40. J. Balmes, *Filosofía fundamental*, Valladolid, Hispánicas, I, p. 275.
41. «La ciencia trascendental, que las abraza y explica a todas, es una quimera para nuestro espíritu mientras habita sobre la tierra» (*ibid.*, I, 43).
42. «A medida que la civilización ha progresado —escribe Spencer— ha ido ganando



terreno la convicción de que la inteligencia humana es incapaz de un conocimiento absoluto» (*Primeros principios*, Madrid, Benito Perojo, 1879, p. 57).

43. *Ibid.*, pp. 111 y 113.

44. «El impulso del pensamiento —escribe Spencer— nos lanza indudablemente por encima de lo condicionado en lo incondicionado, y éste queda en nosotros para siempre como el fondo o el cuerpo de un pensamiento, al cual no podemos dar forma» (*ibid.*, p. 79).

45. «Ninguna verdad —escribe Schopenhauer— es más conocida, más independiente de otras y menos necesitada de prueba que ésta: todo lo que existe para el conocimiento, por tanto el mundo entero, es sólo objeto en relación con el sujeto, la intuición (*Anschauung*) de lo intuitivo, en una palabra, representación (*Vorstellung*)» (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, pr. 1, Zürich, Haffmans, 1988, I, p. 31).

46. *Ibid.*, pr. 7, I, pp. 58-60.

47. «Queda probado, pues, de una manera incontestable, que hay en nosotros una dualidad primitiva entre el sujeto y el objeto; que sin ésta no se concibe el conocimiento, y que la representación misma es una palabra contradictoria, si de un modo u otro no se admiten en los arcanos de la inteligencia cosas realmente distintas» (J. Balmes, *Filosofía fundamental*, cit., I, p. 82).

48. *Ibid.*, I, pp. 62 y 64-66. La crítica de Balmes al *cogito* cartesiano es, con todo, más matizada que la de Unamuno. No sólo no lo interpreta como un entimema, como sostiene Unamuno, sino que le concede el carácter intuitivo de la autopresencia de un acto, la unidad de la conciencia, supuesto necesariamente en toda representación (*ibid.*, I, 139-149).

49. A. Zubizarreta, *op. cit.*, p. 19.

50. «El principio de Descartes: "yo pienso, luego yo soy" incluye también —precisa Balmes— la idea de ser, "yo soy". El mismo filósofo, al tratar de explicarle, se funda en que lo que no es, no puede obrar; luego la idea de ser entra, no sólo en el principio, sino en el fundamento en que Descartes se apoya» (J. Balmes, *Filosofía fundamental*, cit., II, p. 135).

51. «Porque nada puede pensar sin existir. —Y esto, ¿cómo se sabe? —Porque lo que no existe, no obra» (*ibid.*, I, p. 130).

52. Nótese de nuevo la dependencia con el texto balmesiano: «Aquel acto será o una percepción directa o refleja. Si es directa, su valor no es subjetivo sino objetivo; no es el acto lo que funda la ciencia, sino la verdad percibida; no el sujeto, sino el objeto; no el yo, sino lo visto por el yo» (*ibid.*, I, p. 62).

53. «Si nuestra inteligencia no se ha de limitar a un mundo puramente ideal y subjetivo, es preciso que, no sólo sepamos que las cosas nos parecen tales con evidencia inmediata o mediata, sino que son en realidad como nos parecen» (*ibid.*, I, p. 253; cf. también I, pp. 24, 29-30, 256-259). Más tarde, el Unamuno trágico fustigará acremente el punto de vista balmesiano, «la irremediable vulgaridad de su pensamiento, su empacho de sentido común» (III, 549), oponiéndole el espíritu de la paradoja.

54. Así, por ejemplo, en 1896, afirmaba en continuidad con este texto que «todo vive dentro de la Conciencia, de mi Conciencia, todo, incluso la conciencia de mí mismo, mi yo y los yos de los demás hombres» (I, 993). Sobre la influencia de Hegel en el joven Unamuno, puede verse O. A. Basel, *Unamuno's thought and German philosophy*, tesis doctoral, Columbia Univ. Press, pp. 22 ss.

55. F. Pi y Margall, *La reacción y la revolución*, cit., p. 67.

56. El subrayado no pertenece al texto.

57. «No es el pensamiento general, sino realizado, existente en nosotros mismos» (J. Balmes, *Filosofía fundamental*, cit., I, 145).

58. El texto dice, en lugar de inmutabilidad, «actividad», pero claramente se advierte, por el sentido de la expresión, que es un *lapsus*.

59. El destinatario, Juan Solís, residente en Guernica, debía de ser mayor que él y no perteneciente al grupo de sus amigos, puesto que le habla de Vd., y con una familiaridad no exenta de respeto —«Dispénsame la libertad que me tomo, así es mi genio» (CJS, 4 rev.), le escribe—; y, al parecer, persona religiosa e interesada en cuestiones teóricas, puesto que le promete en otra próxima ocuparse del libre albedrío, y posiblemente próximo al círculo de la familia de Concha Lizárraga, su novia por entonces, a la que visitaba con frecuencia desde Bilbao —«acaso este mes daré una vuelta aunque muy corta por ésa» (*ibid.*)—. Por todo ello habría que datar el escrito con anterioridad a 1891. La postdata es muy significativa: «Temo ir a menudo a ésa, pues si según Vd. necesito duchas, el ir y el tomar duchas sería la tela de

Penélope, tejer para destejer, y destejer para tejer» (*ibid.*). ¿Qué pueden ser estas duchas sino duchas espirituales en compañía de Concha y de personas como Juan Solís? ¿Y este tejer y destejer no es una velada indicación de sus combates interiores? Es muy posible que el propio J. Solís le hubiera solicitado a Unamuno una larga exposición de lo que pensaba acerca del tema de Dios.

60. El subrayado, doble en la carta, pertenece al texto.

61. D. Núñez, *op. cit.*, p. 96.

62. *Ibid.*, p. 99.

63. «En el límite —piensa Spencer—, cada una de estas fórmulas remite a la otra: “no podemos pensar la materia sino en términos de espíritu y, recíprocamente, no podemos pensar el espíritu sino en términos de materia [...] No hay traducción alguna que pueda llevarnos más allá de nuestros símbolos”» (*El organismo social*, trad. de M. de Unamuno, Madrid, La España Moderna, p. 244).

64. «Audacias de pensamiento no existen en mí —declara en la conferencia sobre *El derecho y la fuerza*—, son más audacias de palabra» (DyF, 13 rev.).

65. Esta conferencia fue pronunciada posiblemente en Bilbao, aunque nada sabemos de la fecha ni de las circunstancias. A juzgar por la gran sintonía de sus ideas con los apuntes de los *Cuadernos* cabe fecharla entre 1885 y 1890. Se trata de una pieza retórico-ideológica, de inspiración liberal-libertaria, con ciertas osadías de expresión y con un *pathos* de entusiasmo juvenil. No cabe imaginar mejor sitio que el Bilbao liberal para acoger esta proclama. Debo el conocimiento de esta interesante conferencia, así como de la *Carta a Juan Solís*, a la amable cesión de mi buen compañero, el unamunista Laureano Robles, que los ha rescatado, como otros muchos de carácter menor, de los papeles y apuntes inéditos de la Casa-Museo de Salamanca y están pendientes de edición. Desde aquí le agradezco muy vivamente su amabilidad así como su benemérita labor investigadora sobre los inéditos de Miguel de Unamuno.

66. D. Núñez ha mostrado cómo el «tránsito de la mentalidad metafísica idealista a la mentalidad positiva» fue «primordialmente un pleito filosófico dentro del pensamiento liberal», aunque pronto alcanza a otros sectores de la cultura intelectual española. «Son los grupos liberales los protagonistas principales de tales discusiones ideológicas» (*op. cit.*, pp. 41 y 47).

67. Spencer había desarrollado la conexión entre el espíritu positivo y la actitud liberal en *La beneficencia* y en *El progreso*, y ambas obras fueron traducidas en la editorial La España Moderna por M. de Unamuno.

68. H. Spencer, *La beneficencia*, cit., p. 24.

69. Es de nuevo la postura de Spencer: «Si está dotado [el individuo] con la capacidad de mirar hacia adelante —escribe—, verá sin duda alguna que la sociedad que tiene por lema “lo mismo te será que seas inferior como que seas superior” tiene que degenerar inevitablemente y concluir en arrastradas miserias» (*ibid.*, pp. 28-29).

70. «El mal es el monstruoso Estado —dice en otro apunte— y el socialismo pide que sea archimonstruoso, así reventará. He aquí cómo del mal inmenso de un Estado burgués, proteccionista, socialista de clase, entremetido, han surgido dos tendencias al parecer opuestas, o todo o nada, el socialismo y el anarquismo» (Cuad. XXXI, 59).

71. De todos modos, Unamuno es consciente, a juzgar por otros apuntes, de la heterogeneidad entre el orden de los hechos y el orden moral. «Objetivamente no hay fines, no existe causa final, las cosas no son *para*, sino *porque*, el teleologismo es falso en realidad trascendente. Pero si no hay fines la moral los crea, la obra moral consiste en dar finalidad a la vida y al universo, en obrar *para* y no sólo *porque*» (Cuad. XXXI, 29). El texto anticipa fórmulas de madurez. Cierto que aún no se ha descubierto la tensión irreconciliable entre los dos órdenes, y Unamuno aún cree en su conexión, pero el problema está ya apuntando en toda su gravedad.

72. Véase también *Cuaderno XXXI*, 7-9.

73. Hay algún apunte suelto en que se inicia una revisión crítica de esta actitud radical. Así, por ejemplo, en *Cuaderno Filosofía I*: «es fácil predicar individualismo y libre concurrencia. Esto fuera bueno si las condiciones del orden social humano nos pusieran a todos en iguales condiciones para luchar» (Cuad. Fil. I, 38; véase también Cuad. XXXI, 60). Muy posiblemente estos textos sean posteriores a la conferencia *El derecho y la fuerza*, en la medida en que señalan ya una apertura hacia el socialismo.

## EL HUMANISMO INTEGRADOR

«La salud es un bien que consiste en proporción y en armonía de cosas diferentes, y es como una música concertada».

(Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo*, cap. III)

1891 marca una frontera decisiva en la vida de Unamuno. Recién comenzado el año, a finales de enero, se casa con Concha Lizárraga, la muchacha de los ojos claros de Guernica, a la que conocía casi de adolescente y que será desde este día su «dulce costumbre», como solía llamarla. «Mañana mirarás al cielo con sus ojos», aconseja en el primer cuento juvenil<sup>1</sup> de Unamuno un anciano médico al taciturno y sombrío Juan, enamorado de una muchacha, sana y alegre, invulnerable a su pesimismo:

(Y es que) los ojos de Magdalena habían convertido el detestable mundo en un paraíso y ahogado el monstruo de la vida que lo devoraba. No eran los ojos, yo lo sé, era el alma de la muchacha, en la que Dios había puesto su santa alegría (II, 767-768).

Acorde con el cuento, en uno de sus *Cuadernos* critica Unamuno el egoísmo del soltero y reconoce el valor del matrimonio como antídoto del pesimismo<sup>2</sup>. Y como el protagonista de su cuento, el joven enamorado «se deja querer» y encuentra en Concha el último baluarte de su confianza en la vida. Pero él también aporta su don: «Yo no he malgastado mi vida, la conservo íntegra para ella» (Cuad. Fil. I, 55-56). Junto a Concha siente redoblarse sus fuerzas y contar con la energía que requiere su combate. En la primavera obtiene la Cátedra de Lengua griega de la Universidad de Salamanca, y el 12 de julio visita por vez primera la ciudad, que va a ser su hogar de por vida.

Muy rara vez se da una tan profunda sintonía de una ciudad y un destino. Allí le espera el recogimiento y el sosiego que necesita para que madure su pensamiento. La ciudad que parece dormida, asentada sobre sillares de siglos, va a alentar de un modo difícilmente perceptible, acaso sólo por el poeta, el callado crecimiento de su obra:

Al pie de tus sillares, Salamanca,  
de las cosechas del pensar tranquilo  
que año tras año maduró en tus aulas,  
          duerme el recuerdo.  
Duerme el sosiego, la esperanza duerme  
y es el tranquilo curso de tu vida  
como el crecer de las encinas, lento,  
lento y seguro (VI, 179).

En honor de Salamanca escribe Unamuno, como es bien sabido, una espléndida oda, que por sí sola bastaría para inmortalizar a la ciudad, aparte del explícito reconocimiento por el ambiente propio que ha encontrado en ella:

Una ciudad alegre, íntimamente alegre. No juzguéis por mí ni atribuyáis a Salamanca eso que algunos llaman, no se bien por qué, mi misantropía [...] Porque eso de que ésta sea una ciudad levítica y conventual es una de las más infundadas y ridículas leyendas. No hay nada de eso... ¿levítica? ¿levítica Salamanca? Conozco pocas ciudades de mayor tolerancia y amplitud de espíritu (I, 423-424)<sup>3</sup>.

### 1. *La vocación intelectual*

Nada tiene, pues, de extraño que esta triple circunstancia: el casamiento, el destino académico y la ciudad marquen en su vida una nueva frontera. Comienza siendo en Salamanca el *Exóristo* o ausente de Bilbao, pseudónimo con el que publica en la prensa de su ciudad natal, pero pronto será, el *Unusquisque* con que inicia su colaboración en 1893 en la prensa salmantina<sup>4</sup>. Y al cabo de dos años, en 1895, este «cada uno» llegará a ser un «uno» insustituible en la vida intelectual de la ciudad y la nación, a partir de la publicación, en las páginas de la prestigiosa revista *La España Moderna*, de sus cinco ensayos *En torno al casticismo*. Sorprende, tras su llegada a Salamanca, su toma explícita de posición, como si tuviera avidez por participar activamente en la vida civil de la ciudad. Como ha escrito Eugenio Bustos, «la participación activa de Unamuno en la vida política no se inicia hasta su llegada a Salamanca en octubre de 1891»<sup>5</sup>. «Esta Salamanca era por entonces, cuando yo llegué acá —recuerda años más tarde— uno de los más activos focos —acaso el más activo— de las luchas intestinas de la derecha antiliberal» (VIII, 1203). Se vincula de inmediato con el círculo liberal republicano, incorpo-

rándose a «la lucha política y cultural [...] porque hay que tener presente que nunca hay una cultura si no se basa en una lucha generosa» (IX, 395). En el periódico *La Libertad* hace su primera proclama republicana:

El dogma fundamental de la República, su esencia, lo que la distingue de la monarquía, el punto de unión de todos los republicanos, es la soberanía nacional. Por encima de la voluntad del pueblo no hay más que la ley, aceptada por el mismo pueblo, pero aceptada libremente<sup>6</sup>.

Esto le permite esbozar una crítica a la monarquía, y no ya en su versión absolutista, sino constitucional, por la inevitable diarquía, entre el pueblo y el rey, que se produce en el poder. Aun reconociendo la obra de la monarquía católica española, Unamuno deslegitima sus derechos históricos ante el supremo derecho de la soberanía popular, y propone, en tono ilustrado, sencilla y llanamente, «jubilar a la nodriza» cuando ya el hombre ha llegado a la mayoría de edad. Es difícil imaginar una presentación más rotunda y provocativa del nuevo catedrático, que viene con ganas de hacerse notar. Pero esto no basta. Al mes siguiente, entra en polémica con Enrique Gil Robles, representante de la derecha católica integrista, que había pronunciado sobre «El absolutismo y la democracia» el discurso de apertura del curso académico. La ocasión es propicia para que el recién llegado exponga en una larga serie de cinco artículos su fe liberal, fundándola, más que en Rousseau, en la base científica de las modernas ideas positivistas y evolucionistas:

Por mi parte, veo en la soberanía nacional el santo derecho de la masa, el derecho de la fuerza que a la larga se identifica con la fuerza del derecho, el instinto ciego del vulgo anónimo que vale más que la razón del aristócrata por lo mismo que es instinto<sup>7</sup>.

Eugenio Bustos ha analizado finamente los diversos aspectos de este liberalismo: «la afirmación de un sentido comunitario [...], la reiterada valoración de los derechos de la masa popular, frente al aristocratismo defendido por Gil Robles [...], la concepción económica de la finalidad de las acciones humanas [...] y una interpretación de la historia que desemboca en la profecía del triunfo futuro del socialismo»<sup>8</sup>. Unamuno vincula ahora abiertamente liberalismo con democracia, pues «la supremacía de los más capaces» se cumple «más fácilmente» en un régimen democrático, y preve, sobre la base del industrialismo, la apertura al horizonte histórico socialista<sup>9</sup>. Pero, sobre todo, es digno, a mi juicio, de hacer notar el énfasis con que opone su optimismo ilustrado/racionalista frente al pesimismo antropológico de la derecha, y defiende un cristianismo civil y evangélico, libre de las connotaciones políticas reaccionarias del inte-

grismo. Se apunta, pues, ya desde ahora, hacia una posible conjugación del ideal ilustrado con el cristianismo:

No en los dogmas fríos y en las fórmulas muertas, sino en lo más interno de la vida moderna vive el cristianismo [...] El cristianismo interno, el espíritu cristiano es el único remedio contra el pesimismo, de que nos da ejemplo el autor del discurso<sup>10</sup>.

Y lo más significativo es que Unamuno ya una, en tan temprana fecha, su compromiso político con la necesidad de una profunda reforma religiosa en clave liberal o protestante. Así, mientras que un catolicismo político convencional no es más que paganismo disfrazado, «la reforma es la del hombre interior que para ser leal debe o someter su razón en todo y por todo [...] o desentenderse lealmente de la autoridad ajena y conservar por su propia cuenta el depósito sagrado»<sup>11</sup>.

Es evidente que el Unamuno crítico y liberal estaba por lo segundo. No es de extrañar, pues, que la siguiente polémica alcance al obispo, el padre Cámara, a propósito de su condena del diario *La Región*, recomendándole irónicamente que se dedique a sus deberes apostólicos y deje de entrometerse en cuestiones temporales<sup>12</sup>. He mencionado estas polémicas como prueba de lo firme y resuelta que fue, desde primera hora, la posición ideológica de Unamuno, y de cómo en ella ya estaban *in nuce*, tal vez sin proponérselo, las claves de sus intereses públicos fundamentales: el liberalismo político de índole republicana, el socialismo democrático y la reforma religiosa.

Pero, sobre todo, en Salamanca nace el escritor. Es su vocación más íntima, pero como toda vocación exige un penoso camino de descubrimiento. Catedrático desde sus veintiséis años y llevado de su avidez de saber y de su dedicación al oficio, Unamuno se halla en camino de convertirse en un experto o en un sabio. «Un colega universitario —¿Valera, don Marcelino?—, recuerda Emilio Salcedo, le recomienda dedique su vida docente al helenismo»<sup>13</sup>. Al joven Unamuno le sobran condiciones para ello. Pero no es éste su camino. La cultura tiene un imperativo de razón práctica, de crítica e ilustración, que tiene que llevar a cabo urgente e imperiosamente en el país:

Aquí hay demasiada gente que se dedica al tresillo, para que los que sentimos ansias de renovación espiritual vayamos a enfrascarnos en otra especie de tresillo (I, 1272).

De esta dolorosa conciencia va a partir la empresa intelectual de Unamuno. En sus apuntes juveniles había escrito que «el progreso consiste en pasar de discurrir con el estómago a digerir con el cerebro» (Cuad. XXXI, 3). El ahondamiento del hiato en la conciencia

nacional conduce a una sofisticación de la inteligencia culta y a la consiguiente degradación cultural del pueblo. Como escribe en 1894 a propósito del distanciamiento entre la poesía culta y la popular,

Nada de extraño tendría que fuera degradándose nuestra plebe, y con ella el pueblo todo, si los cultos siguen dando en la manía de ir sutilizándose y metiéndose en líos y estetiquerías, en vez de buscar la renovación en la *patria interior* (IV, 718).

La tarea apremiante era, pues, de cultura en el amplio sentido de ilustración. Bajo este signo comienza su vida profesional el joven catedrático. Para hacer frente a esta tarea Unamuno se resuelve en escritor. Porque para este objetivo no sobra la ciencia, pero tampoco basta. Se requiere algo más: una mitología de la libertad capaz de hablar conjuntamente a la imaginación y al sentimiento. ¿Es esto acaso una conversión hacia el literatismo, que había fustigado en sus *Cuadernos* de notas? No. La literatura está aquí entendida como la palabra viva, «que trae a los pueblos —escribe en 1894— un nuevo sentido, el del ideal reflexivo» (IV, 683), y es capaz por ello de movilizar sus energías creadoras. Quizá haya que buscar aquí el profundo rechazo de Unamuno por el esteticismo, que ya se advierte en estos primeros años. A propósito de *El gaucho Martín Fierro* de José Hernández, al que dedica uno de sus más finos ensayos en 1894, comentó Unamuno:

¿Qué les importan sus desgracias a los rebuscadores de rimas y ebanistas del lenguaje poético? Es cierto que los *cultos* se compadecen alguna vez del pobrecito gaucho, pero, como dice Martín Fierro con una profundidad que recomendamos a cuantos se preocupan de la llamada cuestión social:

De los males que sufrimos,  
Hablan mucho los *puebleros*  
Pero hacen como los *teros*  
Para esconder sus niditos:  
En un *lao* pegan los gritos  
Y en otro tienen los *güevos* (IV, 713).

A la vez que el escritor está naciendo el intelectual, la nueva actitud de una inteligencia crítica y militante, que será el signo distintivo de la generación del 98, como ha señalado Inman Fox<sup>14</sup>. En este sentido, Unamuno pertenece al regeneracionismo, pero más específicamente al de signo institucionalista, heredero de la línea reformadora ética y pedagógica del maestro Giner. «Nunca olvidaremos —escribe Unamuno— nuestras conversaciones con él, con nuestro Sócrates español, con aquel supremo partero de las mentes ajenas»<sup>15</sup>. Sin merma de su fidelidad a Costa, Unamuno siente la afinidad de su misión con la obra gineriana. Su idealismo reformista, el modo de entender su vocación intelectual como «misión pedagó-

gica» y hasta la inspiración de su tarea como «agitador de espíritus» son en gran parte deudores, como ha mostrado M. D. Gómez Molleda<sup>16</sup>, con el talante de Giner, al que admiraba muy profundamente, y del que recibió más tarde pruebas inequívocas de estimación. Es verdad que Unamuno desborda, en cierto sentido, los planteamientos de Giner, viniendo desde una posición socialista, pero no lo es menos que la debilitación posterior de su socialismo dejará más clara y netamente a la vista su fidelidad al espíritu público de Giner y la obra de la Institución.

Pero a un gran escritor no le basta la vocación; ni siquiera el oficio. Necesita un gran tema en que poder vaciar toda su personalidad, y también, claro está, una lengua, una lengua que pueda sentir como casa propia, ajustada a sus exigencias y necesidades expresivas. La lengua materna de Unamuno era el castellano, pero no había hecho aún de él su lengua propia, dividido afectivamente como había estado en su juventud a causa del vascuence, la lengua de su país natal, en el que había proyectado sus primeros ensueños adolescentes. Tras la desmitificación a que había sometido en su tesis doctoral a la raza y la lengua vasca (cf. *supra* cap. 3, § 2), Unamuno se encuentra, por así decirlo, sin raíces, es decir, sin aquella doble y necesaria referencia a un pueblo y a una lengua, que necesita todo escritor como elemento nutricional de su obra. De ahí que 1891 signifique en buena medida la busca de una identidad. De alguna manera las coordenadas juveniles de la lengua y del pueblo vascos tienen que desplazarse a un nuevo horizonte. Podemos hacernos cargo de la íntima perplejidad que embarga a Unamuno en éstos sus primeros años en Castilla. *Exóristo* en Salamanca de su Bilbao, al que le sigue uniendo el hilo agudo de la nostalgia, pero con un distanciamiento creciente con respecto al *bizcainismo* de su país, y extraño todavía en Castilla, Unamuno se encuentra en «época de muda» (IV, 242), en una coyuntura interior de transformación. Es un tiempo de extrañeza y búsqueda:

Los ensayos que constituyen mi libro *En torno al casticismo*, publicados un año antes que el citado artículo sobre *La crisis del patriotismo*, ensayos que son un estudio del alma castellana, me fueron dictados por la honda disparidad que sentía entre mi espíritu y el espíritu castellano (I, 1289).

Doble extrañeza: extrañeza por disparidad con Castilla, pero también, en otro sentido, ex-trañeza como des-entrañamiento de unas raíces, que se le van quedando al aire. Pocos escritores han vivido tan agudamente la lucha por la lengua, hasta encontrarla y encontrarse en ella como en su propia casa. Se diría que Unamuno se siente en la necesidad, siendo castellano parlante, de conquistar su lengua haciéndola en verdad «suya» propia. En esta lucha se fragua



su vocación de escritor. De esta coyuntura de mudanza da cuenta una doble dedicación. De un lado, Unamuno indaga en la lengua vasca para el proyecto de un diccionario científico, buscando palabras vivas, en uso, a diferencia del método de la reconstrucción ideológica artificial<sup>17</sup>. Es muy posible que a lo largo del trabajo en este proyecto se abriera a la dolorosa pero lúcida convicción de la disparidad esencial del vascuence con el espíritu moderno. Tras la desmitificación se impone ahora el reconocimiento de su intrínseca limitación. Así, escribe años más tarde:

Es en mí antigua ya la convicción de que el vascuence, interesante idioma de estudio, carece de condiciones intrínsecas para servir de medio de expresión a un pueblo que entre de lleno en la vida espiritual moderna, y que constituye un gran obstáculo para la difusión de la cultura europea en mi país (I, 1044)<sup>18</sup>.

De otro lado, y simultáneamente, trabaja en la *Vida del romance castellano* (1894), un ensayo de gramática histórica al filo del *Poema de Mío Cid*. ¿Cómo no ver en estos dos proyectos gemelos una voluntad subjetiva de clarificación acerca de las posibilidades expresivas de ambas lenguas y un intento de recuperar, de hacer verdaderamente suya, la lengua en que va a madurar su pensamiento? Si, por otra parte, la lengua es consustancial al pensamiento, y ambos «se dan conjuntamente, en unidad, y hay entre ellos comunidad o reciprocidad de acción» (IV, 672), ¿cómo pensar con propiedad y originalidad sin haberse apropiado vitalmente de una lengua, sin haber hecho de ella la propia casa? No es concebible la vida de un escritor sin este entrafiamiento en la lengua en que escribe, es decir, sin que la lengua/destino que le ha cabido en suerte se convierta en él, por decirlo al modo unamuniano, en lengua/vocación. Y en el trasfondo, si bien se advierte, se dibuja el tema de la vocación literaria. La misma dialéctica entre lengua y literatura, a que se refiere en algún pasaje, deja entrever la disposición subjetiva del que se ha resuelto a ser escritor:

La lengua popular, al irrumpir en la literaria por ministerio de ciertos escritores, le da una plenitud de savia que la remoja, y la lengua culta y la labor literaria, rectifica y encauza a la lengua hablada, y a las veces corrige (*sic*) verdaderas enfermedades del lenguaje (IV, 684).

¿Cuál va a ser, pues, su lengua de escritor y cómo ha sido la literatura en que durante siglos ha cuajado esa lengua y el pueblo que ha hablado en ella? Porque toda literatura lo es de un pueblo; no es más que «la memoria del pueblo, a la vez que su órgano de relación con los demás» (IV, 662). ¿Cómo es el pueblo cuya cultura ha fraguado en la lengua castellana? ¿Cuál ha sido su destino histórico y cómo poder influir sobre él? La literatura y la historia, o más pro-

piamente, la historia literaria se convierte en el instrumento adecuado, aunque no único, de esta autognosis esclarecedora. Fuera o no Unamuno plenamente consciente de estas preguntas, éstos son los motivos de fondo que determinan su actitud de extrañeza y búsqueda entre 1891 y 1895, los años inmediatos a su aparición como escritor. Se trata de la búsqueda de la propia identidad. No significa esto en modo alguno una renuncia, sino una integración. Su alma vasca se proyecta en una actitud militante hacia un nuevo horizonte: la actitud que años más tarde propondrá en Bilbao a sus paisanos, como una nueva frontera:

Si queremos hacer valer nuestra personalidad, derramémosla estampando un sello en cuanto nos rodea. Hagamos como a quien le sobra. Gran poquedad de alma arguye tener que negar al prójimo para afirmarse [...] Rebasemos de la patria chica, chica siempre, para agrandar la grande y empujarla a la máxima, a la única, a la gran Patria humana. Y si un vasco fundó la Compañía de Jesús, contribuyamos nosotros a fundar la Compañía del Hombre (IV, 240).

La disparidad con la tierra y el hombre de Castilla comienza a trocarse en afán de comprensión. De esta sutil dialéctica de extrañamiento y entrañamiento van a surgir los ensayos *En torno al casticismo* (1895), obra sugestiva y abierta como ninguna otra de las suyas, donde ya «están en germen los más de mis trabajos posteriores» (I, 778), como dirá más tarde, y la primera en que aparece el escritor.

## 2. España, problema y vocación

Pero junto a esta motivación lingüístico-literaria, obra también en los *Ensayos* una clara intencionalidad política. La búsqueda de la identidad cultural no implica, en modo alguno, identificación inerte, sino transformación. Porque toda apropiación genuina es también superación. Este sentido dialéctico de superar, que es conjuntamente negación e integración (*Aufhebung*), es el inspirador del análisis crítico-hermenéutico de Unamuno.

Para hallar la humanidad en nosotros y llegar al pueblo nuevo conviene, sí, nos estudiemos, porque lo accidental, lo pasajero, lo temporal, lo castizo, de puro sublimarse y exaltarse se purifica destruyéndose [...] Mientras no sea la historia una confesión de un examen de conciencia, no servirá para despojarnos del pueblo viejo, y no habrá salvación para nosotros (I, 798).

Pese a las connotaciones religiosas del lenguaje unamuniano<sup>19</sup>, puede percibirse claramente la intencionalidad que lo anima. La expresión «purificar destruyendo» o, lo que es lo mismo, «sublimar»,

es una versión de la categoría dialéctica de «superación» (*Aufhebung*). Incluso la mención a «pueblo nuevo» indica que el destino de esta autognosis crítica es provocar una profunda renovación de la conciencia española. Ahora bien, asumir realmente la historia es tener la capacidad de modificarla. Tal como dirá en 1901 a sus paisanos en Bilbao: «La historia española se ha desquiciado o trasquiciado más bien; ha de cambiar de goznes. Ha sido durante siglos centrífuga; tiene que ser ahora centrípeta» (IV, 241).

La política centrífuga, imperialista, no era otra que la de la España castiza, que fundía los derechos del altar y del trono en una misma legitimidad. Pero a la altura de 1895, en vías de liquidación de los últimos restos del Imperio y en plena «quiebra ideológica»<sup>20</sup> del sistema de creencias y valores de la España tradicional, se hacía necesario rectificar el rumbo. El régimen oligárquico de la Restauración, pese a las apariencias de normalidad política democrática, era incapaz de afrontar los problemas de modernización y vertebración socio-política del país y encarar la gran cuestión, la cuestión social, que ya emergía en el horizonte. Se diría que la crisis de identidad de Unamuno se inscribe en la otra gran «crisis de la conciencia española»<sup>21</sup> en las postrimerías del siglo, como la ha llamado con acierto López Morillas, y ambas se potencian recíprocamente. Es una coyuntura crítica de balance y revisión. El giro centrípeta significa, pues, una concentración de España sobre sí misma, en sí misma —concentración reflexiva, autocrítica, para restaurar sus energías y su destino histórico—. La analogía con la vuelta de don Quijote a la aldea, maltrecho y apaleado, es demasiado evidente. «Hay que curarle y curarle encerrándole» (IV, 242)<sup>22</sup>. La metáfora terapéutica, tan propia del regeneracionismo, se impone de inmediato:

El conocimiento desinteresado de su historia da a un pueblo valor, conocimiento de sí mismo, para despojarse de los detritus de desasimilación que embarazan su vida (I, 800).

Sin embargo, la fuerza de la metáfora no está en su clave biológica sino psicoanalítica. En este sentido, los *Ensayos* se asemejan a un «psicoanálisis del alma colectiva» española, la interpretación de su neurosis histórica compulsiva de delirio y grandeza, con vistas a hacer de la autognosis la vía de la salud. El texto simbólico a interpretar será en este caso la historia y la literatura como expresiones ideológicas de la casta histórica dominante. Y el objetivo, devolverle al país una nueva conciencia de sí mismo, una nueva actitud y orientación:

Mas no sin ideal extrínseco, que de nada sirve la concentración, sino a la expansión enderezada y en vista de ella. ¿Para qué España? Tal es nuestro problema ahora (IV, 242)<sup>23</sup>.

A primera vista la posición de Unamuno se inscribe en el marco de los ideales regeneracionistas, que tanto el costismo como el krausismo institucionalista difundían por el país. Con ellos comparte el profundo impulso reformador de sacar a España del atraso secular y del estado de atonía y postración. En muchos aspectos, el diagnóstico de los males no difiere de la óptica regeneracionista. En este sentido, el quinto ensayo *Sobre el marasmo actual de España* puede valer como un ejemplo paradigmático de la literatura del regeneracionismo. Es una crítica, lúcida y áspera, del estado vital profundo de la España de la Restauración, en la que la ilusión de que todo marcha ampara una situación colectiva de postración nacional. Marasmo es la palabra-guía a que se acoge Unamuno; es decir, confusión, rigidez, aturdimiento, como si «una losa de plomo» o «una atmósfera de bochorno» pesara sobre España, inhibiendo todos sus centros vitales:

No hay corrientes vivas en nuestra vida intelectual y moral; esto es un pantano de agua estancada, no corriente de manantial (I, 860).

El ordenancismo y el formalismo dominantes asfixian la espontaneidad creadora y sofocan toda innovación. Y es que lo establecido, por el mero hecho de serlo, esto es, porque ayuda a triunfar, se ha convertido en la medida de todo valor. De ahí el misonéismo, el odio a lo fresco y vivo (I, 863) mientras se perpetúa «el culto de los ungidos», la retórica de lo viejo/consagrado:

No hay joven España ni cosa que lo valga, ni más protesta que la refugiada en torno a las mesas de los cafés, donde se prodiga ingenio y se malgasta vigor: (I, 862).

En general, Unamuno denuncia la atonía y parálisis de una sociedad civil, sofocada por la inercia de lo establecido y la presión del Estado. No hay iniciativa ni competencia ni espíritu de asociación. El prestigio de lo viejo atenaza toda posibilidad de cambio. Hasta los mismos jóvenes «se avejentan en seguida, se *formalizan*, se *acamellan*» (I, 862)<sup>24</sup>, para mejor adaptarse, como corchos, al ambiente y poder flotar. Y lo más grave del caso es que se oculta la gravedad del mal bajo vanas retóricas de ocasión: «Quiérese mantener la ridícula comedia de un pueblo que finge engañarse respecto a su estado» (I, 862).

El autoengaño ha llegado a ser tan profundo que cierra toda vía de salud. Nos hace falta —agrega Unamuno— lo que Carlyle llamaba el *heroísmo* de un pueblo, el saber adivinar sus héroes (I, 860). Y sin esta adivinación, sin capacidad de orientación posible, sólo cabe la vuelta compulsiva del pasado. Toda libertad es vana si no va acompañada del espíritu de crítica y creatividad. Lo que le lleva a excl-

mar con un grito de indignación, que presagia los ademanes excesivos de su madurez: «¡Menos formalidad y corrección, y más fundamentalidad y dirección!» (I, 863). En el diagnóstico, pues, el escrito unamuniano respondía a la abundante literatura del momento sobre el problema de España. Pero lejos de atenerse a la crítica del presente inmediato, ve en éste la consecuencia necesaria de la tradición histórica del país:

Éste es el desquite del viejo espíritu *histórico* nacional que reacciona contra la europeización. Es la obra de la Inquisición latente [...] La Inquisición fue un instrumento de aislamiento, de proteccionismo casticista, de excluyente individuación de la casta [...] Impidió que brotara aquí la riquísima floración de los países reformados [...] Así es que levanta hoy aquí su cabeza calva y seca la vieja encina podada (I, 865).

Acorde con la crítica histórica ilustrada, entiende Unamuno que la causa de la decadencia de España ha estado en su aislamiento de las corrientes fundamentales del espíritu europeo moderno<sup>25</sup>. Pero en el enjuiciamiento de esta causa y, sobre todo, en la propuesta de la terapia a seguir, va más lejos que el planteamiento regeneracionista al uso. Es este «viejo espíritu» y su tradición histórica lo que caracteriza como *casticismo*. En esta idea confluyen dos planteamientos convergentes. De un lado, el político-institucional, de inspiración jovellaniista-canovista, que identificaba la tradición histórica con la constitución interna del país, «más honda y firme —comenta José Luis L. Aranguren— que la expresada a través del tornadizo y superficial sufragio universal. España tenía que ser, según esta concepción, sustancialmente fiel a lo que ha sido. La historia como tradición sería la auténtica voluntad nacional»<sup>26</sup>. Del otro, el político-ideológico, que con Menéndez Pelayo<sup>27</sup> interpretaba esta tradición en términos de monarquía católica y pensamiento escolástico. El casticismo así entendido es la «flor del espíritu de Castilla», lo «de vieja cepa castellana», pues «Castilla es la verdadera forjadora de la unidad y la monarquía españolas» (I, 802). Ella ha sido en la historia de España el adalid de «la idea del unitarismo conquistador, de la *catolización* del mundo» (I, 805)<sup>28</sup>. Es esta tradición monista, integrista, la que ha estado en permanente colisión con el espíritu europeo moderno. La unidad político-religiosa, impuesta de modo dogmático-represivo y mantenida celosamente por la rígida aduana de la Inquisición, trajo consigo el absolutismo:

En sociedades tales el más íntimo lazo social es la religión, y con ella una moral externa de *lex*, de mandato (I, 835).

De ahí arrancan los caracteres diferenciales de la Monarquía católica española, que han dejado su huella en la misma sociedad

civil: el rígido ordenancismo, que todo lo reglamenta, receloso del fuero interno y de la libre inspiración; el formalismo leguleyo, específico de sociedades anquilosadas y escleróticas; el militarismo con su ordenación de la vida civil según el régimen y disciplina de la milicia. Bajo la presión de la ley externa, que prevalece sobre la convicción interior, el alma se disocia y pierde su íntimo equilibrio. «A la presión externa oponen, cual tensión interna, una voluntad muy desnuda, que es lo que Schopenhauer gustaba en los castellanos» (I, 823), convulsa hasta la crispación, de violentas y súbitas resoluciones, que dejan paso a periodos de abulia y abatimiento:

Esta voluntad se abandona indolentemente al curso de las cosas si no logra domarlo a viva fuerza, no penetra en él ni se apropia su ley; violencia o abandono más o menos sostenidos (I, 825).

El mismo carácter colectivo queda troquelado por «esta inquisición inmanente que lleva la casta en su alma, esta casta que obedece aun cuando no cumpla, que dará insurrectos pero no rebeldes» (I, 845).

Fue fraguándose así un carácter rígido e intolerante, extremoso, de violentas disociaciones, alma sin nimbo ni matices, como la áspera y dura paramera de Castilla<sup>29</sup>. Pero el reflejo de la casta histórica no está sólo en el paisaje, sino fundamentalmente en la literatura. Es aquí donde mejor se expresa la interna disociación del alma castiza. Así, por ejemplo, en las corrientes características del Barroco, el arte por antonomasia del casticismo:

La poca capacidad de expresar el matiz en la unidad del nimbo ambiente lleva al desenfreno colorista y al gongorismo caleidoscópico, epilepsia de imaginación que revela pobreza real de ésta; la dificultad en ver la idea surgiendo de su nimbo y dentro de él, arrastra a la escenografía intelectualista del concep-tismo (I, 822).

Otro tanto ocurre, según Unamuno, en la vida intelectual, en el rudo contraste entre sensibilidad y entendimiento, sin mediación ni transición. «Nuestro ingenio castizo es empírico o intelectual más que imaginativo» (I, 821). De ahí la extrema contraposición entre un grosero sentido común y el entendimiento escolastizado por muy sutiles distinciones, o bien entre «un realismo vulgar y tosco y un idealismo seco y formulario que caminan juntos, asociados, como don Quijote y Sancho» (I, 816). En el orden de las filosofías castizas de la voluntad, reaparece la polarización entre fatalismo y librearbitrismo, al igual que la violenta tensión entre utopismo y juridicismo en el orden de la acción. Y, sobre todas ellas, la suprema disociación, el mundo doble e invertido:

Afirmaba el alma castellana castiza con igual vigor su individualidad, *una* frente al mundo vario, y esta su *unidad* proyectada al exterior; afirmaba dos mundos y vivía a la par en un realismo apegado a los sentidos y en un idealismo ligado a sus conceptos (I, 838).

Alma escindida, desgarrada en una tensión insoportable. ¿No está aquí acaso la disposición de la tragedia? Y ¿no opera, en esta sumaria caracterización del alma castiza, el recuerdo de la «conciencia desgraciada», en la que había encontrado Hegel la tensión característica de la premodernidad?

Pero el espíritu castizo ha calado más hondo hasta dejar su impronta en la lengua, «receptáculo de las experiencias de un pueblo y sedimento de su pensar» (I, 801). Blanco Aguinaga ha visto con acierto que ya a partir de los *Ensayos* y en dos artículos de 1901, «pasa Unamuno del tema general de España al de la lengua»<sup>30</sup>. Más que pasar, habría que decir que se queda, pues el casticismo lingüístico es otra cara, la más significativa para el joven escritor, del mismo problema de España. «Nadie como este primer Unamuno —comenta José Luis L. Aranguren— ha pensado, desde el estado de una lengua, el del pueblo que la habla»<sup>31</sup>. La tendencia no es nueva, pues ya se le ha visto en la cuestión vasca preferir el registro de la lengua al de la raza, por entender, al modo hegeliano, que es el verdadero y propio del espíritu. También queda dicho que por estos años su problema genuino no era otro que el de la búsqueda de su lengua como escritor. ¿Será acaso el castellano? No, desde luego, en su forma castiza o casticista, una lengua también sin nimbo ni matices, fiel reflejo del carácter histórico de Castilla. Como precisará en 1901:

De tal modo ha encarnado en la lengua el empecatado dogmatismo de la casta que apenas se puede decir nada en ella sin convertirlo en dogma al punto; rechaza toda *nuance* (en este caso mejor que matiz). Una lengua de conquistadores y de teólogos dogmatizantes, hecha para mandar y para afirmar autoritariamente. Y una lengua pobre en todo lo más íntimo de lo espiritual y abstracto (I, 1071).

La fragua que le ha dado la literatura castiza del Siglo de Oro ha grabado en ella la misma extrema polarización entre la impresión y la categoría, la imagen inmediata y el concepto artificioso, sin transiciones ni matices. Lengua seca, aristada y fosilizada en su uso culto o erudito, como un fetiche. La Inquisición latente ha dejado sentir su efecto sobre el lenguaje. El purismo casticista —«solapado instrumento de estancamiento espiritual» (I, 1063)— es una expresión del formalismo y del ordenancismo que se atienen al prestigio de lo establecido. Nadie como Unamuno ha llevado la batalla contra el purismo a su más alta significación cultural. «Lo del purismo —advierte sagazmente— envuelve una lucha de ideas» (I, 1062)<sup>32</sup>. Si el

espíritu va disuelto en la lengua, la mejor aduana contra el librepensamiento es, sin duda, el corsé casticista, que lo oprime y asfixia al privarle del aire de la comunicación. De nuevo aquí es preciso oponer la libertad a la formalidad, y al purismo convencional la espontaneidad de la lengua viva, intrahistórica, la del pueblo llano, si se quiere impulsar en España una tarea de renovación:

Y así también cabe sostener que una de las más profundas revoluciones que pueden hoy traerse a la cultura (o lo que sea) española es, por una parte, volver en lo posible a la lengua del pueblo, de todo pueblo español, no castellano tan sólo, es cierto, más, por otra parte, inundar el idioma con exotismo europeo (I, 1065).

Como se ve, el propósito de Unamuno era invertir la identificación casticista entre la «tradición histórica» y la «constitución interna» del país. La tradición histórica no tiene un derecho sacrosanto. También ella en su día fue novedad, y de tal suerte que interrumpió la profunda corriente del humanismo renacentista, anulando o sofocando su productividad histórica. Pero lo reprimido, como «lo olvidado, no muere, sino que baja al mar silencioso del alma, a lo eterno de ésta» (I, 796). Este fondo es la intrahistoria, la verdadera tradición viva, creadora, en que lo histórico/peculiar se purifica y trasciende en lo universal y eterno. La superación de la tradición histórica desde y por la intrahistoria es, pues, la condición para fundar de nuevo la historia de España. Decía antes que el planteamiento de Unamuno es dialéctico de intención; lo es también de método. Al menos así creo que hay que interpretar su explícita declaración al comienzo de la obra:

Es preferible, creo, seguir otro método: el de la afirmación alternativa de los contradictorios; es preferible hacer resaltar la fuerza de los extremos en el alma del lector para que el medio tome en ella vida, que es resultante de lucha (I, 784).

Obviamente Unamuno está reconociendo la productividad del conflicto en la vida del pensamiento, y la mención de los «contradictorios» parece indicar una clara referencia a la dialéctica hegeliana<sup>33</sup>. Pero, sobre todo, abona esta lectura el reconocimiento de la mediación de los extremos en lucha, el medio como el producto de su reflexión o integración, que cada lector tiene que cumplir. Acorde, pues, con la «intención especulativa» de Unamuno, según reconoce Mariano Álvarez, «el resultado es, pues, también afirmación de la unidad o al menos de la complicación de los contradictorios»<sup>34</sup>. No es la única vez que Unamuno vuelve sobre el tema. A propósito de la polarización de la cultura castiza, que él quiere obviamente «superar» (aquí de nuevo debe ser entendido el término en sentido dialéctico), le achaca a ésta su falta de reflexión o mediación inte-



rior; es decir, su carácter antitético, no dialéctico, su aferrarse a la contraposición sin hacerla productiva: «Los extremos se tocan sin confundirse y se busca la virtud en un pobre justo *medio*, no en el *dentro* en donde está y debe buscarse» (I, 819).

No basta, pues, el simple medio aritmético en que cifraba Aristóteles la medida de la virtud, falta de vida, y, por tanto, de tensión, sino el dentro o interioridad reflexiva en que los extremos se tocan e interpenetran. En general, este esquema dialéctico atraviesa toda la obra. Está supuesto en la crítica del alma castiza, escindida sin mediación, carente, no sólo de nimbo, sino de la transición —fluidez, sería el término dialéctico—, que impide que se fijen las contraposiciones. Pero, sobre todo, es operativo en la antítesis entre tradicionalismo castizo y progresismo ilustrado o europeizante, los dos extremos en que históricamente se debatía el problema. Ni lo uno ni lo otro<sup>35</sup>, viene a decir Unamuno. El progresismo pretende hacer tabla rasa de la tradición, sobre la base de su enfeudamiento histórico, sin advertir que no hay progreso sin memoria ni fundación posible sin recuperación del origen, lo originario en el hombre, es decir, de la tradición intrahistórica o eterna. El tradicionalismo, en su inerte repetición del pasado, niega el progreso sin apercibirse tampoco de que no hay tradición verdadera, genuina, que no sea una fuente de creatividad. Ambas posiciones plantean adialécticamente un conflicto, por situarlo en el nivel del suceso histórico, y no del hecho vivo, que es la verdad o interioridad de la historia. Y porque no hay dialéctica en el planteamiento, el conflicto amenaza con reproducirse históricamente en vaivén o alternancia recurrente. De este riesgo de la solidificación de los contradictorios huye Unamuno en los *Ensayos* como del diablo, y no en vano le llama la «tentación satánica del todo o nada» (I, 787). Lejos de ser un conflicto vivo, productivo, se ha estancado o fijado como un destino compulsivo e intrascendible. Por el momento, se diría que Hegel le ha ganado la partida a Proudhon y a Pí y Margall, y Unamuno pone en cuarentena su anarquismo juvenil, el juego de «reacción o revolución». Por eso su planteamiento no puede adscribirse ni a la óptica de un regeneracionismo revisionista, tipo Costa, pues se trata, en verdad para él, de una nueva fundación de la historia; ni a la del rupturismo revolucionario, ya que tal fundación ha de surgir de la intrahistoria. Claro está, por lo dicho, que Unamuno no persigue tampoco un compromiso, también histórico, meramente histórico, a manera de «justo medio» entre ambos contendientes, como si a cada uno asistiera una parte de razón. Esto sería peor que la contraposición pura y dura. En tanto que el conflicto es dialéctico, tiene que partir de la negatividad de las posiciones encontradas y de su mediación reflexiva, integradora, en un nuevo nivel que es, a la vez, memoria originaria y creatividad o progreso. Lo castizo no debe ser

borrado sin más, sino anulado en su figura histórica, sublimado —«se purifica destruyéndose» (I, 789)— para extraer su sustancia eterna. Y lo nuevo no puede acogerse tal como acontece históricamente, sino que tiene que ser también anulado en su mera facticidad para ser lo nuevo que mana de la intrahistoria. No ver esto es desconocer la productividad real de la dialéctica. Por eso, la solución al problema ha de venir tanto de la europeización como de chapuzarse en pueblo —apertura hacia fuera y conjuntamente reapropiación de la sustancia intrahistórica.

Esto supone un tercer nivel dialéctico que es el que liga circularmente a historia e intrahistoria. Porque la una remite a la otra, y actúa, a la vez, a través de ella y a su contra, es decir, mediante su reflexión. Ambas dimensiones no pueden separarse ni yuxtaponerse o enfrentarse en una terca positividad. La historia realiza o pone en vías de existencia a la intrahistoria —porque el hecho vivo tiene que exponerse en temporalidad—, pero, a la vez, la conforma y canaliza, la fija en una figura determinada; en cierto modo, la niega en su misma exposición. De ahí que la intra-historia tenga, a su vez, que negar la mera historicidad, su transcurso o suceso, para recogerla en su verdad originaria. Por eso la historia no ha de repetirse, sino anularse en su fáctico acontecer como condición de un nuevo comienzo. Se necesita, pues, de la negación del pasado (*das Vergangene*) de la España castiza, el pasado muerto, agotado en su suceso histórico, es decir, en sus reales posibilidades puestas ya en juego, para recuperar, a través de la negación, por debajo de la historia acontecida, y como a contracorriente de sus aguas, o por inmersión en su corriente, lo sido (*das Gewesene*), esto es, dicho hegelianamente, la esencia (*Wesen*) o sustancia real, el presente viviente de la intrahistoria. Y al igual que «una verdad sólo es de veras activa en nosotros, cuando, olvidada, la hemos hecho hábito» (I, 843), también la esencia (*Wesen*), lo sido y olvidado, resiste a los avatares del tiempo y persiste a través de ellos, bajo ellos, formando el «presente viviente». Pues, como advierte Unamuno, «la historia brota de la no-historia, que las olas son olas del mar quieto y eterno» (I, 793).

### 3. *La humanidad en nosotros*

En los análisis precedentes han ido apareciendo dos referencias claves —nimbo e intrahistoria—, decisivas en el análisis del alma castiza. «Nimbo»<sup>36</sup>, más que un concepto es una metáfora o un esquema imaginativo en trance de significación. «Intrahistoria» pretende ser un concepto, pero todavía demasiado ligado a la imagen —las entrañas, el fondo marino, sedimento— para presentar un contorno preciso. Se trata, pues, de pensar en la imagen, dejándose inspirar y

conducir por ella; y, a través de la imagen, llegar a dibujar el esquema ontológico último, que está aquí en juego, y que no es otro, como se acaba de indicar, que la dialéctica. «Nimbo» e «intra-historia» están emparentados en alguna medida en la representación común de «fondo de continuidad», sobre el que se configuran determinados aspectos. En la imagen óptica del nimbo hay una *Gestalt* o forma perceptiva, que integra y a la vez fluidifica las distintas impresiones, «la materia conjuntiva que las circunda y une» (I, 812). Lejos de presentarse como impresiones discretas, se enlazan suavemente como matices sobre un fondo común. La carencia de nimbo en el alma castiza genera, por tanto, la contraposición rígida de diferencias, sin textura ni fluidez. Este defecto se reproduce en su comprensión de la historia, en un juego de acción y reacción:

Este espíritu castizo no llegó, a pesar de sus intentonas, a la entrañable armonía de lo ideal y lo real, a su identidad oculta; no consiguió soldar los conceptos, anegándolos en sus nimbos, ni alcanzó la inmensa sinfonía del tiempo eterno y del infinito espacio de donde brota con trabajo, cual melodía en formación y lucha, el Ideal de nuestro propio Espíritu (I, 818-819)<sup>37</sup>.

Porque también la historia tiene su nimbo, al igual que el campo perceptivo tiene su trasfondo. No es el mero flujo de acontecimientos, sino el fondo de continuidad que perdura bajos ellos como su sedimentación. Esto es lo que no percibe el alma castiza. La falta de sentido de lo intra-histórico la condena a la cosificación del pasado (tradicionalismo), en oposición a la otra positivación de lo nuevo, de lo que va llegando, que es el progresismo. Ambas actitudes bipolares se detienen en los sucesos históricos, a ras de superficie, sin penetrar en la entraña viva o en el sentido interior profundo del acontecer.

El concepto de intrahistoria, al que califica Blanco Aguinaga como «la intuición más original y honda de Unamuno»<sup>38</sup>, pertenece, como se sabe, al círculo del pensamiento romántico<sup>39</sup>, en que opera como correctivo de la plana creencia ilustrada en el progreso, concebido en contrapunto a la reacción. Se trata de una «intuición esencialista», como subraya Blanco, pero no en el sentido de la historia natural de Hegel, como él cree<sup>40</sup> —no, al menos, en este primer momento de su acuñación en los *Ensayos*—, sino, según la indicación de Morón Arroyo, de la «historia interna» (*innere Geschichte*)<sup>41</sup>, la historia interior del espíritu, esto es, de la libertad y la comunidad racional, a diferencia de la historia externa, fijada en las crónicas, de los acontecimientos. Y éste es el *leit-motiv* determinante en el pensamiento de Unamuno. Es bien conocida la desazón que sentía el primer Unamuno por la historia (equiparable a su angustia ante el tiempo), hasta el punto de recoger en los *Ensayos* el juicio de

Schopenhauer, aunque lo califica de «parcial», sobre «la escasa utilidad de la historia» para la vida (I, 796)<sup>42</sup>, pero esto no le conduce, al menos en 1895, a la reprobación de la historia como había hecho Schopenhauer frente a la concepción ilustrada, sino a su reanimación desde la intrahistoria, «la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna» (I, 793). La mención de la sustancia no retiene aquí ningún sentido pasivo o inercial, sino activo/dinámico, al modo de Spinoza y Hegel. Más, pues, que naturalización de la historia en la intrahistoria, como sostiene Blanco Aguinaga, hay a la altura de los *Ensayos* la voluntad de vivificación. En el fondo, se trata de una reabsorción de la historia en la intra-historia —del tiempo en lo eterno—, que paradójicamente equivale a su salvación, pues entonces puede manar de nuevo como historia realmente creativa.

Según constantes referencias autobiográficas, el tema del tiempo obsesionaba al joven Unamuno y no dejó ya de inquietarlo de por vida:

- Usted, amigo, lo tengo visto, tiene la obsesión del tiempo y la eternidad.
- Sí, sí. El tiempo, el espacio y la lógica son nuestros más crueles tiranos (III, 379).

No es, pues, extraño que el problema del tiempo, al que llamará más tarde «el más terrible de los misterios todos» (III, 882), constituya un motivo esencial y originario de su pensamiento. La aparición del tema en los *Ensayos* está marcada por el mismo tono patético que deja traslucir el trasfondo gnóstico-platónico del problema:

La representación brota del ambiente, pero el ambiente mismo es quien le impide purificarse y elevarse. Aquí se cumple el misterio de siempre, el verdadero misterio del pecado original, la condenación de la idea al tiempo y al espacio, al cuerpo (I, 788)<sup>43</sup>.

Se deja ya reconocer aquí el preludio de las escisiones que el Unamuno trágico desarrollará más tarde entre la facticidad del «aquí y el ahora» y el orden del todo/siempre, entre la necesidad y la libertad. La representación, que más que psíquica es pneumática, está condicionada por la lengua y por la historia, y pertenece, por tanto, a lo particular. ¿Cómo elevarse, pues, a un orden universal? En esta tensión entre lo particular y lo universal, entre la facticidad y la idea, se experimenta la herida de la finitud con respecto a la identidad de lo absoluto e incondicionado. Pero el mismo Platón había reconocido que el tiempo es, por otra parte, «una imagen móvil de lo eterno», y en cierto modo, en medio del devenir, unifica y coimplica sus diferentes momentos. Es ésta la intuición que Hegel elevará a comprensión dialéctica. La caída de la idea en el tiempo y la naturaleza, arrojando un destino de alienación, su hacerse otra (*anders-*

*werden*) es la condición de su retorno a sí misma. Y al igual que el mito cura la angustia del tiempo con el eterno retorno de lo mismo, la metafísica recurre al círculo del concepto como interiorización del devenir. Los diversos momentos particulares se comunican en la vida del concepto, forman el universal concreto, así como los éxtasis del tiempo no son más que el despliegue necesario de lo absoluto y eterno.

En esta resolución dialéctica del terrible problema se ampara Unamuno por estos años. Para Hegel lo eterno no es el supra-tiempo, sino lo otro del tiempo, su revés, donde se anula la diferenciación y contraposición de sus momentos. Tiempo y eternidad no son mundos dispares, sino anverso y reverso de un mismo juego de exposición e interiorización. El tiempo es la realidad inmediata del concepto en que éste se encuentra en el elemento de la pura diferencia y contraposición de sus determinaciones. Como precisa la *Fenomenología del espíritu*, «el tiempo es el sí mismo puro externo, *intuido*, no *captado* por el sí mismo, el concepto solamente intuido»<sup>44</sup>, o la imagen del espíritu, aún no presente en sí y para sí. Correlativamente, lo eterno no es lo supratemporal, sino la anulación y cancelación del contraponer mediante la interiorización de sus momentos. Exteriorización e interiorización son como las dos pulsaciones necesarias en la vida del concepto. Por eso, lo absoluto necesita del tiempo para su despliegue y exposición y, a la vez, ha de acabar con él para ganar su ipseidad. Dicho en términos hegelianos, «el tiempo se manifiesta, por tanto, como el destino y la necesidad del espíritu aún no acabado dentro de sí mismo»<sup>45</sup>, mientras que el espíritu en su plenitud, anulado el tiempo, constituye el presente absoluto de su ser en sí y para sí. Éste es el eterno día espiritual, en que se ha consumado el tiempo, pero se «ha conservado el *re-cuerdo* (*Er-innerung*), que es lo interior (*das Innere*) y la forma superior de la sustancia»<sup>46</sup>. Creo que ésta es la inspiración ontológica básica que subyace al tema de la intrahistoria. Y se comprende por eso el elogio en este contexto al «gigantesco esfuerzo de Hegel, el último titán, para escalar el cielo» (I, 789). A pesar de las imprecisiones del lenguaje de Unamuno, se deja reconocer el eco hegeliano. Lo eterno, la tradición eterna, la intra-historia no es más que la «sustancia del tiempo», su núcleo de unidad e interioridad, así como el tiempo es «la forma de la eternidad» (I, 794). «Mediante el concepto de intrahistoria —ha escrito Mariano Álvarez—, lejos de pretender una negación o accidentalización de la historia, Unamuno buscaría más bien el auténtico ser de la misma»<sup>47</sup>. Así es. Pese a la bipolarización en que a menudo plantea Unamuno el problema: el hecho vivo frente al suceso, lo permanente frente a lo transitorio, lo interior frente al sobrehaz o superficie, no se trata de una contra-posición rígida, propia del entendimiento, sino de la negación dialéctica en que se aúnan los con-

tradictorios. Porque la historia reclama la intra-historia, como el fondo de su virtualidad, por la misma necesidad con que la intra-historia se realiza en la historia. Cada dimensión es ella misma y su contraria. Lejos, pues, de ser dos contra-conceptos, eternidad y tiempo, intrahistoria e historia, están ligados dialécticamente como dos polos en tensión. «Sólo en la historia, entendida aquí como presente, cobra realidad la tradición —comenta Álvarez— hasta el punto de que es inútil buscar ésta en otro lugar que no sea la historia misma. Ni existen la tradición y la historia como dimensiones separadas o separables, ni es ésta una manifestación atenuada o simple reflejo de aquélla. Por el contrario, la tradición llega a adquirir su ser propio en la historia misma»<sup>48</sup>. La historia es el orden de lo externo, en cuanto externación o manifestación de una sustancia, que en ningún caso alcanza en la historia la igualdad consigo misma. De ahí el peligro de tomar una forma concreta y particular de la vida histórica, esto es, del espíritu, como toda su verdad. E, inversamente, la eternidad es el presente viviente, donde se unifica el devenir en su sentido. La tradición eterna, a diferencia de la castiza que no es más que reiteración de lo pasado, es lo que queda en el pasar, como sedimento y sustento; lo que perdura en el tiempo, como el fundamento de su unidad y virtualidad. Así se lo aclara Unamuno a Clarín en una de sus cartas. No se trata de despreciar «el valor de la cultura tradicional *histórica*», sino de incorporársela vitalmente, como médula de la propia constitución. Sólo entonces podrá olvidársela de puro ser ya efectiva<sup>49</sup>.

Ésta es la acepción de «hecho vivo», es decir, de un acontecer que guarda y conserva su propia sustancia. Los sucesos forman tan sólo la superficie externa y consciente del acontecer. La intra-historia, por el contrario, representa «lo inconsciente de la historia» (I, 793)<sup>50</sup>, o, mejor, «lo intra-consciente» (I, 814), es decir, el núcleo interior de su verdad, oculto a la mirada reflexiva, pero actuante en la vida de los pueblos. «Es lo sustancial del espíritu de un pueblo —aclara Hegel—, aun cuando los individuos no lo saben, sino que constituye para éstos como un supuesto»<sup>51</sup>. Y en sentido análogo se viene a expresar Eduard von Hartmann, al entender por «lo inconsciente de la historia» la presencia dinámica implícita de la idea cultural en su época, a espaldas del juego consciente de los intereses y de los objetivos de los individuos, induciéndolos «mediante el impulso instintivo de la masa» o «la producción del genio», hacia un fin no previsto, según la oculta teleología de la libertad<sup>52</sup>. Los sucesos pasan, metiendo ruido en la historia, pero sin apenas dejar huella. Los hechos vivos, en cambio, en cualquiera de las esferas de la actividad humana —la ciencia, el arte, la técnica o la moral—, son expresiones de una tradición eterna, porque fundan una vigencia de una vez por todas, «las verdades eternas de la eterna esencia», las de

la «ciencia y el arte universales y eternos» (I, 792). Y el universo, en su realidad más profunda, es el sistema de los hechos vivos<sup>53</sup>, la armonía secreta o el todo de lo real y lo ideal, justamente lo que no alcanzó a ver el alma castiza por sus disonancias interiores.

En este fondo intra-histórico se realiza la vida del espíritu, que Unamuno entiende, de nuevo con Hegel, ya sea como el espíritu colectivo de una determinada comunidad histórica (*Volksgeist*) —«verdadera subconciencia popular» (I, 867)— o ya sea, en sentido plenario, como el todo de la humanidad (*Allgeist*, IV, 154) —«la humanidad en nosotros o la humanidad eterna» (I, 798)—. Pero ésta no es más que el producto de la comunicación de los espíritus de los pueblos. El espíritu es siempre de un pueblo; es la sustancia viva o el compendio de las costumbres, leyes, sistemas de valor/creencia, instituciones, en que se funda la vida del pueblo, concepto este último que presenta también una acuñación romántica. La misma contraposición suceso/hecho vivo, o historia externa/intra-historia se reproduce en la polarización clase dirigente/pueblo. El pueblo es la nación, «producto de una civilización, flor de un proceso histórico» (I, 800), pero más allá o más acá de las demarcaciones nacionales, por debajo de las diferentes tradiciones y culturas, perdura el pueblo universal, verdadero sujeto intra-histórico, la muchedumbre de los sin nombre:

[...] la vida silenciosa de los millones de hombres sin historia que a todas las horas del día y en todos los países del globo se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna [...] Sobre el silencio augusto, decía, se apoya y vive el sonido; sobre la inmensa humanidad silenciosa se levantan los que meten bulla en la historia (I, 793).

La elección unamuniana de la figura del campesino como representante de la vida oscura y silenciosa de la intrahistoria tiene un hondo significado. Es la forma de vida más inmediata y originaria, y también la más universal y perdurable, la que vive en fecunda comunicación con la naturaleza, el arquetipo de «los héroes humildes (*humiles*) de la tierra (*humus*); de los héroes del heroísmo vulgar, cotidiano y difuso; de todos los momentos» (I, 80). No es por ser la más próxima al estado de quietud de la naturaleza<sup>54</sup>, según Blanco Aguinaga, sino por ser la más afín a la simplicidad del corazón natural, como pensaba Rousseau, y por tener la experiencia más directa y viva de la realidad. Así parece indicarlo el elogio unamuniano del «humilde heroísmo»:

[...] es su ideal la realidad misma. Viene de la piedra, por camino de siglos y siglos, que se pierde en el pasado; va al ángel, que alborará en un porvenir inasequible (I, 80)<sup>55</sup>.

Es, por tanto, la metáfora de la transformación de la tierra en espíritu, en que se cifra la obra de la humanidad. Lo que importa verdaderamente al caso es señalar la primacía de la comunidad en la noción de «espíritu», junto con la fuerte vivencia romántica del pueblo, no la masa, como fundamento del humanismo de los *Ensayos*. A diferencia de la hipertrofia del yo en el Unamuno de madurez, este otro entiende el yo como el último estrato consciente de una tectónica psíquica que, por abajo, hunde sus raíces en lo inconsciente o intraconsciente comunitario nacional, y por arriba, está abierto a la comunidad universal:

En lo hondo, el reino del silencio vivo, la entraña de la conciencia; en lo alto, la resultante en formación, el yo consciente, la idea que tenemos de nosotros mismos (I, 814).

El yo no es un puerto absoluto de arribada, sino un cruce de caminos. De un lado, un epi-fenómeno del espíritu colectivo tribal y familiar, la comunidad de la tierra y de la sangre. En este sentido, «el tan cacareado yo —precisa Unamuno— [es] lo más superficial y vano» (IV, 154), en comparación con esta sustancia ancestral que lo sustenta. Pero, del otro, en lo que tiene de chispa de conciencia, de personalidad individual, es un pro-fenómeno, *sit venia verbo*, que tiene que trascender su propia y particular frontera para realizarse en comunidad espiritual. Quedarse en el mero yo es encerrarse, petrificarse como una estatua de sal. El hombre de la cultura en sentido rousseauniano, es decir, el de la convención y el artificio, se afana en el cultivo del yo como en una obra de arte. Así, escribía Unamuno un año antes, en 1884:

Hoy los cultos no tienen más héroe que el yo, el insufrible yo, empeñado en ponerse a la vera del camino de la vida a excitar la admiración compasiva de los transeúntes (IV, 718).

Quizá también en esto, el campesino o, en general, el hombre natural está más próximo al espiritual, que cree en el reino universal comunitario. En suma, por utilizar de nuevo un lenguaje hegeliano, el énfasis hay que ponerlo no tanto en el yo, como en el *nosotros*, la verdadera realidad del espíritu. El programa del humanismo de los *Ensayos* no puede ser más explícito:

La tradición eterna es el fondo del ser del hombre mismo. El hombre, esto es lo que hemos de buscar en nuestra alma. Y hay, sin embargo, un verdadero furor por buscar en sí lo menos humano; llega la ceguera a tal punto, que llamamos original a lo menos original. Porque lo original no es la mueca, ni el gesto, ni la *distinción*, ni lo *original*: lo verdaderamente original es lo originario, la humanidad en nosotros (I, 794).



Entra así en juego la polaridad fundamental de los *Ensayos* entre el yo o el personaje histórico y la persona. Lo castizo, esto es, lo diferencial y propio, que pasa por ser también lo puro y originario, no es más que aquello que ha sido actuado como la personalidad histórica. Es, por decirlo en términos teatrales, el personaje representado en el gran teatro del mundo y, por tanto, el carácter o cuño que ha ido adquiriendo un pueblo a lo largo de la historia. Se trata, pues, de un carácter histórico o fenoménico, en sentido kantiano, en cuanto conjunto de rasgos psicológicos y culturales que definen la imagen de una colectividad. Qué duda cabe que en el carácter, así entendido, hay algo de nuestra verdad —y por eso Unamuno no pretende rechazar lo castizo, sino purificarlo o sublimarlo, filtrándolo de la ganga histórica, en su valor universal—, pero también es máscara, que deforma y asfixia el fondo radical humano. Hay algo en él de la necesidad con que lo ya acontecido, lo pasado-inerte, determina como un destino el curso de la existencia. La personalidad histórica, al fin y al cabo, no es más que una forma o configuración externa de un fondo sustancial, que subyace a las expresiones particulares. De ahí la necesidad de «superarla», negando su mera facticidad histórica, para integrarla en la obra genérica de la humanidad. Éste es el verdadero carácter nouménico o inteligible, que supera las limitaciones y configuraciones determinadas del tiempo, pues, según Kant<sup>56</sup>, es vida del espíritu en libertad. De ahí que Unamuno lo llame «intrahistórico» y lo identifique con el fondo genérico humano. En definitiva, la personalidad histórica, ya sea ésta individual o colectiva, es principio de individuación o diferenciación *ad extra*. La persona, en cambio, es el principio de participación en la comunidad universal del espíritu. Como precisa Unamuno unos años más tarde, «la noción de persona se refiere más bien al contenido, y la de individuo al continente espiritual» (I, 1087); es decir, la primera encierra el fondo genérico y sustancial humano; la segunda define la forma externa y temporal de su configuración. Fondo y forma, interioridad/exterioridad, eternidad/tiempo, parejas todas simétricas, constituyen la línea de demarcación fundamental:

La individualidad dice más bien respecto a nuestros límites hacia fuera, presenta nuestra finitud; la personalidad se refiere principalmente a nuestros límites, o mejor no límites, hacia dentro, presenta nuestra infinitud (I, 1088).

En suma: la finitud de la individuación, que es siempre, como todo límite, exclusiva frente a la «infinitud» inclusiva de la vida genérica, definida como el todo de lo humano compartido entre todos los hombres. Y a esto es a lo que llama en los *Ensayos* «la humanidad en nosotros». Como ocurre en toda relación dialéctica, estas dos dimensiones, en cierto sentido, «se contraponen», pero en

otro «se prestan mutuo apoyo» (I, 1087). Incluso cabría decir que se exigen o se reclaman, porque no hay fondo sustancial sin su expresión en una determinada figura histórica de existencia, ni ésta aliena de veras sino desde el fondo sustancial. Pero muy a menudo la forma suplanta al fondo y lo encubre, haciendo olvidar la sustancia de la vida genérica. Éste era el problema de la casta histórica. La hipertrofia de la personalidad histórica o de la individualidad, erigida como un fetiche, amenazaba con sofocar el fondo de la vida personal. Y en tal caso se hace preciso negar esta cosificación castiza de la forma, para que mane de nuevo, libre y creativo, el fondo sustancial. He aquí la gran lección, a juicio de Unamuno, del humanismo cervantino:

A ese arte eterno pertenece nuestro Cervantes, que en el sublime final de su *Don Quijote* señala a nuestra España, a la de hoy, el camino de su regeneración en Alonso Quijano el Bueno; a ése pertenece porque de puro español llegó a una como renuncia de su españolismo, llegó al espíritu universal, al *hombre* que duerme dentro de todos nosotros (I, 791).

Si don Quijote simboliza el prototipo del personaje castizo, Alonso Quijano encarna el buen corazón del hidalgo manchego, amante de la paz y la justicia, que por debajo de sus sueños de loco, permanece fiel a su ley interior. En tanto que don Quijote expresa la personalidad histórica, caballeresca y militante, Alonso Quijano realiza intrahistóricamente la buena voluntad (VII, 1194) como el valor incondicional de la persona. La muerte de don Quijote deviene así el símbolo de la superación dialéctica del personaje en la persona, condición de todo genuino renacimiento:

Alonso Quijano el Bueno se despojará, al cabo, de don Quijote y *morirá* abominando de las locuras de su campeonato, locuras grandes y heroicas, y *morirá* para renacer (I, 806).

En otros términos, el individuo es un átomo duro e impenetrable; la persona, un centro de comunicación. El individuo aísla y excluye; la persona, en cambio, es un principio de integración y universalización. Lo que cuenta, pues, es precisamente la participación y comunicación de los hombres y de los pueblos en un destino espiritual común, con vistas a la integración del género humano. La cultura castiza tiene su pecado original en ser una cultura internamente desintegrada, producto y reflejo, a su vez, de la des-integración o aislamiento de España de las corrientes fundamentales del espíritu europeo moderno. Ya me he referido a la bipolarización extrema que atraviesa el alma castiza.

Casi se podría adivinar en estos profundos desgarros la caracterización hegeliana de la «conciencia desgraciada», escindida entre

dos mundos, el aquende y el allende, la facticidad grosera y la idealidad pura, en perpetua oscilación y desdoblamiento interior, porque no logra reconciliarlos. Incluso estilísticamente, se percibe en la literatura, como por ejemplo en los héroes de Calderón, al decir de Unamuno, este juego de contrastes sin textura ni fluidez. Pero, como alma de profundas disociaciones, lo es también de artificiosas componendas; «mezcla lo trágico y lo cómico, sí, los mezcla, no los combina químicamente» (I, 819), porque no capta la ley interna de la personalidad viviente, al modo de Shakespeare, sino sólo escorzos y perfiles en combate<sup>57</sup>. Para Unamuno, la única tentativa sería para salvar la bipolarización de los dos mundos la llevó a cabo la mística española:

Buscaban libertad interior bajo la presión del ambiente social y el de sí mismos, del divorcio entre su mundo inteligible y el sensible en que los castillos se convierten en ventas; libertad interior, desnudarse de deseos para que la voluntad quedara en potencia respecto a todo (I, 841).

Ésta fue su grandeza y por eso ve en ella Unamuno lo eterno del alma castiza. «Intentó unirlos y hacer de la ley suprema ley de su espíritu, en su única filosofía, su mística, saltando de su alma a Dios» (I, 838). En Dios proyectaba hacia fuera tanto la conciencia de su individualidad como la unificación de su íntimo desdoblamiento. Mediante la unión con Dios aspiraba a cancelar la escisión. Pero con ello mostraba, en su reverso, ser verdaderamente una forma histórica de la «conciencia desgraciada». Segismundo en sus luchas y cavilaciones quiere volar a lo eterno, pero fue la mística la que levantó el vuelo para darle caza. «Tras esto eterno —exclama Unamuno—, se fue el vuelo del alma castellana» (I, 839). Ésta fue la suprema aventura del espíritu castizo, con que intentó desasirse de sí mismo y sobrevolar sus internas escisiones: «El espíritu castellano, al sazonar en madurez, buscó en un ideal supremo el acuerdo de los mundos y el supremo móvil de acción» (I, 840).

Aquella su «unidad proyectada hacia el exterior», en un conflicto permanente con lo otro de sí, se interioriza ahora como Unidad viva del Cosmos, su Conciencia absoluta, latiendo y reverberando en sus múltiples formas y criaturas. La aspiración a lo absoluto se trueca en noticia directa de ciencia infusa; los afanes de la conquista en los deliquios del encuentro amoroso, y la *lex* externa de la obligación es sustituida, al cabo, por la libertad interior del que se encuentra conforme con el Todo. Pero fue la suya una conquista en salto, raptó o sobrevuelo, es decir, por vía de apremio y atajo, y de ahí la vacuidad de noticia tan inmediata. Le faltaba el largo y penoso rodeo de la mediación, la paciencia del concepto, que diría Hegel, en su pretensión de «conquistar con trabajos, sí, pero no con trabajo»<sup>58</sup>,

una verdad suma preñada de las demás» (I, 840). Era la mística *contemplatio sine labore cum fructu*, según el lema de Ricardo de San Victor (I, 840), «ciencia contemplativa, no de meditación ni de discurso» (I, 842), de experiencia puramente interior, irreflexiva e incommunicable. Contraponen así Unamuno la sabiduría mística a la racionalidad moderna, en un lenguaje en que se perciben ecos hegelianos. Así, por ejemplo, «el desarrollo es la única comprensión verdadera y viva, la del contenido» (I, 818), esto es, la exposición histórica del contenido sustancial del mundo frente a «la sustancia de los secretos» (I, 840), captada en el castillo interior, lo que nos hace pensar en la crítica hegeliana a las filosofías de la fe.

Sin duda, el *climax* de los *Ensayos* reside en esta contraposición, que da título al capítulo IV, *De mística y humanismo*. Ésta es la caracterización propia del mundo moderno, el humanismo, «la modesta ciencia de trabajo, la voz de los siglos humanos y de la sabiduría lenta de la Tierra» (I, 846). Frente al desgarramiento de la conciencia desgraciada, el humanismo representa la reconciliación del aquende y el allende, la vuelta al «fondo eterno y universal de la humanidad, que es la más honda y fecunda idea, donde se confunden los dos mundos» (I, 820). Y puesto a encontrar asiento en la propia intrahistoria, Unamuno recuerda a fray Luis de León, el prototipo del humanista español, alma armónica e integrada en sus íntimas tensiones<sup>59</sup>. Cervantes y el maestro León encarnan la alternativa humanista frente al exclusivismo y el desgarrón interior del alma castiza. El primero haciendo morir al personaje heroico y legendario, don Quijote, para rescatar la persona. El segundo, conciliando los intereses del logos cristiano con los de la sabiduría clásica. El humanismo de fray Luis no es sólo «platónico, horaciano y virgiliano, sino sobre todo cristológico», y así lo recoge Unamuno. «El Cristo del maestro León es el *Logos*, la Razón, la humanidad ideal, el Concierto» (I, 848). No se puede pasar por alto el énfasis estilístico de este pasaje, como condensación intensiva del *climax* del capítulo. Líneas antes, al filo de la obra de fray Luis, ha sentado Unamuno lo que constituye, a mi juicio, su ideal de vida por estos años: «la ciencia es salud, la justicia paz» (I, 848). Y casi a renglón seguido, «su Cristo es Jesús, Salud» (I, 848). La profunda inspiración cristológica que encierra el pensamiento maduro unamuniano y que encuentra su expresión cimera en el poema *El Cristo de Velázquez*, ya está esbozada en estos breves e intensos apuntes (cf. cap. 10, § 5). Y es que en el humanismo del maestro León encuentra Unamuno realizado el ideal de la salud, la integración de la sabiduría clásica y el cristianismo en el Logos cristocéntrico como Mediador. Hegel, desde el otro cabo histórico de la época moderna, había interpretado especulativamente el misterio de la encarnación como el símbolo del espíritu absoluto, el movimiento de la recíproca enajenación

(*Enttäusserung*) de la sustancia y de la autoconciencia para devenir comunidad universal, esto es, la esencia absoluta realmente presente y actuante en la humanidad<sup>60</sup>. La posición del Unamuno oscila en los *Ensayos* ambigüamente entre la versión especulativa de Hegel y la más directa y religiosa de fray Luis, sin ocultar una cierta identificación afectiva con los textos del agustino, que ensarta caudalosamente con verdadera delectación:

Penetró en lo más hondo de la paz cósmica, en la solidaridad universal, en la Razón hecha Humanidad, Amor y Salud. No entabló un solitario diálogo entre su alma y Dios (I, 850).

¿Cómo no ver aquí dibujado el íntimo ideal de integración, que perseguía Unamuno dramáticamente por estos años, entre la racionalidad moderna y el cristianismo? Casi como un anticipo de la «Conciencia universal», exigida o postulada por Unamuno en los años trágicos, suena el pasaje luisiano dedicado a la armonía universal: «Consiste la perfección de las cosas —escribe fray Luis— en que cada uno de nosotros sea un mundo perfecto, para que por esta manera, estando todos en mí y yo en todos los otros, y teniendo yo su ser de todos ellos y todos y cada uno dellos el ser mío, se abrace y eslabone toda aquesta máquina del universo». A lo que añade Unamuno por todo comentario: «palabras que encierran la doctrina de todo renacimiento» (I, 851). No es posible leer estos textos sin sentir el íntimo estremecimiento de un hallazgo, que por estos años vino a aquietar las inquietudes y tormentos de su aventura espiritual. La transición con que pasa de la integración interior a la otra integración universal entre los individuos y los pueblos, es tan suave y fluida que apenas se señala en el texto. Se pasa de lo uno a lo otro, de la paz íntima a la pacificación universal, sin marcar las diferencias. De ahí la oposición de Unamuno a los programas de signo casticista, exclusivos y excluyentes:

No dentro, fuera, nos hemos de encontrar, cerrando los ojos y acantonándonos en sí, se llega al impenetrable *individuo* átomo, uno por exclusión, mientras que se enriquece la *persona* cuando se abre a todos y a todo (I, 852).

Pero esta fórmula va más allá de un programa político regeneracionista para valer como el lema del humanismo cosmopolita o universal de estos años. El individuo, como ya se ha indicado, es un punto de repulsión más que de integración. La persona, en cambio, un principio de comunicación y participación. Persona y comunidad son, pues, conceptos correlativos. Se es persona en la medida en que se participa en un destino común y universal. Por esta época, que coincide, por otra parte, con su mayor proximidad al socialis-

mo, Unamuno considera al individuo como «átomo social», producto de la ideología burguesa, y más concretamente del sistema económico capitalista. Así lo muestra en el ensayo *La dignidad humana* (1896), donde mejor se percibe el vínculo entre el kantismo de fondo y el socialismo ético, al que se adscribe:

Lo que algunos llaman individualismo surge de un desprecio absoluto precisamente de la raíz y base de toda individualidad, del carácter específico del hombre, de lo que nos es a todos común, de la humanidad (I, 973).

Este carácter no es otro que la libertad en tanto que lleva en sí la ley de la vida genérica. Pero la libertad se encuentra alienada o cosificada en el régimen exclusivo de las relaciones de mercado. Deja de ser un fin en sí, un valor absoluto, para convertirse en mero valor de cambio:

Como fruto natural y maduro de concepción semejante y de las que de ella fluyen, ha venido un oscurecimiento de la idea y el sentimiento de la dignidad humana. No basta ser hombre, un hombre completo, entero, es preciso *distinguirse*, hay que subir lo más alto posible del cero de la escala y subir de cualquier modo, hay que adquirir valor social de cambio (I, 973-974; cf. también IX, 492 y 495).

Es la competitividad de la sociedad burguesa la que hipertrofia lo singular y raro, otorgándole, conforme a la ley del mercado, un valor excepcional. No importa, pues, el contenido de humanidad, sino la originalidad del perfil o cuño; no la sustancia de la vida, sino la forma que ésta se ve obligada a adoptar al mistificarse en un medio competitivo:

La cuestión es elevarse y distinguirse, *diferenciarse* sin respeto alguno al necesario proceso paralelo de *integración*. Hay que llegar a originalidades, sin advertir que lo hondo, lo verdaderamente original, es lo originario, lo común a todos, lo humano (I, 974).

Pero esto común nada tiene que ver con lo homogéneo/inerte. No es un común denominador, sino un acervo común, como la vida del todo, en que cada persona es un centro gravitatorio: participa, esto es, toma de y contribuye a esta sustancia común, que es un patrimonio universal. A esta capacidad de absorción de la diferencia es a lo que llama Unamuno, con un término harto equívoco hoy, consumo<sup>61</sup>, como el acto que cierra el proceso de la producción y pone sus valores al servicio de la única finalidad humana. El punto de vista del consumo, a diferencia del típicamente capitalista de la producción, introduce la finalidad social en el proceso productivo y lo orienta así hacia la satisfacción de las necesidades humanas. Se

comprende la protesta de Unamuno contra los planteamientos exclusivamente economicistas:

¡Tanto hablar de derecho al trabajo y derecho a los medios de producción y tan poco de derecho a consumo, que es la raíz y fundamento verdadero y real de aquellos otros derechos! (I, 976).

Se trata, pues, de cambiar el signo del proceso capitalista burgués. De ponerlo al servicio del hombre, no del individuo, que es siempre egoísta y desinteresado, sino de la persona, porque sólo entonces está al servicio de la vida universal. No hay otra medida de valor: «Lo único que tiene el fin en sí mismo, lo verdaderamente autoteleológico, es la vida, cuyo fin es la mayor y más intensa y completa vida posible» (I, 976).

Es verdad que en *Civilización y cultura* —otro ensayo gemelo del mismo año— puntualiza Unamuno que «el *para*, la finalidad, no tiene sentido sino tratándose de conciencias y voluntades» (I, 996); pero esta voluntad no es ya la del individuo burgués, sino la de la persona, que se quiere y se sabe en su valor de universalidad. La afirmación unamuniana es de enorme trascendencia:

El *para* apunta a mi conciencia, el mundo y la sociedad son para mí, pero yo soy sociedad y mundo y dentro de mí son los demás y viven todos. La sociedad es toda en todos y toda en cada uno (I, 996).

La vida, mistificada por las relaciones de mercado e invertida en su significación y valor, es entonces repuesta en su verdadero quicio. A la lógica mercantilista del producir se impone, debe imponerse, la ética del consumir, esto es, de apropiarse el producto común:

No, el primer deber no es diferenciarse, es ser hombre pleno, íntegro, capaz de consumir los más de los más diversos elementos que un ámbito diferenciado le ofrece (I, 977).

En las páginas precedentes ha trazado Unamuno una génesis social del yo, a partir de la doble relación dialéctica del individuo con la naturaleza y con otro hombre:

Lo *mío* precede al yo; hácese éste a luz propia como poseedor, se ve luego como productor y acaba por verse como verdadero yo cuando logra ajustar directamente su producción a su consumo [...] Del posesivo sale el personal (I, 992).

Pero entre este triple yo —posesivo, productor y consumidor— hay no sólo génesis sino jerarquía ontoaxiológica, con arreglo al carácter autoteleológico de la vida. El grado ínfimo es poseer a partir de un acervo de bienes sociales; el intermedio producir éstos, lo

que implica ya relaciones de cooperación e intercambio, que permiten la relación dialéctica del hombre con su medio ambiente. Y el grado supremo, el plenamente humano, es consumir absorbiendo la gran herencia social y transformándose en y por ella. Paralelamente, la vida social progresa desde la mera relación entre poseedores, en la que reina sobre todo la competitividad, a la asociación de los productores, regida por el principio de la cooperación y, finalmente, a la comunidad de los consumidores, ligados por vínculos de reciprocidad y solidaridad en cuanto partícipes de un mismo espíritu colectivo. En definitiva, concluye Unamuno,

El hombre sano y fuerte es el que aspira a integrar su espíritu en el espíritu común, a ser un extracto vivo de la sociedad, a latir al unísono de sus semejantes y a que su voz, acordada con las demás voces, se borre para su oído en un coro compacto, robusto y armónico (IX, 784).

A diferencia del culto castizo al individualismo, «misticismo de borrachos y morfinómanos» (I, 974), en el cultivo de la persona está el otro misticismo de la comunidad, en que la ley objetiva y común de las cosas se hace ley viviente e interior del propio yo. Como puede apreciarse, este yo personal es íntegramente social o comunitario. Y lo es tanto en el origen de su riqueza como en el destino social de la misma. Vive en un medio universal, en que alcanza su obra su pleno valor de humanidad. La correlación persona/comunidad llega a ser así, en verdad, una viva integración:

Mientras más ricos sean los cimientos colectivos de nuestra personalidad, nuestro desarrollo personal será mucho más lleno de significado para nuestra vida. ¿Qué son, si no, los genios y los héroes? Nada más que hombres que en su persona han expresado más que el resto el fundamento humano colectivo (IX, 625).

Al igual que las personas, los pueblos necesitan también, si no quieren morir de asfixia, intensificar su comunicación. «Por el desarrollo de las funciones de relación progresan los vivientes, acrecentando y enriqueciendo su vida» (I, 853). Gracias a ellas, mediante el juego de las diferencias, estimulándose y fecundándose recíprocamente, se alimenta la vida genérica, la tradición eterna, que late por debajo de las comunidades históricas. Nada, pues, de encerrarse y ensimismarse al modo del casticismo:

De fuera se nos fomenta la integración que da vida, la diferenciación sola empobrece. El cuidado por conservar la casta en lo que tiene de *individuable*, es el principio de perder la *personalidad castiza*, y huir de la vida plena de que alienta la Humanidad, toda en todos y toda en cada uno (I, 852).



España había sido grande cuando había hecho Europa vertiéndose al exterior. Ahora era preciso dejarse re-hacer y fecundar por ella. Europa, pues, como estímulo, más que como modelo al modo de los europeístas al uso; como condición para morir a lo castizo y encontrar otro re-nacimiento. En definitiva, en esta renuncia a lo castizo en favor de la casta eterna estaba el evangelio de la salud. De ella esperaba Unamuno, frente al fetichismo casticista de lo propio exclusivo, el despertar de la conciencia española hacia una nueva andadura:

¿Está todo moribundo? No. El porvenir de la sociedad española espera dentro de nuestra sociedad histórica, en la intra-historia, en el pueblo desconocido, y no surgirá potente hasta que le despierten vientos y ventarrones del ambiente europeo (I, 866).

Y, sin embargo, esto no era una receta europeísta al uso. La comunicación genuina exige pie de igualdad. Ni lo uno ni lo otro. «Ni “poner puertas al campo” ni “dejarse conquistar”» (I, 786), sino afirmarse creadoramente, en comunicación viva y fecunda con las demás naciones de Europa, contribuyendo así a la formación de la gran patria universal humana. Éste es el genuino «pacto inmanente, un verdadero contrato social intrahistórico» (I, 801), que Rousseau proyectó en el origen de la humanidad, cuando era en verdad su cumplimiento:

Este contrato libre, hondamente libre, será la base de las patrias chicas cuando éstas, individualizándose al máximo por su subordinación a la patria humana universal, sean otra cosa que limitaciones del espacio y el tiempo, del suelo y de la historia (I, 801).

#### 4. *El socialismo humanista*

Por los pasajes aducidos puede colegirse que el socialismo constituyó uno de los elementos fundamentales de la trama intelectual del humanismo de Unamuno. Pero esto significa también que este socialismo fue básicamente de índole ética, como convenía a su fundamental inspiración kantiana, y en cierto modo equivalente a una forma secularizada de religión, compatible, si no en la letra, al menos en su espíritu, con el cristianismo. Esta tesis puede causar extrañeza si se parte, como ya es tópico, de un período juvenil de «humanismo ateo»<sup>62</sup>, más que agnóstico, y se le añade la existencia de una etapa de marxismo ortodoxo<sup>63</sup>, puro y duro, entre 1884 y 1886, precisamente la época de los ensayos *En torno al casticismo*. ¿Cómo no se ha intentado interpretar el socialismo unamuniano a la luz del humanismo universal y el cristianismo implícito en estos ensayos, la

obra principal en los años de final de siglo? Ya he indicado cómo la crisis espiritual de juventud no tuvo el carácter conclusivo, que se le quiere atribuir, y cómo en realidad Unamuno vivió este amplio período en una permanente crisis de fe, con alternancias de distinto signo<sup>64</sup>, hasta 1897, que más que estallido de la crisis religiosa fue el clímax de ella, de donde surgirá con una transmutación de la crisis en vivencia agónica. Por otra parte, el pensamiento juvenil de Unamuno fue, tal como revela la *Carta a Juan Solís*, una extraña combinación de agnosticismo teórico y fideísmo (cf. cap. 2, § 3), y en esta línea no sería aventurado interpretar los ensayos de 1895 como el intento de hallar una fórmula de concordismo entre una concepción racional de la vida y la inspiración ético-religiosa de un cristianismo residual.

Por lo que respecta al marxismo ortodoxo, una atención reflexiva a la globalidad de los textos prueba, a mi juicio, que el llamado «socialismo científico, limpio y puro, sin disfraz ni vacuna», como él mismo lo califica en carta a Valentín Hernández, siempre anduvo mezclado con planteamientos ético-religiosos y no estuvo infundada, por tanto, la imagen de «místico idealista» que de él tenían sus correligionarios. Esto vienen a reconocer, por otra parte, indirectamente los mismos que lo niegan. Blanco Aguinaga, el defensor más conspicuo de una etapa unamuniana de ortodoxia marxista, tiene que poner sordina a su tesis en numerosas ocasiones y calificarlo de «reformista»<sup>65</sup>, y R. Pérez de la Dehesa, más cauto en este punto, confiesa que el socialismo le «aparecía como una nueva religión, profundamente liberal, y, como repetía varias veces, un nuevo cristianismo, que predicaba la fraternidad de toda la humanidad»<sup>66</sup>. En este sentido, Elías Díaz reconoce que incluso en la etapa de ortodoxia marxista estuvieron «en ella siempre latentes los elementos que muy pronto van a acabar por invalidar su intento de aproximación al marxismo»<sup>67</sup>. Al igual que Pedro Ribas deja constancia de «las conclusiones distintas que Unamuno y Marx sacaron de los mismos principios»<sup>68</sup>. Más avisada me parece D. Gómez Molleda, quien sobre la base de dos cuadernos de Unamuno sobre el tema, concluye acertadamente, a mi juicio, que «el marxismo no ortodoxo de Unamuno fue consustancial al socialismo de don Miguel desde su mismo origen»<sup>69</sup>.

Importa, pues, identificar el sentido del socialismo unamuniano en el contexto de toda su obra hasta la crisis del 97, y a partir de los factores que determinaron su compromiso político. Blanco Aguinaga ha señalado una doble motivación en el tránsito al socialismo, «lo cual exige, además de entusiasmo por la ciencia, un mínimo de conciencia de la realidad de los problemas sociales enfocados históricamente y desde la perspectiva de la economía política»<sup>70</sup>. Pero este doble estímulo es insuficiente si se tiene en cuenta su primera

reprobación del socialismo desde la actitud radical liberal-libertaria. Creo que son varios los factores a tener en cuenta, y entre ellos juega, a mi juicio, un papel fundamental el ético-religioso. En el orden teórico, hay que contar, de un lado, el progresivo ahondamiento en la experiencia del humanismo moderno, universal o cosmopolita, tal como se manifiesta en los *Ensayos*, y, del otro, el conocimiento de la dinámica evolutiva de la sociedad industrial, aportado por la obra de Spencer<sup>71</sup>. Curiosamente, son estos dos factores los que ya aparecen en los primeros artículos de Salamanca, vinculados a la primera formulación de su esperanza en el socialismo. De un lado, el liberalismo, abierto al reconocimiento del valor del individuo como un fin en sí, no instrumentalizable, y a un sentido de la utilidad, que ha de acabar siendo social<sup>72</sup>. Del otro, el industrialismo, que acarrea necesariamente una sociedad integrada y cooperativa<sup>73</sup>. Complementariamente, a Unamuno le fue ganando la convicción de que la única alternativa al anarquismo tenía que venir del ideal socialista, el único capaz de reconciliar la autonomía del sujeto libre con una efectiva cooperación social. Escribe en 1893:

El anarquismo no puede reducirse al mínimum y dejar de ser destructor para convertirse en elemento de progreso, hasta el día en que el movimiento socialista llegue a su máximun, y, organizado definitivamente y purificado, dé a la sociedad un nuevo ideal en la aurora de la civilización nueva<sup>74</sup>.

Y para que no falte ningún ingrediente, la mención a la moral cristiana, hecha por los mismos días, como un factor de pacificación del orden internacional<sup>75</sup>. Se diría que entre 1891 y 1893, ésta es la constelación general en que se inscribe su apertura al socialismo: liberalismo de sentido social, industrialismo y cristianismo secularizado y civil. Pero cada uno de estos factores necesita un análisis más detallado.

En el flanco teórico, es indudable que la sustitución de la categoría de «individuo», prevalente en la conferencia sobre *El derecho y la fuerza* (cf. cap. 3, § 5), por la de «persona» supuso un cambio fundamental de problemática. Le permitió situar el problema más allá de la antinomia individuo/sociedad, en que estaba varado el planteamiento juvenil. Al reconocer el valor absoluto de la persona, se reforzaba la autonomía del individuo y, a la vez, sin merma de su espontaneidad y creatividad, se integraba en un orden comunitario. Otro tanto ocurre con la segunda antinomia analizada, pues al entender la persona como agente moral se tenía una sólida base para redefinir los conceptos de libertad e igualdad. En este viraje fue decisiva la influencia de Kant, del Kant moral, de quien recibió Unamuno, si mucho no me equivoco, el impulso teórico fundamental para su apertura al socialismo. Pero hay que contar igualmente

con la honda influencia de Hegel, presente así mismo en los *Ensayos*, en el tema de la comunidad universal como orden del espíritu, así como la de Rousseau y Renan en la teoría del pacto inmanente de convivencia. La línea Rousseau→Kant→Hegel marca así una dirección de marcha de tendencia socializadora, que tenía que abrirle, a la postre, a los problemas del socialismo. La posterior influencia de Marx vino a integrarse en este marco, y en cierto modo, quedó condicionada por su problemática ético-antropológica. Y en virtud de esto se explica, por lo demás, la fuerte impregnación humanista del socialismo de Unamuno.

Y, complementariamente a esta línea, es preciso tener en cuenta el otro factor teórico del lado de Spencer, que explicaría el carácter de cuasi evolución orgánica que concede Unamuno a la implantación del socialismo. Aunque es verdad que no faltan elementos dialécticos y que en cierto modo lleva a cabo una lectura hegeliana de Spencer, no lo es menos que resulta ser, a la recíproca, una lectura spenceriana de Hegel/Marx, y tengo la impresión de que la dimensión orgánico-evolutiva acaba por imponerse en este punto a la propiamente dialéctica. Siguiendo a Spencer, sostiene Unamuno que el industrialismo no sólo ha destruido la vieja sociedad militarista, sino que ha gestado la nueva sociedad cooperativa moderna del libre cambio, cuyo ulterior desarrollo conducirá necesariamente, «por las fuerzas de las cosas» (IX, 586) o por «su marcha natural» (IX, 483) al socialismo:

Lo que el socialismo representa en el fondo es el triunfo del industrialismo, o, mejor llamado, productivismo, sobre el militarismo, la transformación de las sociedades militantes en sociedades cooperativas de producción (IX, 559).

Y, en otro momento, refiriéndose al «libre cambio» como factor de integración de la vida, señala «que acaso bastará por sí solo y mucho más si, como es posible, acarrea la liberación de la tierra, para transformar radicalmente el estado económico social y hacernos dar un paso gigantesco hacia el ideal socialista»<sup>76</sup>.

Creo que de aquí le vino a Unamuno su interés por los estudios de economía política, de los que dice en carta a Urales que, más que los de sociología, lo hicieron socialista<sup>77</sup>. Podría hablarse, por tanto, de una doble puerta de entrada al socialismo: la humanista, —Rousseau, Kant, Hegel— abierta, tras la crítica a Hegel por los jóvenes hegelianos de izquierda, a una explícita dimensión social, y la científica, procedente del análisis de la sociedad industrial en Spencer y el conocimiento de la economía política. Pero, junto a este doble impulso teórico, hay que atender al otro impulso práctico, que fue, a mi juicio, al menos en el orden de la motivación, el determinante. Es innegable en el joven Unamuno una sensibilidad social, que fue

madurando al contacto con los problemas urbanos y rurales de su nuevo medio en Salamanca y en contraste con los de su Bilbao natal. Su alma liberal-libertaria, de muy profunda impregnación ético-religiosa, estaba sensibilizada para esta problemática. Ya en las breves anotaciones de los *Cuadernos* inéditos apuntan destellos de esta sensibilidad. Así, por ejemplo, en uno se queja de una libre concurrencia, que consagra la desigualdad de oportunidades:

Es fácil predicar individualismo y libre concurrencia. Esto fuera bueno si las condiciones del orden social humano nos pusieran a todos en iguales condiciones para luchar (Cuad. Fil. I, 38)<sup>78</sup>.

En otros censura acremente al militarismo por su disciplina de autómatas (Cuad. XXXI, 38) o se pronuncia a favor del impuesto progresivo sobre la renta, «un medio de subdividir la propiedad» (*ibid.*, 60). En general, es la ética, vinculada a una concepción humanista de la vida, la que acabará abriendo la vía al socialismo. También aquí, en el orden ético, se produjo una simbiosis entre sus lecturas sociológicas de Spencer y las propiamente filosóficas (Kant, Hegel, Rousseau, Schopenhauer). Las tendencias socializantes de Spencer tenían que ser completadas con el sentido moral de Kant o de Schopenhauer. Es muy significativo en este sentido el apunte del *Cuaderno XXXI*:

Hay que continuar la obra de Spencer. La piedad de Schopenhauer no es más que la conciencia moral de Spencer, así como la ley de vida de Guyau es la ley de la evolución (Cuad. XXXI, 29).

En esta línea, sus breves notas de ética acusan la necesidad de elevar el egoísmo y el altruismo natural, los dos sentimientos básicos de una ética naturalista, al orden de la virtud:

Hay dos medios de piedad, dos verdaderas y grandes virtudes de que todas las demás arrancan, el egoísmo y el altruismo, hechos virtud pura. Cuanto más ve el hombre en el trabajo el fin de la obra y no el propio del operante es más perfecto su sentimiento; es más santo el hombre que al trabajar mira al aumento de ciencia, de belleza, de utilidad práctica que su trabajo dará al mundo que al lucro que con su obra se proporcione. Y lo mismo digo del amor, el que ve en la mujer la mujer y no la dote, ni sólo la belleza física, es más puro y santo en su amor (Cuad. XXXI, 33-34).

Todo hace pensar que el inmenso hueco dejado en su alma por la pérdida de la fe religiosa tendió a rellenarse con una moral altruista y cosmopolita, de inspiración kantiano-spenceriana, que muy pronto funcionó como sucedáneo de la religión, en la misma medida en que era, en parte, secularización de principios religiosos. Obviamente

una fuerza semejante sólo podía venir del socialismo, y Unamuno acertó a descubrir en él una especie de religión secular, en que pervivía un cristianismo ético y político. Creo que esta convicción fue la determinante en su aproximación al socialismo. Desde luego, todos los testimonios epistolares reflejan esta vivencia. Es muy significativa su carta a Valentín Hernández, en 1894, en vísperas de su ingreso en el partido socialista:

Ha acabado por penetrarme la convicción de que el socialismo limpio y puro, sin disfraz ni vacuna, el socialismo que inició Carlos Marx con la gloriosa Internacional de Trabajadores y al cual vienen a refluir corrientes de otras partes, es el único ideal hoy vivo de veras, es la religión de la humanidad (IX, 477).

Parece claro que, aunque Marx sea aquí el principal referente, Unamuno toma en cuenta desde primera hora las diversas corrientes que en él refluían. El socialismo unamuniano fue así desde el comienzo<sup>79</sup> sincretista, como podía esperarse de una mentalidad nada ortodoxa y de amplias lecturas y registros. Cuando un año antes, en carta a Pedro Múgica, llama a Marx «pedantesco e insufrible»<sup>80</sup>, muy posiblemente se refiera al prurito cientificista de Marx, que tenía que caer mal a la sensibilidad más humanista de Unamuno. Más aún, éste valoraba positivamente esas diversas corrientes como un signo de vitalidad del movimiento:

Así sucede en el socialismo: su mayor signo de vida es la variedad de formas que adopta, la energía vigorosa que hace que esa gran corriente se pliegue a distintos estados de espíritu, permitiendo que cada cual la *entienda* a su manera. Lo importante es que la *sienta*, porque el sentir es lo que une y asocia a los hombres, hasta a los que no se creen unidos, y lo que da eficacia a su acción (IX, 652)<sup>81</sup>.

A poco que se conozca a Unamuno basta para darse cuenta de que esta libertad de interpretación, con tal de que se mantenga unánime el sentimiento, es una característica de su personalidad. Y se comprende, por lo demás, que un temperamento tan vivo y poético como el suyo ponga por delante de la teoría el sentimiento y el ideal, las dos verdaderas fuerzas motrices. Lo importante es que «el sentimiento es común, es común el fin, créanlo o no lo crean éstos o aquéllos» (IX, 652), es decir, la unidad de inspiración y propósito, al margen de las diferencias teóricas, muy consonante, por lo demás, con la primacía de la experiencia sobre la doctrina, lo que lleva a poner en la praxis liberadora el criterio último de la idea<sup>82</sup>. Por eso en la carta referida a Valentín Hernández subraya, sobre todo, su carácter de «ideal vivo» y no duda en llamarlo «religión de la humanidad», en el sentido fuerte de constituir una nueva fe y una nueva esperanza de redención colectiva. En vano trata Blanco Aguinaga de edulcorar esta expresión «religión de la humanidad», tomándola

como un «lastre terminológico» o como un residuo de una vaga analogía, ya reseñada por Engels<sup>83</sup>. Es raro el documento en que Unamuno no se refiera al socialismo en estos términos y muy desde primera hora. Así, en carta de 1893 a Pedro Múgica:

El socialismo es, ante todo, una gran reforma moral y religiosa, más que económica; es todo un nuevo ideal sustituido al de los pacíficos y dañinos burgueses, ocupados en futilidades y entretenimientos ociosos<sup>84</sup>.

Y, como acaba de verse, Unamuno persistió en esta idea incluso en la época de su mayor aproximación al marxismo. La insistencia en este punto a lo largo de sus cartas y artículos es tan continua y elocuente que no deja dudas al respecto. Tampoco se trata de un mero *modus dicendi* destinado al consumo de masas, en las que aún estaba vivo el sentimiento religioso. Aquí el consumo era fundamentalmente íntimo y propio. El mismo Unamuno declara que ésta es su genuina experiencia del socialismo. Así, confiesa a Clarín en 1895:

Yo también tengo mis tendencias místicas, pero éstas van encarnando en el ideal socialista, tal cual lo abrigo. Sueño con que el socialismo sea una verdadera reforma religiosa cuando se marchite el dogmatismo marxiano y se vea algo más que lo puramente económico. ¡Qué tristeza el ver lo que se llama socialismo! ¡Qué falta de fe en el progreso y qué falta de *humanidad!*<sup>85</sup>.

Obviamente, «la falta de humanidad» no equivale aquí a un juicio moral sino teórico; se refiere a la falta de aliento e inspiración humanista en la versión ortodoxa, sedicente científica. En esto reside el segundo rasgo diferencial del socialismo de Unamuno, su carácter humanista, es decir, fundado en una nueva concepción del hombre, tributaria del idealismo ético, de inspiración kantiano-fichteana, y su sentido u orientación moral. El recurso unamuniano a las categorías de persona y comunidad frente al individualismo burgués, su insistencia en la crítica a la alienación, su defensa del hombre nuevo, su exaltación de los valores morales específicamente socialistas, su énfasis en los ideales de cosmopolitismo y pacifismo, son prueba inequívoca, como luego se mostrará, de esta convicción. Lo que fundamentalmente le interesaba no era una teoría económica ni una práctica política, sino una nueva actitud fundada en los valores éticos de la libertad y la solidaridad:

Que el socialismo es libertad, libertad, verdadera libertad, el hombre *libre* en la tierra *libre*, con el capital *libre*. Hay que fomentar el santo sentimiento de solidaridad frente al brutal individualismo egoísta de los hartos, de la casta expoliadora (IX, 478).

En este sentido, Unamuno fue realmente un adelantado. En un ámbito cultural, dominado básicamente por una lectura crasamente materialista y economicista del socialismo, años antes del descubrimiento de los *Manuscritos de Economía y Filosofía*, que iban a representar una profunda renovación de los estudios marxianos, Unamuno acertó con una interpretación ético-humanista del socialismo, «cálida» se la llamará luego, que lo integrará a la filosofía del hombre. Pero este planteamiento no equivale, en modo alguno, a un espejismo idealista. En esto Unamuno no se engañaba y era bien consciente de los condicionamientos sociales. La libertad verdadera tiene que ser radical e integral. No puede descomponerse en piezas. Y la libertad radical es la libertad de raíz:

No es tanto libertad como condiciones para que la libertad brote lo que debemos pedir. Las más de las libertades definidas en los programas liberales conviértense en servidumbres mientras no se toca a la constitución económica de la sociedad y, en cambio, obrando sobre ésta para modificarla, surgen de por sí libertades (IX, 814).

En otro momento subraya que «el sagrado principio de la emancipación del trabajo» (IX, 492) es el sillar de la nueva cultura humanista, frente a la alienación que ha introducido en ella el capitalismo. Incluso «la misma libertad de conciencia ha de tener por base de sustentación la libertad económica» (IX, 815). Porque, ¿cómo se podría pensar libremente si no se existe práctica, realmente, en libertad? Y, sin embargo, esto no implica economicismo. La solución de la cuestión del estómago es lo que capacita al hombre para elevarse a más altas preocupaciones e intereses. El doble gozne de la historia humana, el económico y el religioso, lejos de ser incompatibles, como pensaba un marxismo de signo militante ateo, se complementaban a sus ojos. La sociedad no se reduce tampoco al espíritu cooperativo del industrialismo moderno, sino que tiene que llegar a ser una efectiva comunidad universal. No se le ocultaba a Unamuno que era esta una empresa, que por su radicalidad de reforma integral de la vida, y no sólo del modo de producción, y por su alcance planetario tenía un aliento religioso:

El socialismo ha sido en nuestro siglo la única idea que ha formado una asociación internacional, es el único movimiento hoy que hace lo que en siglos anteriores los movimientos religiosos. Por eso se ha dicho que es una religión (IX, 503).

Obviamente, el «se ha dicho» trasciende su opinión personal y pretende concederle a la afirmación una valoración objetiva. Tampoco se trata de una opinión anónima, sino de algo que él mismo comparte. Convendría recordar a este respecto que en la revista *Lucha de Clases*, el órgano socialista de Bilbao en que tan asiduamente



había colaborado, llevó a cabo una interpretación de las virtudes teologales en clave secular socialista; o, dicho a la inversa, una lectura de las virtudes socialistas en clave teologal: fe en el ideal socialista, que «surge de la intensidad misma del deseo de emancipación» (IX, 646) y engendradora de la esperanza; ésta no es más que «el aliento heroico por luchar por una humanidad futura», como el que planta «un árbol de cuya sombra no ha de gozar» (*ibid.*, 648-649); y caridad, por último, para «emancipar a todos, explotados y explotadores, de un sistema que genera odios y servidumbre» (*ibid.*, 650-651). No se trata, en modo alguno, de metáforas para llegar al pueblo llano. Unamuno era consciente de que aquella actitud le enajenaba la simpatía de sus correligionarios por «idealista y místico». Y no por eso cejaba en el empeño, convencido como estaba de que había que cambiar radicalmente la actitud. Para él era una cuestión de fondo, como muestra su interés en rectificar el carácter «anticatólico e irreligioso» mayoritario del socialismo español, porque, a su juicio, era un «error muy craso pensar que el catolicismo del pueblo español es incompatible con el socialismo» (IX, 740)<sup>86</sup>. Por supuesto que no se trata de ningún «socialismo cristiano»<sup>87</sup>, sino de algo mucho más sustantivo, una interpretación del socialismo como una religión secular y civil, compatible con los principios éticos del cristianismo. Y es que este cristianismo interior, ético y reformado, repensado desde la subjetividad moderna, comenzaba a ser para él, a la altura de 1895, la religión del porvenir:

No se sueña apenas en el reinado del Espíritu santo, en que el cristianismo, convertido en sustancia del alma de la Humanidad, sea espontáneo (I, 852).

Este gran sueño de la comunidad universal era precisamente el socialismo. Las nuevas condiciones sociales harían, por fin, verdadero y real el sentido cristiano de la fraternidad. El socialismo se presentaba así a sus ojos como la realización histórica y secular del cristianismo, y sólo así lo supera como mera experiencia religiosa<sup>88</sup>. La posición de Unamuno al respecto no deja lugar a dudas:

El socialismo es el verdadero liberalismo y el verdadero cristianismo también, el íntimo, el que han ido elaborando los pueblos en su conciencia entre luchas y amarguras, el que ha de libertarse un día de las cadenas del caballerismo bárbaro (IX, 560-561).

La referencia al liberalismo sitúa el tema en una nueva dimensión. Por ser humanista, el socialismo podía acordarse igualmente con la perspectiva liberal. La libertad, como ya se indicó, es radical e integral, y no puede ser amputada sin riesgo de perderla. El énfasis unamuniano en la libertad y en la creatividad del hombre nuevo era

la garantía de que sólo es posible el socialismo allí donde se respeta la autonomía personal. Como se recuerda, uno de los reproches que el joven Unamuno había dirigido al socialismo era precisamente su tendencia estatalizadora. Pero la acuñación de la categoría de persona permite ahora tender un puente entre individuo y comunidad, sin necesidad de recurrir al papel del Estado. No se trata de átomos solitarios que sólo la instancia estatal podría acordar, sino de personas vertidas desde sí y por sí mismas a la vida en común, en la que siguen siendo, no obstante, centros gravitatorios diferenciales, como en una constelación. Ahora bien, la versión liberal del socialismo, salvándolo del riesgo estatalista, implicaba a la recíproca una rectificación social del liberalismo. Aquí se propone un liberalismo de nuevo cuño, no exclusivista ni excluyente, al modo del individualismo burgués<sup>89</sup>, sino solidario y cosmopolita, como conviene a la apertura genérica de la persona. Es verdad que, según el lenguaje de los *Ensayos*, «individualismo» es un término marcado negativamente, como suele estarlo en otros contextos de la misma época el de «liberalismo», en el sentido de «liberalismo individualista», de la competitividad y la libre concurrencia, que «en su extremo desarrollo va a dar al anarquismo» (IX, 585). Sin duda, ésta es la época en que Unamuno se siente más lejos del anarquismo, viendo en él la otra cara burguesa de la misma patología individualista. En los *Ensayos* nada se rechaza con tanta fuerza como la tentación luciferina del «todo o nada», «amo o esclavo» y otros dilemas por el estilo:

Es una idea arraigadísima y satánica, sí, satánica, la de creer que la subordinación ahoga la individualidad, que hay que resistir a aquélla o perder ésta. Tenemos tan deformado el cerebro, que no concebimos más que ser amo o esclavo, vencedor o vencido, empeñándonos en creer que la emancipación de éste es la ruina de aquél. Ha llegado la ceguera al punto de que se suele llamar individualismo a un conjunto de doctrinas conducentes a la ruina de la individualidad, al manchesterismo tomado en bruto (I, 786).

Pero no por eso renuncia Unamuno al término. «Liberal» e «individuo» son términos que pueden ser reacuñados desde una perspectiva comunitaria. Es precisamente la categoría de «comunidad» la que puede insuflar nueva vida al individuo, estimularlo en su carácter diferencial y propio, y, a la vez, abrirlo a un horizonte de intercambio y comunicación. Capítulos adelante en los *Ensayos* vuelve sobre la misma idea, siempre con la crítica al individualismo al fondo: «No hay idea más satánica que la autorredención; los hombres y los pueblos se redimen unos por otros» (I, 853).

De ahí que Pachico Zabalbide, a la vuelta de la montaña, «baja decidido a provocar en los demás el descontento, primer motor de todo progreso y de todo bien» (II, 301). Sí. Para Unamuno, «el verdadero individualismo es el socialismo» (IX, 498). Y la razón es fácil

de entender: no hay individualidad rica sin vida social genuina. «Cuando se forme un régimen socialista —asegura en otro lugar— el individuo se desarrollará con mayor plenitud que hoy» (IX, 586). No eran éstos, sin embargo, ensueños mitológicos, sino la convicción de una experiencia histórica en curso. Si ético y religioso en su intención, el socialismo de Unamuno era también, o pretendía ser, científico en el método de su realización histórica. Ya antes me he referido a la motivación teórica spenceriana que llevó a Unamuno a interesarse por la economía política. En estas lecturas está la raíz científica de su socialismo. «El socialismo —escribe— es el estado social que descubre todo el que estudia el progreso económico». El término «progreso» es el concepto clave en la filosofía de la historia unamuniana en este primer período racionalista. El esquema básico lo toma de Spencer, aun cuando la matriz ya estuviera en el concepto hegeliano de evolución. Según Spencer, la ley del progreso consiste en la diferenciación o «avance de la homogeneidad a la heterogeneidad de estructuras», acompañada de la «tendencia a la producción ocasional de un organismo algo más elevado»<sup>90</sup>. En definitiva, la ley de complejificación/integración, pues allí donde es más compleja la diferencia se requiere una forma más alta de unidad u organización. Como es sabido, Spencer toma la ley del orden biológico y la extiende a cualquier otro ámbito, incluso al social, convencido de que la sociedad es más un organismo que una manufactura, en contra de Platón y Hobbes<sup>91</sup>. Dada, pues, la estrecha analogía entre organismo y sociedad, trazada por Spencer, puede concluir de ella que a la división fisiológica corresponde la división progresiva del trabajo, y a la asociación orgánica la tendencia a la federación e incorporación, al igual que a la sangre equivale la masa circulante de artículos y al sistema nervioso las funciones directivas sociales. Sin duda, este organicismo ha influido en Unamuno, ocultando en muchos casos la huella de la concepción dialéctica de la historia, pues el esquema orgánico-evolutivo acaba por imponerse al conflictual. Siguiendo, pues, a Spencer, reconoce Unamuno el papel jugado por el industrialismo en la configuración de la sociedad cooperativa moderna, cuya forma definitiva de desarrollo será el socialismo.

¿Cómo se produce este tránsito hacia la forma superior? En los *Cuadernos* de notas sobre *Socialismo* (1894), publicados por D. Gómez Molleda, se ofrece el esquema básico de esta transformación, inspirado principalmente en Loria, Novicow y Walker<sup>92</sup>. Establece Unamuno una inversión, a primera vista dialéctica, en la relación de capital y trabajo, en virtud del mismo desarrollo económico, de modo que el trabajo llegaría en el futuro a mandar sobre el capital. Unamuno reconoce el gran papel que ha jugado la división del trabajo o la diferenciación, como la llama adoptando la terminología de Spencer, en el progreso de la humanidad. Todo progreso pasa

por la diferenciación del medio (IX, 625), llevado a cabo por el trabajo, y a fin de cuentas, por la misma diferencia de éste en virtud de los instrumentos específicos de cada función, lo cual hace que el propio medio, así diferenciado, se convierta en la base de la evolución interior o cultural el hombre. De ahí la importancia del instrumento, que no es sólo a modo de bisagra entre el mundo interior y el exterior (I, 993), sino el potencial del desarrollo. Pero, «a medida que el instrumento se especifica, se generaliza el hombre». Volviendo de nuevo al símil organológico, al igual que «la mano del hombre sirve para tantos usos como las varias extremidades diferenciadas de los animales: es una extremidad más integrada, menos específica» (CS, 146), el progreso de la diferenciación de los instrumentos no lleva al especialismo, sino a una mayor integración del trabajo que se vuelve así más capaz y polivalente. El ejército de los trabajadores se muestra así más móvil y unido, con más conciencia de clase y con más capacidad de reacción:

La diferenciación mecánica hace que cada máquina no sirve más que para un género de trabajos más especificados cada día; la integración espiritual hace que el hombre sirva cada vez para más cosas. Ocurre lo mismo con el instrumento espiritual, la ciencia (CS, 147).

Pero esta diferenciación del trabajo fuerza igualmente a una diferenciación del capital, que, sin embargo, va a tener sobre éste efectos contrarios. Éste no puede ser ya capital monetario, sino «capital técnico, fijo y especificado» (CS, 141), perdiendo con ello la movilidad y disponibilidad en que radicaba su poder. Capital y trabajo siguen, pues, dos cursos de evolución inversos: mientras que el trabajo pasa de un estado de diferenciación a otro de integración, el capital, a la inversa, pasa de la homogeneidad primitiva a la diferenciación. El punto de esta inversión es decisivo para la suerte del capitalismo:

Pero a medida que el capital se especifica condensándose, y el trabajo se indiferencia y los obreros se unen y adquieren conciencia de su valer y fuerza, varían las condiciones de la lucha, debilitándose el capitalismo (CS, 153).

La referencia a la lucha es en cierto modo perturbadora, porque en verdad Unamuno no está pensando tanto en términos de conflicto como de evolución orgánica de ambos factores. Es verdad que no faltan en sus análisis rasgos marxistas, como «el acaparamiento capitalista de los medios de producción», «la explotación del ejército de trabajadores» y alguna vaga mención a la lucha de clases<sup>93</sup>, pero propiamente el desenlace no proviene de un antagonismo socio-político sino de la evolución social. «Porque la revolución —señala en otro lugar— no es más que un momento del proceso evolutivo y

traído por el proceso mismo» (IX, 893). En verdad, huelga incluso el término «revolución», ya que no es el proceso revolucionario, debido a los desajustes internos y contradicciones del modo de producción capitalista, el que genera el cambio de sociedad, sino, a la inversa, es el agotamiento de la libertad y movilidad del capital, junto con el desarrollo del industrialismo, el que promueve las condiciones del cambio social. No es, pues, extraño que Unamuno lo llame «ley natural», ley de las cosas. «Pero las cosas son más fuertes que la voluntad viciada de los hombres, así como la verdad es más fuerte que la razón» (CS, 146). Más tarde, conforme vayan declinando los fervores de Unamuno y comience a desesperar de esta implantación histórica del socialismo, aparecerá éste en su carácter utópico como un «ideal inasequible», que, no obstante, como «la estrella polar conduce al proletariado en su lucha por la emancipación económica» (IX, 900).

En *Civilización y cultura* (1896) se refiere de nuevo a la ley del cambio histórico, especificándola también en términos no dialécticos sino orgánicos. Rechaza allí los *recorsi* o reflujos de Vico, «los altos y bajos en el ritmo del progreso» (I, 994), pero igualmente queda descartada la concepción lineal del historicismo, proponiendo en su lugar un esquema biológico del progreso, mediante crisis del dermatoesqueleto o la civilización, que posibilitan el desprendimiento de una nueva semilla de cultura, de la que florecerá otra civilización más rica:

No, no es esto; es una serie de expansiones y concentraciones cualitativas, es un enriquecerse el ambiente social en complejidad para condensarse luego esa complejidad organizándose, descendiendo a las honduras eternas de la humanidad y facilitando así un nuevo progreso; es un sucederse de semillas y árboles, cada semilla mejor que la precedente, más rico cada árbol que el que le precedió (I, 994).

El esquema complejidad/centración se reformula sobre el de exterioridad/civilización e interioridad/cultura. Así, llegada una civilización tecnomaterial al máximo de su desarrollo entra en crisis por su propia riqueza y pesadumbre, liberando la cultura que lleva concentrada en su seno. «Es el terrible momento del malestar en que se siente la opresión de la matriz» (I, 995). El malestar es de parto. La muerte, tanto del organismo natural como social, es la condición de la nueva vida. Pero la nueva semilla tendrá que desarrollarse en un floración más compleja y esplendente, en ascenso continuo hacia nuevos tipos humanos, porque es el hombre el término único de esta teleología:

El cultivo del hombre es el fin de la civilización, el hombre es el supremo producto de la humanidad, el hecho eterno de la historia (I, 996).

Y Unamuno, «ya en pleno sueño de metafóricas hipótesis» (I, 995), proyecta míticamente la dinámica evolutiva hacia un porvenir ideal, en que el último átomo surgido de la desintegración del viejo orden, como «verdadera mónada, lleva en sí el mundo todo viejo y otro mundo nuevo» (I, 995), promesa de un cosmos definitivo. Así, pues, la misma civilización industrial lleva en su seno, concentrada, la cultura socialista y, con ella, el hombre nuevo, el resultado de la moral y del auténtico cosmopolitismo.

### 5. *Los temas mayores del socialismo*

Quisiera destacar ahora los temas sobresalientes del socialismo unamuniano, como confirmación del carácter *fundamentalmente ético-humanista* de su propuesta. Como era de esperar, conciernen más al orden de la cultura que al socio-económico. Mientras que al fenómeno de la alienación en sentido fuerte socio-económico apenas si dedica algunas referencias —«alzarse con el fruto del trabajo ajeno» (IX, 497-498)—, pero sin entrar en un estudio de la apropiación de la plusvalía, lo analiza, en cambio, con rigor y detenimiento, desde el punto de vista antropológico y cultural. Unamuno lo entiende como la transformación del valor intrínseco humano, su dignidad como persona, en valor de cambio, y su consiguiente cosificación en las relaciones de mercado. Esto acarrea una mistificación del orden de la cultura, que en lugar de estar al servicio del hombre, se erige frente a él como un destino adverso, que lo subyuga y aniquila. Es, pues, la misma cultura la que sufre una tergiversación en sus ideales y objetivos, cuando es sometida al régimen económico del capitalismo. Obviamente el elemento más sensible a esta alienación es el trabajo, que Unamuno, siguiendo a Hegel y Marx, toma como el elemento de la formación del hombre:

La empresa capitalista ha logrado la siniestra polarización en el principio del trabajo humano. Por una parte, ha hecho al trabajo inconsciente, rebajado al esclavo a la penosa caza del jornal; por la otra, al deportivismo, al placer sin seriedad, sin ideal (IX, 627).

Esta disociación es el efecto pernicioso de la pérdida del sentido creativo del trabajo, que, falto de él, se convierte en labor forzada, servil. No pudiendo ser vivido como medio de formación, degenera en simple medio de subsistencia, y, como contrapunto, en las clases ociosas, en juego intrascendente. O esfuerzo servil sin formación o esfuerzo lujoso sin finalidad. La polaridad deber/placer es, pues, un índice de la deshumanización de la actividad del hombre. Se une a ello la carencia de valor social, pues en estas condiciones se escapa

al trabajador tanto el significado humano de su obra como el destino social de la misma. «Cuando desaparezca esta antítesis capitalista se restituirá el sano equilibrio entre la producción y el consumo» (IX, 627), pues ambas no serán más que dos dimensiones complementarias de la actividad creativa del hombre. «Trabajo y vida —concluye Unamuno— se complementarán, pues la vida es ella misma trabajo y el trabajo vida. Entonces se encaminará el hombre hacia la más alta unidad, la unidad de la felicidad y el deber» (IX, 627). Es el mismo ideal de armonía, con ecos aquí del «alma bella» de Schiller, reconciliada en su íntima unidad, que estaba presente en el humanismo de los *Ensayos*.

El mismo efecto desintegrador se deja sentir en el ámbito de la educación, que, como se ha indicado, era uno de los preferentes del reformador Unamuno. El régimen capitalista ha logrado también disociar la enseñanza de la vida creadora, y convertirla o bien en un instrumento de reproducción ideológica o bien en un elemento integrado en el proceso de producción. El direccionismo en la ciencia en función del juego de intereses dominantes, el fetichismo de los títulos como mero valor de cambio, a merced de las exigencias del mercado, el formalismo dominante en las instituciones educativas al margen de las corrientes creadoras del saber, eran a sus ojos otras tantas consecuencias de la mistificación de la cultura en el capitalismo:

Hambre de cultura la sienten muy pocos, muchos menos de los que creen sentirla. Importa más aparecer sabio que serlo, porque la apariencia renta más que la realidad, donde domina junto al fetichismo de la ignorancia el de la ciencia, donde la superstición de la insipiente se convierte en la superstición del saber (I, 736).

Y todo lo que se reduce a fetiche se presta a la compra-venta, aun al riesgo, mientras más sagrado sea, de cometer con ello «simonía». «Hay que comprar, como Simón Mago quiso hacerlo con el poder milagroso, la taumaturgia científica, los papeles que dan poder mágico a la vida» (I, 738)<sup>94</sup>. ¿Qué extraño, pues, que una educación tan mistificadora degradase las conciencias y la sensibilidad de la juventud (IX, 492) y condenara a la entera sociedad española a aquel «pantano de agua estancada» (I, 860), que habían denunciado los *Ensayos*? El divorcio entre enseñanza y vida venía a reproducir, por lo demás, la escisión más profunda en la vida económica entre la acumulación del capital y la productividad del trabajo. «La sabiduría oficial y académica está tan en contradicción con la vida como el capital con el trabajo» (IX, 492). Sólo en el mundo obrero encontraba Unamuno necesidad y hambre de saber, de auténtico saber, al margen del convencionalismo de las escuelas, y una comprensión del papel emancipador y humanizador de la cultura. De ahí que esperase del humanis-

mo socialista el restablecimiento del vínculo entre cultura y vida, roto por la educación burguesa:

En esta miserable situación, sólo pueden ayudar la verdadera sabiduría, un sistema realmente colectivista y el sagrado principio de la emancipación del trabajo. La sabiduría, como la vida, se desarrolla y robustece al ser repartida (IX, 492).

Pero si «la ciencia es salud», según el lema de los *Ensayos*, «la justicia, paz» (I, 848). En el tema de la paz se muestran más al vivo las señas de identidad del socialismo de Unamuno, y a la par su afinidad con el humanismo universalista de Fray Luis de León. Casi sacado de una página del monje agustino y tocado por su gracia renacentista, se me antoja el siguiente texto unamuniano:

[...] pero en lo íntimo de la naturaleza hay una tendencia hacia lo armónico, hacia la paz, que en los seres conscientes toma la forma del amor (IX, 539).

Y me atrevo a pensar que era esta potencia pacificadora del socialismo lo que lo emparentaba a sus ojos con el espíritu cristiano<sup>95</sup> y lo volvía afín a un movimiento religioso. Básicamente el socialismo representaba para él una empresa pacificadora de la vida, al abolir los privilegios y los intereses egoístas y despertar el sentido de la solidaridad universal. «Ése es el ideal socialista y no otro, unir los hombres en paz para pelear juntos contra la naturaleza y domarla a nuestro arbitrio» (IX, 488). El movimiento hacia la paz no era sólo una exigencia ética, sino un fruto del desarrollo invencible del espíritu humano. Mientras que la guerra es un síntoma de primitivismo en un hombre que no ha aprendido a domar sus instintos y disciplinar su egoísmo, es, sin embargo, bárbara y regresiva en el hombre civilizado, que está ya en condiciones de procurarse la paz:

La guerra, que es natural en el hombre primitivo, en el que la animalidad lo absorbe todo, inteligencia, sentimiento, razón, es depresiva y degradante para el hombre civilizado, que se coloca al nivel de las especies inferiores (IX, 539).

Lo mismo puede observarse en la constitución del orden social. Las formas primitivas de asociación fueron necesariamente violentas, mediante la rapiña y la conquista. Pero el progreso histórico, según Spencer<sup>96</sup> supone un tránsito, en virtud de la división progresiva del trabajo, de las sociedades indiferenciadas primitivas a las diferenciadas. Las primeras están fundadas en la coerción; las segundas en la cooperación; militares unas, industriales las otras, según que el régimen fundamental de vida lo determine la lucha o el trabajo:

Lo que el socialismo representa en el fondo es el triunfo del industrialismo, o, mejor llamado, productivismo, sobre el militarismo, la transformación de las sociedades militantes en sociedades cooperativas de producción (IX, 559).



La línea divisoria entre ambas está en la idea de derecho, que supone una limitación de la fuerza con el fin de hacerla socialmente productiva, de modo que el socialismo venía a consumir el desarrollo del espíritu cooperativo, promoviendo con ello la plena integración social. Considerado a esta luz, el capitalismo tenía que aparecer como una forma deficitaria de las sociedades industriales, aunque la lucha estuviera civilizada por el derecho y traspuesta en clave de competitividad económica. A Unamuno no se le ocultaba que las guerras obedecen sustancialmente a motivos económicos de expansionismo o de concentración monopolística; que son «negocios» (IX, 542) emprendidos por vía expeditiva, cuando fracasan otros medios de hacer triunfar los propios intereses; desarrollan, por tanto, la lógica agresiva del capital y a la vez la ponen al descubierto sin retórica ni disimulos. La militarización, a veces abierta, otras encubierta, del sistema capitalista, era para él un hecho innegable. Y los nacionalismos su mejor prueba. Obedecían éstos al mismo principio de individuación exclusiva y excluyente del yo moderno egolátrico. En ellos la burguesía había encontrado la ideología encubridora de su específico interés de clase, presentándolo como el interés de la nación. A partir de este encubrimiento se falsifican asimismo las virtudes cívicas: desde el patriotismo, monopolizado militarmente por intereses partidistas, hasta el valor o la fidelidad o la prudencia, que se hacen jugar en contextos represivos y enajenadores. Un ejemplo a la mano era la guerra de Cuba. La actitud de Unamuno al respecto fue clara y diamantina, demostrando una libertad de espíritu admirable:

Lo que pasa en la guerra de Cuba es un ejemplo típico de lo que pasa en todas las guerras, cuyo último móvil suele ser la codicia o la avaricia de los acaparadores, que invocan el nombre de la patria (la patria es el suelo que acaparan) para mandar al matadero al pobre desheredado que no tiene más patria que el hoyo que ha de recibir su cadáver (IX, 541-542).

Se comprende que con la pérdida de los restos coloniales, el pueblo llano, como registra Unamuno, no sufriera conmoción alguna; siguió sumido en la labor callada y anónima de cada día, ajeno e indiferente a las crispaciones y tempestades políticas de superficie, como si aquella no fuese su guerra, sino la que le habían echado, como un destino aciago, sobre sus espaldas. En definitiva, la línea divisoria que había que trazar ahora no estaba entre la fuerza y el derecho, sino entre éste y la justicia. Ésta era la verdadera frontera del cosmopolitismo:

Vivimos en el período de transición del estado militante al industrial, y nuestra burguesía tira a mantener aquél, porque sabe que un estado industrial perfecto no es otra cosa que socialismo puro (IX, 513).

El socialismo era, pues, el porvenir de la libertad. Sólo él encarnaba el verdadero espíritu cooperativo; representaba, como escribe a Clarín, «la aurora de lo que Spencer llama sociedades industriales, fundadas en la cooperación y en la justicia (la que se identifica con la caridad) no en la concurrencia y la ley»<sup>97</sup>. La misma transformación cualitativa de la idea de «libertad», entendida ahora, a diferencia de la burguesía, como libertad de trabajo, o, más concretamente, como disposición de y sobre la propia vida, era dependiente de la nueva idea de «justicia», como los dos pilares de una misma empresa pacificadora:

Siente hondamente la paz todo aquel que ansía la verdadera libertad del hombre, *el que cada cual se desarrolle dentro de su naturaleza, en su especial modo de ser, con su peculiar idea del mundo*, todo aquel que comprende y siente la profunda máxima de Lao-Tse: la mejor caridad es ayudar al prójimo a que siga su naturaleza (IX, 659)<sup>98</sup>.

Sorprende un texto tan fresco y vivo, tan abierto a la diversidad cultural y tan solidario a un tiempo, en las postrimerías de un siglo doctrinario como el XIX. Hay en él un repudio del espíritu dogmático, celoso e intransigente, no por exceso de convicción, sino por «la irremediable incapacidad de ver al prójimo tal cual es y de comprender sus ideales tal y como él mismo los comprende» (IX, 659), y fruto, a la postre, de la propia inseguridad, del temor a no resistir la prueba de la confrontación. Pero, sobre todo, la denuncia de que la asimilación cultural suele ser justificación ideológica de la explotación, «uno de los medios más eficaces de tenerle sujeto, a la vez que de explotarle mejor» (IX, 659).

Y junto con el pacifismo, señala Unamuno la otra consecuencia del ideal socialista, el «verdadero cosmopolitismo, la gran patria del espíritu, que del cambio se nutre, la gran Patria humana» (I, 980). También en este punto la época burguesa se había quedado corta. Su fruto específico habían sido las nacionalidades históricas y, con ellas, como se ha indicado, el espíritu beligerante de los nacionalismos, enfrentados en contiendas seculares, muchas de ellas guerras civiles, como las europeas, en pro de la hegemonía internacional:

La nación, como categoría histórica transitoria, es lo que más impide que se depure, espiritualice y cristianice el sentimiento patriótico, desligándose de las cadenas del terruño, y dando lugar al sentimiento de la patria universal (III, 645).

Este cosmopolitismo corresponde a la dimensión comunicativa y participativa de la persona. Claro está que Unamuno no olvida que el hombre es también individuo, y en cuanto tal, está ligado al aquí y ahora, a una patria chica y a una tradición histórica determinadas, que forman el humus de su existencia. Pero sobre ella, com-

pletándola y compensándola, se abre la otra esfera de la patria humana. Son dos polos inescindibles: el arraigo en lo concreto e inmediato y la apertura a lo universal/genérico. La polarización entre estos dos centros era, a sus ojos, una prueba más de la desintegración específica de la cultura burguesa:

Se concentra la intuición sensible de patria a medida que se abstrae el concepto de ella, lo cual quiere decir que no están en perfecta compenetración y armonía. Y no lo están seguramente merced a la presión coercitiva y bárbara que se ha empeñado en casarlas en la historia según intereses de clase (I, 979).

Hay, pues, una polarización que desintegra, cuando cada polo se cierra sobre sí mismo, ya sea en lo autóctono castizo o en lo cosmopolita vacuo, por falta de sentido genuino de comunidad. Pero cuando hay conciencia de ésta, cuando la persona se impone al individuo, ambos polos pueden concertarse. Y al conjugarse en una nueva cultura con nimbo, quedarían, a la vez, libres de su unilateralidad y transformados en su sentido:

Esperemos el surgir del verdadero patriotismo de la conjunción del hondo sentido histórico popular, refugiado hoy ante las brutalidades del capital, en la región y el campanario, y el alto sentido ideal, que se refugia en el cosmopolitismo más o menos vago del libre cambio (I, 981).

Más allá, pues, de las patrias nacionales —y en esto era de nuevo Unamuno deudor de Pí y Margall— va abriéndose paso un nuevo sentido de comunidad, sensible tanto a lo autóctono/indígena como a lo universal/cosmopolita, al doble sentido de lo concreto y de lo ideal, frente a los nacionalismos exclusivistas y militaristas de la historia. Diferencia e integración se implican sobre la base del ser personal. Las diferencias exclusivistas son las que nacen del afán castizo de afirmar lo propio a costa de lo universal humano, al igual que hay un cosmopolitismo meramente formal que asfixia lo individual por miedo a la diferencia. Pero, en verdad, «no cabe integración sino sobre elementos diferenciados, y todo lo que sea favorecer la integración es preparar el camino a un concierto rico y fecundo» (III, 665). Aquí, también, el ideal integrador humanista señala el término de la evolución histórica de la humanidad. Y de nuevo, como en los ensayos, es el pueblo, la comunidad profunda intrahistórica, el que realiza, a través de sus diferencias, la verdadera comunidad universal:

Cuando más se diferencien los pueblos, más se irán asemejando, aunque esto parezca forzada paradoja, porque más irán descubriendo la humanidad en sí mismos. El pueblo es en todas partes lo más análogo. Tratan de separarlo, para vencerlo mejor, los que en todas partes lo explotan (I, 982).

A lo largo, pues, del proceso de humanización, la lucha dejaba de ser guerrera, como había mostrado Novicow (IX, 514), para adoptar otras formas de antagonismo y competitividad, no lastradas por el espíritu de la disensión destructiva. Hasta qué punto sentía Unamuno la hondura de este ideal nos lo muestra su novela *Paz en la guerra* (1896), historia, en primer plano, de la contienda civil, en su Vizcaya natal entre la ciudad y el campo, con sus intereses e ideologías respectivas<sup>99</sup> —el liberalismo y el carlismo—, pero también historia íntima de la conversión de Pachico Zabalbide<sup>100</sup>, el doble de Unamuno, a una nueva guerra civilizadora o, lo que es lo mismo, a su ideal pacificador. En ella se nos muestra cómo Pachico —léase Unamuno— se cura de sus cavilaciones y perplejidades, de sus crisis religiosas y escepticismo, al descubrir un nuevo ideal secular. Unamuno se refleja en la novela en otro doble, el intrahistórico Ignacio<sup>101</sup>, que muere en los campos de batalla, perdido en la muchedumbre anónima de su pueblo. Antonio Regalado ha advertido que Ignacio es la otra cara de Pachico, «el otro que Unamuno había sido y aparentemente dejado de ser por su rebeldía de librepensador, pero que en realidad se le había quedado intrahistóricamente dentro del alma, y que reaparecería a todas horas en forma de protesta o de nostalgia»<sup>102</sup>. La observación es muy certera, pero olvida que esta mitad de su alma no es algo a eliminar, sino a rescatar transfigurada en su reconciliación con la otra media. Suele olvidarse que *Paz en la guerra*, a fuer de novela dialéctica en su inspiración, propone una síntesis mediadora de los opuestos. El mismo autor vio en ella un ejercicio de alterutalidad, pues «no cabe participar en una guerra civil sin sentir la justificación de los dos bandos en lucha» (VIII, 1192-1193). Había que hacer un ingente esfuerzo por sobrepasar las razones particulares de ambas partes, carlistas y liberales, e integrarlos, purificados tras la guerra civil, en una nueva empresa colectiva<sup>103</sup>. Y esta transformación interior es también la que se realiza en el alma de Pachico. Se diría que Ignacio, muerto en la guerra en el bando carlista, su mitad de alma conservadora, vuelve a renacer en la nueva fe de Pachico tras la guerra, reconciliados al fin ambos, y en el nuevo ideal humanista en que Unamuno recupera la vida intrahistórica del pueblo en la forma de un combate civil:

Pachico ha sacado provecho de la guerra, viendo en la lucha la conciencia pública a máxima tensión. Se le va curando, aunque lentamente y con recaídas, el terror a la muerte, transformando en inquietud por lo estrecho del porvenir; siente descorazonamiento al pensar en lo corto de la vida y lo largo del ideal; que un día de más es un día de menos, pareciéndole a las veces que nada debe hacerse, pues que todo queda incompleto. Mas se sacude pronto del «o todo o nada» de la tentación luciferina (II, 297).

Si bien se recuerda, es el dilema que Unamuno ha rechazado también en los ensayos *En torno al casticismo*, calificándolo en los mismos términos de «tentación luciferina», frente al que opone el espíritu integrador del nuevo humanismo. La concordancia entre los *Ensayos* y la novela se cierra con un perfecto acorde: la revelación en la montaña va a abrirle a una nueva visión de la guerra, purificada del odio destructor. Desde la cima, sobrevolando los horizontes históricos, comprendiendo en una sola mirada el curso entero del devenir, descubre el sentido interior de la historia, la intrahistoria, el ideal pacificador y cosmopolita en las entrañas del presente:

Muéstrasele la Historia lucha perdurable de pueblos, cuyo fin, tal vez inasequible, es la verdadera unidad del género humano; lucha sin tregua ni descanso (II, 299).

Se diría que la guerra de Ignacio reverdece pero transformada en un nuevo combate por la comunidad universal. «Y luego, zahondando en la visión de la guerra —prosigue Unamuno— sumerge su mente en la infinita idea de la paz» (II, 299). Por vez primera siente cómo los contrarios se funden y en su abrazo liberan la auténtica energía creadora. *Paz en la guerra* es en verdad un título paradójico, o por mejor decir, dialéctico, pero que igual podría volverse del revés como «guerra en la paz», pues en realidad se trata de una nueva guerra, que es generadora de paz, o de una nueva paz, que no es pasividad o indolencia, sino la lucha, callada y heroica, por una nueva y solidaria sociedad civil. Ésta es la gran revelación que tiene Pachico en la montaña, afín en todo punto con el humanismo universalista de los ensayos *En torno al casticismo*. El sentimiento de la paz y la armonía universal es aquí tan vivo e intenso que ronda la cumbre de un éxtasis místico:

[...] Olvídase del curso fatal de las horas, y en un instante que no pasa, eterno, inmóvil, siente en la contemplación del inmenso panorama la hondura del mundo, la continuidad, la unidad, la resignación de sus miembros todos, y oye la canción silenciosa del alma de las cosas desarrollarse en el armónico espacio y el melódico tiempo [...] Es una inmensidad de paz. Paz canta el mar; paz dice calladamente la tierra; paz vierte el cielo; paz brota de las luchas por la vida, suprema armonía de las disonancias; paz en la guerra misma y bajo la guerra inacabable, sustentándola y coronándola. Es la guerra a la paz lo que a la eternidad el tiempo: su forma pasajera. Y en la Paz parece identificarse la Muerte y la Vida (II, 299-300)<sup>104</sup>.

En esta revelación, Pachico se siente renacer. Renovado su espíritu, cobra nuevos bríos para su lucha por el hombre. Descubre otra guerra, cultural y civil, que ahonda y revierte a la conciencia genérica de la humanidad. A su descenso de la montaña, Pachico se entre-

ga a la lucha civil por la civilidad, mientras deja actuar en su alma la visión de las alturas:

Y entonces el calor reactivo a la frescura espiritual de la montaña infúndele alientos para la inacabable lucha contra la inextinguible ignorancia humana, madre de la guerra, sintiendo que le invade el vaho de la brutalidad y el egoísmo. Cobra entonces fe para guerrear en paz, para combatir los combates del mundo, descansando entretanto en la paz de sí mismo. ¡Guerra a la guerra; mas siempre guerra! (II, 300-301).

Es cierto que esta historia íntima queda como velada por el volumen de la historia externa, socio-política, del relato. Y de ahí quizá la necesidad, como sugiere A. Zubizarreta, de volcar en otra novela de carácter más autobiográfico, *Nuevo mundo*, la historia íntima de su aventura espiritual por aquellos años<sup>105</sup>. La novela, apenas poco más de un boceto desarrollado muy esquemáticamente, cuenta la vida del protagonista Eugenio Rodero, sobre la base de las confidencias a un amigo y de las memorias que le dejó al morir. El nuevo doble, Eugenio Rodero, bien pudiera ser la reconciliación final de las dos almas de Unamuno en *Paz en la guerra*, Pachico e Ignacio, integradas en un personaje enterizo, de intensa vida interior y de un fuerte idealismo, que lo convierte en apóstol laico de los nuevos ideales pacificadores. En cierta medida, Eugenio Rodero es el doble que mejor refleja el talante de Unamuno, su rabiosa sinceridad, su amor a la verdad por encima de los convencionalismos, su idealismo ético, su sueño utópico en una nueva edad del «espíritu santo, el principio de la sociedad verdadera» (NM, 69). Se trata, pues, de una autobiografía velada, quizá por pudor de dar una expresión tan audaz y desnuda de la propia alma. Eugenio Rodero encarna en su alma de anarquista místico el ideal del humanismo universal y cosmopolita, de contenido social y de muy fuerte inspiración religiosa. Incluso el mismo título de la novela es muy expresivo de la actitud del protagonista: «creyó entrar en un nuevo mundo con la fe en la fe» (NM, 57), un nuevo mundo sustentado en la «ley viva de la libertad». La novela es puramente interiorista, la historia de una transformación interior de la que va a salir el nuevo personaje. Apenas hay en ella historia externa dramática. Sólo sabemos que, tras diversas crisis religiosas, que son un trasunto autobiográfico de las de Unamuno, el joven Rodero, huyendo de la convencionalidad de la vieja Europa —«sentía impulsos de nómada» (NM, 72)—, se embarca para América, la nueva tierra para sus ideales de apóstol laico, de donde vuelve a los pocos años herido de muerte. La vida de Eugenio Rodero es, por tanto, la vida de un fracasado utopista, que deja unos papeles con su testamento espiritual. ¿Por qué hacer morir a este doble, casi apócrifo autobiográfico del propio Miguel de

Unamuno? ¿Significa esto un momento de desfallecimiento y hasta de desesperanza en el nuevo ideal, cargando en la sociedad la responsabilidad de haberse truncado un alma tan bella? ¿Es tal vez la muerte del protagonista la expresión de la frustración interna del propio proyecto literario? ¿O acaso el primer atisbo unamuniano de la inviabilidad de una actitud en que se fundían sin matices el anarquismo místico, el socialismo utópico y un cristianismo residual? Sea de ello lo que fuere, creo que la crisis de la novela fallida coincide con la otra profunda crisis personal del propio Unamuno, en el año 1897, de la que iba a salir transfigurado en un nuevo y ya definitivo personaje.

## NOTAS

1. *Ver con los ojos*, su primer cuento aparecido en *El Noticiero de Bilbao* en 1886, y en el que ha visto E. Salcedo «una idealización de su noviazgo» (*Vida de don Miguel*, Salamanca, Anaya, 1970, p. 52).
2. «El único medio de hacer amar al hombre la vida y evitar el suicidio y el pesimismo es hacer del hombre un hombre de familia» (Cuad. XXIII, 57).
3. Claro está que con una ciudad se tienen, a lo largo de la vida, relaciones cambiantes, y eso basta para explicar el sentido, menos frecuente, de otros juicios negativos (cf. IV, 726).
4. *Apud* E. Salcedo, *op. cit.*, pp. 72-73.
5. E. Bustos Tovar, «Sobre el socialismo de Unamuno»: CC M.U. (Salamanca), XXIV (1976), p. 190. Se trata de una recopilación y fino estudio analítico de estos primeros artículos en Salamanca, de sumo interés, porque son la primicia de su posición ideológica.
6. «Propaganda republicana», *apud* E. Bustos Tovar, *op. cit.*, p. 207.
7. «Un nocedalino desquiciado», 2.º (19 de octubre de 1891), *recop. cit.*, p. 213. Esta referencia me hace pensar que el artículo es posterior a la conferencia *El derecho y la fuerza*, ya citada (véase cap. 3, § 5), donde, por otra parte, Unamuno se declara contra el socialismo estatista, mientras que ahora se pronuncia favorablemente por un liberalismo socialista.
8. E. Bustos Tovar, *op. cit.*, pp. 101-102.
9. «Un nocedalino desquiciado», 4.º (27 de octubre de 1891), *apud* E. Bustos Tovar, *op. cit.*, pp. 218 y 220 respectivamente.
10. «Un nocedalino desquiciado», 5.º (31 de octubre de 1891), *cit.*, p. 223.
11. *Ibid.*, p. 225.
12. «No deja de ser triste espectáculo para la Iglesia que en unas diócesis sean perseguidos los íntegros y en otras campen por sus respetos junto a los mestizos, ya que a éstos no los amordacen, porque sobre el episcopado están Pidal, el Estado y las Instituciones; que es al fin un obispo ciudadano y nació español, no obispo» («La condena de *La Región*» [7 de noviembre de 1891], *apud* E. Bustos Tovar, *op. cit.*, p. 229).
13. *Ibid.*, p. 73. La circunstancia la narra Unamuno años más tarde en *Sobre la erudición y la crítica*, de 1905: «Pero yo que sabía muy bien que no es de helenistas de lo que España más necesita, no le he hecho caso alguno, y de ello estoy cada vez más satisfecho» (I, 1271-1272).
14. I. Fox, *La crisis intelectual del 98*, Madrid, Edicusa, 1976, p. 13.
15. *Apud* M. D. Gómez-Mollada, *Unamuno, agitador de espíritus, y Giner. Correspondencia inédita*, Madrid, Narcea, 1977, p. 26.
16. *Ibid.*, pp. 39, 49-51, 53-55.
17. «En nuestro país, en las provincias vascas, se habla una lengua que está aún por explorar científicamente en gran parte [...] Apenas se explotan los hechos —protesta líneas más adelante— y ya hay quien pretende resolver lo que llama *el misterio del eusquera*; apenas se interroga a lo vivo, y ya quieren ponerle remiendos y corregirle la plana» (IV, 190-191).
18. La ruptura con el *bizkaitarrismo* lingüístico está ya *in nuce* en la tesis doctoral *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (1884); se insinúa en *Sobre el cultivo del*

*vascuence* (1893) —«se toma al vascuence como bandera de guerra y no como un fenómeno histórico, un fenómeno como otro cualquiera» (IV, 200)—, y estalla a las claras en el discurso pronunciado en 1901 en Bilbao con motivo de los Juegos florales. «El vasuence se extingue sin que haya fuerza humana que pueda impedir su extinción; muere por ley de vida [...] En el milenario eusquera no cabe el pensamiento moderno; Bilbao, hablando vascuence, es un contrasentido» (IV, 242). Estas palabras debieron de restallar en el ambiente como un latigazo. ¿Cuánto coraje civil se necesitaba, y se necesita aún hoy, para decir en Bilbao o en Madrid estas cosas? Que cada cual juzgue por sí mismo.

19. Tales como confesión, examen de conciencia, pueblo viejo/pueblo nuevo, salvación.

20. La expresión es de M. Tuñón de Lara, *Costa y Unamuno en la crisis de fin de siglo*, Madrid, Edicusa, 1974, p. 15.

21. J. López Morillas, *Hacia el 98*, Barcelona, Ariel, 1972, p. 7.

22. En el contexto del discurso en Bilbao (1901), el encierro significa sujetar y contener a la España central centrífuga desde la España periférica (IV, 242), pero, en general, el encierro vale tanto como retracción o concentración sobre sí, en el sentido que emplea A. Ganivet (*Idearium español*, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1961, pp. 276-277).

23. La pareja concentración/expansión, un híbrido hegeliano-positivista, es el esquema evolutivo que utiliza Unamuno (cf. I, 994). La caída de una civilización o forma de vida planta la semilla cultural de otra forma histórica más evolucionada.

24. Esta última expresión recuerda la metáfora nietzscheana del camello como expresión del espíritu de gravedad. La áspera crítica de la juventud, a diferencia de la adulación interesada, es una constante en el Unamuno moralista. Véase este borón de muestra: «Cosa triste una juventud a la caza de la recomendación y del cotarro (*coterie* en francés). Ellos se hacen sus prestigios, se los guisan y se los comen» (*La juventud intelectual española*, I, 989).

25. En los apuntes inéditos la culpa la había atribuido, ante todo, al pueblo español. «Muchos echan la culpa al catolicismo de nuestro atraso, y ña culpa del catolicismo?, a la raza. La raza es inferior, he aquí todo. Este suelo no puede producir otra cosa» (Cuad. XXXI, 45). Aquí, en cambio, se busca una explicación histórica de la crisis.

26. 'J. Luis L. Aranguren, «Unamuno y nosotros», en M. U., p. 74. Cf. también del mismo autor, *Moral y sociedad*, en *Obras Completas 4*, Madrid, Trotta, 1996.

27. A Menéndez Pelayo lo toma Unamuno como el defensor más egregio de la causa del casticismo (I, 785), hasta el punto de que los *Ensayos* unamunianos pueden ser entendidos como una réplica a Menéndez Pelayo, y una afirmación, por tanto, de su autor frente a la autoridad del que había sido su más distinguido maestro en la época universitaria.

28. Creo que es de Menéndez Pelayo el texto que reproduce Unamuno en I, 806. En sus *Ensayos de crítica filosófica* había advertido el polígrafo santanderino que «ni nuestro mismo arte, ni nuestra literatura, ni nuestra misión providencial en la historia pueden ser enteramente comprendidos, a lo menos en su razón más honda, sin la llave maestra de nuestra Teología, que fue por siglos en España la ciencia universal y enciclopédica» (Madrid, V. Suárez, 1918, p. 296). Y, sobre la misma falsilla, pero con intencionalidad opuesta, anota Unamuno: «Fue este pueblo de teólogos, cuidadoso en *congruir* los contrarios; teólogos todos, hasta los insurgentes, teólogos del revés los librepensadores» (I, 836).

29. La reflexión de historia y geografía, alma y paisaje, en un juego de espejos, pues qué hay de extraño en que el paisaje refleje al hombre, si éste al cabo lo ha modelado, es uno de los grandes aciertos literarios de los *Ensayos*. Queda así fijado el estereotipo de la Castilla del 98: paisaje uniforme y monótono, desierto e infinito, monotéista (I, 808-809) como la fe del pueblo que lo habita. «He procurado, sin ser quiromántico, a la gitana —escribirá más tarde—, leer en las rayas de esta tierra que un día se cerrará sobre uno apuñándolo; rastrear en la geografía la historia» (I, 705).

30. C. Blanco Aguinaga, *Unamuno, teórico del lenguaje*, México, Colegio de México, 1954, p. 35.

31. J. Luis L. Aranguren, «Unamuno y nosotros», cit., p. 81.

32. «La polémica sobre el casticismo —comenta Blanco Aguinaga—, tan violenta desde el siglo XVIII, no ha sido nunca en España una discusión bizantina de eruditos sin intereses; es una lucha teológica y política» (op. cit., p. 53).

33. A. Regalado cree más bien que esta dialéctica más «tiene que ver con Proudhon que con Hegel» (*El siervo y el señor*, Madrid, Gredos, 1968, p. 36) y Fernández Turienzo parece



estar próximo a esta idea, al señalar que se trata de «una antitética en lugar de dialéctica» (Introducción a su edición de los *Ensayos en torno al casticismo*, Madrid, Alcalá, 1971, p. 11). Éste no es el caso de los *Ensayos* de 1895, todavía bajo la inspiración hegeliana, porque una antitética o antinómica, al modo de la conciencia trágica, no admite integración ni mediación, reconocidas aquí por Unamuno.

34. M. Álvarez, «Planteamiento ontológico del primer Unamuno», en VH M.U., p. 532.

35. Así lo ve, a mi juicio certeramente, F. Meyer: «En el debate que sitúa en frente a tradicionalistas y progresistas, a casticistas y europeizantes, Unamuno interviene para condenar en los unos y los otros un error común, un trágico error que lo mismo puede tomarse como una inconsciencia que como una estafa; la disputa que se pierde en el pasado que ya no existe y en el futuro que todavía no ha nacido, no es más que una diversión de mala fe» (*La ontología de Miguel de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1962, p. 48).

36. Como especifica Juan Marichal, Unamuno toma la metáfora del nimbo de la imagen de «halo» o «penumbra», mencionada por W. James en sus *Principles of psychology*. Por otra parte, «Unamuno, en este caso como en toda su interpretación de lo castellano, al generalizar en esta forma exagerada, expresa su afán por crearse un estilo que reflejara los *nimbos* interiores (la continuidad psicológica) y exteriores (las circunstancias concretas) de las ideas. La expresión literaria ha de trasladar, siente Unamuno, en continua fluencia, el ocurrir de las vivencias subjetivas del escritor» (*La voluntad de estilo*, Madrid, Revista de Occidente, 1971, pp. 180-181).

37. Es inconfundible el tono hegeliano de esta crítica, bien expreso en la identidad de lo ideal y lo real, y en la concepción dialéctica del «Espíritu», escrito a la alemana, con mayúscula.

38. C. Blanco Aguinaga, *El Unamuno contemplativo*, Barcelona, Laia, 1975, p. 64.

39. Me refiero a Herder, que concibe la humanidad no como un género abstracto y centro-europeo, al modo ilustrado, sino como el despliegue en armonía de las distintas culturas nacionales, o a Hegel, que análogamente entiende que el espíritu universal (*Allgeist*) se realiza en la viviente comunicación y participación de los espíritus de los pueblos (*Volksgeist*). La intrahistoria sería así la historia profunda en que se comunican, en el fondo universal humano, las plurales historias nacionales.

40. La fina exégesis del concepto de intrahistoria por parte de Blanco Aguinaga comete, no obstante, el error de proyectar en el primer Unamuno de los *Ensayos* la posterior contraposición naturaleza e historia, en que incurre el Unamuno contemplativo, reduciéndola con ello a lo «quieto natural», con quebranto del carácter dinámico de este concepto, que, por otra parte, él mismo reconoce (*El Unamuno contemplativo*, cit., pp. 234 y 250).

41. C. Morón Arroyo, «Unamuno y Hegel», en M.U., pp. 161-164.

42. En rigor, tal como Unamuno lo menciona con referencia al papel «regenerador de las aguas del olvido», el juicio procede de la segunda de las *Consideraciones intempestivas* (*Unzeitgemässe Betrachtungen*) de Nietzsche, titulada precisamente «Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida». Como sostiene O. A. Basel, Schopenhauer no contribuye a solucionar el problema planteado por Unamuno en esta obra, sino Hegel, y de ahí que no pueda seguir al primero en su denegación del valor de la historia (*Unamuno's thought and German philosophy*, tesis doctoral, Columbia Univ. Press, pp. 57-62).

43. La referencia a la caída o condena de la idea al «espacio, al tiempo y al cuerpo» bien pudiera ser un préstamo de Schopenhauer, quien en su obra capital *El mundo como voluntad y representación*, conocida ya en esta época por Unamuno, había hecho consistir la forma del fenómeno (*Erscheinung*), en contraposición a la voluntad/*noumenon*, en «el tiempo, el espacio y la causalidad», y por medio de ellos de la individuación (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, pr. 54, Zürich, Hoffmann, I, p. 363). Del mismo modo, siguiendo a Schopenhauer, caracteriza Nietzsche a la realidad empírica (*Die Geburt der Tragödie*, pr. 4, en *Fr. Nietzsche Werke*, München, Hanser, 1966, I, p. 33). Quizá pensando en la individuación Unamuno menciona, en lugar de la causalidad, el cuerpo, lugar de caída de la idea, en sentido órfico-platónico, y objetivación de la voluntad, según Schopenhauer. De todos modos, en las referencias habituales al tema, se habla del «espacio, tiempo y lógica» (cf. I, 1268 y III, 379), donde la palabra «lógica» está por la necesidad causal, en completa similitud con el texto de Schopenhauer. La idea puede ser formulada, no obstante, en clave espiritualista, al modo platónico, como ocurre en Aniel, quien en su *Diario* aconseja: «Retírate en el santuario de tu conciencia íntima y entra en tu puntualidad de átomo para liberarte del espacio, del tiempo, de la materia [...]» (*Diario íntimo*, pr. 52, Buenos Aires, Losada, 1949, p. 99).

44. G. W. Fr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970, III, 584 (trad. de W. Roces, México, FCE, 1966, p. 468).
45. *Ibid.*, III, pp. 584-585.
46. *Ibid.*, III, p. 591; trad. esp., p. 473.
47. M. Álvarez, «El planteamiento ontológico del primer Unamuno», en *VH M.U.*, p. 527.
48. M. Álvarez Gómez, «La tradición o el hecho vivo en el primer Unamuno», en *Act. Congr. M.U.*, p. 223.
49. Carta de 26 de abril de 1895, en *Epistolario a Clarín*, Madrid, Escorial, 1941, II, p. 58.
50. Es un préstamo tomado de la *Philosophie des Unbewussten* de Eduard von Hartmann (Leipzig, Kroner, I, cap. X, pp. 163-176), obra cuya lectura recomienda Unamuno en el ensayo juvenil *Filosofía lógica* (FL, 57) y de donde procede con toda probabilidad la extraña mezcla de Schopenhauer y Hegel que se percibe a veces en el pensamiento de los *Ensayos*.
51. G. W. Fr. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1953, I, p. 46.
52. E. von Hartmann, *op. cit.*, I, p. 166.
53. O. A. Basel, *op. cit.*, p. 22.
54. C. Blanco-Aguinaga infiere de estos textos la tendencia unamuniana, ya desde los *Ensayos*, a concebir lo intrahistórico como lo inorgánico/natural (*El Unamuno contemplativo*, cit., pp. 236-237), sin apercibirse de que la naturaleza no funciona aquí como contraconcepto del espíritu, sino como símbolo de su consumación en armonía interior. Ya Kant había señalado que los símbolos estéticos actúan como prefiguraciones de ideales morales. En todo caso, lo que cuenta aquí es precisamente lo orgánico/natural en cuanto «análogo de la vida», en sentido kantiano, e índice, para el juicio reflexionante, de la ordenación de todo producto natural a un fin (cf. *Kritik der Urteilskraft*, pr. 67), teleología que anuncia y prefigura la otra teleología del espíritu.
55. Véase también el breve relato *Fantasia crepuscular* (I, 78) y *Paz en la guerra* (II, 141-142).
56. Según este carácter inteligible —precisa Kant— «el sujeto actuante no estaría, pues, bajo las condiciones del tiempo, pues el tiempo es sólo la condición de los fenómenos, pero no de las cosas en sí» (*Kritik der reinen Vernunft*, A-539 y B-567).
57. «¡Genio sintético y comprensivo —exclama Unamuno— el que ni vislumbró la unidad de los dos mundos! ¡Armonismo un mero enlace de ellos en que se ve la pegadura!» (I, 819).
58. Recuérdese el «castizo horror al trabajo» y el «padece trabajos por no trabajar» (I, 825), específico de una voluntad extremosa, que oscila entre la prostración y la bronca resolución.
59. En otro momento, subraya Unamuno en fray Luis de León «la cristiana libertad íntima», y llega a llamarlo «anarquista agustiniano» (VII, 1095).
60. G. W. Fr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 545 ss.
61. Hoy diríamos mejor reparto social, no sólo como distribución social del producto del trabajo, sino como participación efectiva (re-parto) en la vida social.
62. La expresión «radical humanismo ateo, entre 1882-86» es de A. Zubizarreta en *Tras las huellas de Unamuno* (Madrid, Taurus, 1960, p. 113), y la hace suya, entre otros, Manuel Pizán (*El joven Unamuno, influencia hegeliana y marxista*, Madrid, Ayuso, 1970, p. 44), quien comete el error de confundir dialéctica y tragedia (agonía), como si fueran conmensurables (*ibid.*, pp. 20-21).
63. Es, como se sabe, la tesis que sostiene Blanco Aguinaga en su *Juventud del 98* (Madrid, Siglo XXI, 1970, pp. 41-113) y más matizadamente Rafael Pérez de la Dehesa, *Política y sociedad en el primer Unamuno* (Barcelona, Ariel, 1966, p. 60). Claro que el mismo Blanco Aguinaga se ve obligado a reconocer «un largo bache» en el breve período de ortodoxia marxista, coincidente con la redacción de los ensayos *En torno al casticismo* y la carta a Clarín en que «le escribe cosas no del todo explicables» (*op. cit.*, p. 109). ¿No sería mucho más simple plantear de una vez la íntima relación del socialismo de Unamuno con el humanismo de los *Ensayos*, puesto que constituyen las vertientes más importantes de su producción intelectual en estos años?
64. Armando Zubizarreta ha documentado convincentemente una antesala de la crisis religiosa desde un par de años antes a 1897 (*op. cit.*, pp. 33-45), es decir, desde 1895, el año de los *Ensayos*, muestra inequívoca, a mi juicio, de que en éstos está operando un nuevo planteamiento y una secreta afinidad con el cristianismo.
65. C. Blanco Aguinaga, *Juventud del 98*, cit., pp. 71, 80, 97. De «reformista o revisionista» lo califica también P. Ribas (*Unamuno: escritos socialistas*, Madrid, Ayuso, 1976, p. 48) y Elías

Díaz se refiere, a propósito del socialismo unamuniano, a «los gérmenes de frustración» que lo echarán a perder (*Revisión de Unamuno*, Madrid, Tecnos, 1968, pp. 84-97).

66. R. Pérez de la Dehesa, *op. cit.*, pp. 60, 82 y 98-99.
67. E. Díaz, *op. cit.*, p. 73.
68. P. Ribas, *op. cit.*, p. 43.
69. D. Gómez-Molleda, *Unamuno socialista. Páginas inéditas de don Miguel*, Madrid, Narcea, 1978, p. 82. De la misma opinión es Miguel Salcedo, quien en su *Vida de don Miguel* niega el carácter ortodoxo de su socialismo (*op. cit.*, pp. 81 y 89).
70. C. Blanco Aguinaga, *Juventud del 98*, cit., pp. 50-51.
71. «Para mí —le escribe a Clarín en 1895— el socialismo es la aurora de lo que Spencer llama sociedades industriales, fundadas en la cooperación y la justicia» (*Epistolario a Clarín*, cit., II, p. 63).
72. «Un nocedalino desquiciado», 4.º, cit., p. 218.
73. «Lo mismo que hoy las grandes industrias anónimas y los judíos de la banca unifican los capitales y distribuyen los intereses, facilitando la obra del socialismo, que se cumplirá a la larga («Un nocedalino desquiciado», 4.º, cit., p. 220).
74. «Algo acerca del anarquismo» (31 de diciembre de 1893), en D. Núñez y P. Rivas (comps.), *Unamuno. Política y Filosofía. Artículos recuperados, 1886-1924*, Madrid, Banco Exterior de España, 1992, p. 38.
75. «Reflexiones oportunas» (3 de diciembre de 1893), *ibid.*, p. 37.
76. «Sobre la división del trabajo», 2.º (4 de febrero de 1894), *ibid.*, p. 43.
77. Carta a Federico Urales, en *La evolución de la filosofía en España*, Barcelona, Laia, 1977, p. 163.
78. Cf. también *Cuaderno XXXI*, 60.
79. Lleva razón, a mi juicio, Gómez-Molleda cuando afirma que «desde el momento mismo de su gestación, las ideas socialistas de Unamuno fueron más sus ideas que las ideas marxistas propiamente dichas» (*Unamuno socialista*, cit., p. 76).
80. En *Cartas inéditas*, ed. de S. Fernández Larraín, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1965, p. 178.
81. R. Pérez de la Dehesa ha puesto en este artículo *Signo de vida* de 1896, el término del primer período de su socialismo (*op. cit.*, p. 60), en una periodización bastante arbitraria, pues ya en el primer período, al parecer más ortodoxo, está presente la interpretación religiosa del movimiento y la admisión del pluralismo de corrientes y lecturas (cf. IX, 554).
82. Ésta es la razón de que prefiera Unamuno el *Manifiesto al Capital* (IX, 556).
83. C. Blanco Aguinaga, *Juventud del 98*, cit., pp. 80-81.
84. *Cartas inéditas*, cit., p. 178.
85. *Epistolario a Clarín*, cit., II, p. 53.
86. La cuestión religiosa salta ya desde primera hora en la correspondencia con Pablo Iglesias, quien el 23 de mayo de 1895 se ve obligado a responderle: «Una de las asperezas que usted encuentra en el Partido es el que trate la cuestión religiosa. Aunque yo entiendo que los verdaderos socialistas son antirreligiosos, no creo que del asunto debamos hacer una cuestión batallona; pero opino también que no podemos ni debemos dejar de combatir lo que hoy es sostén poderoso de la clase capitalista. El *quid* únicamente está en hacerlo en ocasión oportuna» (de la correspondencia conservada en la Casa-Museo de Salamanca). Esta cuestión será la que finalmente lo aleje del socialismo, como más tarde constituirá un motivo capital de sus diferencias con la República azañista.
87. «Sería un error —escribe Blanco— creer que estamos frente a un socialismo cristiano» (*Juventud del 98*, cit., p. 68). Es innegable, con todo, la influencia en sus planteamientos como ha mostrado Gómez-Molleda, del socialismo católico de Nitti (cf. *Unamuno socialista*, cit., p. 49, nota 53).
88. El descubrimiento de este falso concordismo, y con ello de la radical heterogeneidad y trascendencia de la fe religiosa con respecto al secularismo, sea cual fuere su signo, es lo que se le revelará angustiosamente en la crisis de 1897. Véase cap. 5, § 4.
89. Ni que decir tiene que Unamuno censura acremente en esta época la grave insuficiencia del liberalismo burgués, porque «la mayor parte de las libertades burguesas anula la libertad del obrero» (IX, 498).
90. H. Spencer, *El progreso, su ley y sus causas*, trad. de Miguel de Unamuno, Madrid, La España Moderna, pp. 7 y 57.

91. H. Spencer, *El organismo social*, trad. de Miguel de Unamuno, Madrid, La España Moderna, pp. 11 y 14.

92. D. Gómez-Molleda, *Unamuno socialista* (cit., pp. 46-54 y 75-76), incluyendo los Cuadernos unamunianos sobre *Socialismo*, que serán citados en esta edición por la sigla CS.

93. La ausencia en este contexto de la «lucha de clases» la toma Gómez-Molleda con razón como una prueba del socialismo no marxista de Unamuno (*Unamuno socialista*, cit., p. 68). Incluso Elías Díaz, que sigue en este punto más estrechamente a Blanco Aguinaga y a Pérez de Dehesa, tiene que reconocer el enmascaramiento unamuniano del conflicto con el mito de «la posibilidad de la unión ideal sin superación real» (*op. cit.*, p. 97).

94. Todavía hoy resultan, por desgracia, actuales y verídicas, las formidables páginas que dedicó Unamuno a la *Enseñanza superior en España*, uno de los más clarividentes análisis del tema que jamás se ha hecho en nuestro país, y que da fe de que aquel rector, a diferencia de tanto burócrata pseudoprogresista, sabía su oficio y estaba entregado a él con la pasión de un reformador. Sobre el sentido de la tarea de rector, véase *Lo que ha de ser un rector en España*, en IX, 297-316.

95. La declaración en la correspondencia con Ganivet es bien significativa: «Es menester que nos penetremos de que no hay reino de Dios y justicia sino en la paz, en la paz a todo trance y en todo caso y que sólo removiéndolo todo lo que pudiere dar ocasión a guerra es como buscaremos el reino de Dios y su justicia, y se nos dará todo lo demás por añadidura» (III, 646).

96. Como señala Pérez de Dehesa, «las teorías de este pensador que más influencia tuvieron en nuestro escritor fueron su concepción de la evolución humana y algunas de sus doctrinas políticas» (*op. cit.*, p. 91).

97. *Epistolario a Clarín*, cit., II, p. 63.

98. Una versión más diáfana de esta afirmación aparece en III, 644: «El único modo de ayudar al prójimo es ayudarle a que sea más él cada vez, a que se depure en su línea propia, no en la nuestra».

99. De la novela *Paz en la guerra* ha escrito Unamuno: en ella «eché los cimientos de mi concepción política, histórica, de nuestra España» (V, II, 819). Sobre la concepción social y económica en *Paz en la guerra*, puede verse R. Pérez de Dehesa, *op. cit.*, pp. 189-197.

100. Esta doble cara de la novela, en que se entrelaza la leyenda íntima de Pachico con la otra leyenda épica de la guerra civil vasca, aunque le ha pasado inadvertida a A. Regalado (*op. cit.*, pp. 44 y 54-55), apunta en la obra de Armando Zubizarreta (*op. cit.*, pp. 52-54 y 95-105), y ha sido desarrollada con pormenor por Blanco Aguinaga (*El Unamuno contemplativo*, cit., pp. 73-101 y 300-304).

101. Cf. E. Salcedo, *op. cit.*, p. 86, y A. Zubizarreta, *op. cit.*, pp. 52 y 99.

102. A. Regalado, *op. cit.*, p. 51.

103. «En tales circunstancias —escribe años más tarde— me sentí llamado a exhortar a mis paisanos, a mis conciudadanos, a la unión, a olvidar las diferencias entre liberales y carlistas —entonces no había más—, a borrar el recuerdo del 2 de mayo de 1874, a formar todos un solo frente bajo la enseña de Euzkalerria» (VIII, 521).

104. «Paradoja con que se logra, temática y estilísticamente —comenta Blanco Aguinaga— la fusión armónica que Unamuno predicara en las páginas de *En torno al casticismo*» (*El Unamuno contemplativo*, cit., p. 93).

105. A. Zubizarreta, *op. cit.*, p. 103. Armando Zubizarreta ha reconstruido paciente-mente el argumento de la novela, y hasta sus características formales y estilísticas, sobre la base de la correspondencia de Unamuno con los amigos a quienes dio a conocer el manuscrito (*ibid.*, pp. 47-105). Posteriormente, L. Robles ha encontrado el texto de la misma en la Casa-Museo Unamuno en Salamanca, publicado en 1994 por Trotta.

## LA ILUSIÓN DEL PROGRESISMO

«*Nec ego ipse capio totum quod sum*»

(Agustín, *Confesiones*, X, 8)

Como se sabe, 1897 fue el año de *la crisis* de Unamuno, así, en singular, pues aun cuando se ha hablado de varias crisis<sup>1</sup>, sólo ésta tuvo una significación decisiva en su pensamiento. Ya he dado las razones por las que me parece más verosímil hablar, más que de episodios puntuales, de una situación de crisis permanente desde que el joven Unamuno entró en contacto asiduo en sus años universitarios con la cultura moderna y sintió perder su fe religiosa. A partir de ahí, todo fueron combates, indecisiones, alternancias y hasta la búsqueda de algún tibio compromiso entre cristianismo y modernidad. La última batalla fue ésta de 1897, tan intensa y radical, que le obligará por vez primera a la toma de una postura. En varias ocasiones ha recordado Unamuno en su *Diario* que la crisis, aunque súbita en su brote, tuvo una larga gestación. Así lo declara también en carta a Jiménez Ilundáin: «...me ha cogido la crisis de modo violento y repentino si bien veo en mis escritos el desarrollo interior de ella»<sup>2</sup>. El punto de inflexión podría situarse, como ha señalado Zubizarreta, en 1895, con el recrudecimiento de la preocupación religiosa. En ese mismo año confiesa a Clarín: «[...] yo también tengo mis tendencias místicas [...] pero éstas van encarnando en el ideal socialista, tal cual lo abrigo»<sup>3</sup>; y en carta a Múgica se desahoga: «a mí empiezan a llamarme místico, idealista y qué se yo cuántas cosas más»<sup>4</sup>. A mi juicio, lo de «las tendencias místicas» no era nada nuevo ni para conagrarse la simpatía de Clarín. Forman el estrato más profundo de su alma de sentidor, tal como se refleja en algunas experiencias trascendentales de su adolescencia, como la de Ceberio (VIII, 163). El interés metafísico-religioso, el culto al misterio y la pasión por reve-

laciones trascendentes constituyen señas de identidad del joven Unamuno que no desaparecerán de su obra ni en los momentos de más acendrado criticismo. A la altura de 1895, tras un período de intelectualismo, marcado especialmente por Spencer y Hegel, Unamuno parecía haber alcanzado un punto de equilibrio entre un cristianismo residual de actitud y el humanismo secular. Los ensayos *En torno al casticismo* son, como se ha mostrado, el documento más elocuente de esta voluntad de integración (cf. cap. 4, § 3 y 4). Pero el equilibrio fue tan inestable, en virtud del mismo sistema de fuerzas que operaban en él, y tan precario en su fragua filosófica que acabó saltando en un punto de fuga. En esto consistió la crisis, que fue ciertamente religiosa, porque vino a atestiguar la irreductibilidad de la fe a cualquier forma de secularismo. La significación que tuvo en el pensamiento de Unamuno, fue, como se ha dicho, decisiva: al quebrar la figura, vagamente dialéctica, de su concepción del mundo, hizo emerger por vez primera el síndrome trágico, que ya será en él definitivo.

La crisis fue conocida por el relato de Pedro Corominas sobre la base de confidencias epistolares y confirmada más tarde con el descubrimiento por Zubizarreta del *Diario íntimo*, en que Unamuno fue vertiendo la experiencia de la misma. Como el asunto es de sobra conocido, no es preciso entrar en detalles. Fue una noche de marzo de 1897, cuando, ya acostado, según la versión de Corominas, «de súbito le sobrevino un llanto inconsolable [...] Entonces la pobre mujer, vencido el miedo por la piedad, lo abrazó y acariciándole le decía: ¿Qué tienes, hijo mío?»<sup>5</sup>. El relato coincide con otras declaraciones epistolares de Unamuno y con su testimonio en *¿Cómo se hace una novela?*, que conserva aún vivo y punzante, pese a los años transcurridos, el recuerdo de aquella dramática experiencia:

En un momento de suprema, de abismática congoja, cuando me vio, en las garras del Ángel de la Nada, llorar con un llanto sobre-humano, me gritó desde el fondo de sus entrañas maternas, sobre-humanas, divinas, arrojándose en mis brazos: ¡hijo mío! Entonces descubrí todo lo que Dios hizo para mí en esta mujer, la madre de mis hijos, mi virgen madre, que no tiene otra novela que mi novela, ella, mi espejo de santa inconsciencia divina, de eternidad (VIII, 747).

He recogido íntegramente el texto, porque aparte de su valor literario, documenta muy bien cómo el requerimiento de la fe constituyó una experiencia de enmadramiento, de búsqueda de raíces, que le condujo a su «infancia espiritual»<sup>6</sup>. El grito maternal de Concha no dejará ya de resonar en su corazón como «tierna canción de ultracuna» (VI, 1388), y en adelante la fe quedará asociada al renacer de la vida. De otra parte, permite sospechar que aquella presencia de Dios en Concha, en el regazo de la esposa-madre, ya nunca

habría de faltarle, por muy perdido que creyera hallarse en cavilaciones, dudas y desesperanzas (cf. capítulo 15, § 2). Creo que el factor desencadenante de la crisis, más que en una neurosis cardíaca, hay que buscarlo en la enfermedad irreversible de su hijo Raimundo Jenaro, nacido en 1896. Es fácil imaginarse la angustia espiritual de Unamuno. En su excelente biografía, Emilio Salcedo nos ha descrito la situación: «era la presencia de la muerte en la casa y el cumplimiento de un temor hace años presentido», la materialización de aquel sueño fatídico, que confiara a Concha cuando aún eran novios: «soñé que estaba casado, que tuve un hijo, que aquel hijo se murió y que sobre su cadáver que parecía de cera, dije a mi mujer: mira nuestro amor; dentro de poco se pudrirá; así acaba todo»<sup>7</sup>. También Zubizarreta se ha referido certeramente a esta desgracia familiar: «es fácil comprender el tremendo impacto que sufrió Unamuno cuando la muerte entró en su hogar. Todo su viejo terror se sentía exacerbado por la dolorosa realidad. Y no llegaba la muerte improvisada y rápida, sino que estaba allí, con constante y fría presencia, acechando al inconsciente niño hidrocéfalo»<sup>8</sup>. No por casualidad se abre el *Diario íntimo* con un apunte sobre la enfermedad de Raimundín: «Qué mala mano Susana —escribe, pensando en su hermana monja, que había sido la madrina del pequeño—. De noche me levanto a pasearle; besos más ahincados. Mis dos otros niños hacían mi orgullo; a la desgracia de éste se une una estúpida vanidad. ¡A luchar!» (VIII, 775). Aquella convivencia con la muerte, amenazante e inminente, fue el hecho decisivo. A su contacto, Unamuno sintió renacer su torturada conciencia de culpa, como si él hubiera emponzoñado la fuente de aquel amor<sup>9</sup>. En algún poema de esta época está muy vivo este sentimiento (cf. VI, 228). Muy probablemente vería en la enfermedad del pequeño el castigo a la «soberbia de la vida», que le había llevado a perder la fe. Pero, la presencia de la muerte era tan sólo una cara con que se le anunciaba la otra presencia, también muda y terrible, de Dios.

### 1. Memento mori!

De la conexión de ambas experiencias podemos darnos idea gracias al *Diario íntimo*, al que fue confiando sus batallas, cavilaciones y meditaciones en aquellos atroces días. Se trata, en efecto, de unas confesiones al modo agustiniano, por la pasión con que intenta desnudar el alma y analizarse ante la mirada de Dios, aunque falte en estas páginas la voluntad de dar un testimonio de su reencuentro con la fe<sup>10</sup>. Si hay un tema que cruza el *Diario* de una parte a otra es el pensamiento de esta postrimería: tener que morir. Unamuno no rehuye la mirada de la esfinge. La encara abiertamente y hasta se

entretiene con morosidad en ella, con resabio ignaciano de ejercicios espirituales: «Y, sin embargo, lo mejor es pensar en ello, porque sólo así se puede llegar a vivir despierto, no en el sueño de la vida» (VIII, 785).

Y en otro momento, en consonancia con la mejor tradición ascética, escribe:

[...] sólo se comprende la vida a la luz de la muerte. Prepararse a morir es vivir naturalmente (VIII, 786).

¿Qué se alcanza a ver a esta lívida luz? La oquedad última de la vida y la vanidad de todos los esfuerzos por darle un sentido desde una perspectiva meramente intramundana. La ascética clásica, con la que se familiariza Unamuno en esta época, ha resaltado siempre el valor de la idea de la muerte como desengaño o cura de ilusiones. De ahí lo saludable de enfrentarse con este «acontecer que pone en cuestión —por decirlo en términos de hoy— el perfecto sentido de la existencia humana total: la muerte»<sup>11</sup>. Se diría que a la par que cuestiona la autarquía soberana de la conciencia sobre el mundo, la muerte la abre a lo otro de sí, a lo que le escapa y trasciende, al acontecer de lo misterioso. La economía que ejerce este pensamiento en la crisis espiritual de Unamuno es, pues, doble: de un lado, desenmascara por ilusorio el culto al yo temporal, al nombre o a la fama y, del otro, le abre conjuntamente a una forma más alta de egotismo. Son muchos los textos del *Diario* en los que se asocia el culto al yo con la obsesión de la muerte en un círculo inquebrantable. Cuanto más se teme a la muerte más se refugia uno en el cuidado del yo, más se centra en la atención obsesiva de sí mismo; y, recíprocamente, mientras más crece la hinchazón del propio yo, tanto más aumenta el miedo a la muerte, que puede hacer estallar todo su universo como una pompa de jabón:

Yo era el centro del universo y, es claro, de aquí ese terror a la muerte. Llegué a persuadirme de que muerto yo se acababa el mundo (VIII, 791).

Era, pues, el suyo —al menos, así lo cree ahora— un miedo pagano más que cristiano, terror a la propia aniquilación, «la nada más allá de la tumba» (VIII, 793). Los lenitivos, también paganos, a este terror, ya sea la resignación estoica con ánimo sereno a la necesidad objetiva del mundo o ya sea la creencia en la eternidad del espíritu universal, nunca le parecieron convincentes. Lo que está en juego es el destino del yo personal; no sólo su desaparición como ser natural, sino su aniquilación en cuanto sujeto individual, libre y autoconsciente. Se trata, como aclara más tarde en carta a Rafael Altamira, «más que de la muerte, del aniquilamiento de la concien-



cia»<sup>12</sup>. No era sólo una obsesión personal. En sus notas inéditas, la califica como «el mal del siglo»:

Lo que más o menos disfrazado entristece a tantos espíritus modernos, el mal del siglo que denuncia Max Nordeau, lo que perturba a las almas, no es otra cosa que la obsesión de la muerte total [...] Es una obsesión mucho más sombría y enervadora que la del famoso milenario [...] que] paraliza la energía espiritual ante el espectro de la venidera nada eterna, que envuelve a todo en vaciedad abrumadora<sup>13</sup>.

Ante la gravedad de la dolencia, de poco valía para Unamuno toda consolación naturalista:

Si yo desaparezco del todo, y desaparece mi conciencia personal, con ella desaparece para mí el mundo (VIII, 835).

Esta reflexión lo inquietará toda la vida. «Es tal vez una forma aguda de egotismo» (*ibid.*) —reconoce—, pero no puede librarse de ella ni echarla al cesto de las pseudocuestiones. Más bien con ella se abre la verdadera y última cuestión, porque encara a la conciencia con el enigma de su destino:

Hay que volver a sí y proponerse el verdadero problema: ¿qué será de mí?, ¿vuelvo a la nada al morir? Todo lo demás es sacrificar el alma al nombre, nuestra realidad a nuestra apariencia (VIII, 834).

En este sentido, la conciencia de la muerte es pro-vocativa; sirve, a la vez, de desafío y llamada; disuelve toda apariencia, pero convoca tanto más enérgicamente a la tarea sustancial de sí mismo. Permite así transformar un egotismo mundano en otro trascendental, abriéndolo a la economía de lo eterno (VIII, 842); en definitiva, despertar del sueño, del sueño que es la vida, a la vigilia de la eternidad. Fácilmente se comprende la repercusión que tuvieron estas reflexiones ascéticas sobre su humanismo secular. Al denunciar la intrínseca finitud de la vida, la muerte venía a levantar una objeción contra la falsa auto-suficiencia de la cultura y su pretensión de responder categóricamente a la cuestión del sentido:

Tócase la vanidad del progresismo en el caso de no haber otra vida, y la idolatría progresista se desploma (MS, 19).

Encuentra así Unamuno una problemática pesimista, bebida conjuntamente en la ascética cristiana y en la copiosa lectura de Schopenhauer, que no desaparecerá ya de su pensamiento y que encontrará sus formulaciones más vigorosas en sus páginas de madurez. Tal como se plantea ahora en la vivencia de la crisis:

[...] la serena contemplación del mundo, la visión de la historia, el trabajar por el progreso, la piedad hacia los demás [...] vanidad todo si acabamos del todo de morir (VIII, 836).

Si todo, a la postre, ha de perecer, si el mundo y la obra del hombre han de perderse en el naufragio definitivo de la conciencia, como un relámpago en la noche —piensa Unamuno—, nada tiene sentido<sup>14</sup>. Se trata de un argumento que me parece simétricamente inverso al argumento ontológico del racionalismo. Si en éste se concluye de la noción de esencia perfecta su existencia necesaria, ahora, a la inversa, de la idea de la inexistencia absoluta —la hipótesis de la muerte como aniquilación total— se infiere la in-esencialidad del mundo del valor. La *meditatio mortis* logra así un alcance ontológico, pues si desaparece absolutamente la conciencia quiebra con ello todo posible fundamento de sentido. A esto se refería Unamuno con aquello de que «muerto el yo, se acaba el mundo». No es sólo mi yo, sino el hecho mismo de la conciencia en cuanto tal.

Pero desde este fondo nihilista se levanta el alma de Unamuno a la búsqueda de su verdadero yo, la idea de su yo en Dios, que no pueda ser afectado ni conmovido, como el yo mundanal, por el impacto de la muerte. Se trata, en efecto, del camino de una conversión. De ahí su obsesión en el *Diario* por no hacer comedia (VIII, 803-804) ni convertirse en tema de exhibición o experimentación literaria. Quiere que su testimonio sea veraz, porque aspira a verse y reconocerse en su verdad última, sin autoengaño. Ya me he referido a la tendencia de Unamuno al diarismo, y, en general, a la comunicación directa, de alma a alma, que lo emparenta con Agustín, Rousseau o Amiel. Como es peculiar del Romanticismo, al sentirse perdido en el laberinto de su yo, no tiene otro hilo de orientación que atenerse a su sinceridad. La sinceridad es la verdad, o al menos el camino hacia ella, porque desnuda el alma de todo encubrimiento. Pero ¿cómo asegurarse de ésta?; pues también puede disfrazarse de comedia en su misma pretensión de desnudez. Tardorromántico, al cabo, en una época de positivismo y solipsismo, Unamuno no puede creer sin más en este milagro de autotransparencia interior. De ahí su esfuerzo por ponerse delante de Dios y someterse a la exigencia de una veracidad absoluta, sin condiciones. No hay que suscribir la tesis de Sánchez Barbudo para reconocer la exagerada conciencia que tiene ya por estos años de final de siglo de su papel de hombre público y, por tanto, inevitablemente, de lo que hay en ello de representación. A toda costa había procurado llamar la atención y figurar en la escena pública española en un lugar prominente. Es esta pretensión la que ahora se le vuelve sospechosa:

He vivido en la necia vanidad de darme en espectáculo, de presentar al mundo mi espíritu como un ejemplar digno de ser conocido (VIII, 845 y 822).

Pero, ¿cuál es, en verdad, su valor de humanidad?, ¿cuál es su verdadero yo? Si hay una intención dominante en estas páginas del *Diario* es la de conocerse a sí mismo, en un sentido más agustiniano que socrático, como «tal individuo concreto y vivo» (VIII, 798). Pero sólo se conoce a sí mismo quien existe ante Dios, ante quien no cabe representación:

La comedia de la vida. Obstinación en hundirse en el sueño y representar el papel sin ver la realidad. Y llega al punto de representar a solas, y seguir la comedia en la soledad, y ser cómico para sí mismo, queriendo fingir delante de Ti, que lees en nuestro corazón [...] El conocerse a sí mismo en el Señor es el principio de la salud (VIII, 781-782).

En su voluntad de desnudación interior, Unamuno no vacila en bajar al infierno de su yoísmo, el secreto y obsesivo orgullo, «ese íntimo y callado endiosamiento, ese querer labrar mi propia estatua y deleitarme en mi idea de mí mismo» (VIII, 847). Mas a la verdad sólo se llega por la humildad. Ésta es, por otra parte, la disposición fundamental de la conversión. Porque de esto se trata, de despertar del sueño, libertándose del hombre viejo, el de la fama y la representación, que asfixia su alma. Hay, pues, que anonadarse como único camino de salud. Pero anonadarse es el activo reconocimiento de la nada, en que estriba el yo. «He querido hacer de mi nada el centro del universo —escribe en otro apunte—. Lo merecido es la nada de todo verdadero ser, la muerte eterna» (VIII, 815). Sentir esta nada, asumirla íntegramente, es la condición indispensable para renacer. «Haciéndonos nada, es decir, haciéndonos a nuestra nada, es como llegamos a serlo todo, a ser nuestro todo, a ser en cierto sentido dioses» (VIII, 876). Como era de esperar, Unamuno recuerda sus lecturas ascético-místicas de otro tiempo y las completa con un extenso repertorio de obras nuevas<sup>15</sup>, sin faltar la lectura asidua y atenta del *Nuevo Testamento*. Lee, ora, medita, se entrega a prácticas de piedad con la intención de recuperar la fe. Quiere romper todas las amarras; desasirse de todo, renunciar a todo lo que venía siendo, para volver a nacer. «¿Que sea lógico con mis antecedentes? Y ¿por qué no he de ser lógico con mi corazón? ¿Es que mis antecedentes valen más que mi corazón?» (VIII, 828). La batalla interior es durísima, como se aprecia en *Nicodemo, el fariseo* (1897), la figura en que proyecta Unamuno sus íntimas dudas y cavilaciones:

¡Y qué noches, qué noches de angustia las del pobre Nicodemo cuando piensa en las cadenas que tiene que romper, en la desnudez en que ha de quedarse, cuando cree que va a destruir obra de años, a deshacer la labor de sus días! Es un sacrificio superior a sus fuerzas (VII, 371).

A veces llega a creer que el otro Miguel, «el del escenario, ha

muerto y al morir ha dado libertad al Miguel real y eterno» (VIII, 822). Pero de inmediato vacila. El hombre viejo se le resiste. «¡Quién me libraré —exclama— de ese fantasma de muerte, de ese yo con que me ha cargado el mundo!» (*ibid.*). Y es que la cavilación del intelectual está siempre de por medio. ¿No será ésta acaso la comedia? ¿No estará otra vez en trance de representación, haciendo el papel de converso, en pura creación literaria?...

Esto es para volver loco a cualquiera. A ratos se me presenta una idea diabólica y es la de dar toda esta crisis, toda esta llamada de gracia, como una experiencia psicológica, como una auto-experimentación, y trazar el relato de una conversión (VIII, 850).

Teme que su tendencia mística no sea más que «una pecaminosa curiosidad, una lujuria espiritual de nuevas emociones» (VIII, 819). Sospecha si acaso no será todo «un cebo ilusorio que la naturaleza me pone para que viva» (VIII, 826), que se trate de un proceso de autosugestión (VIII, 843). La pasión del análisis no cesa y, por lo mismo, nunca se resuelve. ¿Cómo librarse de su yo racionalista? «¡Santa sencillez! Una vez perdida, no se recobra» (VIII, 832). Esta terrible agonía no le deja punto de reposo. Hay tres fantasmas, como ha observado Salcedo, que le persiguen sin tregua: la locura que teme, la gente con sus chismes y habladurías y, sobre todo, el suicidio<sup>16</sup>. Pero creo que ninguno de ellos es tan terrible como el sacrificio de su razón. ¿Será éste inevitable o habrá alguna fórmula de acuerdo?

¿Es posible volver a nacer? ¿No será acaso la fe una ilusión más funesta que el racionalismo? ¿Será el fin de todo ello consolar al hombre de haber nacido, y la religión un arte intensificado? [...] ¿Por qué ha de ser el consuelo verdad? (VII, 377).

En otro momento siente el reproche de su razón, rebelándose contra la nueva vida incipiente:

¿Vais a rebajar la dignidad de la razón a querer hacer del engañoso consuelo verdad, en vez de hacer, como espíritus fuertes, de la verdad consuelo? (VII, 380).

En tales apreturas, Unamuno ansía volver a la infancia (VII, 369 y VIII, 841), a la sencillez de corazón (VIII, 832), porque sólo a ella se le ha reservado la paz, que está al abrigo de toda sospecha. Unamuno busca, gime en agonías de noche oscura. Nunca como ahora ha estado más cerca de Dios. Alguna vez parece que se hace la calma y va a romper la aurora, como en el poema *Alborada espiritual* (VI, 247). Otras desespera de que vaya a llegar nunca la nueva luz.

## 2. El reformador religioso

¿Qué representó realmente esta crisis en la evolución espiritual de Unamuno? Según A. Zubizarreta, «su inserción definitiva en el cristianismo»<sup>17</sup>, después de un período de búsqueda e inquietud. Para Sánchez Barbudo, por el contrario, su salida hacia el literatismo, el culto al nombre y la fama, ante la imposibilidad de recuperar la fe<sup>18</sup>. Planteada en estos términos la cuestión es indecidible. Si Unamuno llegó a encontrar a Dios o quedó como un mendigo, siempre en su búsqueda —si es que acaso no es ésta también una forma genuina del encuentro religioso—, es cosa que nunca sabremos y que, a decir verdad, no importa demasiado, pese a la malsana curiosidad de una hermenéutica, más propensa a juzgar que a comprender. Lo que de veras importa es la nueva forma de conciencia que fraguó a partir de esta experiencia decisiva. Desde luego, la «inserción en el cristianismo» no sería mala expresión, si se entiende por ella, no tanto la vuelta a una fe dogmática, como la integración en una cultura cristiana. Ambas dimensiones son perfectamente discernibles. Desde el punto de vista histórico-cultural, el cristianismo es un complejo de actitudes, convicciones y valores, que puede subsistir aun cuando ya no sea viva u operativa la fe. No me refiero a una vaga inspiración cristiana ni a un cristianismo residual, como en la etapa anterior, sino a una cosmovisión que ha estado determinada en su inicio por la experiencia de la fe. El sentido de lo trascendente, la convicción acerca del ser personal, el evangelismo cordial, el ansia de inmortalidad como apetito de divinización o la referencia al misterio como subsuelo de la libertad son suficientes señas de identidad del «escritor cristiano», que Unamuno fue, y quiso ser en medio de una creciente secularización<sup>19</sup>. Sin duda la crisis de fe de su propio tiempo fue también la suya. Pero su resolución ante la crisis en la forma de una existencia trágica marca su modo peculiar, si se quiere defectivo y volitivo, de pertenencia al cristianismo. El que sale de la crisis no es ni más ni menos escritor que lo había sido antes. Ni se resuelve a existir como «escritor» por imposibilidad de vivir como sencillo creyente ni disuelve su pasión de trascendencia en literatura. Ambas dimensiones son compatibles. Si acaso le quedaba alguna vacilación ante el dilema o nombre o alma, entre el cuidado afanoso por la fama o el interés religioso por la salvación del yo, muy pronto encontró al filo de la lectura de la obra de Paul Stapfer, *Des réputations littéraires*, un modo de conciliar ambas exigencias. Pues si bien es cierto, como señala Stapfer, que en la cultura moderna el ansia de gloria funciona como un sucedáneo de la creencia en la inmortalidad del alma, no lo es menos que la voluntad de estilo responde al mismo principio de egotismo trascendental, que opera en la existencia religiosa<sup>20</sup>. Sin merma de las diferencias entre una y otra, el hombre

realiza en la creación literaria, en la construcción del mundo ideal, una ambición noble y generosa<sup>21</sup>, porque está sostenida por el impulso ético a la autoafirmación. Se diría que Unamuno sale de la crisis en cuanto «escritor religioso», intentando realizar esta doble vocación en una nueva figura; no ya el intelectual librepensador de la etapa precedente, sino el espiritual reformador, vertido hacia una reforma de la conciencia en sentido ético-religioso (cf. cap. 7, § 1). En cierto modo, esta figura pertenecía a la ilustre galería de los reformadores españoles, inspirada en el espíritu de la Institución Libre de Enseñanza, en cuyos prohombres como Giner se había producido este sincretismo entre cristianismo y cultura moderna<sup>22</sup>, sólo que Unamuno extrema la actitud y la vive bajo un signo trágico.

En plena crisis del 97, Unamuno hace sinceros esfuerzos por recuperar la práctica religiosa como un modo de despertar su perdida fe de niño. En los apuntes del *Diario* se percibe a un Unamuno muy próximo al catolicismo, muy deseoso de volver a la fe de sus padres y reconciliarse con la Iglesia. No es extraño que en tales circunstancias deje escapar un juicio, que era, por lo demás, bastante tópicamente debido a la influencia de Balmes y Donoso:

El protestantismo oscila entre la esclavitud de la letra y el racionalismo, que evapora la vida de la fe [...] El protestantismo tiene que cumplir su ciclo todo, ir a perderse en el racionalismo que mata toda vida espiritual, para que vuelva a caer en la fe de que salió. ¡Libertad!, ¡libertad! ¿Cuándo un protestante ha llegado a la libertad de los místicos católicos? O caen en la esclavitud de la letra o en el nihilismo de la razón (VIII, 799-800).

Un documento conmovedor de esta experiencia, aparte del *Diario*, lo ha dejado Unamuno en el drama *La venda* (1899), cuya protagonista, María, una ciega que mediante una operación quirúrgica comienza a recobrar la vista, se dispone a visitar a su padre moribundo, vendados los ojos, a ciegas como otras veces, porque ya se conoce el camino. Ya junto al lecho del padre, ante su insistencia para que se quite la venda y así poder ver la luz de su mirada, le replica dulcemente María: «Te conozco, padre, te conozco; te veo, te veo muy bien, te veo con el corazón» (V, 239). Sí. La fe ve con el corazón. Y cuando Marta, el símbolo tal vez de la razón, le quita violentamente la venda a su hermana, más para que vea al padre moribundo que para ser vista por él, María ante el espectáculo de su muerte clama de nuevo por volverse ciega: «¡Padre!, ¡padre!... ¡La venda otra vez! ¡No quiero volver a ver!» (V, 244). ¿Es la fe acaso el refugio consolador ante la muerte de Dios, que no se quiere ver? ¿O tal vez para la fe nunca muere el Padre, que se resueña y se ve en el corazón? Ambas lecturas son posibles, y Unamuno deliberadamente deja abierto el problema, para que cada lector lo asuma por sí y cargue con él.

Sin embargo, el puerto por el que Unamuno se insertó en el cristianismo, a partir de la crisis, no fue el de su vuelta a la ortodoxia católica, sino, paradójicamente, su aproximación al protestantismo liberal, en cuya frontera se encuentra a primeros de siglo. Como escribe a Pedro de Múgica, en 1903, «aquella sacudida fue la llamada no a las ya muertas creencias de mi niñez, sino a su núcleo eterno, a su fundamento, a la fe cristiana pura y libre, sin dogmas eclesiásticos»<sup>23</sup>. Sin duda, lo que apartaba a Unamuno del catolicismo era, como se ha señalado frecuentemente, su rígido dogmatismo y su no menor racionalismo escolástico, que amenazaba con ahogar los gérmenes de una viva espiritualidad. De otra parte es perfectamente comprensible que una personalidad tan rica y proteica como la de Unamuno, tan radicalmente ácrata y librepensadora, se sintiera, no ya incómodo, sino incompatible con la intransigencia dogmática, la mediocridad intelectual y el formalismo jurídico de la Iglesia católica española. Su interés por el protestantismo no fue sólo meramente cultural, como cabía esperar de un hombre que estaba en asiduo contacto con la cultura europea de su tiempo, y por lo demás tenía *in mente* por aquellos años preparar una cátedra de filosofía de la religión. La motivación fue más profunda y decisiva. Orringer se ha referido a tal efecto a su «deseo de depurar su fe personal y el prurito del libre examen»<sup>24</sup>, en la medida en que el protestantismo liberal le ofrecía la posibilidad de una reflexión ético-antropológica sobre la experiencia de la fe. Esto era congruente, por otra parte, con su idea de reformar el sentimiento religioso, asfixiado en España por la ignorancia, la superstición y la rutina. Martínez Barrera ha llamado especialmente la atención sobre este propósito. «En los años anteriores a 1907 —escribe— Unamuno clama por una reforma indígena, popular y laica. Los testimonios que hemos podido recoger de esta Reforma española anhelada por Unamuno se extienden desde finales de 1899 a finales de 1905»<sup>25</sup>. El discurso en Cartagena, en 1902, es bien explícito:

Y aún aguarda nuestro pueblo para revivir a vida nueva su Reforma, reforma de simplificación, una reforma indígena, popular y laica, no de remedo ni de sacristía tampoco, pero reforma religiosa al fin y al cabo, pues mediante reformas tales han cobrado otros pueblos la entera conciencia de su propio y privativo espíritu, se han conquistado a sí mismos, desesclavizándose del extranjero. Cuanto más tarde en acabar de españolizarse el cristianismo, más tardará en acabar de civilizarse, es decir, de cristianizarse nuestra España (III, 724).

Ciertamente esta reforma la llevó Unamuno a cabo «a la española», con el cristianismo quijotesco que aparece en su *Vida de don Quijote y Sancho* (1905) (cf. cap. 7), pero el impulso originario y algunos de sus motivos capitales como el evangelismo cordial se deben, en buena medida, a la inspiración protestante. Cabe alegar

también una afinidad de talante —ya Aranguren ha señalado el carácter luterano de don Miguel<sup>26</sup>— con la actitud de los reformadores. Así, «su vivo sentimiento del hombre individual y concreto —precisa Martínez Barrera—, su acendrado subjetivismo, su irracionalismo subjetivista y su ideofobia antidogmática han llevado a Unamuno a congeniar con el protestantismo liberal, en muchos aspectos expresión concretizada y plástica del ideal religioso unamuniano»<sup>27</sup>. Y aunque no sea siempre fácil de distinguir lo que es afinidad de alma y lo que ya es influjo, no cabe duda que la pasión de la individualidad, la primacía de la experiencia interior y la búsqueda de una relación con Dios sin mediaciones dogmáticas ni eclesiales constituyen un sólido punto de encuentro con la actitud protestante. Me parece oportuno apuntar otro motivo, que, aunque poco señalado, jugó a mi juicio un papel decisivo en su aproximación al protestantismo liberal. Unamuno no renunció a la búsqueda de una concordia de la fe cristiana con la cultura moderna. En contra de lo que suele creerse, Unamuno no dejó de buscar, a la salida de la crisis, alguna fórmula para recomponer su unidad o aliviar al menos su tensión interior. En 1903 escribe a Zulueta:

Desde que me he metido a leer a los pensadores brotados de la izquierda protestante, del libre pensamiento renacido de la Reforma he encontrado un pensamiento que enraiza mejor en mi corazón y arregla la constante lucha de éste con aquélla, llevándolo, si no a acuerdo, a un compromiso durable, a una guerra amistosa<sup>28</sup>.

El protestantismo liberal representaba así la oportunidad de un cristianismo evangélico e interior de más fácil arraigo en su sentimiento religioso y más congruente, a la vez, con las exigencias críticas de un hombre moderno. Este *Kulturprotestantismus* está ya mediado por el criticismo kantiano y busca una expresión del contenido de la fe en términos de experiencia subjetiva, y en la línea de inmanentización característica de la conciencia moderna. No se trata tanto de un racionalismo teológico cuanto de un antropologismo, esto es, del intento de verter el misterio religioso en claves antropológicas, haciéndolo consonante con necesidades y exigencias existenciales. «Esta faceta antropocéntrica —puntualiza Martínez Barrera— es quizás la que mejor define la teología liberal»<sup>29</sup>, conforme a su ascendencia en Kant y Schleiermacher; si no una religión reducida a los límites de la mera razón, sí al menos contenida en la esfera del sentimiento. Se comprende que junto a la crítica de la religión institucional y a su régimen teológico y jurídico, el protestantismo liberal atendiera a la reforma de la actitud interior y a destacar el contenido ético y la fuerza humanizadora del Evangelio.



A partir de la crisis, inicia Unamuno un proceso de interiorización de la fe que lo acercará al protestantismo. Un apunte del *Diario íntimo* nos ofrece la indicación de marcha:

[...] perdí mi fe *pensando en los dogmas*, en los misterios en cuanto dogmas; la recobro *meditando los misterios*, en los dogmas en cuanto misterios (VIII, 865).

Se trata, pues, de hacer el camino inverso: en lugar de la reducción especulativa del dogma o su disolución crítico-racional, proceder a su reanimación cordial. La vuelta al misterio desde el dogma es la vuelta a la experiencia de la fe. El contenido de ésta no es algo para ser pensado, esto es, asimilado racionalmente, sino para ser vivido, experimentado existencialmente en la contemplación y la acción. De ahí que Unamuno en los días recios de la crisis se aplicara a la oración como «la única fuente de la posible comprensión del misterio» (VIII, 857). Parece que esta dedicación a las prácticas religiosas no pudo devolverle la fe de su infancia. Cuando pase el apremio de aquellos días y las abandone por insinceras y ritualistas, no le quedará otra cosa que el recurso a la experiencia interior y la traducción del contenido de la fe en la íntima convicción moral. Le queda así abierto el camino de la subjetivización de la fe por la vía del sentimiento, el orden del corazón, frente al racionalismo teológico-escolástico del catolicismo. El misterio se vacía en la disposición subjetiva. Lo que cuenta no es el dogma, letra muerta, sino el espíritu, que es vida vivificante. El contenido es tan sólo un símbolo o una cifra de las exigencias del corazón, su propio misterio *grande et profundum*, acorde con la revelación moral y personal que se encierra en «el sencillo, luminoso y humano Evangelio» (I, 965). Éste es el «vago cristianismo sentimental» que atribuye a la posición protestante. Unamuno, con todo, extrema la tendencia antropologista del protestantismo liberal y subjetiviza el sentido del misterio hasta límites que parecen rayar a veces en un craso vitalismo. Al cabo, la fe agotada en la experiencia subjetiva corre el riesgo de no ser más que la revelación de la profundidad y envergadura del sentimiento.

Ésta es la nueva frontera de los *Tres ensayos* de 1900, en los que, a la salida de la crisis, fragua Unamuno el núcleo originario de su pensamiento. «Se puede afirmar —señala con toda razón Martínez Barrera— que en esta trilogía se contiene fundamentalmente el pensamiento y el sentir unamunianos»<sup>30</sup>. En ellos se nos muestra, por otra parte, el nuevo Unamuno reformador, excitador de conciencias y adalid de la revolución espiritual, que no dejará ya de clamar en el ámbito de España. A principios de siglo, Unamuno se encuentra ya embarcado en esta empresa reformadora. Los juicios más severos contra el catolicismo provienen de esta época. «Preveo el día —es-

cribe a Múgica en 1903— en que tenga que desnudar del todo mi pensamiento y decir alto y claro que el catolicismo —y más al modo que aquí se entiende— nos está descristianizando»<sup>31</sup>. Son incontables los testimonios epistolares de estos años que abundan en la misma acusación. Y no sólo en cartas, sino en escritos públicos, en los que el nuevo reformador descarga sus lamentaciones proféticas:

En el orden más íntimo, en el orden más entrañable, en el orden religioso, toda la miseria de esta pobre España, enfangada en toda clase de mentiras, es porque se perpetua una mentira: la mentira de que España sea católica [...] Y mientras esta mentira no se borre, España no acabará de ser cristiana (III, 863).

A su juicio, el sentimiento religioso genuino parece asfixiado por el racionalismo y el juridicismo católico, más atento a la letra que al espíritu, al culto ritual externo que a la experiencia interior:

Los dogmas han matado la fe, los misterios han sido ahogados por las explicaciones que de ellos se han dado (III, 849).

Y el catolicismo es, hoy por hoy, entera y radicalmente racionalista. Se han empeñado en racionalizar la fe y en hacer creer, no los misterios, sino la explicación que de ellos se da, y han sustituido a la religión por la teología (III, 1102).

A un católico que le acusa de confundir la fe objetiva con la imaginación, le replica airadamente:

La fe de ustedes está muriendo ahogada en silogismos. El cáncer de su Iglesia es el racionalismo, ese racionalismo contra el que no cesan Ustedes de clamar. Han querido hacer de la religión una filosofía (III, 859).

El origen de tan agrias censuras viene de comienzos de siglo, y aún antes, casi desde el desenlace de la crisis, que no pudo resolverse con la vuelta a la fe católica. En *La fe* (1900), recogiendo cabos de textos anteriores (*Pfistis y no gnosis* de 1897), explicita abierta y frontalmente la nueva posición:

Pero, ¿aquí qué ha pasado? Que se ha querido casar las dos cosas más incompatibles: el Evangelio y el derecho romano: la nueva de amor y de libertad y el *ita ius esto*; el espíritu y el dogma. Y así se han cortado las alas al profetismo hebraico [...] Y encima han alzado al Estagirita con su molino lógico (I, 966).

Aparte de lo que en estos juicios pudiera haber de propia experiencia de un catolicismo rancio y leguleyo, culturalmente esta visión está determinada por sus lecturas protestantes de estos años<sup>32</sup>. Siguiendo a Harnack, sostiene que el catolicismo ha surgido de la fusión del cristianismo con el helenismo y de su posterior adecuación a la mentalidad y a las estructuras del Imperio romano<sup>33</sup>. De

ahí la conversión de la Iglesia en institución jurídica jerarquizada, la autoridad de la casta sacerdotal sobre la conciencia de los fieles, la primacía del dogma sobre el misterio, y la aparición de la religión estatutaria en cuanto doctrina y culto. De la profundidad de la influencia de la actitud reformada en Unamuno por estos años decisivos en que se está fraguando su pensamiento de madurez, puede dar idea su defensa del «libre examen» como principio de renovación espiritual de la vida española:

Nada hay más opuesto al espíritu militar que el principio del libre examen [...] La religión debe ser algo común a los hombres todos, algo de que todos ellos participan y cuya recta interpretación no puede ser monopolio de una clase [...] El que haya sido una clase, la clase sacerdotal, la encargada de velar por la ortodoxia y definirla, y juzgar de la herejía y condenar a éste por impío, ha sido, sin duda, la principal causa del embotamiento del espíritu religioso (III, 848).

Pero, sobre todo, el documento más notorio de esta influencia se contiene en su interpretación de la fe, cortada a la medida del protestantismo liberal o cultural, aunque fuertemente impregnada del áspero voluntarismo de don Miguel. Afirma J. Collado que «el concepto unamuniano de fe se plasma esencialmente en el año 1897, en la lucha y el paroxismo de querer creer»<sup>34</sup>. Sin merma del giro vitalista, que Unamuno introduce en el tema, creo que el artículo *Pístis* y *no gnosis* de 1897 responde fielmente a la mentalidad protestante liberal. No aparece en él la tesis específicamente unamuniana de «creer/crear», salvo una vaga referencia al «entusiasmo creador» de la juventud como «edad de la fe», y se acoge al lema paulino de la epístola a los Gálatas II, 21: «si por la ley fuese la justicia, entonces por demás murió Cristo», de tan inequívoco abolengo para un luterano. En sustancia, el artículo se reduce a una glosa de Harnack en su descripción de la fe de la primitiva comunidad cristiana, con su confianza en el próximo advenimiento del reino de Dios, antes de que ésta se fijara en dogmas por pérdida de su ímpetu originario e indeterminación de su cumplimiento<sup>35</sup>:

A medida que el calor de la fe iba menguando y mundanizándose la religión [...] aparecieron puntos de solidificación y cristalización aquí y allí. La juvenil *pístis* fue siendo sustituida por la *gnosis*, el conocimiento; la creencia, y no propiamente la fe, la doctrina y no la esperanza. Creer no es confiar. Hízose de la fe adhesión del intelecto; empezóse a enseñar qué es el conocimiento de la vida; convirtiéronse los fines prácticos religiosos en principios teóricos filosóficos, la religión en metafísica revelada (III, 682).

Si el artículo no ahonda en esta dimensión específicamente religiosa y se vierte casi de inmediato a un nivel secularista, se debe, a mi juicio, a que su propósito, más que doctrinal, es práctico/cultural,

como corresponde a la actitud de un reformador. Su destinatario es la juventud española, a la que increpa y reprende, como un profeta:

La ruindad de nuestra juventud es manifiesta; casi todos los jóvenes tienen vocación de declamadores, de dómínes, de bufones, de eruditos o de diputados a Cortes, Me han dicho que hay jóvenes ocultos. La juventud no se oculta, no puede ocultarse. La vida que redunda, se derrama (III, 683)<sup>36</sup>.

Pero, a la vez, alienta a esa misma juventud a un renacer espiritual, en analogía con la edad juvenil del cristianismo. Se comprende que en cuanto mensaje a una «juventud constituyente» en trance de regeneración, ponga el énfasis en el ideal, siempre posible, advenidero, e insista en la dimensión del porvenir, «único verdadero reino de la libertad» (III, 681). Más explícitamente doctrinal es la meditación evangélica *Nicodemo, el fariseo* (1899), donde se halla, a mi juicio, el humus religioso de los *Tres ensayos* de 1900. La tesis de la fe *fiducia* aparece ahora manifiesta:

No la mera adhesión del intelecto a un principio abstracto, a una fórmula sin contenido ya acaso; no la afirmación de principios metafísicos y teológicos, sino un acto de abandono y entrega cordial de la voluntad (VII, 368).

Hay otros índices de la influencia protestante, como la oposición fe/obras —«es que te quedas en las obras muertas sin ir a buscar la fe que las vivifica» (VII, 372)— o la gemela ser bueno/y hacer el bien —«no es tanto en hacer cuanto en querer donde has de buscar tu libertad, porque el espíritu sopla, como el viento, de donde quiere» (VII, 374)— y, sobre todo, el explícito reconocimiento de la justificación por la fe —«El que en Él cree, no es condenado» (VII, 375)—. Es obvio que esta confianza se refiere a Jesús, el Maestro, a quien Nicodemo fue a ver de noche, como subraya Unamuno desde su mala conciencia de intelectual. Y puesto que la meditación es una clave autobiográfica de la salida de la crisis, es legítimo identificar a su autor con el «discípulo secreto», atormentado, intelectual o fariseo, que acudió al fin a la cruz del Maestro para recoger su cadáver, «y lo enterró en su corazón, sepulcro nuevo, donde no había sido puesto antes nadie» (VII, 384). Hasta el tema tan enfáticamente luterano del «perdón de los pecados», y tan raro en la pluma unamuniana, viene a cerrar la meditación como una prueba más de su inspiración protestante:

Entonces debió de comprender que si quería perdón y vida tenía que regar con los afectos de su alma, enjugar con sus potencias, besar con su razón y ungir con el unguento de su amor, única cosa que es necesaria, a aquel cadáver que llevaba en el corazón y que sólo así resucitaría en él para perdonarle por haber amado (VII, 385).

El hecho de que en este contexto, tan marcadamente religioso, aparezca la tesis de que *creer es crear* (VII, 368), obliga a interpretarla también a esta luz, sin la carga vitalista con que suele tomarse la expresión. Puesto que la fe, en contra de la razón, se atreve a dar una finalidad al universo, puede decirse que en cierto modo lo crea. No se trata, por tanto, de ver intelectualmente un sentido o sin-sentido objetivo del mundo, sino de producirlo prácticamente mediante la voluntad regenerada. Si el intelecto se adhiere a un principio abstracto, la fe, que es cosa de voluntad, se afirma creadoramente desde el seno de una confianza de carácter personal y único:

Quando la razón me dice que no hay finalidad trascendente, la fe me contesta que debe haberla, y como debe haberla, la habrá. Porque no consiste tanto la fe, señores, en creer lo que no vimos, cuanto en crear lo que no vemos. Sólo la fe crea (VIII, 368).

Se diría que la «fuerza creadora» de la fe —expresión que Unamuno pudo encontrar en Ritschl, a quien comenzaba a leer por estos años<sup>37</sup>— designa a la nueva criatura que ha surgido del poder del espíritu. La ecuación creer/crear guarda, pues, en su origen un sentido místico-religioso. Unamuno bien pudo haberla tomado de Lutero<sup>38</sup>, o de algún autor del protestantismo liberal, como es el caso de Ritschl, o, en fin, de la literatura mística, de la que era buen catador, como ya había demostrado en los ensayos *En torno al casticismo*<sup>39</sup>. En esta literatura abundan las fórmulas de gran audacia especulativa, en que se compara la fe a una generación espiritual, por la que el alma, por virtud del vástago de nueva vida que Dios pone en ella, engendra, a su vez, en sí a Dios como objeto de su esperanza.

No obstante, la inflexión vitalista de esta temática comienza a percibirse en el ensayo *La fe* de 1900, ya desde el mismo lema, donde se abandona, como ha notado Collado<sup>40</sup>, el texto paulino a los Gálatas por la sentencia de Ibsen «la vida y la fe han de fundirse» (I, 962). Este giro estaba posibilitado, en última instancia, por la subjetivización trascendental de la experiencia religiosa en el *Kulturprotestantismus*. De ahí la acuñación unamuniana del tema en el ensayo de 1900: «La fe es la conciencia de la vida en nuestro espíritu» (I, 962). Desde luego, esta inflexión no significa por sí misma pérdida de sentido religioso, aun cuando éste se vierta primariamente en clave antropológica. Fórmulas análogas, aun cuando sin un tono tan decididamente immanentista, eran habituales en los autores protestantes que frecuentaba Unamuno en sus lecturas de estos años. En su *Ensayo de una filosofía de la religión* había reconocido Sabatier que «la fe en la vida no es otra cosa ni obra de otra manera en el mundo del espíritu que el instinto de conservación en el mundo físico. Es

una forma superior de este instinto»<sup>41</sup>; y en otro momento confiesa, frente al racionalismo teológico, que «la fe es menos una adquisición de conocimiento que un medio de salud y una fuente de fuerza y de vida»<sup>42</sup>. En Ritschl pueden encontrarse expresiones semejantes. También para él el sentimiento religioso se expresa en una «relación ética», pues la criatura justificada se esfuerza en las obras de Dios y se dilata sobre el mundo<sup>43</sup>. En su lectura de *Rechtfertigung und Ver-söhnung* había acotado Unamuno un pasaje en el que afirmaba Ritschl que la fe «no es meramente el órgano receptivo de la justificación por Cristo, sino el órgano enérgico de todo vivir cristiano y obrar», de donde concluye que se trata de «una fuerza viva, que de ningún modo puede estar ociosa»<sup>44</sup>; o como lo expresa Unamuno en *La fe*, «de ella brotan las obras como del manantial el agua» (I, 963). En un sentido análogo, Robertson en su sermón sobre la *La victoria de la fe* tomaba a ésta como una tendencia general de la vida a evadirse de la tiranía del presente, mediante la esperanza o confianza en el futuro. La fe religiosa sería el grado máximo de esta confianza en un objetivo supremo de la vida<sup>45</sup>. A diferencia, pues, de la *gnosis* dogmática, al poner el protestantismo el acento en la *pístis* o confianza, en el acto de la voluntad, situaba en primer plano la dimensión vital y existencial de la fe. Era ésta la experiencia del poder de Dios obrando en el hombre, y «Dios en nuestros espíritus —confiesa Unamuno— es Espíritu y no Idea, amor y no dogma, vida y no lógica» (I, 965). En definitiva, la confianza en la vida se manifiesta en creación y redundancia de nueva vida.

Hay que tomar también en cuenta, por lo demás, lo que pudiera haber en este tema del espíritu tardorromántico de la época, porque fórmulas del mismo tono pueden encontrarse en Nietzsche o Carlyle, Ibsen o Tolstoi, como una reacción frente al intelectualismo<sup>46</sup>. Si el exceso de entendimiento inhibe la vida y la paraliza escépticamente, la fe o el espíritu de creación estimula la potencia vital. Con lo cual la fe no es más que un acto de adhesión a la vida y de confianza en su poder de regeneración. Dicho en términos de Renan, a quien cita expresamente Unamuno, «en su fondo duradero la fe no es nada más que sentimiento indestructible de confianza en la vida y en su valor moral» (V, 1110). En este sentido, asocia Unamuno la voluntad de creer y la voluntad de sobrevivir (III, 961), siguiendo a W. James, para quien toda vida humana se ve forzada, en virtud de sus necesidades prácticas, a ir más allá de la evidencia objetiva disponible. Limitarse a ésta, y dejar en suspenso la acción, cuando no puede fundarse sobre datos empíricos, conduce al escepticismo práctico, que hace imposible la vida<sup>47</sup>. «Se puede decir —escribe James— que la fe es la disposición a actuar en una causa, cuyo próspero resultado no está garantizado de antemano. De hecho es la misma cualidad moral, que llamamos coraje en los asuntos prácticos»<sup>48</sup>. De ahí que

la asocie a la disposición de una voluntad enérgica, que es capaz de comprometerse<sup>49</sup>. Como se ve, por muy distintas corrientes se desembocaba en la misma conclusión. Era el espíritu del tiempo. No es de extrañar, pues, que la subjetivización de la experiencia religiosa se desfonde en Unamuno en una experiencia ontológica de la subjetividad del creyente. Las fórmulas resultan entonces abiertamente inmanentistas:

No es en rigor la fe esa la que te da potencia para cumplir ese transporte (mover montañas), sino que es la potencia que en ti latía la que se te revela como fe [...] Busca tu vida, que si te empapas en tu vida, con ella te entrará la fe (I, 962).

En la fe la vida se afirma como fuerza creadora, en la medida en que la voluntad confía en su poder. Fiarse *de* es afirmarse *en*. En versión antropologista de Ritschl, la fe es el órgano interno y efectivo de la vida, «la conciencia de la vida en nuestro espíritu» (I, 962), y puesto que la vida es «continua creación y consunción continua, por tanto, muerte incesante» (I, 962), como precisa Unamuno, la fe le brota del impulso de la vida a ser más vida, es decir, a trascender la muerte. Y por eso se orienta creadoramente hacia el porvenir, el reino de lo ideal:

La fe se alimenta del ideal y sólo del ideal, pero de un ideal real, concreto, viviente, encarnado, y a la vez, inasequible; la fe busca lo imposible, lo absoluto, lo infinito y eterno: la vida plena. Fe es comulgar con el universo todo, trabajando en el tiempo para la eternidad (I, 963).

Las expresiones de Unamuno se vuelven reiterativas y redundantes. En la voluntad de creer se anuncia la voluntad de vivir. A diferencia de los *preambula fidei* de la Escolástica, esta fenomenología de la fe, ayuna de toda asistencia racional, se orienta hacia una metafísica de la voluntad. Claro está que con este giro inmanentista las fórmulas teológicas se desdibujan en su sentido. Más aún: Unamuno se complace en invertirlas, puesto que hablan desde la inmanencia del yo. Si Sabatier había escrito que «el espíritu humano no puede creer en sí sin creer en Dios, y por otra parte, no puede creer en Dios sin encontrarle en sí»<sup>50</sup>, Unamuno subraya la segunda parte, acorde con su enfoque antropologista, con lo que resulta que «la fe en Dios arranca de la fe en nuestra propia existencia sustancial» (I, 1180). La paradoja pretende llamar la atención sobre este «Dios en nosotros», escondido en el secreto mismo de la libertad. Sólo quien se toma en serio a sí mismo y se resuelve a ser como sujeto moral, alcanza esta experiencia de lo eterno en el hombre. Bien es verdad que con este giro se compromete el sentido explícito de la trascendencia religiosa y se cae en fórmulas ambiguas de dudoso valor teológico, pero a Unamuno le importaba poco officiar de teólogo y mucho menos con-

venir con una determinada ortodoxia. Para su reforma espiritual le bastaba con mostrar la nueva fisonomía de la existencia a la luz de la voluntad de creer.

Otra fórmula equívoca, ya *in nuce* en la *Carta a Juan Solís*, es la de «Dios» como «proyección del yo al infinito», que será más tarde tan habitual en los escritos unamunianos. A primera vista resulta inconfundible su aire reduccionista feuerbachiano. En el ensayo *Sobre el fulanismo* (1903)<sup>51</sup>, aparece, sin embargo, como una tesis neutra acerca del origen antropomórfico de la idea de Dios (I, 1098). Pero lo que importa a nuestro caso es la vecindad de esta tesis con el giro inmanentista iniciado en 1900. Unamuno se ocupa en este contexto de «la potencia antropomórfica» del sentimiento religioso, no en tanto que argumento para denunciar falsos espejismos teológicos, al modo de Feuerbach, sino como prueba de la necesidad existencial de experimentar a Dios en el abismo del corazón. El tema de fondo no es otro que la revelación subjetiva, interior y cordial de la divinidad. Como había advertido Sabatier, «quien no lo siente en su corazón, no lo encontrará jamás fuera de él»<sup>52</sup>. Lo sagrado —terrible y fascinante a un tiempo— sólo se revela en el ser personal. «Es algo muy diferente a mí —había escrito Agustín, a quien cita Unamuno—, y por eso estoy helado de miedo; es algo idéntico a mí mismo, y por eso estoy inflamado de amor» (I, 1098). Unamuno encuentra que la observación agustiniana es de una «gran profundidad psicológica», incluso «para los que no creen en Dios, porque éstos admitirán por lo menos, teniendo en cuenta la génesis y desarrollo de la idea de Dios en la conciencia humana, que Dios viene a ser nuestro yo proyectado al infinito» (I, 1098).

Tal vez recordara Unamuno a este propósito un párrafo de *Temor y temblor* de Kierkegaard, que no le había pasado desapercibido a juzgar por su acotación, y que era una directa réplica al espíritu reduccionista de Feuerbach. «Porque amar a Dios sin tener la fe —asegura Kierkegaard— es reflejarse uno en sí mismo, mas amor a Dios en cuanto creyente es reflejarse en el mismo Dios»<sup>53</sup>. Como se ve, la subjetivización de la experiencia religiosa ha situado a Unamuno en el filo equívoco de la inmanencia: ¿es Dios sentido, experimentado, en el corazón como la alteridad de un yo infinito, o tal vez no es más que la infinitud del propio sentimiento, proyectado fuera de sí? (cf. cap. 10, § 1 y 3). He aquí una cuestión difícil de resolver, y que con frecuencia genera en el pensamiento de Unamuno una ambigüedad insuperable.

### 3. Grande et profundum

Pero antes de abordar estas cuestiones, importa señalar la nueva subjetividad, que ha hecho aflorar la experiencia de la crisis, muy



diferente del plano sujeto epistemológico del intelectualismo. Lleva razón María Zambrano cuando advierte, a propósito de la crisis de Unamuno, que «no se trató de una conversión, ni de la irrupción violenta de la gracia, ni de un cambio de convicciones filosóficas, sino de una apertura de su conciencia a su alma, de su corazón, y aun de sus entrañas —palabra que hizo tan propia— a su conciencia»<sup>54</sup>. De hablar de conversión, ésta fue, pues, más que religiosa, existencial, pues supuso la revelación de las entrañas —sentimiento, deseos, imaginación, voluntad— como centro gravitatorio de la vida. «Todo su universo vital y cultural sufre un giro copernicano», según Otello Lottini<sup>55</sup>. Más que un giro: una transformación. En las entrañas se manifiesta un sujeto abierto, desfondado, *grande et profundum*, al modo agustiniano, con cimas y simas, cumbres escarpadas y abismos. «Ni yo mismo cojo todo lo que soy» (I, 1101) —vuelve a citar Unamuno a Agustín, en un pasaje de las *Confesiones*, en que concluye el africano que «el ánimo es angosto para contenerse a sí mismo»<sup>56</sup>—. Ésta es la nueva antropología unamuniana a partir de la raya de 1900. El énfasis se pone ahora en el yo en cuanto individuo, con su secreto, su nombre propio y su historia, a diferencia del rostro genérico de la humanidad: el yo como obra de libertad y fruto de una autoelección originaria:

No te creas ni más ni menos, ni igual que otro cualquiera, que no somos los hombres cantidades. Cada cual es único e insustituible; en serlo a conciencia, pon tu principal empeño (I, 950).

Y es que el hombre no es el caso de una especie ni la concreción de una idea, sino él mismo idea viva, arquetipo o ejemplar, que encarna o realiza una idea. En su polémica con el intelectualismo sobre qué valen más si los hombres o las ideas, los sujetos vivientes o las razones, Unamuno a diferencia de Ortega se pronuncia abiertamente por lo primero:

Y la idea en sí, abstrayéndola del espíritu que la abriga y le da calor de sentimiento y empuje de voluntad, es algo frío, inerte e infecundo (I, 1099).

La referencia del texto al «sentimiento» y la «voluntad» marca los nuevos lugares antropológicos en los que se va a constituir el sujeto. No es primariamente cuestión de conocer o saber, sino de sentirse como sujeto viviente y querer ser un yo o darse un alma. El giro inmanentista se ha llevado a cabo por el orden del corazón y en el tránsito a la razón práctica (I, 1104), pues si un hombre es preferible a una idea, no lo es en cuanto conciencia intelectual, para la que un hombre vale lo que valen sus razones, sino en cuanto voluntad, esto es, como sujeto de decisiones, que abren un nuevo mundo. Se ha

pasado así del ideal abstracto al ejemplar individual. Se comprende por tanto que Unamuno interprete el individualismo en términos de egotismo trascendental, introduciendo el interés práctico de la personalidad. También aquí ha sido la inspiración religiosa el hilo conductor. Porque no puede darse religión, al menos en el sentido occidental del término, sin la necesidad de salvación del yo. Como recuerda Ritschl en *Rechtfertigung und Versöhnung*, Feuerbach había llamado la atención sobre el hecho de que la religión, al estar fundada en «deseos y necesidades del corazón humano», es la expresión de un deseo meramente individual, egoísta, en comparación con el desinteresado conocimiento filosófico y la acción moral<sup>57</sup>. En su réplica, advierte Ritschl que en todo rige un interés, tanto en el conocimiento teórico como en la acción transformadora, y se pregunta por qué ha de ser egoísta el sentimiento religioso si no entra en contradicción con las leyes comunes de la moralidad, «pues ésta es la medida para el concepto de egoísmo»<sup>58</sup>. Su conclusión es que el interés religioso, no menos que la ciencia y la moral, eleva al hombre sobre los impulsos del mero ser natural, y lo vincula con un ser personal. En otro momento, y de nuevo en referencia a lo religioso, reprocha Ritschl a Kant el no haber sabido descubrir, a causa de su rígida contraposición entre sensibilidad y razón, «el amor racional a sí mismo» (*vernünftige Selbstliebe*), verdadero punto de sí del respeto a la ley y la conciencia de sí. Unamuno, que conocía bien estos pasajes, podía entender que, a la luz del interés trascendental por la personalidad, el egotismo no debía ser entendido como culto egoísta al yo a costa del mundo y de los otros, sino como afirmación del ser personal, «único e insustituible» en cuanto obra de libertad. El interés religioso venía a transformar así el interés egológico del sujeto en su empeño de persistir como conciencia y de afirmarse incondicionalmente en su ser.

#### 4. Incipit tragedia!

La profunda conmoción espiritual de la crisis, a la par que descubría el nuevo orden del corazón, provocó la ruptura de los esquemas integradores en que había cristalizado el pensamiento de Unamuno en torno a 1895. En los ensayos *En torno al casticismo* prevalece, al modo hegeliano, la unidad entre ser y aparecer, porque la forma no es más que la exteriorización de la sustancia, y ésta, a su vez, la interiorización de su devenir. Estaba, pues, cerrado el anillo dialéctico del «dentro» y el «fuera». Obviamente este equilibrio dinámico no está exento de tensiones. Pero donde hay tensión, opera también una mediación, de modo que hay un camino abierto hacia la síntesis. La oposición sujeto-objeto o yo-mundo se mantiene en el círculo de la reflexión. Como gustaba decir Unamuno en clave dialéctica:

A medida que se naturaliza mi espíritu saturándose de realidad externa espiritualizo la naturaleza saturándola de idealidad interna. Yo y el mundo nos hacemos mutuamente (I, 992).

Pero este círculo pertenece al orden operativo del entendimiento o de la razón<sup>59</sup>. La crisis, en cambio, ha descubierto un nuevo fondo sustancial, la subjetividad ético-religiosa, que a diferencia del sujeto intelectual, es por modo constitutivo, por decirlo con Agustín de Hipona, *cor inquietum*. Su correlato no es, por tanto, el mundo objetivo sino el trasmundo moral. El hombre interior y el exterior entran ahora en una contradicción íntima, irresoluble (VIII, 860). Se trata de dos fuerzas antagónicas, inconmensurables: el yo que crece desde dentro por inspiración moral y el «yo foráneo» de acarreo y aluvión, que nos hace ser el mundo. Lo exterior no es ya la objetivación del fondo sustancial, sino un destino extrañante, que aparta al yo de su inspiración originaria y amenaza extraviarlo en un laberinto de apariencias:

Y así, guiados por el ajeno juicio y en la criba del mundo, vamos tejiendo la serie de nuestros actos, que acumulándose y concertándose producen nuestro carácter ante el mundo (VIII, 822).

Pero junto a este carácter mundano, o mejor frente a él, está el otro carácter inteligible o trasmundano, el yo nouménico o moral, lo que estoy llamado a ser como vocación. La llamada del siglo se contraponen así a la otra llamada de lo eterno. Verse, pues, desde fuera o desde dentro, *sub specie temporis* o *sub specie aeterni*<sup>60</sup>. Frente a la relatividad de las imágenes históricas, el punto de vista religioso introduce una dimensión absoluta: el yo eterno o intrahombre, que es ahora el verdadero fondo sustancial del yo:

Hay, Nicodemo, en nosotros dos hombres, el temporal y el eterno, el que adelanta o atrasa en las cambiantes apariencias y el que crece o mengua en las inmutables realidades (VII, 373).

Se abre así el nuevo ámbito de la interioridad cordial, tal como se recoge en el ensayo *Adentro* (1900)<sup>61</sup>, de tan claras resonancias agustinianas, ya desde el mismo lema: *in interiore hominis (?) habitat veritas*:

No encadenes tu fondo eterno, que en el tiempo se desenvuelve, a fugitivos reflejos de él. Vive en el día en las olas del tiempo, pero asentado en tu roca viva, dentro del mar de la eternidad (I, 948).

A primera vista se trata de la misma metáfora de los ensayos *En torno al casticismo*, pero es otra su música o sentido, porque ahora

pone Unamuno el énfasis en lo eterno, roca viva, asiento de la nueva personalidad, mientras que en los *Ensayos* de 1895 el acento recaía en el presente, la historia viva del presente, en que pervive la tradición eterna (I, 796-797). La nueva fórmula «vivir al día en la eternidad», o su equivalente, que sería vivir la eternidad en el instante, más allá de los afanes e inquietudes de cada día, hace aquí referencia a la des-preocupación existencial de la conciencia religiosa, a la que no inquieta ningún cuidado. Se comprende que Unamuno la empleara por vez primera en *Paz en la guerra*, para describir la actitud resignada y serena de Pedro-Antonio, tras la muerte de su hijo Ignacio, caído en la guerra, y después de enviudar de Josefa Ignacia. Parecía complacerse entonces en recordar aquella existencia intrahistórica de la que trascendía un vaho de eternidad:

Vive en la verdadera paz de la vida, dejándose mecer indiferente en los cotidianos cuidados del día; mas reposado a la vez en la calma del desprendido de todo lo pasajero; en la eternidad; vive al día en la eternidad (II, 297).

Y la fórmula vuelve ahora, tras su crisis religiosa, como forma de vida de la nueva existencia regenerada, juntamente con la llamada a la retracción del siglo y la concentración en la interioridad —«en vez de decir, pues, ¡adelante! o ¡arriba!, di: ¡dentro! Reconcentrate para irradiar» (I, 952)—, en términos afines a los empleados por Amiel y Kierkegaard, de la misma raza de espíritu<sup>62</sup>.

La ruptura del anillo interior/exterior afecta también al binomio tiempo/eternidad, el otro par gemelo de *En torno al casticismo*. A partir de la crisis se resquebraja, como se va mostrando, el círculo dialéctico que dominaba en los *Ensayos* de 1895. «¡Cuántas veces he escrito sin sentirlo de veras —se desahoga en el *Diario íntimo*— lo de vivir en la eternidad y no en el tiempo, en lo permanente y no en los fugaces sucesos!» (VIII, 783). Tal «sentir de veras la eternidad» sólo puede tener aquí un sentido religioso, a diferencia de la tradición eterna, un concepto especulativo-secular, perteneciente a la filosofía de la historia y ayuno de alcance trascendente. En los *Ensayos* se trata de una «sustancia» o «espíritu objetivo» inmanente a la historia y conmensurable con el curso del mundo. En cambio, tras la crisis, al trasladarse el eje de la relación interior/exterior del orden especulativo al religioso, las dimensiones de tiempo (= historia) y eternidad se vuelven inconmensurables. Comparado con la «eternidad de la vida», la totalidad extensiva e intensiva del tiempo, como apunta en el *Diario*, «es infinita en nada, contiene infinitos ceros» (VIII, 806); no puede, por tanto, encerrar de suyo, por virtud de sí misma, un núcleo de eternidad. No es, por consiguiente, «forma» de lo eterno. Éste representa una magnitud heterogénea y trascendente al orden del tiempo. La vivencia desoladora del tiempo se

hace en Unamuno dominante en estos años. Muy ilustrativo al respecto es el poema *La elegía eterna* (1899-1900), escrito en la desembocadura de la crisis:

¿Qué es el pasado? ¡Nada!  
 Nada es tampoco el porvenir que sueñas  
 y el instante que pasa,  
 transición misteriosa del vacío  
 al vacío otra vez!  
 Es torrente que corre  
 de la nada a la nada (VI, 263).

La verdad es que tonos elegíacos así nunca faltan en la lírica unamuniana, pero no tan agudos e intensos como en este intervalo, en que su vivencia angustiada del tiempo no puede descansar ya en la razón universal, mientras ensaya desesperadamente el «salto» religioso a lo eterno. De ahí que la sed de eternidad de la *Elegía* sólo pueda apaciguarse en el éxtasis místico, «donde es vencido el tiempo»:

Quiero dormir del tiempo,  
 quiero por fin rendido  
 derretirme en lo eterno  
 donde son el ayer, hoy y mañana  
 un solo modo  
 desligado del tiempo que pasa (VI, 265).

Es el mismo entrañado sentimiento, que expresa en el poema *El Cristo de Cabrera*, en la paz de la dehesa salmantina:

¡Ay, quién me diera,  
 libre del tiempo,  
 en tu calma serena  
 descansar renunciando a todo vuelo,  
 y en el pecho del campo  
 bajo la encina grave  
 en lo eterno, alma mía, asentarte  
 a la muerte esperando! (VI, 191-192).

La renuncia a todo vuelo por el sobrevuelo de lo eterno se refiere obviamente a la preocupación histórica. Y así lo explicita en los *Ensayos filosóficos* de esta época:

No quieras influir en eso que llaman la marcha de la cultura, ni en el ambiente social, ni en tu pueblo, ni en tu época, ni mucho menos en el progreso de las ideas, que andan solas. No en el progreso de las ideas, no, sino en el crecimiento de las almas, en cada alma, en una sola alma basta. Lo uno es para vivir en la Historia; para vivir en la eternidad, lo otro (I, 951).

Claro está que junto al tiempo que pasa, el puro devenir, existe la posibilidad de un tiempo que se recoge y perdura, pero sólo en virtud de una inspiración u orientación, que le sobreviene de lo eterno. Éste no es ya el reverso del tiempo, sino su transverso radical, que lo trasciende y traspasa en «un retorno a la fuente del ser» (VI, 192). Frente al instante vacío de la mera transición o devenir, aquí se trata del instante grávido, trans- o intra-temporal, el verdadero *punctum saliens*, en que la eternidad toca al tiempo y lo desfonda y abre en el re-nacimiento de la nueva criatura. En ninguna otra parte se hace tan explícita esta osada tesis como en la meditación *Nico-demo, el fariseo*:

Es irreparable, sin duda, tu acto en el tiempo, pero ¿lo es acaso su raíz en la eternidad? [...] Tú mismo, tú que naciste una sola vez y para siempre morirás, ¿eres en tu eternidad irreparable?, ¿no puedes en ésta nacer de nuevo? (VII, 372).

Podría afirmarse que el binomio tiempo/eternidad ha virado desde el hegelianismo implícito en los *Ensayos* de 1895 hacia un kantismo *sui generis*, que anuncia ya el temple de lo trágico. El tiempo representa el orden de la necesidad, la secuencia irreversible y fatal de las apariencias, pero desde el fondo eterno de la libertad entra en el ser un nuevo acto, al que no ata ningún condicionamiento. El estilo kantiano de pensar, consecuente a la crisis, se hace muy claramente perceptible en otros pasajes:

Así que obras, queda tu acción sujeta a las cadenas de toda apariencia; así que te produces en el tiempo, a lo irreversible e irreparable del tiempo se somete tu acción. No es tanto en el hacer, cuanto en el querer donde has de buscar tu libertad, porque el espíritu sopla, como el viento, de donde quiere (VII, 374).

El cambio se advierte también en el lenguaje. En vez de la «caída» en el tiempo, de sabor platónico, se habla ahora del tiempo ceñidor y tirano, que faja a la libertad y pretende constreñirla con su ley inexorable. Pero ésta triunfa sobre el tiempo en un acto de decisión infinita, absoluta, en que se pone en juego lo eterno. Este es el impulso originario de la creación: «Y por debajo hay el libre albedrío, que [...] nos levanta sobre el tiempo. Por él vivimos en la eternidad» (VIII, 794).

El tiempo, como devenir, queda así anulado, suspendido mejor como mero tránsito<sup>63</sup>, y tras-pasado a un nuevo orden de significación como duración viva, en la que alienta lo eterno (cf. cap. 11). Ésta no es ya la muerta eternidad de lo indefinido —un tiempo interminable— sino la viva y operativa que «sustenta el movimiento actual» (VII, 371), porque le ha impuesto una nueva orientación desde la fuente del ser. Des-nacer y re-nacer —«nacer del núcleo

eterno» (VII, 374)— es un parto de libertad, que pertenece al orden de la nueva creación. A tenor de ciertas fórmulas cabría pensar, no obstante, que la mutación no ha sido tan radical, si nos dejamos inducir por la afinidad de la letra. Así en *Adentro* se expresa en términos que nos hacen recordar los *Ensayos* de 1895:

Tu vida es ante tu propia conciencia la revelación continua, en el tiempo, de tu eternidad, el desarrollo de tu símbolo; vas descubriéndote conforme obras (I, 948).

Pero la referencia al símbolo —arquetipo o carácter inteligible del yo, en sentido kantiano—, así como la mención a la conciencia interior o propia y a la obra moral, en cuanto acuñación de libertad, nos alejan del clima dialéctico-especulativo de 1895. Obviamente se trata de otra eternidad, que escapa al círculo de la reflexión. Los primeros indicios de este viraje se encuentran en el ensayo *La vida es sueño*, eco directo de la crisis, y en el que a la vez que denuncia la esclavitud del tiempo, propia del progresismo, se orienta hacia una nueva relación: «Y no intuimos lo eterno —escribe allí— por buscarlo en el tiempo, en la Historia, y no dentro de él» (I, 946). Este *dentro* del tiempo remite al *intus* o interioridad reformada. No es, pues, asunto de reflexión sino de libertad. En los años de 1895, el círculo dialéctico de la reflexión recoge y preserva la historia dramática del espíritu. Lo dominante era allí la tradición eterna tal como se revela en el presente viviente. Muy hegelianamente, el tiempo está bajo el poder de lo sido (*Gewesene*), que es por eso la sustancia (*Wesen*), que perdura en él. Tal como precisa Unamuno, «la tradición es madre del ideal, que no es otra cosa que ella misma reflejada en el futuro» (I, 797). La forma del espíritu es, pues, el recuerdo. Ahora, en cambio, en consonancia con Kierkegaard, cuya lectura frecuente Unamuno a comienzos de siglo, se subraya la primacía del porvenir, siempre nuevo, como expresión del fondo inexhaustible de lo eterno, y conforme con el nuevo principio de la fe/confianza o esperanza:

Porque ten en cuenta que sólo el porvenir es reino de libertad; pues si algo se vierte al tiempo, a su ceñidor queda sujeto [...] Fe sólo en el porvenir se tiene, sólo en la libertad. Y la libertad es ideal, y en serlo está precisamente su fuerza toda (I, 950).

No cabe imaginar un texto más diametralmente opuesto al clima especulativo de *En torno al casticismo*. Con ello quiebra también el proyecto de una filosofía secular del devenir para abrirse a una idea teológica, y más propiamente cristológica, de la historia como la paradoja, en un sentido afín al kierkegaardiano, de la unidad en el instante de lo temporal y lo eterno. Como comenta

certeramente F. Meyer, «estar enlazado con lo eterno equivale a ser libre con relación al tiempo, de manera que la referencia a lo eterno es la fuente misma de la libertad y de la contingencia en el tiempo [...] Hay, pues, ahí una experiencia de apartamiento, [...] de ironía respecto al tiempo, [que] es también, a pesar de la contradicción [...], un movimiento de inserción en el tiempo y una exasperación del estatuto de la temporalidad»<sup>64</sup>. Del anillo dialéctico de tiempo y eternidad hemos pasado al quiasma o entrelazamiento de dimensiones contradictorias.

Tan radical mutación alcanza igualmente al binomio verdad/razón de la etapa precedente. Los *Ensayos* del 95 estaban sustentados en el ideal humanista, que se expresa en la ecuación tradición eterna = razón viva. La primera es definida enfáticamente como «el sedimento de las verdades eternas de la eterna esencia» (I, 792) —no podía ser más hegeliana la fórmula— y la segunda como logos o «concierto universal, la razón hecha Humanidad, Amor y Salud» (I, 850) del maestro León. Se trataba, pues, de un sentido universal y objetivo de la verdad, vinculado con la intersubjetividad viviente de los espíritus. Como escribe tan sólo un año más tarde, en *El caballero de la triste figura* (1896), «la verdad es el hecho, pero el hecho total y vivo, el hecho maravilloso de la vida universal, arraigada en misterios» (I, 915). Pero esto era tan sólo un ideal. En los momentos más entusiásticos de su racionalismo no dejó de reconocer Unamuno que esto era un sueño —el sueño de Hegel, el Quijote de la filosofía (I, 790)—; y claro está, si se pierde el hecho vivo o el sistema del universo, sólo quedan fragmentos. La razón se fue contrayendo cada vez más a la esfera del entendimiento; fue perdiendo su vuelo especulativo por influencia, según creo, de Spencer, para volverse más analítica y calculadora. Es a esto a lo que llamará más tarde Unamuno «intelectualismo», la erección de la ciencia como regla de vida. A causa de este estrechamiento positivista se destruye igualmente la conexión razón/vida. «A partir de esta fecha —ha escrito Morón Arroyo— se acentúa en Unamuno la oposición entre lo cuantitativo y lo cualitativo; la ciencia es un álgebra, que no puede abarcar nunca la riqueza de la vida, el hombre de carne y hueso»<sup>65</sup>. Unamuno emprende ahora una batalla, que va a durar toda su vida, contra esta «enfermedad terrible» (VIII, 811), que conocía bien, porque, como confiesa en *Amor y pedagogía*, llevaba su morbo dentro (II, 308)<sup>66</sup>. Simbólicamente, el cambio de posición se refleja en su valoración de la luz. En los *Ensayos* del 95 había que marchar de cara al sol, porque los que le dan la espalda por «creer que la sombra guía al cuerpo, están expuestos a tropezar y caer de bruces» (I, 787). Pero, con el descubrimiento del orden del corazón, la metáfora de la luz se invierte radicalmente en su sentido, de modo que a la postre simboliza la «estupidez del sol, que alumbra cuanto mira y así no le ve las sombras» (IV, 1313).



¿Por qué se produjo ese viraje? Creo que ante el reconocimiento de la impotencia de la razón para responder al problema del sentido de la vida, con lo que acaba por disolverlo, declarándolo insensato. ¿No es ésta acaso la estupidez del sol? A la mirada plana, uniforme, polarizada en los hechos y sus relaciones, se le escapa el volumen interior o la entraña de las cosas. La humorada de don Fulgencio Entrambasaguas en *Amor y pedagogía* ilustra bien la crítica unamuniana: «el intelectualismo acaba reducido a *hechología* —«sentido común echado a perder»— y «las matemáticas combinadas con el sentido común dan un compuesto explosivo y detonante: la *supervulgarina* (II, 360). En el intelectualismo no encuentra Unamuno más que fenomenismo fetichista y automatismo del intelecto; en el fondo, nihilismo, como acostumbra a decir en los apuntes del *Diario íntimo* (VIII, 795, 801, 778). Y como en el intelectualismo no cabe el sentido, tampoco puede haber «conciencia» en la acepción unamuniana, es decir, experiencia profunda de la existencia en sus motivaciones fundamentales. A tenor de la exigencia de sentido, el *Diario* acusa los primeros síntomas del resquebrajamiento del binomio razón/verdad:

Muchas veces he escrito de la diferencia entre la razón y la verdad sin entenderlo bien. Aquí abajo en las disputas a que Dios nos dejó entregados logramos tener razón, pero verdad es el asiento y la paz (VIII, 779),

esto es, la vida en quicio, ajustada a sus dos goznes, el económico y el religioso, y equilibrada en sus respectivos intereses. Frente a la razón técnica aparece una razón práctica, cuyo órgano, muy pascalianamente, pone Unamuno en el corazón. «¿Que sea lógico con mis antecedentes? Y, ¿por qué no he de ser lógico con mi corazón? —se pregunta en el *Diario*— ¿Es que mis antecedentes valen más que mi corazón?» (VIII, 828). Y en la *Ideocracia* (1900), se refiere a la doble salida de la ciencia, la técnica y la moral —civilización y cultura respectivamente— y pone a esta última, cuya finalidad es fomentar la vida interior, en el haber del corazón (I, 958). No hay otra verdad que la que puede justificar la vida, dar una razón para vivir. La perspectiva que está en juego no es estrictamente pragmática, aunque le resulte muy afín<sup>67</sup>. Creo que a este planteamiento le condujo la subjetivización de la experiencia religiosa, centrada en la economía de la salvación. Teológicamente hablando, la gloria de Dios no es distinta, según Unamuno, del interés salvífico de las criaturas; y así, tal como argumenta en un texto del *Diario*, la verdad objetiva «o relación de las cosas con la gloria de Dios», debe coincidir con la verdad subjetiva, esto es, «su relación con nuestra salvación» (VIII, 782). Con este viraje, pierde la verdad su referencia a un orden ideal objetivo para incardinarse en el ético-existencial. Lo que

de veras importa no es la rectitud objetiva sino la moral; no el conocimiento, sino el sentido y la vida. La fórmula de la nueva posición se lleva a cabo en la *Ideocracia*, haciendo armas de nuevo contra el intelectualismo:

¿Verdad? ¿Verdad decís? La verdad es algo más íntimo que la concordancia lógica de los conceptos, algo más entrañable que la adecuación del intelecto con la cosa —*adaequatio intellectus et rei*—, es el íntimo consorcio de mi espíritu con el espíritu universal. Todo lo demás es razón, y *vivir en verdad* es más hondo que tener razón (I, 958).

La mención del «íntimo consorcio» vuelve a poner el acento en la intersubjetividad viviente, por la que se acuña y tasa el valor de verdad. Pero esta comunidad no se lleva a cabo mediante el intercambio lógico de razones, sino por la empresa ética de dar finalidad humana al universo. Lo que realmente importa a Unamuno no es tanto la norma del acuerdo objetivo cuanto la condición existencial de la creatividad del valor. Y ésta reside en el nuevo reino del Espíritu:

La verdad puede más que la razón, dijo Sófocles, y la verdad es amor y vida en la realidad de los espíritus y no mera relación de coherencia lógica entre las ideas. Unción y no dialéctica es lo que nos vivificará (I, 961).

La sede, pues, de la verdad, en cuanto asiento de la vida, no está en el juicio, sino en la disposición moral. He aquí el giro decisivo del intelectualismo al cordialismo. En el *ordo amoris* no cuenta el valor objetivo de las ideas, sino su valor vital o existencial. La actitud de Unamuno al respecto no puede ser más explícita: «Cuando reine el Espíritu se le someterá la Idea, y no ya por el conocimiento ideal, sino por el amor espiritual comunicarán entre sí las criaturas» (I, 961). A partir de esta fecha, a este nuevo orden cordial lo llamará sencillamente «fe», en cuanto «conciencia de la vida en nuestro espíritu» (I, 962). «Por la fe —había escrito en el *Diario íntimo*, en plena crisis— recibimos la sustancia de la verdad, por la razón, su forma» (VIII, 795). Se ha roto, por consiguiente, la relación dialéctica sustancia/forma de *En torno al casticismo*, y con ella, el binomio verdad/razón de la etapa intelectualista. La doble presión en sentido opuesto del intelectualismo cientificista y del trascendentalismo religioso, a partir de la crisis, acaba descoyuntando «el hecho vivo» de los *Ensayos* del 95: de un lado, queda la forma de la verdad en la coherencia lógico-discursiva; del otro, su sustancia en la autenticidad vital. El conflicto se instala en Unamuno como estilo de pensamiento: a la necesidad lógica del intelectualismo se opone irremediablemente, sin posible compromiso, la creatividad existencial. El viraje al orden interior del corazón permite dar un nuevo sesgo a la crítica al intelectualismo. En el *Diario* había denunciado Unamuno el

automatismo de una máquina de pensamiento, que no logra engranar con lo que concierne vitalmente al hombre (VIII, 864). Unos años más tarde, en la *Ideocracia*, la crítica se desplaza de la máquina pensante —«ese terrible círculo vicioso de nuestra economía trasladado al mundo espiritual» (VIII, 864)— al fetichismo de las ideasmmercancías, valores de cambio, que dominan la vida y la vacían de creatividad y originalidad. «¡Libertad, Libertad! —protesta Unamuno—. Y donde la ideocracia impera jamás habrá verdadera libertad, sino libertad ante la ley, que es la idea entronizada» (I, 956). Y reclama la libertad de contradecirse, si es preciso, con tal de ser fiel a las exigencias del corazón. No hay otro criterio de verdad que el de la vida creadora, ascendente:

Todo lo que eleve e intensifique la vida refléjase en ideas verdaderas, y en ideas falsas todo lo que la deprima y amengüe (I, 958)<sup>68</sup>.

La subjetivización de la verdad en el criterio íntimo del corazón, unida a su anarquismo metódico, determinarán desde ahora el estilo mental y existencial de Miguel de Unamuno. A partir de 1900, *incipit tragoedia*. La quiebra de la concepción dialéctica del mundo deja sueltas y enfrentadas, en lucha irreconciliable, a la verdad y la razón.

### 5. La quiebra de la «ilusión» progresista

Lo que la crisis ha revelado a Unamuno es la insuficiencia del humanismo secular para dar cuenta del sentido de la vida. Se diría que no hay progresismo que pueda resistir el envite de la muerte; de ahí la necesidad de atender la dimensión religiosa. En el capítulo precedente me he referido al clamor de Unamuno, frente al socialismo vulgar y dogmático, por que la preocupación social no apague el interés religioso. Pocos meses después de la crisis, en carta a Arzadún, estalla abiertamente la cuestión:

Lo malo del socialismo corriente es que se da como doctrina única, y olvida que tras el problema de la vida, viene el de la muerte. Del mismo seno del problema social resuelto (¿se resolverá algún día?) surgirá el religioso: la vida ¿merece la pena ser vivida?<sup>69</sup>.

Éste es el verdadero enigma de la esfinge, y como dirá en otra ocasión, quien no lo resuelve acaba siendo víctima de su «aojamiento». Y, a continuación, se refiere Unamuno a los «dos goznes de la historia humana: lo económico y lo religioso», es decir, el de la reproducción material de la vida y el de su justificación trascendental, conforme al doble interés: el de conservación y el del sentido respectivamente. El tema vuelve obsesivamente en *Nicodemo, el fariseo* (VII, 369), y en

la correspondencia con Ganivet sobre *El porvenir de España* (III, 662-663). El problema está en cómo ambos goznes pueden trabajar de consuno, sin desquiciarse porque uno de ellos trate de imponer al otro su propia dinámica. ¿Es esto posible? En verdad, éste era el tema de fondo en la correspondencia con Ganivet. El granadino, que era de la estirpe de los cínicos<sup>70</sup>, no se dejaba seducir por ningún fácil compromiso. Cuando Unamuno le expone su teoría de los dos goznes —el económico y el religioso, o dicho en términos culturales, el materialismo histórico y el cristianismo—, en seguida le advierte la inconsecuencia de su planteamiento. «Donde yo encuentro que Vd. se contradice es en enlazar su cristianismo evangélico con sus ideas progresistas en materia económica, y aunque yo no tenga gran afición a los problemas económicos, le diré también en este punto mi parecer» (III, 673). Y a renglón seguido, le declara su convicción de que la prosperidad material «es casi indiferente para un buen cristiano» (III, 673). Pero, en verdad, no era sólo cuestión de indiferencia, sino de incongruencia. Aunque Ganivet no es muy explícito en este punto, conviene recordar que Feuerbach había sostenido la incompatibilidad entre el cristianismo y la cultura moderna, la actitud ascética y la revolución industrial, el desasimiento cristiano del mundo y la reconciliación con él mediante la ciencia y la técnica<sup>71</sup>. «Si no se tienen elevados sentimientos —argumentaba Ganivet— la riqueza pondrá de relieve la vulgar grosería y la odiosa bajeza; y en España, cuyo flaco es la desunión, si no inculcamos ideas de fraternidad, el progreso económico se mostrará en rivalidades vergonzosas» (*Apud* III, 674). Lo importante, pues, a sus ojos, más que el progreso económico, era la renovación mental del pueblo español; «así, antes de enriquecer a una nación, pienso que hay que ennoblecerla, porque el negocio por el negocio es cosa triste» (III, 674). Y desde este idealismo exacerbado invitaba a Unamuno a sacar las consecuencias del suyo. «Hace Vd. una concesión en beneficio del ideal religioso. Y yo pregunto, ¿por qué no dar un paso más y decir que no sólo la religión, sino también el arte y la ciencia, y en general, las aspiraciones ideales de una nación, están o deben estar más altos que ese bienestar económico en que hoy se cifra la civilización?» (*Apud* III, 676).

Sin duda, las palabras de Ganivet cayeron sobre un corazón bien dispuesto a extremar los planteamientos, que no tardó en sacar sus propias conclusiones. En el protestantismo liberal había aprendido, por otra parte, la relativización que impone el cristianismo a la glorificación del trabajo y el progreso<sup>72</sup>. El viraje de Unamuno en este punto fue completo. Sólo un año antes del estallido de la crisis, en 1896, había visto en el ideal secular del progreso un antídoto eficaz contra el pensamiento morbo de la muerte. Por decirlo en términos de Hegel y Feuerbach, el poder de la negatividad de la muerte había sido interiorizado y asumido en la tarea creadora del espíritu.

«Sin la muerte —escribía Unamuno— serían infecundos nuestros esfuerzos, podrían ensancharse, mas no dar fruto» (I, 995). Y en otro artículo del mismo año, de clara inspiración marxista, alaba al trabajo creador, cuya actividad es íntegramente fin para sí misma, y se desarrolla en la conciencia de lo eterno, «cuando vemos cada día como al primero y al último de nuestras vidas, y como un nuevo punto en la vida de la humanidad» (IX, 624). Y acogiéndose a la autoridad de Spinoza declara sin ambages: «Entonces no pensamos en la muerte, pues somos completamente libres, hombres, cuya sabiduría consiste en la observación de la vida» (*ibid.*).

Difícilmente puede imaginarse una página más entusiasta de Unamuno con los ideales de la modernidad. Pero, a raíz de la crisis, el planteamiento se invierte. En un clima diametralmente opuesto nos sitúa un texto del *Diario íntimo*, en el que, a propósito del trabajo —el mismo tema del artículo del 96—, pone sordina a sus fervores progresistas y revisa su actitud de otro tiempo:

Hay que mirar despacio eso que se llama religión del trabajo, con la que he tratado de aturdirme tanto tiempo. ¡Trabajar! ¿Y para qué? ¿Trabajar para más trabajar? ¿Producir para consumir y consumir para producir, en el vicioso círculo de los jumentos? He aquí el fondo de la cuestión social. Si el género humano es una serie de hombres sin sustancia común permanente, si no hay comunión entre los vivos y los muertos y éstos no viven en la memoria de aquéllos, ¿para qué el progreso? (VIII, 796).

La «sustancia común permanente» parece referirse a la conciencia universal y el reino de los espíritus. Sólo la apuesta por esta dimensión transtemporal y nouménica, por así decirlo, en que se recapitula el sentido de la historia, puede salvar a ésta del envite de la muerte. Si no se da esta recapitulación definitiva del sentido, todo lo demás, hasta el más acendrado progresismo, carece de valor ante esta suprema objeción. Sólo serviría para engañarnos el hambre de sentido y anestesiarnos con vanas esperanzas. Pero el documento por antonomasia del antiprogresismo de Unamuno es, sin duda, *La vida es sueño*, en el que más y mejor se percibe la pleamar irracionalista de la crisis. Escrito contra el ideal político regeneracionista, constituye una ácida diatriba contra la civilización moderna:

¡Maldito lo que se gana con un progreso que nos obliga a emborracharnos con el negocio, el trabajo y la ciencia, para no oír la voz de la sabiduría eterna, que repite el *vanitas vanitatum!* (I, 941-942).

A la luz de la muerte, Unamuno juega paradójicamente con el doble sentido de la vida/sueño, por su evanescencia temporal, de un lado, y, del otro, como ensueño de sobrevida. El primer aspecto del sueño desenmascara la atroz vigilia del afán de productividad y goce,

negocio y consumo, como una forma de existencia alienada, que sólo trabaja para su propio vacío. Lo que se hace pasar por autoconciencia constructiva y metódica no es a los ojos de Unamuno más que auto-engaño y mala fe. No es, pues, la religión el opio del pueblo, sino la regeneración, que hace olvidar el único negocio que de veras importa: el de su destino individual:

¡Que le dejen vivir en paz y en gracia de Dios, circundado de santa sencillez! [...] ¡Que no le viertan veneno pagano de mundanas glorias en su cristiano bálsamo de consuelo! ¡Que le dejen dormir y soñar su sueño lento, oscuro, monótono, el sueño de su buena vida rutinaria! ¡Que no le sacrifiquen al progreso, por Dios, que no le sacrifiquen al progreso! (I, 943).

Pero en este sueño de los intrahistóricos, reducidos ahora a pueblo llano de creencia, se enciende el ensueño de la fe, el único remedio contra la vanidad del mundo. Pocas veces el progresismo como manía y *pose*, como ideología edulcorante y tranquilizadora, ha sido denunciado con tanta pasión. Elevado a principio y dogma, el progreso material resulta ser, a los ojos de Unamuno, una estafa:

¿Qué es un progreso que no nos lleva a que muera cada hombre más en paz y más satisfecho de haber vivido? Suele ser el progreso una superstición, más degradante y vil que cuantas en su nombre se combaten (I, 943).

Es verdad que se critica al progresismo como religión, y no al progreso, al culto idolátrico a la civilización más que a la civilización misma, y que Unamuno llega incluso a proponer, en tono con-temporizador, al modo jesuítico —recuérdese su sentencia tan ignaciana de estilo: «felicis los que tienen riquezas como si no las tuvieran»—, una orientación ética del progreso, en cuanto medio para liberarse de las preocupaciones materiales y abrirse así mejor a las eternas. Pero el verdadero problema de fondo no está en el *quantum* ni siquiera en su orientación, sino en la lógica misma de la civilización industrial. «El cuidado del mañana impide pensar en la eternidad», había escrito en el *Diario íntimo* (VIII, 792); pero podría volverse del revés la argumentación, como habría hecho su amigo Ganivet: «La seguridad del mañana hace innecesario pensar en la eternidad y acaba por anestesiar la esperanza de una vida de ultratumba». Creo que esta segunda línea, con ligeras variantes e inflexiones, es la dominante en Unamuno. La *joie de vivre* lleva a una vida ahíta, y a la postre vacía. «Los que viven en el bienestar y el goce gustan el amargo fruto del *spleen*, del aburrimiento, de la desesperación» (VIII, 824). Unamuno denunciaba así, como un profeta —que en el fondo era su papel—, el enorme tedio de la civilización industrial, condenada, en *ritornello* continuo, a su ración cotidiana de trabajo y placer, esfuerzo y morfina. Años más tarde volverá so-

bre esta idea en un clima ya decididamente antimoderno. Refiriéndose a los pueblos donde la civilización material ha ahogado el sentimiento religioso, se atrevía a escribir en 1907:

La causa del progreso espiritual está perdida en tales pueblos, y muy pronto las clases cultas de ellos pierden el apetito de vivir, cayendo en las formas del tedio disfrazado y en toda clase de deportes, entre los que se cuenta la política (III, 570).

Alguna vez se refirió Unamuno a la acedia, esa terrible enfermedad, «el tedio o desabrimiento, acompañado de languidez y de tristeza», que antaño invadía a los conventos medievales, y que no era más que «el fruto desabrido y estéril del deseo sin esperanza» (III, 775). Desde la perspectiva valorativa de la crisis, esta acedia es como el gusano en la fruta, que echa a perder toda satisfacción. El «deseo sin esperanza» define muy certeramente el constante renacer del apetito, que no tiene otra meta que la satisfacción momentánea, para reencenderse de nuevo en una pulsación incesante. En *la joie de vivre* está, pues, trabajando, fundida con la libido, una oscura pulsión de muerte:

Hay que producir, producir lo más posible en todos los órdenes, al menor coste, y luego que desfallezca el género humano al pie de la monumental torre de Babel, atiborrada de productos, de máquinas, de libros, de cuadros, de estatuas, de recuerdos de mundana gloria, de historias (I, 943).

La crítica del progresismo, como era de esperar, acabó afectando a los fundamentos de su filosofía de la historia. En este segundo flanco, la idea clave es la de «egotismo», centración en el destino personal, que Unamuno contrapone a la de «humanidad», tan decisiva en el período intelectualista. En plena crisis del 97, el dilema alma/nombre traza, como ya se ha indicado, la línea divisoria de intereses contrapuestos y excluyentes: el religioso de la salvación personal y el mundano de la personalidad histórica. Este segundo da lugar al erostratismo, la avidez por la fama, por «dejar un nombre en la historia» (cf. I, 946; II, 384 y IX, 83), «la enfermedad del siglo» —como confiesa don Fulgencio a su discípulo en *Amor y pedagogía*—, la que padezco, la que te hemos querido contagiar» (II, 383). La denominación de «enfermedad del siglo» hay que tomarla en un sentido propio, pues es el *saeculum*, al sustituir a la inmortalidad cristiana, el que reclama ahora los esfuerzos del hombre para perdurar en la memoria colectiva<sup>73</sup>. El erostratismo supone, por otra parte, la primacía de la dimensión pública en el hombre moderno, vertido al *saeculum*, a la tarea de la construcción del mundo, como su horizonte único de realización. Y con ello, desde el punto de vista ideológico humanista, la creencia de que la obra del yo realiza el

espíritu universal, en el que encuentra y conserva la legitimación de su sentido. La avidez por la fama suele ir así unida a la conciencia moderna de que la historia es el reino del hombre, donde éste alcanza la integridad de su figura. Unamuno, hombre muy moderno a pesar suyo, había padecido esta enfermedad en los entresijos de su alma<sup>74</sup>. Se comprende que en medio de la crisis experimente la llamada religiosa como una vuelta al cuidado por el destino personal del yo. «He vivido soñando —anota en el *Diario íntimo*— en dejar un nombre; viviré en adelante obsesionado en salvar mi alma» (VIII, 835). Esta atención al egotismo eterno (VIII, 842), al centrarse místicamente en la relación entre el yo y Dios, desplaza la referencia secular a la humanidad, como objetivo del esfuerzo humano. La humanidad se le antoja ahora una abstracción muerta, magnificada por el deseo de la gloria y la perpetuación del yo:

¿Es más noble trabajar para el pasajero bienestar de hombres que han de aniquilarse o despertar en ellos el sentido del más allá? ¡La humanidad! Si la humanidad es una serie de generaciones de hombres percederos, si no tiene nada de permanente, si no hay comunión de los vivos con los muertos, triste altruismo el altruismo ése! (VIII, 823).

No escasean en el *Diario* las declaraciones de este tipo: «¡Altruismo, generosidad, abnegación! Vanas palabras para apartar a los hombres de su propia salud» (VIII, 824). Si la muerte es un destino insuperable, en él naufraga también la empresa de la humanidad. Todo se reduce a querer tapar el agujero negro con vanas esperanzas. Otras veces, como en *Amor y pedagogía*, la crítica se torna burlona: «¿La humanidad? ¿Y quién es esa señora?», replica Apolodoro a don Avito, que se esfuerza en educarlo para los grandes ideales de la cultura. «¿Y para qué quiero la ciencia si no me hace feliz?» (II, 387). Pero era algo aún más grave: la convicción de que la ciencia nos hace desgraciados al destruir nuestras más caras esperanzas. Y es vano todo intento de reformar la vida con una pedagogía cientificista. Esto es —asegura Julian Palley— lo que pretende Unamuno con *Amor y pedagogía*, «ridiculizar los errores de la ciencia en su pretensión de que los instintos y la herencia del hombre pueden ser suprimidos, y de que tenemos el poder de moldear y crear al hombre según nuestro antojo»<sup>75</sup>. La novela es una «sátira menipea» (o utopía negativa), en que de modo esperpéntico se pinta el trágico fracaso a que conduce una educación que pretende ignorar las exigencias de sentido de la vida. El hastío, el *spleen*, y, al cabo, el suicidio son sus consecuencias inevitables. No valen para Unamuno en este sentido ni remedios técnicos ni piadosas invocaciones humanistas. Progreso científico-técnico y humanismo secular son igualmente impotentes para llenar el espantoso vacío



de sentido que consume la vida, cuando ha perdido ésta una finalidad que trascienda la muerte:

¡Fraternidad! He aquí la palabra  
que del vivir nos cubre hoy el quebranto,  
el mágico moderno abracadabra  
para sustituir de Dios el manto,  
mas es en vano, soledad nos labra  
del pomposo progreso el desencanto (RSL, CXII; VI, 403).

Todo en el fondo es «distracción» y aturdimiento, esto es, el vano intento de anestesiar en el hombre la conciencia de lo que últimamente le concierne, su destino personal; de consolarlo con utopías secularistas, en vez de enfrentarlo definitivamente con su yo, con el individuo de carne y hueso, categoría central, como se sabe, en la antropología unamuniana. Como ya se ha indicado antes, éste fue el camino de descubrimiento de la categoría de «individuo», tan decisiva en la filosofía posthegeliana. Y una vez que ella entra en escena, destruye todas las abstracciones. En este punto, Unamuno venía a coincidir con Schopenhauer, quien en su crítica al optimismo especulativo denuncia el contumaz error hegeliano de sustituir al individuo por el género, en contra de la enseñanza de la naturaleza. «No existiendo como no existe —razonaba Schopenhauer— unidad real e inmediata de la conciencia más que en el individuo y no en la especie humana, es evidente que la unidad de marcha en la existencia de la especie humana es una mera ficción»<sup>76</sup>. Era ésta una objeción fundamental contra la hipóstasis del género humano como fin sustantivo y último de la historia. La suplantación del individuo por el género comportaba, por lo demás, la sustitución de la perspectiva moral por la política, es decir, el desplazamiento de la cuestión de la felicidad del individuo en cuanto tal por la del progreso de la comunidad humana. Pero, como replica Schopenhauer a tales planteamientos, «este lado moral de las cosas es lo principal según el testimonio de nuestra conciencia más íntima, y tal elemento sólo lo hallamos en el individuo, como dirección y norma de su voluntad»<sup>77</sup>. Unamuno podía hacer suyas todas estas razones, como sugieren algunos textos críticos de estos años:

¡Horrible cosa es esa especie de suicidio moral de los individuos en aras de la colectividad! [...] El destino individual del hombre, por importar a todos y cada uno de ellos, es lo más humano que existe (I, 942).

No es extraño, por otra parte, que un planteamiento tan marcadamente interiorista y eternalista, como el que asume Unamuno por estos años, relativice el valor de todos los objetivos de la tarea secular. Por primera vez aparece en Unamuno la crítica de la *Kultura*

—en mayúscula y con K a la alemana—, como actividad anestesiadora que distrae y aparta al hombre de lo único necesario, el negocio de su salvación. En ocasiones, su actitud se vuelve obsesiva y exasperada: «No quieras influir en eso que llaman la marcha de la cultura, ni en el ambiente social, ni en tu pueblo, ni en tu época, ni mucho menos en el progreso de las ideas, que andan solas» (I, 951).

El salto en vuelo, casi en arrebató, hacia un ideal trasmundano relativiza las actitudes seculares y las deprime en su real significación. Es un paso a otro orden de cosas, a un nuevo espacio, inconmensurable con el *saeculum*:

Deja eso de adelante y atrás, arriba y abajo a progresistas y retrógrados, ascendentes y descendentes, que se mueven en el espacio exterior tan sólo, y busca el otro, tu ámbito interior, el ideal, el de tu alma (I, 952).

La llamada a la interioridad produce la retracción o suspensión de las tareas intramundanas, y muy específicamente, de la praxis política, en beneficio de la preocupación ético-religiosa. Se diría, pues, que la preocupación por la muerte proyecta su sombra sobre la actividad del *saeculum*, mientras agranda obsesivamente la cuestión religiosa acerca del destino personal. El testimonio más elocuente de esta sustracción al espíritu del siglo se recoge en *La esfinge*, «el drama que escribe, al salir de la crisis, reflejándola en él»<sup>78</sup>, y en el que ha acertado a expresar, según A. Regalado, «su pesimista preocupación de eternidad, que anula su interés por las cosas temporales»<sup>79</sup>. Ciertamente estuvo clarividente Federico Oliver, cuando en 1908 llamó al drama *La esfinge*, sacando a Unamuno de sus vacilaciones con respecto al título, pues en verdad el tema de fondo no es otro que la mirada de la esfinge, que nos lanza la pregunta abisal: ¿para qué la lucha?, ¿para qué el esfuerzo humano? (V, 192). La obra es el patético documento de una de-conversión de la política a la religión, que viene a probar, inversamente, en qué medida la actividad política anterior tenía un peralte religioso. Se trata, en efecto, de la crisis de un líder revolucionario, que le lleva a abandonar la causa y a morir a manos de sus correligionarios por traidor. Como en el propio Unamuno, la enfermedad de Ángel, su protagonista, es la experiencia del vacío de la vida y la nulidad del esfuerzo humano (V, 146 y 206). La política no le puede llenar la tremenda sima que se le ha abierto en el alma. Teme incluso que la actividad política no sea más que un sucedáneo enervante de más altas preocupaciones. «Son ridicumiseriucas de ese juego que llamáis política» (V, 166). En vano se empeñan sus compañeros en aplacar su inquietud con razones:

— Hay que proponerse en la vida algún fin.

— ¿Para qué si el universo no lo tiene?

- ¡Para dárselo!
- Hay que dar días de gloria a la patria  
[...]
- ¡Por la verdad, por la belleza, por el bien!
- ¿Verdad! ¿Verdad de qué? ¿Qué belleza? ¿El bien de quién? Nunca os faltan nombres sonoros con que encubrir el Vacío... (V, 192-193).

Y junto a la tentación nadista, la seducción morbosa por el misterio, el saber qué queda, si algo queda, tras la muerte; atravesar el umbral del reino de las sombras, para arrancarle su secreto, si alguno tiene, a la esfinge. Vinculado con esta obsesiva preocupación de ultratumba, aparece de nuevo el egotismo trascendental de Ángel, al que su mujer no duda en calificar de «monstruoso»:

Para ti no hay más fin que tú mismo. Convéncete, Ángel, de que todo lo que sufres es un inmenso orgullo masculino, un egoísmo monstruoso; que estás completamente encanallado en ese culto a ti mismo, que tanto combates en otros. Como vives lleno de ti mismo, crees que muriéndote tú se acaba el mundo, y la muerte significa para ti la nada [...] (V, 174).

¿Qué se oculta detrás de este yo, la verdadera libertad de ser sí mismo, como protesta Ángel, o un culto más refinado a su soberbia? Y detrás del revolucionario, ¿qué hay?, ¿la lucha por la libertad de su pueblo o su servidumbre a la fama? Persona y personaje, el yo y sus máscaras, entran en escena con la llegada de lo trágico. Asediado por Joaquín y Felipe, como entre dos llamadas opuestas, Ángel no acierta consigo mismo. «Vamos a ver, ¿por qué he de ser como queréis vosotros y no como yo me quiero?» (V, 195). Este quererse uno de veras a sí mismo exige, en correspondencia con los apuntes del *Diario íntimo*, ensayar un punto de vista absoluto: «Santa libertad de ser como Dios me hizo y no como me quiere el mundo [...] ¡Libertad!» (V, 207). Cabe pensar, en efecto, como le reprocha Eufemia, que todo eso no es más que soberbia —«la satánica soberbia, en que he vivido» (V, 207), como asiente Ángel— y que tal vez ahora se le muestra en su faz más terrible y seductora. No sin razón ha visto Regalado en este torturado personaje un reflejo del «único» de Stirner<sup>80</sup>. Y en verdad puede afirmarse que se trata de una versión cristiana, anarquista y mística, del alma del «único», un híbrido entre Stirner y Kierkegaard, en que satisface Unamuno la pasión por su yo. Quizá sea ésta, por lo demás, su razón de fondo para distanciarse de la política, el no dejarse poner «marca o hierro de ganadería política alguna», como declarará en sintonía con *La esfinge* años más tarde: «Y defender la independencia y santa libertad de mi obra, de lo que entiendo que es mi obra, y no dejarme esclavizar como caudillo» (VIII, 331-332). Se enlaza así con otro tema del drama, el afianzamiento de la vocación del escritor frente al político (V, 190),

y, por tanto, la cristalización definitiva de la vocación de Unamuno como reformador cultural.

Obviamente el nuevo planteamiento vino a poner en cuarentena sus ideales socialistas, peraltados en otro tiempo en una empresa cuasi religiosa. Ahora los ve como otro mesianismo secular en línea con todos los progresismos ilustrados. «Los doctores del socialismo terreno son los nuevos doctores talmudistas. El reino de Dios es, para ellos, su propio reino» (VIII, 873), escribe en el *Diario*. Esta acusación no era de extrañar, dado el fuerte componente ético-religioso que tuvo siempre el socialismo unamuniano. En plena crisis sueña con una transfiguración mística de sus viejos ideales (VIII, 843 y 829), como si éstos adquirieran su más honda verdad a la luz de la fe cristiana. Pero de inmediato aparece la reserva:

¿Será que después de haber fundado mis convicciones racionales en una fe sobrenatural mate ésta a aquéllas y se me reserva la más dura prueba, la de despojarme de esas convicciones? (VIII, 843).

Propiamente hablando, sacrificio no hubo, porque Unamuno siguió en lo sucesivo con media alma racionalista, pero tampoco reconciliación. El compromiso dibujado a partir de los ensayos *En torno al casticismo* se volvió tras la crisis radicalmente problemático. Podría pensarse, como cree Elías Díaz, que fue por incoherencia en su propósito<sup>81</sup>. Me inclino a pensar que no le faltaron ánimos ni coherencia en el empeño, como prueban sus esfuerzos entre 1895-1897. Es verdad que la época presentaba a ambos contendientes en su faz más extrema y agresiva —el progresismo científicista antirreligioso frente a una religiosidad dogmática e integrista—, pero no es menos cierto que había otras fórmulas que Unamuno conocía bien. Pudo inclinarse por un agnosticismo no beligerante, y en buena medida escéptico, al estilo de Spencer, o por un concordismo fácil y apaciguador, al modo del socialismo católico o el catolicismo social. Pero lo primero se lo impedía su robusta experiencia religiosa que mal se avenía con la insipidez del misterio spenceriano. Y lo segundo, su conciencia creciente de la irreductibilidad de la fe a cualquier versión secularizadora. En el *Diario* denunció sin reservas el cristianismo político que sabe llegar siempre a componendas con el siglo, en lugar de proclamar, en sentido paulino, el escándalo de la fe (cf. III, 563 y 568), y que le llevará más tarde a gritar con Kierkegaard que la «cristiandad está jugando al Cristianismo» (III, 570). Frente a todo intento reduccionista, pensaba con el filósofo danés que «nuestro tiempo y la cristiandad necesitan una cierta ignorancia socrática respecto a lo cristiano»<sup>82</sup>. Es innegable, por otra parte, que Unamuno nunca defendió un científicismo ingenuo, contra el que siempre tuvo fuertes reproches, ni una fe doctrinaria y montaraz, sino que, muy al contra-

rio, sentó las bases, de inspiración pragmatista, para llegar a un cierto compromiso y tolerancia respetuosa. Y, sin embargo, pese a todo, su destino fue la lucha, porque estaba convencido, como Kierkegaard, de la irreductibilidad del cristianismo a la cultura moderna. El problema de fondo no era para él la conciliación del humanismo secular y el cristianismo en un plano moral, sino la discordancia entre sus respectivos principios y exigencias, el inmanentismo secularista y el trascendentalismo religioso.

## NOTAS

1. Sánchez Barbudo distingue al respecto entre la conversión «chateaubrienesca» en 1884 y la posterior crisis de 1897 (*Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Madrid, Guadarrama, 1968, pp. 75-81 y 95 ss.).
2. *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno* (en lo sucesivo, citamos *Cartas inéditas*), recopilación y prólogo de S. Fernández Larraín, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1965, p. 67.
3. Carta de 31 de mayo de 1895, *Epistolario a Clarín*, Madrid, Escorial, 1941, II, p. 53.
4. *Cartas inéditas*, cit., pp. 228-229.
5. *Apud* A. Sánchez Barbudo, *op. cit.*, p. 96. Sobre la crisis del 97 puede verse: E. Salcedo, *Vida de don Miguel*, Salamanca, Anaya, 1970, pp. 88-94; A. Zubizarreta, *Tras las huellas de Unamuno*, Madrid, Taurus, 1960, p. 115; J. A. Collado, *Kierkegaard y Unamuno*, Madrid, Gredos, 1962, pp. 379-383; y J. M. Martínez Barrera, *Miguel de Unamuno y el protestantismo liberal*, Caracas, Imp. Nacional, 1982, pp. 55-76.
6. *Cartas inéditas*, cit., p. 67.
7. E. Salcedo, *op. cit.*, p. 82.
8. A. Zubizarreta, *op. cit.*, cit., p. 123.
9. Cf. E. Salcedo, *op. cit.*, pp. 84 y 89.
10. En contra de lo que opina Zubizarreta (*op. cit.*, p. 118), Unamuno no quiso dar a conocer su proceso espiritual, salvo a algunos íntimos, y ocultó celosamente el cuaderno autógrafa del *Diario de la vista de la familia*.
11. K. Rahner, «Pasión y ascetismo», en *Escritos de teología*, Madrid, Taurus, 1961, III, p. 93.
12. *Epistolario inédito*, ed. de L. Robles, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, I, p. 51.
13. De las notas inéditas unamunianas sobre *El mal del siglo* (MS en lo sucesivo), en Casa-Museo Miguel de Unamuno, 1. 1. / 218, pp. 18-19.
14. Es fácilmente reconocible, por lo demás, en este planteamiento el eco de las lecturas de Balmes, a las que ya se ha hecho referencia (cf. cap. 3, § 1).
15. P. Faber, *La preciosa sangre y Progreso de la vida espiritual*; Denifle, *Das geistliche Leben*; P. Didon, *Jesucristo*, y Holtzmann, *Leben Jesus*.
16. E. Salcedo, *op. cit.*, pp. 92-93.
17. A. Zubizarreta, *op. cit.*, p. 113.
18. Sánchez Barbudo, *op. cit.*, p. 104.
19. No puedo compartir el duro e injusto juicio de Regalado sobre el anticristianismo de Unamuno por «la voluntad soberbia, ilimitada, de poderío» (*El siervo y el señor*, Madrid, Gredos, 1968, p. 120), tomando en un sentido stirneriano lo que en Unamuno es necesidad y hambre de Dios.
20. P. Stapfer, *Des réputations littéraires*, Paris, Hachette, 1893, pp. 50 y 189.
21. *Ibid.*, p. 167.
22. Véase M. D. Gómez-Molleda, *Los reformadores de la España contemporánea*, Madrid, CSIC, 1961, p. 313.
23. *Cartas inéditas*, cit., p. 323.
24. N. Orringer, *op. cit.*, p. 27. Sobre la documentación de sus lecturas protestantes, puede verse Martínez Barrera, *op. cit.*, pp. 173-184 y E. Malvido, *Unamuno a la busca de la inmortalidad*, Salamanca, Pío X, 1977, pp. 49-58.

25. Sobre la reforma espiritual de España, puede verse Martínez Barrera, *op. cit.*, pp. 97-101 y E. Malvido, *op. cit.*, pp. 55-57.
26. J. Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1957, p. 195; véase *Obras completas 1, Filosofía y religión*, Madrid, Trotta, 1994.
27. J. M. Martínez Barrera, *op. cit.*, p. 175.
28. *Cartas a Zulueta 1903-1933*, Madrid, Aguilar, 1968, p. 22.
29. J. M. Martínez Barrera, *op. cit.*, p. 149.
30. *Ibid.*, p. 91.
31. *Cartas inéditas*, cit., pp. 321-322 y 296.
32. A. von Harnack, *Dogmengeschichte*, Freiburg i. Br., Mohr, 1894 y *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, Henrische Buch., 1900; B. Ritschl, *Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung*, Bonn, Marcus, 1870, y A. Sabatier, *Ensayo de una filosofía de la religión*, Madrid, D. Jorro, 1912.
33. *Das Wesen des Christentums*, cit., lect. 11 y 12.
34. J. A. Collado, *op. cit.*, pp. 382-383.
35. A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, cit., lect. 9 y 10. Cf. N. Orringer, *op. cit.*, pp. 163 ss.
36. Pasaje que ha desaparecido en el ensayo *La fe* de 1900, donde Unamuno asume una más explícita posición doctrinal frente al catolicismo.
37. B. Ritschl, *op. cit.*, I, p. 150.
38. M. Lutero, «Der Glaube ist Schöpfer der Gottheit, nicht in Person, sondern in uns» («Luthers Reden von Gott», recogido en *Der Gottesgedanken im Abendland*, Stuttgart, 1940, p. 62).
39. Creo que el primer texto unamuniano en que aparece la ecuación creer/crear es *El cultivo de la demócica* de 1896 (IX, 55), lo que me hace pensar que bien pudo venirle la inspiración de la literatura mística, leída copiosamente sin duda por estas fechas para confeccionar los ensayos *En torno al casticismo*.
40. J. A. Collado, *op. cit.*, p. 382, nota 144.
41. A. Sabatier, *op. cit.*, p. 31.
42. *Ibid.*, p. 315.
43. B. Ritschl, *op. cit.*, I, pp. 149-151.
44. *Ibid.*, I, p. 143.
45. Robertson, «The victory of the faith», en *Sermons*, Brighton, Ticknov and Fields, 1866, p. 25.
46. Es éste, por lo demás, un rasgo común del 98. Baroja asegura, a través de uno de sus personajes, en *El árbol de la ciencia*, «eso que usted llama fe no es más que la conciencia de nuestra fuerza» (Madrid, Alianza, 1988, p. 139), y Azorín en *La voluntad*, remitiéndose a Balmes, señala que «la fe nos hace vivir; sin ella la vida sería imposible» (*Obras selectas de Azorín*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1969, p. 114).
47. W. James, *The will to believe*, London, Harvard Univ. Press, 1979, p. 20.
48. *Ibid.*, p. 76.
49. *Ibid.*, p. 83.
50. A. Sabatier, *op. cit.*, p. 329.
51. La primera ocurrencia de esta expresión se encuentra en el *Diario* en un contexto explícitamente religioso (VIII, 880).
52. A. Sabatier, *op. cit.*, p. 341. Cf. cap. 10, § 3.
53. S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, Madrid, Guadarrama, 1976, p. 49.
54. M. Zambrano, «La religión poética de Unamuno», recogido en *España, sueño y verdad*, Barcelona, Edhasa, 1965, p. 131.
55. O. Lottini, *Unamuno lingüista*, Roma, Cadmo, 1984, p. 209.
56. Agustín, *Confesiones*, libro X, cap. 8, Madrid, BAC, 1963, p. 388.
57. B. Ritschl, *op. cit.*, III, p. 182.
58. *Ibid.*, III, pp. 182-183.
59. A diferencia de Hegel, Unamuno no suele distinguir entre entendimiento (*Verstand*) y razón (*Vernunft*), distinción que es clave para el desenvolvimiento de la dialéctica.
60. Una oposición semejante se encuentra en Amiel (*Diario íntimo*, Buenos Aires, Losada, 1949, pr. 14, p. 65). Y el mismo deseo de escapar al tiempo se expresa en poemas unamunianos de esta época (VI, 265).

61. «...en que pongo mi alma», según escribe a Pedro Múgica (*Cartas inéditas*, cit., p. 297).
62. Aniel, «Si tu vida no ha de evaporarse inútilmente es preciso concentrarse sin dilación» (*Diario*, pr. 3, cit., p. 56). Y en Kierkegaard, *El concepto de angustia*, Madrid, Guadarrama, 1965, p. 270.
63. Así ocurre en el *Sartor Resartus* de Carlyle (en *Selected Writings*, Harmondsworth, 1971, p. 92), aunque la inspiración de fondo de Unamuno comience a ser ya más kierkegaardiana.
64. F. Meyer, *La ontología de Miguel de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1962, p. 57.
65. Morón Arroyo, «Unamuno y Hegel», en M.U., p. 154.
66. Puede verse una descripción del intelectualismo en VII, 369.
67. Realmente nunca admitió la identificación de verdad y utilidad (cf. IX, 65).
68. Es fácilmente perceptible en este texto, como en otros entre 1900 y 1905, un tono nietzscheano, y aunque no nos constan evidencias de su lectura, en carta a Pedro Múgica de 1896 hay un testimonio directo de su interés por Nietzsche: «Porque ahora me he dedicado al anarquismo trascendental, filosófico y antidinamitero, y me he metido con Stirner, Nietzsche, Bruno Wille y compañía, a la vez que Guyau y otros. Es un movimiento digno de estudio, pero más literario y filosófico que económico» (*Cartas inéditas*, cit., 240).
69. *Apud* C. Blanco Aguinaga, *Juventud del 98*, Madrid, Tecnos, 1979, p. 73.
70. Véase M. Olmedo Moreno, *El pensamiento de Ganivet*, Madrid, Revista de Occidente, 1965, pp. 44-74.
71. L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1995, caps. 15 y 16 de la primera parte. Véase también *Manifestes philosophiques. Textes choisis de L. Feuerbach*, Paris, PUF, 1960, pp. 99 y 220.
72. Cf. A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, cit., lect. 7, y B. Ritschl, *op. cit.*, III, 540.
73. Idea básica que Unamuno toma muy probablemente de la obra de Paul Stapfer, *Des réputations littéraires*, cit., p. 8.
74. Sobre el tema de erostratismo en Unamuno puede verse G. Ulmer, *The legend of Erostratus. Existencial envy in Rousseau and Unamuno*, Florida, Univ. Press, 1977, pp. 17 ss.
75. J. Palley, «Unamuno: The Critique of progress»: *Revista de Estudios Hispánicos*, vol. X (1976), p. 246.
76. A. Schopenhauer, *La estética del pesimismo*, Barcelona, Labor, 1976, pp. 252-253.
77. *Ibid.*, p. 253.
78. E. Salcedo, *op. cit.*, p. 95.
79. A. Regalado, *op. cit.*, p. 62.
80. *Ibid.*, p. 71.
81. E. Díaz, *Revisión de Unamuno*, Madrid, Tecnos, 1968, p. 90.
82. S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Madrid, Guadarrama, 1969, p. 189.

II  
EXISTENCIA Y TRAGEDIA



## EL PESIMISMO TRASCENDENTE

«Muy tempranamente fui iniciado en la idea de que conquistar significa conquistar en sentido infinito, lo que en sentido finito significa sufrir».

(S. Kierkegaard, *Mi punto de vista*, Madrid, Aguilar, 1966, p. 114)

En las primeras páginas de su *Diario íntimo*, registra Unamuno escuetamente: «Leopardi, Amiel, Obermann» (VIII, 778)<sup>1</sup>. ¿Qué significan estos nombres?; ¿un mero programa de lectura?; ¿un punto de referencia en su aventura espiritual? Y de ser así, ¿pueden darnos alguna indicación sustantiva sobre la nueva posición unamuniana, que comienza a gestarse a partir de la crisis? Desde luego, Unamuno acertaba al elegirlos como compañeros de su agonía. Si bien se repara, estos tres nombres definen la constelación del pesimismo<sup>2</sup> trascendente o poético, como solía llamarlo. Podría añadirse al trío, el poeta portugués Antero de Quental, con cuya cita se cierra el ensayo más característico de esta época, *Plenitud de plenitudes y todo plenitud* (1904). Y de tener que elegir a algún filósofo, Arthur Schopenhauer, varias veces citado en el *Diario*, a quien conocía de antiguo<sup>3</sup>, y cuya influencia, tras la quiebra del optimismo especulativo, va creciendo progresivamente, suplantando a la de Hegel, hasta hacerse decisiva en torno a 1900, fecha que marca, como ya se ha indicado, la formación del pensamiento original de Unamuno. Es innegable que Unamuno sentía una íntima hermandad espiritual con estos hombres de talante trágico, hosco y sombrío, desesperados buscadores, que supieron encarar impávidamente el rostro de la esfinge. Don Miguel se contaba en el mismo gremio de los pesimistas lúcidos y esforzados, y le gustaba verse a esta luz, a la hora de fraguar la memoria de su vida:

Aquellas agonías de la vela de mi espíritu mozo alumbraron el pesimismo trascendente que me ha servido de base al empuje con que he venido luchando en la vida civil y cultural (VIII, 476).

Incluso llegó a reconocerse en el mote, con que algunos pusilánimes querían señalarlo, como si de un apestado se tratase: «Hay que aislar a los pesimistas, que dijo el Rey don Alfonso XIII, teniéndome, sin duda, a mí en mientes» (VI, 939). La cosa no le cogía por sorpresa, pues en los *Ensayos* del 95 había ya denunciado el método cobarde de colgarle a uno un sambenito con vistas a su descrédito:

¡Y mucha cuenta con decir la verdad! Al que la declara virilmente, sin ambages ni rodeos, acúsale los espíritus entecos de pesimismo. Quiérese mantener la ridícula comedia de un pueblo que finge engañarse respecto a su estado (I, 861-862).

El mote llegó a ser tan de dominio público que Unamuno acabó por identificarse con él<sup>4</sup>, y si alguna vez lo recusó —«yo no soy pesimista» (VII, 549)—, fue para distinguirse del otro pesimismo inmanente, con que se quería motejarlo. Como escribirá más tarde:

Y tenga Vd. en cuenta, además, que muchos de los que hablan de la vida como un mal, es porque la quieren, porque suelen quererla más apasionadamente que aquéllos que repiten la vacuidad esa de la *joie de vivre* (VII, 549).

¿Era esto una paradoja más de las suyas?, o ¿se encierra aquí el secreto de una posición espiritual enérgica y combativa? En definitiva, ¿de qué pesimismo se trata?

### 1. La cuestión del pesimismo

Entre las diversas especies de pesimismo, enumera Unamuno tres: «el eudemonístico o económico, que es el que niega la dicha, el ético que es el que niega el triunfo del bien moral», y el religioso, «que es el que desespera de la finalidad humana del universo, de que el alma individual se salve para la eternidad» (VII, 265). Parece obvio que Unamuno se identifica con el tercero, al que en alguna ocasión llama también «metafísico», en tanto que concierne al destino último de la conciencia (VII, 255). Sin embargo, ya desde su formulación, se cuida de hacer una precisión significativa: en lugar de «niega», como en los otros dos casos, dice «desespera», y éste es justamente al matiz que lo preserva del *amor fati*. La calificación de metafísico o religioso indica la radicalidad de este pesimismo, que más que tesis filosófica, es un sentimiento fundamental, un modo de sentir-se en realidad, que antecede a toda dilucidación reflexiva. Por eso, aun cuando una visión optimista y otra pesimista no difieran en su lectu-

ra objetiva del mundo *qua fenomenon*, es muy distinto su alcance existencial (I, 1177). En este punto no andaba lejos de Windelband, quien en *Pessimismus und Wissenschaft* había reducido ambas posturas a disposiciones afectivas (*Stimmungen*), «basadas en el temperamento o en la experiencia personal», y que, por lo mismo, «tienen poco que ver con la razón»<sup>5</sup>. La discrepancia era, sin embargo, radical en las premisas, pues mientras Windelband, sobre una base intelectualista, las excluía del marco de la filosofía —«no son en modo alguno problemas de filosofía científica»<sup>6</sup>— por tratarse de disposiciones psíquicas subjetivas, que sólo mediante una sofística generalización podían hacerse pasar por tesis universales, Unamuno creía, en cambio, que la experiencia ontológica, que abre el sentimiento, no puede quedar fuera de la filosofía, pues es su matriz de implantación. «¿Pero es que acaso no hay lugar para otro oficio de la filosofía?» —se preguntaba frente al intelectualismo de Windelband—. ¿Puede desentenderse ésta de una cuestión tan radical acerca del valor del ser?

Windelband le habría argumentado que una filosofía que se precie de crítica sólo puede interesarse por valores de validez universal, esto es, lógico-cognitivos, éticos y estéticos, a cuyo rango no alcanza la esfera de lo hedónico:

Pero ¿qué valores de más universal validez [replica Unamuno] que el de la voluntad humana queriendo, ante todo, sobre todo, la inmortalidad personal, individual y concreta del alma, o sea, la finalidad humana del universo, y el de la razón humana, negando la racionalidad y hasta la posibilidad de ese anhelo? (VII, 295).

Y es que Unamuno, siguiendo en esto a B. Croce, corrige el rígido esquema normativo neokantiano, defendiendo la relevancia y pertinencia del «valor normativo de grado económico, que busca lo hedónico» (VII, 295), pues dice relación a la pervivencia de la conciencia personal, y ésta es, a su juicio, una condición necesaria de la vida moral:

Y por él pasa todo hombre, porque ante todo debe querer ser él mismo, como individuo, y sin ese grado no se explicaría la moralidad; como sin la estética la lógica carece de sentido (VII, 295)<sup>7</sup>.

La universalidad, por tanto, de este grado económico estriba en su radicalidad antropológica, pues concierne, no ya al orden de la gratificación de un anhelo, sino de la posibilidad del sentido<sup>8</sup> de la existencia:

Ese grado económico no es, en el fondo, sino la incoación del religioso. Lo religioso es lo económico o hedónico trascendental [...] Lo que el hombre bus-

ca en la fe religiosa es salvar su propia individualidad, eternizarla, lo que no se consigue ni con la ciencia, ni con el arte ni con la moral (VII, 295-296).

Ahora bien, una pregunta que afecta al valor de la existencia ha sobrepasado el ámbito del pensamiento objetivo. Un enjuiciamiento —ya sea positivo o negativo— acerca del mundo en cuanto todo —piensa Windelband— supone el uso de un juicio teleológico, que no puede ser satisfecho objetivamente ante la imposibilidad de determinar el fin del universo<sup>9</sup>. La respuesta es sin duda de una impecable factura kantiana, pero a lo sumo viene a denunciar el límite del pensamiento objetivo cuando se enfrenta a un problema metafísico. Al fin y al cabo, el mismo Kant había dejado abierta la puerta a otro orden de consideración del lado de la razón práctica. Es la experiencia de la libertad la que permite prescribir un fin final a la naturaleza, pues es el hombre el único ser en la naturaleza que posee la dignidad de un fin en sí<sup>10</sup>. El enjuiciamiento de que hablaba Windelband se puede llevar a cabo mediante el uso reflexionante del juicio teleológico, investigando a la naturaleza *como si* fuese conforme con un plan racional y estuviera ordenada a la economía de la conciencia. ¿Coincide la naturaleza con este designio moral del hombre, o más bien contradice o dificulta esta ordenación? No parece, sin embargo, que ni el fin natural del hombre, en cuanto criatura sensible, ni su fin moral cuenten con muchas facilidades. Desde luego, la felicidad humana no dispone de garantía alguna de satisfacción. Al margen de inconvenientes y obstáculos, «la naturaleza humana —al decir de Kant— no es de tal especie que cese en alguna parte en la satisfacción y en el goce y esté satisfecha»<sup>11</sup>. Tampoco el orden moral parece contar con mejor fortuna. La mala madera con que estamos hechos —egoísta e insociable— y la presión de las condiciones naturales y socio-culturales ponen trabas enormes a la realización del bien moral, pero, a la vez, paradójicamente, estimulan al hombre, al ponerlo en un aprieto del que sólo puede salir mediante el pleno desarrollo de su razón. La vida en y por la razón sería así la salida de emergencia a la que fuerza la necesidad natural. El fin final de la naturaleza, en cuanto exigencia ética, depende para su realización de la decisión moral por la razón. Como precisa Kant, el hombre es fin final de la naturaleza, «pero siempre con la condición de que lo comprenda y tenga voluntad de dar a ella y a sí mismo una relación de fin tal, que pueda, independientemente de la naturaleza, bastarse a sí mismo, y ser, por tanto, fin final»<sup>12</sup>.

Hay, pues, una ambivalencia característica en el idealismo moral kantiano, pues si, de un lado, confía por la fe racional en el cumplimiento de la tarea moral del hombre, del otro, no puede menos de constatar los obstáculos que dificultan aquel designio y que hacen de él, precisamente, la obra de un esfuerzo moral, arduo y

heroico. Es la misma ambivalencia que atribuye Windelband a la posición de Fichte, a la que califica de «pesimismo ético», en cuanto parte de la convicción de que el estado actual de cosas no corresponde al ideal de la formación moral del hombre<sup>13</sup>, pero, no obstante, cree racionalmente, es decir, por exigencias éticas, en la aproximación indefinida, a lo largo de la historia, a aquel ideal. En virtud de su carácter moral, Windelband acaba reconociendo que «esta suerte de pesimismo —el único, por otra parte, cuya relativa justificación nos parece fuera de toda duda— es una fuerza impulsora en todas las nobles manifestaciones de la vida humana»<sup>14</sup>. ¿No será también ésta la posición espiritual de Unamuno, que «desespera de la finalidad del universo», pero no se resigna a quedarse mano sobre mano, en medio de la desesperación? ¿Y no es la ciencia, el pensamiento objetivo, el que alimenta esa desesperación, al presentar un mundo *fenomenon*, indiferente, cuando no abiertamente refractario, a la empresa moral del hombre?

En el caso de Unamuno la ambivalencia se deja ver en los términos de su planteamiento. Un pesimismo radical nos dejaría tan desarmados como un optimismo absoluto. Ambos conducirían a dos formas opuestas de fatalismo. Si el ser es un contravalor —reflexiona Unamuno en el *Diario*— «el altruismo lógico es el de Schopenhauer, predicar el suicidio cósmico o colectivo» (VIII, 823). Pero si es el valor absoluto, y hay seguridad de su necesario cumplimiento, ¿no queda igualmente desarmada la lucha por el sentido? Sólo, pues, «la feliz incertidumbre nos permite vivir» (cf. cap. 8, § 6). Téngase en cuenta, por otra parte, que para Unamuno la desesperación es una fuente productiva de conciencia:

Creo, por el contrario, que muchos de los más grandes héroes, acaso los mayores, han sido desesperados, y por desesperación acabaron sus hazañas [...] Cabe un cierto pesimismo trascendente, engendrador de un optimismo temporal y terrenal (VII, 187).

Esta tensión trágica entre desesperación y esfuerzo heroico se acomoda bien al «pesimismo ético» del que habla Windelband, y que Unamuno prefiere llamar religioso, en tanto que lo que está últimamente en juego, junto con el bien moral, es el destino eterno de la conciencia personal. Los calificativos de trascendente y poético, como suele llamarlo, son muy elocuentes: a diferencia del immanente, recluso en una melancolía pasiva e insuperable, es éste un pesimismo que se trasciende a sí mismo en una actitud activa y combativa, y, con ello, se trasciende, a su vez, a la realidad, en la forma de un comprometimiento ético por el porvenir de la conciencia. De ahí que sea también poético o creador. A esta luz se comprende el alcance que atribuía Unamuno a su pesimismo como base

de su coraje civil<sup>15</sup>. Igualmente se pone de manifiesto su significación metafísica o religiosa, pues la lucha por el sentido, por darle finalidad humana al universo es una y la misma cosa que la afirmación incondicional de la conciencia como voluntad de ser.

## 2. ¡Vanidad de vanidades!

El texto básico de esta posición, que será ya en él definitiva, es el ensayo de 1904 *Plenitud de plenitudes y todo plenitud*, título exultante como pocos —«un himno a la vida de inspiración religiosa»<sup>16</sup>—, más próximo al estilo entusiasta del *mind-cure*, pero que no puede disimular el abismo de desesperación de que ha brotado. Al fin y al cabo, lo utópico, en cuanto reverso del nihilismo, forma parte de la misma economía de lo trágico. El ensayo nos muestra el cruce paradójico de dos actitudes o espíritus contrapuestos<sup>17</sup> —el de la disolución y el de la creación—, que lejos de neutralizarse, van a liberar en su antagonismo el pesimismo trascendente. Una atenta lectura del texto unamuniano advierte que el espíritu de disolución no era para Unamuno una simple tesis a rechazar, sino una voz próxima e interior, que «acerca su boca a nuestro oído íntimo», y pretende seducirnos con un canto de cuna, «como el mugido de las ondas del mar junto a las rocas» (I, 1171). Aquella voz la sentía nacer de sus entrañas espirituales, pues la reconoce de inmediato como la que ya le había estado rondando «en las agonías de la vela de sus años de mozo», y siempre retorna tentadora, precisamente en los momentos de más intensa plenitud<sup>18</sup>. En 1901, entre la crisis del 97 y el ensayo de referencia, la vuelve a percibir en la voz lírica de Manuel Machado, que había cantado en *Alma* la vanidad universal: «y sin sentirlo, me siento llevado a discutir con el poeta; es que me defiendo del encantamiento de su palabra» (III, 1079). Años más tarde, al volver sobre la poesía de Manuel, confiesa Unamuno de nuevo la íntima seducción de aquel escepticismo vital, que no era más que el impulso tanático, la tentación de suicidio, que también a él, tiempo atrás, le había estado rondando (VIII, 306). No es una voz, por lo demás, a la que haya que poner oídos sordos. En plena crisis del 97, había denunciado Unamuno los intentos progresistas por acallar esta «voz de la sabiduría eterna, que repite el *vanitas vanitatum*» (I, 941-942), y a la que identifica con la voz de «aguas profundas de las entrañas insondables del espíritu, la voz de la Eternidad» (I, 944). Un alma gemela de la suya, Leopardi, había logrado escucharla en su tono más sombrío: «Reposa ya. Bastante / palpitate. No valen cosa alguna / tus afanes, ni es digna de suspiros / la tierra. Aburrimiento / es tan sólo la vida, y fango el mundo. / Cálmate. Desespera / por una vez. A nuestra especie el hado / sólo nos dio morir. Desprecia ahora / a Natura, al indig-

no / poder que, oculto, impera sobre el daño / y la infinita vanidad del todo»<sup>19</sup>. Es el mismo lamento de Sénancour —«el solo de órgano resonando bajo la inmensa bóveda de los Alpes»— y de Amiel, asociado a la revelación espectral de la hora nocturna: un mundo vacío, hueco, habitado por la nada<sup>20</sup>. Se trata de la experiencia del sin-sentido universal, que Unamuno pudo ya reconocer en su lejana vivencia mística de adolescente en Ceberio. A partir de la crisis, la seducción nadista se torna obsesiva, absorbente:

Comprendemos todo lo lúgubre, lo espantosamente lúgubre de esta fúnebre procesión de sombras, que van de la nada a la nada, y que todo ésto pasará como un sueño..., como sombra de un sueño (II, 383).

Resulta inconfundible en estos textos unamunianos el eco de Schopenhauer, incluso en la mención a la *vanitas* universal, «que en casi todas las lenguas —puntualiza Schopenhauer— significa originariamente vacuidad y nihilidad»<sup>21</sup>, y con la misma embocadura final de la muerte, pues la vida del hombre no es más que «un incesante esfuerzo y constante cuidado, en lucha con la miseria [...] y con la muerte en perspectiva»<sup>22</sup>. Lo que esta voz proclama no es más que la falta de finalidad objetiva del mundo. Sería ingenuo tomarla como la consecuencia escéptica del positivismo científico. Unamuno la identifica expresamente con la sabiduría eterna, que habla tanto en el *Eclesiastés* como en la metafísica, en la experiencia secular de los poetas como en la sombría reflexión de los filósofos. El espíritu de disolución representa un escepticismo radical, nacido de una experiencia madura de la vida, en que ésta se revela como un tiempo de dolor, condenado irremediamente a la frustración y la muerte. En *The will to believe*, que a comienzos de siglo leía Unamuno, W. James advertía que iba a «ocuparse solamente del *tedium vitae* metafísico, característico de los hombres reflexivos»<sup>23</sup>, esto es, la melancolía de la cavilación, que nunca encuentra reposo. Más que la ciencia, es la metafísica la inductora de este escepticismo, al empeñarse en un preguntar infinito por la razón de la razón, que se despeña en el vacío: «Y si no decidme, ¿por qué ha de haber mundo, y no que más bien no hubiera ni mundo ni nada?» (I, 1176), pregunta Unamuno, en eco directo de W. James, quien en un contexto semejante había traído a colación a Schopenhauer<sup>24</sup>. ¿Hay alguna razón de ser que aplaque esta pregunta o no es ésta, al cabo, más que el testimonio de la quiebra de todo intento de explicación? Como indica Schopenhauer, el motivo desencadenante de este asombro es el encaramiento reflexivo de la muerte, capaz de constituir al hombre en animal metafísico<sup>25</sup>. En esta pregunta se produce una suspensión de la experiencia ordinaria, de los motivos y fines que forman la trama de la vida. Se diría que, al proyectar su sombra sobre la tota-

lidad del mundo, tal pregunta arranca al hombre de su contexto habitual, y lo destaca en la soledad de su existencia, poniéndolo como ante un abismo.

Muy agudamente había indicado W. James que «el pesimismo es esencialmente una enfermedad religiosa»<sup>26</sup>, o lo que tanto da para el caso, metafísica, porque implica una demanda de totalidad y ultimidad, a la que no se encuentra ninguna respuesta satisfactoria. De ahí la brecha por la que irrumpe el pesimismo como por una herida. Las salidas —puntualiza W. James— son la teología natural y la poesía, pero ambas «tienen que ceder ante los hechos duros, inesquivables»<sup>27</sup>. Desde luego, James descarta la teología natural como un pobre expediente, que no se aviene con la imagen científica del mundo, y hasta llega a declarar, siguiendo a Carlyle, que el rechazo de este ídolo es la primera condición de una relación sana y madura con el universo<sup>28</sup>. Análogamente, Unamuno desespera de hallar solución teórica a una demanda tan radical. La metafísica racionalista tampoco podía ofrecer a Unamuno una respuesta convincente, pues o bien se enreda en un cuestionar infinito por el porqué del porqué, o tiene que suponer una razón originaria, cometiendo de este modo una petición de principio (I, 1176). En todo este pasaje, aparte de W. James, es manifiesta la influencia de Schopenhauer, quien había denunciado las ilusiones de la razón especulativa y retorcido, una y otra vez, la metodología de su optimismo. En lugar, pues, de admitir, al modo de Hegel, una razón absoluta y universal, es más correcto, según Schopenhauer, invertir el planteamiento y mostrar cómo la pregunta radical sólo ha podido brotar de la experiencia del sin-sentido<sup>29</sup>. Y es que, como advierte Schopenhauer, el principio de razón rige tan sólo en el orden de nuestra representación y alcanza por tanto al mundo *qua fenomenon*, pero es intransferible a la realidad en sí, que es *grundlos*, abisal<sup>30</sup>. Creo que es éste el precedente inmediato de la afirmación unamuniana: «la existencia no tiene razón de ser, porque está sobre todas las razones» (I, 1176). Se comprende asimismo la caracterización unamuniana de la realidad como «enigma», tan afín por lo demás con el pensamiento romántico, es decir, insondable y refractaria al orden de razones. Lo enigmático presenta así un doble rostro equívoco: de un lado, remite a la in-fundamentalidad del ser; del otro, a la «facticidad» de la conciencia o existencia, generada en una matriz de sombra, y como suspendida en un abismo. Reformulado, pues, en términos antropológicos, como es frecuente en Unamuno:

No hay en realidad más que un gran problema y es éste: ¿cuál es el fin del universo entero? Tal es el enigma de la Esfinge; el que de un modo o de otro no lo resuelve, es devorado (VII, 367).



En Schopenhauer, como es sabido, la experiencia del enigma le conduce a una metafísica trágica de la voluntad, que denuncia el límite de todo pensamiento objetivo. El ser en sí, lo oscuro abisal, no es más que ciega voluntad de vivir, *grundlos* y *endlos*<sup>31</sup>, carente de razón y finalidad. En cuanto querer originario no tiene por qué ni para qué. La alegación de fines y motivos concierne a la manifestación *in concreto* de esta voluntad, pero no a ella en sí misma como potencia ciega e infinita de aspiración; y por lo mismo, insaciable. De ahí que «el acontecer eterno, el flujo infinito pertenece a la manifestación de la esencia de la voluntad»<sup>32</sup>, según el testimonio de la conciencia, que no encuentra en la vida más que el curso incesante de aspiraciones y decepciones, ilusiones y desengaños. El tiempo es la forma constitutiva de esta existencia en fraude, a la que todo se le resuelve en nada, de modo que, como asegura Schopenhauer, «aquella negatividad misma es, por tanto, lo único objetivo del tiempo»<sup>33</sup>. He aquí la prueba más inmediata y patente de que la esencia de la vida es el sufrimiento, al que no alcanza a remediar ningún lenitivo<sup>34</sup>. En verdad, no se podía imaginar una fórmula más opuesta a la hegeliana del tiempo como «el destino y la necesidad del espíritu, aún no acabado dentro de sí mismo»<sup>35</sup>. No forma de eternidad, como acostumbra a decir Unamuno, sino forma del vacío. Creo que fue esta crítica antiespeculativa de Schopenhauer, filtrada por W. James, la que despertó a Unamuno de su sueño dogmático hegeliano en una razón universal de la historia y le agravó la conciencia de aquella sima, que había abierto la meditación sobre la muerte. La vivencia angustiosa del tiempo se torna así exasperada. Ésta es la hora en que el espíritu de la disolución arrecia con su lamento más sombrío, como en el imponente final del soneto al sueño de *Hai ben Yocdan* (1900):

Poco a poco la voz del vasto abismo  
como de cuna maternal tonada,  
ganóle el corazón, se hundió en sí mismo,  
donde soñó su muerte disfrazada  
del universo entero en cataclismo,  
y huyendo, al despertar, tocó la nada (VI, 800).

O aquel grito desesperado:

¡El dolor o la nada!  
¡Quien tenga corazón venga y escoja! (VI, 244).

Nunca ya hasta la crisis del destierro o las páginas de *San Manuel Bueno, mártir* estará el nadismo más presente en la obra unamuniana. Y tampoco será nunca más patente la influencia de Schopenhauer. A la hermenéutica schopenhaueriana del tiempo per-

tenece, por otra parte, la experiencia del extravío y de la vida/sueño (*Traum*), según el testimonio de la poesía universal, con especiales referencias a Shakespeare y Calderón<sup>36</sup>, a los que se acoge también Unamuno en este punto, tomándolos como «la forma suprema de la revelación terrible del Espíritu disolvente» (I, 1179). Conviene, no obstante, tener en cuenta que el clima espiritual en que se produjo este vaciamiento nadista del mundo, tras la crisis del 97, dejaba abierto al «salto» religioso al espíritu de creación. Por decirlo en términos kierkegaardianos, era necesaria la experiencia de la desesperación para acceder a otra conciencia de sí mismo. A este paso angosto es a lo que Kierkegaard llama «salto», en oposición a la transición dialéctica a un estadio superior. La desesperación no es estéril si no se consume en mera *pose* retórica. «La desesperación, aunque resignada —precisa Unamuno— es acaso el estado más alto del hombre» (III, 396). Ahora bien —arguye Kierkegaard—, «si no hubiera nada de eterno en nosotros, entonces nos sería imposible desesperarnos»<sup>37</sup>. Porque toda desesperación acontece en virtud de lo eterno; no sólo a causa de la eternidad del sí mismo, amenazada por la precariedad y la necesidad del orden del mundo, sino por mor del «sí mismo» eterno, en que quede colmada la propia obra de sí. Es de este «sí mismo» del que desespera el agónico Unamuno en la crisis del 97, cuando siente el cerco de un tiempo de consunción, que lo aboca fatalmente a la muerte y la nada. Pero, a comienzos de siglo, tras su inserción, al menos de espíritu, en el cristianismo, podría haber encontrado aquella salida desesperada. «Esta es la lucha de la fe —precisa Kierkegaard— la cual combate locamente —y puede emplearse muy en serio este adverbio— por la posibilidad. Pues la posibilidad es lo único que salva»<sup>38</sup>. Y para que no quede duda del carácter trascendental de esta empresa, precisa páginas más adelante: «Dios es lo mismo que la absoluta posibilidad, o la absoluta posibilidad es Dios»<sup>39</sup>. ¿Cuál fue en Unamuno el camino existencial de esta salida? ¿Mediante qué experiencias se encaminó hacia el descubrimiento de la «posibilidad» en el trance de lo eterno?

### 3. *Resignación activa*

La quiebra del optimismo especulativo, mediante la crítica de Schopenhauer, dejaba al descubierto el agujero negro más indisimulable que nunca. Pero Unamuno, que había sondeado con él aquella sima, no podía resignarse a dejarla abierta, porque acabaría engulléndolo. Veía en ella la mística del vacío, contra la que necesitaba protegerse, la tentación del quietismo, que le andaba tentando desde algún secreto rincón de su alma española. A falta, pues, de solución teórica, ¿por qué no intentar una resolución práctica?:

¿Que no tiene fin alguno el universo? Pues démoselo, y no será tal donación, si la obtenemos, más que el descubrimiento de su finalidad velada (VII, 367-368).

No se trata de una pírueta retórica. Consciente de que el problema del sentido trasciende a la razón teórica, Unamuno recurre al orden práctico, como a su esfera pertinente. Tras de Hegel se vuelve así a Kant, vía Schopenhauer, después de haber apurado la experiencia del pesimismo. En esta vuelta a Kant, el protestantismo liberal, de un lado, y, del otro, la lectura de W. James a comienzos de siglo fueron, a mi juicio, definitivos. El impulso originario para trascender el pesimismo pasivo le vino a Unamuno de la inspiración poético-religiosa, y por eso lo llama por estos años fe o espíritu de creación (cf. cap. 5, § 2). Ya en *Adentro* suena inconfundible la voz de esta actitud intrépida, a la desesperada, la resignación activa, título sombrío y heroico, en el que comienza a apuntar el nuevo pesimismo trascendente:

Y entre tanto resignación activa<sup>40</sup>, que no consiste en sufrir sin lucha, sino en no apesadumbrarse por lo pasado ni acongojarse por lo irremediable, sino en mirar el porvenir siempre. Porque ten en cuenta que sólo el porvenir es el reino de la libertad (I, 949-950).

En Šabatier había encontrado Unamuno la tensión entre dependencia y aspiración, resignación y acción, característica del sentimiento religioso<sup>41</sup>. Y de haber leído a Amiel por estos años, como parece probable, habría descubierto en el *Diario* del ginebrino la neta distinción entre «la resignación pasiva y triste» y «la cálida y serena, que es una fuerza. La primera —argumenta Amiel— es una privación, porque sólo es un pesar; la otra es pasión, porque es una esperanza. Mira bien y verás que esta última no es sino una aspiración más alta. Así la ley subsiste»<sup>42</sup>. Ciertamente que la reflexión de Amiel es más desnudamente antropológica. Su pretensión es mostrar el juego trágico de la libertad con el destino, pues la actividad creadora del hombre ha de llevarse a cabo con el pie forzado de la necesidad, a la contra, en un mundo de finitud y constrictión, en el que, como la paloma kantiana, ha de encontrar impulso para su vuelo. El hombre no puede sostenerse en una moral de combate, sin estar dispuesto a cargar con la derrota y disciplinarse con ella. «Resignación viril..., es decir, valiente, activa, resuelta, perseverante; resignación, es decir, renunciamiento, abnegación, concentración, limitación. Energía resignada: ésta es la sabiduría de los hijos de la tierra, es la sabiduría posible de esta vida de lucha y de combate, es la paz del martirio y la promesa del triunfo»<sup>43</sup>. Casi en los mismos términos se expresa Unamuno en el soneto de 1901, que lleva por título *Resignación*:

Presta osadía, y a la vez paciencia  
para luchar en el combate duro,  
puesta la vista en el confín futuro,  
resignación activa, a mi conciencia (VI, 315).

La diferencia está en que Unamuno, al modo de Sénancour en el *Obermann*, plantea el problema más radicalmente, en el orden ontológico —el «terrible misterio» de la disolución—, como una respuesta práctica a la vanidad universal, en lucha o rebelión contra el tiempo, a la conquista de lo eterno. Como puede apreciarse, la actitud de Unamuno a comienzos de siglo estaba ya lejos del tono piadoso y hasta apaciguador del *Diario*. Allí también se habla de la «omnipotencia humana por resignación» (VIII, 779)<sup>44</sup>, sobre la base de la aceptación de la voluntad de Dios como suprema fórmula de aquietamiento. Pero Unamuno, bien avisado y nada contentadizo, adivinó aquí un peligro: «Me temo ir a parar por este camino a un verdadero quietismo» (VIII, 832). Al fin y al cabo, la voluntad de Dios sólo puede descubrirse a golpes de voluntad, y no del entendimiento, luchando con él, y no dejándose adormecer a su sombra. De la resignación pasiva se ha pasado, pues, a la activa, que fuerza a Dios para hacerlo entrar en combate. Igualmente, frente a la desesperación pasiva, resignada e impotente, que ante el tedio de la vida no encuentra otra salida que el escapismo, la resignación o desesperación activa sabe sacar fuerzas de la propia flaqueza para no dimitir. Nada, pues, de abandonarse mórbidamente o dejarse llevar, sin elegir camino, como cantaba Manuel Machado:

Y no quiero elegirlo, sino hacérmelo por la intrincada selva, por lo intransitable; camino al infinito, lo inaccesible (III, 1079; cf. también VIII, 932).

Ya se ha indicado cómo el protestantismo liberal determinó su concepción dinámica y creadora de la fe (cf. *supra* cap. 5, § 2). También fue su puerto de entrada en el kantismo<sup>45</sup>, en el híbrido ético-religioso, específico de la lectura que de Kant se hizo en esta corriente. En este sentido Sabatier y Ritschl fueron sus mentores. En el primero encuentra Unamuno un diagnóstico certero de su propio mal, «el mal del siglo», debido al fracaso del intelectualismo. Se trata de la guerra intestina entre una ciencia, que no puede hacerse cargo del problema del sentido, y una moral que no acierta a reconciliarse con aquélla. «¿Es preciso, pues —se pregunta Sabatier—, renunciar a pensar para conservar el valor de vivir, o resignarse a la muerte para tener el valor de pensar?»<sup>46</sup>. Pero esta contraposición dolorosa puede ser superada en el ámbito religioso. «No es que la religión aporte al problema una solución teórica. La salida que nos abre y que nos propone es ante todo de orden práctico»<sup>47</sup>. La síntesis

entre ambas dimensiones —la científica u objetiva y la práctica— sólo puede venir de una «consideración teleológica del universo», asegura Sabatier, en confusa referencia a Kant. «Esta teleología universal la profetiza la fe y la ciencia tratar de realizarla»<sup>48</sup>. Y aun cuando esta síntesis permanezca siempre abierta por inacabada, tendrá en la resolución práctica una guía de inspiración. No hay, pues, que rehuir el conflicto, porque es la condición misma de la vida espiritual. El confuso kantismo en que se movía Sabatier convertía así el sobrio planteamiento kantiano acerca de la teleología del juicio reflexionante, interpretado ahora en concordancia con el espíritu de la religión, en la clave de bóveda de ambas *Críticas*. Con esta explícita interpretación religiosa del kantismo, creía poder asegurarle a la antinomia entre el orden objetivo y el orden práctico una garantía de resolución.

En una dirección análoga se movía la interpretación de Ritschl, tratando de explicitar el trasfondo religioso del kantismo, sin el cual éste no podía fraguar de modo coherente. En Ritschl encontró Unamuno una vigorosa exposición de la filosofía práctica<sup>49</sup> de Kant, desde el interés específico de renovar la conciencia religiosa luterana. Ritschl lee a Kant en relación circular con Lutero. No sólo como producto cultural del luteranismo, sino, recíprocamente, como una versión práctica o moral del protestantismo, por haber fijado la presuposición general de la «reconciliación» entre la conciencia protestante de culpa y la libertad moral<sup>50</sup>. Sobre esta base podía ganar el protestantismo una profunda interiorización ética. A su vez, Ritschl pone también su mira en la necesidad de completar el kantismo con una consideración religiosa del concepto de supremo bien, como condición necesaria de la concordancia entre felicidad y dignidad moral. Lejos, pues, de ser la religión un apéndice de la moral, se convertía de este modo en la base de sustentación del sistema kantiano<sup>51</sup>. Quedaba así para Unamuno un Kant abierto explícitamente a la perspectiva religiosa.

Más escuetamente moral es su otro puerto de acceso al kantismo, a través de la filosofía de W. James, a quien comenzaba a leer por estos años. De seguro que en su reflexión sobre el pesimismo tuvo Unamuno a la vista el modo en que James en un ensayo de *The will to believe* había planteado el problema. Si, en efecto, la realidad no tiene justificación alguna y resulta ilusorio todo esfuerzo por mejorarla, entonces sólo cabe el lamento universal o la evasión esteticista. Pesimismo y subjetividad constituían así, a los ojos de James, los dos cuernos del dilema del determinismo. Por subjetivismo venía a entender las diversas formas de reducir la realidad a mera materia de vivenciación. Pero, al igual que James, Unamuno se rebela contra este dilema. En verdad nada rechazó con tanta energía como el fatalismo y sus secuelas prácticas en la anestesia o el

juego. Ciertamente el juego —reconoce Unamuno en *Amor y pedagogía* (1902)— «es un esfuerzo por salirse de la lógica, porque la lógica lleva a la muerte» (II, 385), pero este esfuerzo no era para él verdaderamente creativo ni productivo de conciencia. Es más bien un «tomar a juego» la realidad, ante la impotencia para transformarla:

Esa concepción, o mejor ese sentimiento hipnótico del mundo y de la vida, nos lleva a adoptar frente al mundo una posición estética, a tomarlo como espectáculo (I, 1179).

Y, a continuación, cita Unamuno a Renan —a quien igualmente menciona W. James en su ensayo<sup>52</sup>— para replicar con crudeza: «filosofía de sonámbulos, que no sienten su propio peso sustancial» (I, 1179). Pero si el juego era a sus ojos una evasiva esteticista, el pesimismo inmanente, que se consume en *languor* y melancolía, no dejaba de ser una deserción. En él descubría el nadismo de la tradición castiza, la acedia española, «el fruto desabrido y estéril del deseo sin esperanza» (II, 755). En otro ensayo de *The will to believe*, había rechazado James el pesimismo metafísico, con expresa referencia a Schopenhauer y E. von Hartmann, a causa del desarme moral que produce. No sólo contraría, según James, los más entrañables deseos del hombre, sino que no le ofrece nada a perseguir. «Mejor dar la cara al enemigo que el vacío eterno»<sup>53</sup>, concluye James en un texto acotado en su lectura por Unamuno. La verdadera alternativa al dilema del determinismo —o evasión estética o pesimismo— hay que buscarla, pues, en el orden práctico. «La última palabra de la sabiduría» está en «la actitud trágica» del que da la cara y se compromete en la reforma moral del mundo, sin cuidarse de las dificultades de la empresa. «Anestesia es la consigna del escepticismo... *Energía* es la del moralista»<sup>54</sup>. Desde el punto de vista del pragmatismo, la propuesta ética era consistente, según James, pues los mismos fenómenos objetivos son compatibles con diversas lecturas —la mecánica y la teleológica—<sup>55</sup>. «Tan lejos como podemos ver —concluía W. James— el mundo dado existe sólo con vistas a la acción. En cualquier respecto, operar sobre él es nuestra única *chance* para aproximarnos a él»<sup>56</sup>. Es innegable el influjo de este kantismo, en versión pragmatista, en el pensamiento unamuniano de comienzos de siglo. En 1903, en carta a su amigo Zulueta, se atreve a aconsejarle lo que ya era para él una consigna de existencia:

Obra como si el universo tuviera un fin y contribuirás a la existencia del fin. La inteligencia no ve sino causas eficientes y la voluntad crea causas finales. Y la realidad no responde menos a las creaciones de la voluntad que a las visiones de la inteligencia<sup>57</sup>.

Y un año más tarde, en el ensayo *Plenitud de plenitudes y todo plenitud*, la resolución práctica se presenta como la única alternativa para escapar al vértigo y al absurdo:

Y no se llega a ellos afirmando con la voluntad que el mundo existe para que exista yo, y yo existo para que exista el mundo, y que yo debo recibir su sello y darle el mío, y perpetuarse él en mí y yo en él (I, 1177).

Esta doble recepción del kantismo, de tan distintos acentos aun cuando concorde en su interés último religioso, produjo un efecto de indeterminación en la temática unamuniana. La voluntad de creer, cuya inspiración religiosa hemos podido comprobar en la *felfiducia* protestante, suele ser interpretada cada vez más, a partir de la lectura de James, en versión pragmatista, como una regla de acción, que permite orientar la vida. Pero, a su vez, en atención a su origen religioso, se la hace gravitar progresivamente en la esfera del sentimiento. Análogamente, la resolución práctica queda ambíguamente definida como una opción voluntarista por el sentido, cuya validez está garantizada por su propia fuerza de verificación, esto es, de plasmación en obras. Afirmar con la voluntad que el mundo tiene un sentido es un acto de creencia o fe moral, pero en lugar de ser entendido, al modo kantiano, como una exigencia de la razón, Unamuno propende a asentarla en la voluntad como fuerza de autoafirmación de la vida. El escueto imperativo moral —«obra como si el universo tuviera un fin»— se dobla así de un confuso sentido entre pragmatista y ontológico —«y contribuirás a la existencia del fin»—. Y la conclusión de que «la realidad no responde menos a las creaciones de la voluntad que a las visiones de la inteligencia», que hemos visto con distintos matices tanto en James como en Sabatier, deja traslucir el sentido pragmático-religioso del planteamiento. En definitiva, la fe moral kantiana se dibuja ahora equívocamente entre la adivinación de un orden oculto y la apuesta. No se merma con ello la importancia del idealismo ético, característico de la nueva posición unamuniana. Creer en la finalidad humana del universo y creer en la libertad es una y la misma cosa. Ésta es la condición práctico-trascendental del sentido. El mundo existe, por tanto, como medio y ocasión de la obra del yo, y el yo como actividad práctica de configuración del sentido del mundo. Pero esta relación circular está ahora más próxima a la tragedia que al espíritu de la dialéctica. Su base es el conflicto o el agonismo. Ni James ni Sabatier habían escamoteado este punto decisivo de la filosofía kantiana. A pesar del aire ingenuo y a menudo retórico de algunas declaraciones de James, como que el mundo es materia maleable de la acción del espíritu, no había disimulado el carácter esencialmente trágico de la actitud idealista<sup>58</sup>. Y Sabatier, por su parte, había advertido expresamente: «Conciencia del yo, con-

ciencia del mundo, se condicionan y se determinan la una a la otra. Pero al mismo tiempo entran en conflicto mortal. El yo quiere apoderarse del mundo, y el mundo, al fin, devora al yo»<sup>59</sup>. Éste parece ser el antecedente más inmediato de la afirmación unamuniana:

Yo quiero hacer el mundo mío, hacerle yo, y el mundo trata de hacerme suyo, de hacerme él; yo lucho, por personalizarlo, y lucha él por despersonalizarme (I, 1140).

El énfasis en los pronombres «él» y «yo» marca nítidamente la tensión interna al idealismo moral entre naturaleza y libertad, constricción y trascendimiento, principio de inercia y principio utopía. La resolución práctica, en cuanto instauradora de sentido, nos conduce a la dialéctica específica de la acción moral de Kant y Fichte. También aquí la vuelta a Kant, viniendo de Hegel, permite reacuar viejas expresiones de estilo hegeliano. La relación dialéctica hombre/naturaleza mediante el *trabajo* (I, 992 y 979-980), sobre la que tanto había insistido en la etapa anterior a la crisis, se vierte ahora al esquema del idealismo ético en la forma de la *hazaña heroica*, que aspira a conferir finalidad humana al universo, aun en contra de la evidencia objetiva. Perdida la clave dialéctica de mediación de ambos reinos, subsiste empero el esfuerzo puro como voluntad de utopía. El carácter trágico de este planteamiento estaba atemperado en Kant por los postulados de la razón práctica, especialmente el teológico, como garantía de un acuerdo final entre el orden de la libertad y el de la naturaleza, para que no se vuelva contradictoria e imposible la idea misma de deber. Pero la profundización religiosa del kantismo en el protestantismo liberal transformó el postulado práctico en contenido del sentimiento religioso<sup>60</sup>. Una secreta teleología pneumática orienta así, según Sabatier, en medio del conflicto y nos otorga la esperanza de su definitiva superación. Pero para James, en cambio, su pragmatismo le permitía suplir esta teleología con la presuposición de que la creencia en el sentido se legitima en su propia verificación pragmática. Unamuno, ni tan explícitamente metafísico-religioso como Sabatier, ni tan ingenuamente pragmatista como James, tiene que apelar a una exigencia interna del sentimiento. El postulado práctico kantiano se sitúa así en el orden del corazón. Un testimonio significativo de esta corrección nos lo ofrece un texto de 1904, *Sobre la filosofía española*, en que Unamuno cifra el carácter nacional de ésta en «el cultivo de la voluntad» (I, 1164). Y cuando su interlocutor, al oírle hablar de «intuiciones de sobremundo y del trasmundo», sonrío escépticamente: «Vamos, sí, los númenos de Kant», Unamuno le replica con impaciencia: «No, los númenos no, que eso no es más que entes de razón, y aquí se trata de valores del sentimiento» (I, 1165).



Se ha consumado de esta forma la profunda inflexión unamuniana del kantismo. De un lado, la falta de un concepto integral de razón, al modo de Kant, le niega la posibilidad de tender un puente entre el orden teórico y el práctico. Del otro, la necesidad de cubrir este hiato, apelando al orden del sentimiento. El radicalismo de Unamuno le lleva a agravar la contraposición entre conocimiento objetivo y acción moral, allí donde Kant había trazado sutilmente, a través de las ideas de la razón y los postulados, una línea de demarcación y vertebración, a la vez, de ambos dominios. No es, pues, extraño que las ideas kantianas, en su significación práctica de postulados de la vida moral, le parezcan a Unamuno demasiado vagas y problemáticas, «entes de razón» en suma, en comparación con las exigencias más vivas e inexcusables del sentimiento. No bastaba, pues, con dotar de significación práctica a estas ideas, tal como había propuesto W. James en *The varieties of religious experience*, sino de eficacia práctica, esto es, de fuerza propulsora, convirtiéndolas en necesidades del sentimiento. Y los postulados kantianos adquieren así el carácter de exigencias constitutivas de la libertad. «Afirmar con la voluntad» significa, pues, exigir el cumplimiento de una condición esencial que, de quedar fallida, comprometería la producción moral de sentido. Mediante este vuelco subjetivo, al que se podría calificar de romántico, las ideas kantianas cobran un nuevo estatuto. Dejan de ser meros postulados de la razón práctica y se transforman en radicales del dinamismo de la conciencia. La idea de alma inmortal se manifiesta en el orden del corazón como un apetito ontológico, la voluntad de no morir, orientado dinámicamente, como el *eros* platónico, hacia lo incondicionado de la Conciencia universal. Y, paralelamente, la idea de Dios pasa de ser un mero ideal de la razón para convertirse en ideal existencial, el compendio de cuanto aspira a ser en verdad el hombre. Más que garante de la inmortalidad, su productor, en la medida en que sostiene el impulso permanente de trascendimiento. El sobrio kantismo económico deja paso a una metafísica romántica de la voluntad, que hunde sus raíces en el inconsciente. Antonio Regalado ha advertido con justeza que «la reacción de Unamuno contra el positivismo y el racionalismo en los años que siguen a la crisis del 97, le inclinaron hacia una visión subjetiva y voluntariosa del Universo, en la que le habían precedido, además de Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche, enemigos declarados los tres del idealista y racionalista Hegel»<sup>61</sup>. Se impone hacerle una corrección decisiva: no sólo precedido, sino influido abiertamente, como va a mostrarse. Pero lo significativo del caso es que este planteamiento supuso una vuelta a Kant desde Hegel, al Kant pre- y hasta pro-romántico, y con ello la posibilidad de asumir las ideas de Schopenhauer y Nietzsche en un ámbito fundamentalmente ético-religioso. De este modo, rondando el comienzo del siglo, fue a dar Unamuno en una metafísica romántica de la voluntad.

4. *La metafísica de la voluntad*

La reiteración del tema de la voluntad en los escritos unamunianos de comienzos de siglo indica inequívocamente la primacía que comienza a tener este concepto en su pensamiento de madurez. En verdad, el tema no era enteramente nuevo, pero sólo a partir de esta época se convierte en la categoría ontológica fundamental, *conatus/voluntas*, en que se confunden la metafísica sustancialista de Spinoza y la ontología trágica del individuo de Schopenhauer. Ya desde la primera mención del *conatus* en los ensayos *En torno al casticismo*, cuando aún no jugaba un papel relevante, aparece asociado a «la voluntad de vivir» (I, 794). La identificación de *conatus* y *voluntas* pertenece a Spinoza, quien define a la voluntad como el *conatus* referido a la mente o a la conciencia, en un texto de la *Ética*, que se ha cuidado de marcar Unamuno<sup>62</sup>. Pero, a mi juicio, fue la lectura de Schopenhauer la que le permitió ahondar en la interpretación, en clave personalizadora, del esfuerzo de ser. Muy explícitamente, en un ensayo de 1903, tras la referencia a Spinoza, agrega Unamuno: «desarrollo de este maravilloso pasaje en la doctrina de Schopenhauer acerca de la voluntad» (VII, 1207). Y en otro escrito de la misma época, asocia de nuevo la cita spinozista del *conatus* con la dimensión práctico/volitiva del individualismo español:

He aquí por qué nos admiraba tanto Schopenhauer a los españoles, teniéndonos por una de las castas más llenas de voluntad, o de voluntariedad más bien, más vividoras (I, 1090).

A la luz de ambos autores va a llevar a cabo Unamuno, en la primera década del siglo, su reconversión de las ideas kantianas en radicales metafísicos. En lo que respecta a la idea de alma, tiende a interpretarla en términos vitalistas como esfuerzo ontológico<sup>63</sup>. Como acabo de indicar, ya en Spinoza la voluntad es esencialmente *conatus*, coextensivo en el orden anímico con el apetito del cuerpo, como dos caras de la misma moneda. Pero en Spinoza, como buen racionalista, se sigue manteniendo la identidad última de voluntad y razón, lo que conlleva una intelectualización de su voluntarismo. Éste, en cambio, se presenta en la metafísica de Schopenhauer en su carácter puro, acéfalo o irracional. Conviene tener presente que Schopenhauer había subsumido el concepto de fuerza bajo el de voluntad, por representar éste un *prius* noético para el hombre, en cuanto experiencia interior, que no tiene su origen en la representación<sup>64</sup>. Y casi en los mismos términos se expresa Unamuno:

El concepto de fuerza y otros análogos los sacamos de nuestra conciencia, del modo como sentimos nuestro propio esfuerzo (I, 1096).

Antes he mencionado la fórmula unamuniana «afirmar con la voluntad», que recuerda literalmente a Spinoza<sup>65</sup>. Si bien se repara, aquella afirmación de la voluntad versaba sobre la voluntad misma, y por eso era un acto de fe o de adhesión al propio poder. La voluntad, pues, se afirma en ser, haciendo por ser, y puesto que es conciencia, su autoafirmación implica la creación o producción de sentido. «Abrigo la profundísima convicción —escribe Unamuno en 1905— de que ser no es más sino querer ser» (VIII, 228). En lo sucesivo ya no se apartará de esta convicción, que es la almendra de toda su metafísica. De aquí brota su sentido dinámico, operativo, del existir<sup>66</sup>, que no es propiamente duración, como ya había indicado Spinoza en un célebre pasaje, también anotado por Unamuno, sino «fuerza por perseverar en el ser, que se sigue *ex aeterna necessitate naturae Dei*»<sup>67</sup>. Existir es, por tanto, per-sistir, re-sistiendo a todo lo otro e in-sistiendo en el propio poder. A partir del *sistere* puede conjugar Unamuno la amplitud ontológica de este poder, tal como mostrará más tarde, en un juego paradójico de contrarios, un poemita del *Cancionero*:

Para consistencia, resistencia;  
para subsistencia, asistencia;  
y para existencia, insistencia (C, 854; VI, 1194)

El poemita es la miniatura de una metafísica: la figura interna del poder —su consistencia— se dibuja y perfila en el choque o presión —resistencia— con lo otro de sí, al igual que su ser en sí y para sí —su subsistencia— sólo la cobra haciéndose presente —asistencia— o adhiriéndose a su acto de ser. En suma, la existencia como capacidad para mantenerse en ser desde y para sí mismo no es más que la ratificación y confirmación o insistencia en el propio poder. Realmente, en esta voluntad de voluntad, que nunca dimite, radica la fuerza del espíritu de creación<sup>68</sup>.

De la misma inspiración Spinoza/Schopenhauer procede la transformación de la idea kantiana de inmortalidad. Para Kant se trata de un postulado práctico. En cambio, para Unamuno es una exigencia del mismo apetito de ser, pues como comenta la proposición spinozista, «el espíritu intenta perseverar por duración indefinida y tiene conciencia de este esfuerzo. No cabe expresar con más precisión el ansia de inmortalidad que consume al alma» (I, 1090)<sup>69</sup>. Y es que, según la metafísica sustancialista de Spinoza, en el *conatus* o esencia actual de la cosa está presente *ex necessitate* la fuerza originaria de la sustancia infinita. Unamuno no necesita cargar con el presupuesto monista spinoziano para su afirmación de que en el esfuerzo ontológico hay un principio de ser positivo, que de suyo implica ilimitación. Esta convicción le venía también confirmada en

otra clave por la filosofía romántica de Schopenhauer. La voluntad en sí no está bajo el tiempo, porque no pertenece al orden del fenómeno. Según su esencia, es un aspirar sin fin (*ein endloses Streben*), que no responde a motivos o fines antecedentes, sino a su originaria impulsión interior<sup>70</sup>. ¿Cómo no ver aquí el instinto unamuniano de perpetuación, la voluntad de no morir —tampoco la voluntad de Schopenhauer entiende de la muerte— que Unamuno, desde su interés predominante en la personalización, lo transforma, en el orden de la conciencia, de impulso ciego en el dinamismo del *eros* platónico<sup>71</sup>? El mismo tema de la «avidez ontológica», como la ha llamado con acierto F. Meyer, ligado al instinto de perpetuación, aparece en «la voluntad hambrienta» (*ein hungriger Wille*)<sup>72</sup>, invasora, que no encuentra límite en su apetito. De ahí que Schopenhauer, no menos que Spinoza, resuene claramente en el texto fundamental *Del sentimiento trágico de la vida*, cuando años más tarde vuelva Unamuno sobre esta tesis:

A esa fuerza íntima, esencial, se la ha llamado voluntad, por suponer nosotros que sea en los demás seres lo que en nosotros mismos sentimos como sentimiento de voluntad, el impulso a serlo todo, a ser también los demás sin dejar de ser lo que somos. Y esa fuerza cabe decir que es lo divino en nosotros, que es Dios mismo, que en nosotros obra porque en nosotros sufre (VII, 197).

Una transformación análoga sufre la idea de Dios, que deja de ser un Dios-idea, ni siquiera en el sentido kantiano del término, para ser un Dios sentido en la voluntad como Voluntad del Todo. Nunca como en estos años de comienzos de siglo ha tenido Unamuno más claros acentos panteístas. En todo caso, se trata de una experiencia, que no necesita pruebas ni demostraciones. En carta a Zulueta en 1903 ya le había anticipado:

El que tiene experiencia de Dios, y tener experiencia de Dios es crearse por fe una finalidad humana trascendente, no necesita que se lo demuestren; la lógica le está de más<sup>73</sup>.

Lo divino se experimenta en el mismo esfuerzo de la voluntad por dar sentido o finalidad al universo; o, dicho en otras palabras, en la misma voluntad de no morir. No en vano Unamuno la llama, bajo la influencia de la literatura mística, «apetito de divinidad». Se diría que de los tres rostros de Dios, que Unamuno señala en un apunte del *Diario íntimo* —«el Incognoscible de Spencer, la Voluntad de Schopenhauer, el vago Ideal de nuestros atenienses» (VIII, 972)—, fue el Dios/Voluntad, el que acabó prevaleciendo en él, no sólo por su proximidad al cristianismo, sino por su afinidad con la experiencia agónica del ser. «Si existe un Dios —escribe en el ensayo *Plenitud de plenitudes y todo plenitud*— es el Querer, que quiere

perpetuarse en el universo y manifestarse en él» (I, 1180). Creo que este apunte expresa la posición madura unamuniana. Por eso, en *Del sentimiento trágico...* reprochará a Schopenhauer que su «egoísmo le impidió sentir a Dios, le impidió individualizar y personalizar la Voluntad total y colectiva, la Voluntad del Universo» (VII, 196).

Podría pensarse que con el espíritu de creación entra en juego una metafísica absolutista, que poco o nada tiene que ver con el sentimiento trágico. Conviene reparar, sin embargo, que esta experiencia de lo eterno como apetito de ser siempre y todo, está dinámica y polarmente engarzada con la conciencia de la limitación en el tiempo. En cuanto apetito implica una exigencia de ser en confrontación permanente con la deficiencia o menesterosidad. Existir como voluntad o esfuerzo por ser encierra una tensión constitutiva entre el todo y la nada. No debe sorprender que esta pareja de contrarios se instaure en el pensamiento de Unamuno precisamente en esta época, a la salida de la crisis. Se trata de nuevo de la versión en clave antropológica de un problema genuinamente religioso. Es muy significativo apreciar la evolución de Unamuno al respecto. En los ensayos *En torno casticismo* el «todo o nada» le parece un dilema satánico (I, 787), quizá en el sentido de que desconoce la medida de lo humano. Este planteamiento se confirma en *Paz en la guerra*, en la actitud de Pachico Zabalbide, el doble autobiográfico de Unamuno en la novela:

Pachico ha sacado provecho de la guerra, viendo en la lucha la conciencia pública a máxima tensión. Se le va curando, aunque lentamente y con recaídas, el terror a la muerte, transformado en inquietud por lo estrecho del porvenir; siente descorazonamiento al pensar en lo corto de la vida y lo largo del ideal; que un día de más es un día de menos, pareciéndole a las veces que nada debe hacerse, pues que todo queda incompleto. Mas se sacude pronto del «o todo o nada» de la tentación luciferina (II, 297).

En la entrega confiada a la lucha en la historia, sin desmayo ni evasión, «ganando bríos para lanzarse luego al torrente incoercible del progreso, en que rueda lo pasajero sobre lo permanente» (II, 301), encuentra al fin la salida secular a sus perplejidades. Pero no dejaba con todo de hacerse ilusiones de haber escapado a la tentación. Esta volverá más recia tras la crisis del 97. Pero la tentación deja de ser satánica si está amparada por la gracia. El dilema luciferino, invertido en su valor y traspuesto ahora en clave mística, se transforma en cifra de la existencia religiosa. Así se recoge en un texto del *Diario íntimo*:

Haciéndonos nada, es decir, haciéndonos a nuestra nada, es como llegaremos a serlo todo, a ser nuestro todo, a ser en cierto sentido dioses [...] Despójate de lo humano para quedar con lo divino que en ti hay [...] Por debajo y por dentro de tu conciencia de ti mismo está tu conciencia de Dios, de Dios en ti (VIII, 876).

Pasada la pleamar de esta vivencia, y en concordancia, por lo demás, con el movimiento de subjetivización de la experiencia religiosa, la tensión agónica del «todo o nada» se reconoce como el fondo de la condición humana. «Sí, ya sé que no soy nada —le hace decir a Ángel, el protagonista de *La esfinge* (1898)— pero aspiro a serlo todo» (V, 154). Aspiración, que en vez de situarse ahora en la dirección de los objetivos seculares, como atestigua el drama, salta derechamente a la conquista de lo eterno. No es extraño, pues, que en 1901 se enfrente Unamuno al esteticismo disolvente de la poesía de Manuel Machado, armado con el espíritu heroico de «la resolución todo o nada» (III, 1078) del agónico Kierkegaard, «maestro de las disyunciones», teniendo a la vista el *Brand* de Ibsen, donde se plasma dramáticamente esta exigencia<sup>74</sup>. La pasión dilemática se avenía bien con el carácter extremoso y radical de Unamuno. Y en 1904, fecha del ensayo *Plenitud de plenitudes y todo plenitud* así como de *La locura del doctor Montarco* —que tanto recuerda en su enajenación al protagonista del drama de Ibsen—, el «apetito de divinidad», según la feliz expresión de Alonso Rodríguez que Unamuno hace suya, irrumpe avasalladoramente en su obra. La fórmula evoca de inmediato pasajes de la lectura unamuniana de la mística española —«tras lo eterno se fue el vuelo del alma castellana» (I, 839)—, pero estos arranques no serán ya «despeñaderos mórbidos», como los calificaba en los *Ensayos* del 95, sino la salida desesperada del abismo de la desesperación<sup>75</sup>. Expresiones semejantes podría haberlas encontrado Unamuno en el *Diario* de Amiel, donde el dilema «todo o nada» aparece vinculado a la pasión de trascendencia. «No hay reposo para el espíritu sino en lo absoluto —había escrito el ginebrino—; nada hay para el sentimiento fuera de lo infinito [...] Todo lo que es particular es exclusivo, y todo lo que es exclusivo me repugna. Lo único que no es exclusivo es el todo»<sup>76</sup>. Pero fue, sin duda, la lectura de Kierkegaard<sup>77</sup> por estos años de comienzos de siglo, la que le confirió al dilema el perfil propio de la existencia religiosa, en el instante único de la elección entre lo finito y lo eterno. Esta doble influencia de Amiel y Kierkegaard se acusa, a mi juicio, en el ensayo *Adentro*, el más característico de la posición unamuniana tras la crisis: «De la conciencia de la propia nada radical [...] se cobran nuevas fuerzas para aspirar a serlo todo» (I, 947).

El énfasis en los términos claves «nada radical» y «nuevas fuerzas», y el giro «cobrar fuerzas», emparentado con la expresión española «sacar fuerzas de flaqueza», hacen pensar en una decisión de la voluntad, en la que está en juego el sentido de la existencia. Acorde, no obstante, con la subjetivización de la experiencia religiosa, el planteamiento de Unamuno debilita el primario sentido religioso de Kierkegaard, y proyecta el dilema en una dirección más abiertamen-

te inmanentista antropológica, como la tensión propia de la conciencia de trans-finitud, que sólo asumiendo la propia nada o negatividad se pone en condición de trascenderse. En definitiva, se trata de la resolución heroica por ser en plenitud, escapando a la seducción de la nada:

Diga lo que dijere la razón, la gran alcahueta, nuestras entrañas espirituales, eso que llaman ahora el Inconsciente (con letra mayúscula) nos dice que para no llegar, más tarde o más temprano, a ser nada, el camino más derecho es esforzarse en serlo todo (I, 1131).

La referencia al Inconsciente, que hay que situar en la perspectiva de la filosofía romántica del impulso (*Drang*) ontológico originario<sup>78</sup>, consume el viraje antropológico inmanentista a partir del primitivo planteamiento religioso. El empuje para este salto sobre el abismo arranca de la embestida de lo eterno inconsciente, que está trabajando, como apetito de ser, en el hombre.

Lo que entra así en juego es precisamente el principio utopía —«la aspiración a lo inasequible aun a conciencia cierta de que lo es»— como el único antídoto contra la inercia de la nada. Descubre aquí Unamuno una dialéctica de la negatividad, más específica de la voluntad que de la razón, pues no vive de la mediación racional de los contradictorios, en sentido hegeliano, sino de la provocación con que se afrontan agónicamente la aspiración a la plenitud y la experiencia del propio vacío. Pero la tensión es productiva de conciencia y juega un papel en la economía de la vida personal: generar el espíritu, hacerlo nacer como libertad empeñada en una reivindicación infinita. El mantenimiento de esta tensión constituye el temple propio del alma trágica, desgarrada entre la inercia y el principio utopía. Como ha escrito Ernst Bloch, «la utopía no escamotea, empero, en lo realmente posible, *la alternativa abierta entre la nada absoluta y el todo absoluto*. En su configuración concreta, utopía es la voluntad acrisolada al ser del todo; en ella actúa, por eso, el *pathos* del ser [...] Pero ese *pathos* actúa como un *pathos* del no-ser todavía y de la esperanza del *summum bonum*; y después de la utilización de aquella nada en la que la historia prosigue, no aparta la vista del riesgo del aniquilamiento, ni siquiera del *definitivum* hipotéticamente posible de *una nada*. Lo que aquí importa —concluye Bloch— es el trabajo del optimismo militante»<sup>79</sup>. Pues bien, en lugar de este «optimismo militante», Unamuno prefiere hablar, por un sentido más agudo de la tensión, de «pesimismo trascendente», porque su raíz es poético-religiosa, esencialmente trágica, y nada tiene que ver con una dialéctica objetiva. Su movimiento está más próximo al «salto» kierkegaardiano o a la *restitutio ad integrum* de la conversión religiosa. En *The varieties of religious experience* (1902)

había descrito W. James, siguiendo una indicación de W. Neuman, dos modalidades de la experiencia religiosa: la religión de la mentalidad sana, exultante y expansiva, cuyo prototipo podría ser el movimiento del *mind-cure*, y aquella otra de la mentalidad mórbida, en la que se ha probado el fruto del mal y pasado por el pesimismo. «Cuando la desilusión ha llegado así de lejos —escribe W. James— raramente ocurre una *restitutio ad integrum* [...] El proceso es entonces de redención, no de simple vuelta a la salud natural, y el paciente, cuando se salva, es salvado por lo que parece un segundo nacimiento, un grado más profundo de conciencia del que había disfrutado antes»<sup>80</sup>. En este segundo caso, se trata de una conversión a partir de la desesperación radical. James se cuida, por lo demás, de subrayar el rango superior de esta segunda actitud sobre la mentalidad sana. Y, al igual que en *The will to believe* había rechazado el ídolo del optimismo natural<sup>81</sup>, precisa ahora que «la mentalidad sana es inadecuada como filosofía, porque el hecho del mal que se niega positivamente a tener en cuenta, es una porción genuina de la realidad; y puede ser, después de todo, la mejor llave del sentido de la vida, y posiblemente el único capaz de abrir nuestros ojos a los grados más profundos de la verdad»<sup>82</sup>. Lo que le lleva finalmente a concluir, en un texto que anotó Unamuno en su lectura, que «las religiones más perfectas serían aquellas en las que los elementos pesimistas estarían más desarrollados»<sup>83</sup>. Creo que esta *restitutio ad integrum*, a través de la desesperación, es un buen modelo hermenéutico para entender el pesimismo trascendente, en lo que hay en él de raíz religiosa. También éste se trasciende a sí mismo desde la experiencia del mal y la limitación, como en un segundo nacimiento, en una actitud enérgica y valerosa de lucha por el sentido. Sólo que en Unamuno, el modelo jamesiano está traspuesto a una escala inmanente, fundamentalmente antropológica, con lo que el movimiento de conversión se traduce en el esfuerzo de la voluntad por afirmarse activamente en ser, en aspiración hacia el todo integral o Conciencia universal, frente a la limitación, el sin-sentido y la muerte. Y en la medida en que Unamuno tiende a presentar esta lucha en términos ontológicos, se trata del afronte de la conciencia del límite con el impulso de trascendencia.

El pesimismo trascendente unamuniano sólo se deja comprender si se tiene en cuenta que el espíritu de creación —o principio utopía— está engarzado agónicamente con el espíritu de disolución, que reconoce el *vanitas vanitatum*. Por eso se trata de un combate trágico. En un sentido análogo, aunque exento de carga ético-religiosa, se había referido Nietzsche al pesimismo de los fuertes, que hacen de la visión de Sileno sobre el vacío el arranque de la creación desesperada<sup>84</sup>. Se comprende así la íntima afinidad que sentía Unamuno con el *Obermann* de Sénancour y su grito prometeico,



que tan profundamente le había conmovido: «si la nada nos está reservada, hagamos que sea una injusticia»<sup>85</sup>. En suma, hay que hacer productiva la tensión todo o nada; no esquivarla ni anularla, sino saltar en ella y desde ella, en el raptó de un vuelo, que pretende franquear el abismo. No se suele reparar en que lo utópico pertenece a la economía de lo trágico. Como ha hecho ve A. W. Gouldner, «lo trágico y lo utópico [...] son hermanos siameses unidos por la espalda». Se da en ambos la afirmación de una distancia infinita entre el ser y el deber-ser, y a la vez, la falta de mediación o compromiso entre estas dos esferas. La diferencia estaría, a juicio de Gouldner, en que lo utópico es una actitud enérgica —«la disposición de la cólera frente al mundo»—, mientras que lo trágico «es sólo resignación»<sup>86</sup>. Pero, ¿qué hay, pues, de la resignación activa, de que habla Unamuno, la que no se entrega ni dimite?, ¿no será tal vez la frontera medianera entre lo trágico y lo utópico, el punto de inflexión, en que la conciencia trágica se traspasa en utopía, superando la tentación del anonadamiento? Creo que lo trágico es el elemento común, del que utopismo y nadismo representan dos máscaras o figuras simétricamente opuestas, como los hermanos siameses de Gouldner. Lo específico de lo trágico es la conciencia de un conflicto, en el que no hay posibilidad de acordar a los contendientes. Éstos están presentes en sus diferencias irreductibles; el todo y la nada se afrontan agónicamente, pero el dilema no tiene resolución, porque no encuentra nada más alto a lo que referirse. Y puesto que el equilibrio no es posible, «o tiramos al todo o tiramos a la nada» (I, 1176). La tensión entre estos dos centros gravitatorios bascula de un lado o del otro, va y viene en su convulsa crispación, sin que ningún elemento pueda alzarse definitivamente con la victoria. La conciencia trágica no es sólo desgarrada, sino ambivalente por modo constitutivo, en virtud de la imposibilidad de resolución. Se da, por consiguiente, en dos configuraciones —el utopismo y el nadismo—, entre las que el tránsito es tan fluido como la tensión misma:

¿Qué es sino el espanto de tener que llegar a ser nada lo que nos empuja a serlo todo, como único remedio para no caer en eso tan pavoroso de anonadarnos? (III, 244).

La desesperación de la nada reenciende la pasión de trascendencia, el ansia del todo, pero inversamente, la desesperación del todo nos arroja de nuevo en brazos de la nada. Aspiración e inercia, *eros* y *thánatos*, por hablar un lenguaje de impulsos<sup>87</sup>, apetito de totalización y apetito de disolución, se disputan como dos querencias la existencia humana. De ahí que se den en Unamuno, como ha mostrado Blanco Aguinaga<sup>88</sup>, éxtasis de plenitud y éxtasis de vacío, visiones utópicas de consumación de la vida y seducciones de disol-

verse en la nada. La conciencia trágica se encuentra literalmente *entre* la una y la otra, como dos posibilidades, no sucesivas, sino estructuralmente simultáneas, alternativas y alternantes, de polarizar la tensión. Éstas son las dos máscaras esenciales constitutivas de lo trágico, y en su radical ambivalencia nos hacen guiños y se estreman en una danza orgiástica, que juega a confundir sus figuras. Después de la utopía parece anunciarse el vacío, como detrás de éste, en un delirio báquico, se dibuja el rostro de la plenitud. La tragedia es el reino de la ilusión, en su doble sentido de entusiasmo creador («estar ilusionado») y engaño iluso («hacerse ilusiones»). La metafísica de la voluntad es trágica si no puede salir nunca de esta incertidumbre. Si vive de ella, como afirma Unamuno, como el elemento de la creación desesperada (cf. caps. 8, § 6 y 9, § 2).

### 5. *La acción trágico/utópica*

A partir de la metafísica de la voluntad construye Unamuno su filosofía trágico/utópica de la acción, cuyo arquetipo existencial encarna la figura de don Quijote. Su tesis básica —«*existir es obrar*» (I, 1099)<sup>89</sup>— aparece en el ensayo *Sobre el fulanismo* (1903), gemelo en muchos sentidos de *El individualismo español*, y polarizado como éste en torno a la dimensión práctico-volitiva. No cabe duda de que se trata de una tesis característica del idealismo moral kantiano-fichteano, que define la posición unamuniana de comienzos de siglo. Ha sido Kant quien arrancó la consideración del hombre de los límites del naturalismo en que se hallaba con el predominio de la razón físico-matemática, y la situó sobre el fundamento de la libertad<sup>90</sup>. Éste es el nuevo ámbito de la praxis, donde el hombre puede dar cuenta de la envergadura de su autodeterminación (*Bestimmung*). En este sentido, es «su propia obra»<sup>91</sup>; es decir, más allá de sus características naturales como ser vivo, consiste en su carácter inteligible, que es la ley interna de sus actos. Su verdadero ser pertenece, en consecuencia, al orden de la libertad<sup>92</sup>. Cualquiera que fuese la vía por la que esta convicción entró en el pensamiento de Unamuno, ya sea en su lectura directa de Kant o a través del protestantismo liberal o de la obra de James, donde se encuentran afirmaciones semejantes, o en su frecuentación del pensamiento anarquista<sup>93</sup> o de la filosofía romántica de Carlyle, la tesis, de innegable inspiración kantiana, quedó como el sillar maestro de la nueva antropología.

Pero, a la vez, Unamuno desplaza la tesis del orden práctico y le confiere un alcance metafísico universal. Y en este nuevo registro apunta la influencia de Schopenhauer, quien al extender el «carácter inteligible» a todo lo real, en cuanto acto de voluntad, permitía, a juicio de Unamuno, la universalización de la tesis. No es extraño,

pues, que cuando vuelve en 1913 sobre la tesis de que «existir es obrar», después de señalar su parentesco con el *esse est percipi* de Berkeley («ser es ser percibido, y por tanto —añade Unamuno— hacer que otro perciba al que es») la conecta de inmediato con la voluntad de vivir de Schopenhauer (VII, 196). A primera vista no se advierte el sentido de tan extraña relación, si no se toma en cuenta que la voluntad se da a ver o se hace notar, es decir, manifiesta en el fenómeno, según el orden del tiempo, lo que era en sí misma, en su determinación inteligible, en cuanto voluntad. En efecto, no podía desconocer Unamuno que en *Über den Willen in der Natur*, traducida por él al español, había afirmado Schopenhauer que «todo ser es obra de sí mismo»<sup>94</sup>. Sólo en este *velle* o querer originario vale la identidad de *esse* y *posse*, ser y poder. La voluntad alcanza su realidad en la amplitud del poder puesto en obra. Por eso, «el todo del mundo es el espejo en que puede mirarse la voluntad como un todo»<sup>95</sup>. Y lo que vale de la voluntad en general, puede decirse de cada uno de sus grados. En cada caso, el mundo que representa cada criatura es una objetivación de la envergadura de su poder. La simbiosis Kant/Schopenhauer produce un efecto de indeterminación en el pensamiento unamuniano. Su kantismo de fondo permite reconocer el idealismo moral, que inspira su filosofía, bien patente en el esfuerzo de la conciencia por afirmarse en cuanto tal, dotando de finalidad humana al universo. Pero, a la vez, la versión schopenhaueriana de la tesis enraíza este esfuerzo en un impulso oscuro originario, fondo inconsciente, donde ha de verse el secreto de la vida humana como «ansia de más vida» (III, 884). La metafísica romántica de la voluntad viene a oscurecer así el limpio planteamiento de la exigencia moral kantiana.

Sobre la base de esta inflexión romántica se comprende que Unamuno interprete las antinomias kantianas<sup>96</sup> en un sentido ontológico fuerte como el antagonismo radical que cruza todo el orden de la existencia. Se trata de la *lucha universal*, segunda tesis de la filosofía trágica de la acción. De nuevo aquí se deja reconocer el sello característico del estilo kantiano, pero reconvertido en los términos de la metafísica schopenhaueriana de la voluntad. El estilo de Kant es, como se sabe, la antítesis. Al quebrar en Unamuno la visión dialéctica de lo real por falta de mediación racional de las tensiones, sólo quedaba el afronte de los contrarios en una disputa permanente. Fue Schopenhauer quien convirtió la disputa en la ley del mundo. Retomando la vieja tesis kantiana de la oposición real de las magnitudes, sostiene Schopenhauer que los diversos grados de objetivación de la Voluntad, en cuanto centros dinámicos de interés exclusivo y excluyente, entran en colisión unos con otros en una guerra universal en sentido heraclíteo<sup>97</sup>. La Voluntad se encuentra internamente desgarrada, como las múltiples lenguas del fuego o los

tonos de una melodía, y en su desgarramiento (*Entzweiung*) se re-crea el juego trágico del ser en su unidad y contraposición permanente. Básicamente, éste es el esquema de la antítesis unamuniana, una vez que abandona la dialéctica hegeliana del espíritu. Se trata de la abierta oposición de los contrarios en su nuda diferencia, sin mediación ni resolución del conflicto, esto es, sin síntesis, como no sea en un secreto orden pneumático, que escapa a toda previsión y pesquisa. Oposición del yo y del tú, pues la única comunicación de los espíritus es por invasión mutua; entre el yo y él —el mundo—, que trata de hacerme suyo e imponerme su ley, y yo de imponerle la mía (I, 1140); y más intestinamente, entre el yo fenoménico y el otro yo nouménico o sustancial, o entre los dos hombres, el intelectual y el místico, que llevaba dentro (I, 1144). Pero este trágico combate, según el otro polo de inspiración idealista, está dotado de significación moral. En algún sentido, recuerda la oposición yo/no-yo de la dialéctica de la acción en Fichte<sup>98</sup>. La aspiración a Conciencia universal implica una tarea infinita. Es la tarea infinita de la Voluntad sufriente en el universo. De nuevo el idealismo ético y el romanticismo mezclan confusa y ambiguamente sus tonos.

A través de la disputa universal, se puede acceder a la tercera tesis de la filosofía trágica de la acción: el *yo como centro del universo*. La fórmula unamuniana tiene un primario sentido ético, afín a otras de igual filiación idealista ya sean de Sénancour o de Michelet, y hasta guarda cierto aire fichteano, muy posiblemente a través de la lectura de Amiel<sup>99</sup>. El yo es centro, no sólo de constitución, sino de integración de la economía del mundo. Sin embargo, el énfasis que pone ahora Unamuno en la idea de «individuo», que comienza a desplazar, como ya se indicó, a la de «persona», central en los *Ensayos* del 95, acusa de nuevo la influencia de Schopenhauer. Para éste, la individualidad es la marca ontológica de la diferencia en el orden del ser. Cada esencia es un grado de objetivación de la Voluntad, que se distingue de los otros por su *eidos* o carácter inteligible<sup>100</sup>. Pero, puesto que se habla en clave volitiva, el *eidos* no es más que un grado dinámico, la *quantitas essentiae*, o como precisa Unamuno, «la fuerza con que se afirma frente a los demás» (I, 1088). Individualismo implica, pues, para Schopenhauer, egoísmo, en un sentido ontológico radical, porque cada voluntad no puede dejar de querer-se a sí misma como todo y a costa de todo lo demás<sup>101</sup>. Existir como voluntad es actuar como centro de integración. No hay, pues, un universo objetivo o en sí, independiente del *a priori* volitivo y del montaje representativo y motor de cada sujeto. El universo es lo que es en función del interés del individuo en conservarse en su ser. En un leibnizianismo disarmónico, muy propio de Schopenhauer, puede afirmarse que la mónada volitiva es un punto de vista sobre el universo porque antes y sobre todo es un centro de poder. Sin yo no

hay universo. Así se comprende la observación schopenhaueriana, tan repetida por Unamuno, de que «cada uno siente su muerte como el fin del mundo»<sup>102</sup>. Pero Unamuno, como se va viendo, reinterpreta la metafísica del individuo de Schopenhauer en clave espiritualista, y transforma así el egoísmo en egotismo, es decir, el culto al interés biológico en culto al interés moral de reafirmar la propia conciencia, en cuanto productora de sentido. No fue ajena a esta transformación, como ya se ha indicado, la idea de Ritschl de que el egoísmo o interés por el yo tiene una raíz ético-religiosa. Querer existir como yo es querer ser como centro de un universo pleno de sentido; querer ser, por tanto, en aspiración a Conciencia universal.

Ahora bien, si el yo es centro del universo, éste ha de ser *su creación*, como reza la cuarta tesis de la filosofía de la acción. Sin duda, ésta es la tesis más característica del idealismo ético unamuniano, y en este sentido podía presentarse, y así lo hizo el propio Unamuno, como el reverso de la tesis schopenhaueriana del mundo como representación. Nada más lejos, a primera vista, del esfuerzo heroico del caballero de la virtud por hacer el mundo a su imagen y semejanza, que la reducción de éste a mero espectáculo<sup>103</sup>. Pero, al sustantivar de tal modo el mundo como representación (*als Vorstellung*), no se repara en la otra cara oculta, el mundo en cuanto voluntad (*als Wille*), que es, en última instancia, la determinante. Sólo en y desde ésta puede hablarse de una creación del mundo. «Cada ser es su obra», según expresión de Schopenhauer, no por supuesto en el sentido idealista de la creación moral, sino en el metafísico de que cada ser es ya en sí un acto de voluntad, que trasciende el tiempo, y en el que se encierra todo lo que es su universo. Éste, desde luego, no es el sentido en que lo entiende Unamuno, más próximo y afín en este punto a la versión idealista kantiano-fichteana que a la metafísica romántica de Schopenhauer. En congruencia con ella, Unamuno entiende la obra de sí más como vocación de libertad que como destino. Aquí radica el punto de diferencia capital entre la *natura naturans*, ciega en su impulsión originaria, de Schopenhauer, y la autodeterminación kantiana de la libertad. La fórmula unamuniana de «hacer el mundo», o mejor «hacerse mundo» (I, 1178), es esencialmente poética o creativa, y supone, por tanto, una metafísica de la libertad libre de cualquier sospecha naturalista. Pero toda creación surge de una inspiración originaria, que es un acto de fe. De ahí la última tesis de la filosofía unamuniana de la acción: *crear es crear*. Ya he hecho notar antes que el sentido originario de esta fórmula fue religioso, aun cuando de tono fuertemente immanentista (cf. cap. 5, § 2). Ésto le permitirá su integración en una metafísica de la voluntad. Mas aquí el registro no procede de Schopenhauer sino de Nietzsche, que representaba la otra alternativa — creadora — de una filosofía trágica. La posterior reelaboración unamuniana del

tema creer/crear, y su asociación con el poder, vino, a mi juicio, de la influencia de Nietzsche, al menos, al nivel de los giros y las fórmulas estilísticas. Lo que permite, por otra parte, entender el espíritu de creación unamuniano como una réplica, no ya a la visión hipnótica del mundo, sino al espíritu de venganza, que se filtraba, según Nietzsche, de la metafísica de Schopenhauer. Según éste, puesto que toda voluntad es extravío, permanece como último acto de la inteligencia la emancipación del querer, a cuyos fines hasta ahora había venido sirviendo<sup>104</sup>. La liberación ascética del querer, que propugna Schopenhauer, es en realidad una des-creación. Pero Nietzsche, que como Unamuno no podía resignarse a esta actitud negativa, vio en ella la expresión del espíritu de venganza, consustancial al nihilismo de Occidente, y le opuso el espíritu de creación. Si la voluntad es inocente, la afirmación de sí no es más que la expresión creadora del propio poder. «El querer hace libres: ésta es la verdadera doctrina acerca de la voluntad y la libertad. Así os lo enseña Zaratustra»<sup>105</sup>. Quererse es hacer de sí mismo la fuente de todo valor. Y, por tanto, crear. «Pues querer es crear: así lo enseño yo. ¡Y sólo para crear debéis aprender!»<sup>106</sup>. Ahora bien, si se tiene en cuenta, por otra parte, que querer es también creer, esto es, adherirse al propio poder, se comprende finalmente que creer sea crear, es decir, poner en obra el propio poder y hacerlo valer frente a las tablas y convenciones establecidas. Creo que este tono entusiasta de Nietzsche pasa también a Unamuno, aun cuando moralizado o cristianizado, según se prefiera, desde su básica inspiración kantiano-idealista.

La ecuación creer/crear está, pues, mediada por el poder, en el sentido de que sólo la fe en el propio poder puede actuar como principio de creación. Sólo en la fe se libera el poder para un nuevo trascendimiento. Como clama Zaratustra, «estériles sois: por eso os falta a vosotros la fe. Pero el que tuvo que crear, ése tuvo siempre también sus sueños proféticos y sus signos estelares, —i y creía en la fe!»<sup>107</sup>. La paradójica reduplicación de «creer en la fe», que tanto repetirá Unamuno, no sólo muestra la trascendencia del acto de fe con respecto al contenido dogmático —fe sin dogmas, como suele decirse— sino, ante todo, la radicalización del acto de creer en un querer originario. Así lo viene a reconocer Unamuno en el soneto *La fe*, escrito con toda probabilidad a comienzos de siglo, y gemelo, por tanto, del artículo del mismo nombre:

Querer-creer-poder; tal es la santa  
procesión que al esfuerzo da sustento (VI, 317)<sup>108</sup>.

De ahí que todo creer es un querer creer; lejos de ver en esta fórmula la impotencia de creer —no poder creer y por eso sólo quererlo— habría que tomarla a *sensu contrario* como la expresión del

querer efectivo, que tiene que creer para poder crear. No en balde, según Unamuno, la fe corresponde a la voluntad de utopía (I, 964), que es el modo en que el querer se afirma como perpetua creación, sin limitaciones ni restricciones: «Fe en la fe misma, inacabable aurora» (VI, 317).

A la altura de 1904, Unamuno había leído a Nietzsche, cuya influencia estilística y temática es fácilmente perceptible en *Vida de Don Quijote y Sancho*, aparecida al año siguiente. No puede desconocerse, por otra parte, que el ensayo *La fe* encerraba una referencia polémica a Nietzsche. La fe sería el acto en que la voluntad se adhiere a sí misma y se trasciende en su ansia de ser; sólo que para Unamuno el ideal no es ya el superhombre nietzscheano, sino el intrahombre cristiano, el yo ideal y eterno de la vocación al absoluto (I, 965). De esta manera ponía el registro nietzscheano de la voluntad de creación en consonancia con la inspiración kantiano-idealista de su propio planteamiento.

Tan vigorosa inversión del pesimismo de Schopenhauer desde el punto de vista del espíritu de creación, exigía otras dos salvaciones complementarias: de un lado, del dolor, volviéndolo productivo para la vida de la conciencia; del otro, del sueño, liberándolo de la acepción negativa de velo de ilusión. Y aunque esta tarea no alcanzará su cima hasta *Vida de Don Quijote y Sancho*, ya está insinuada en apuntes y sugerencias a partir de comienzos de siglo. En el primer tema, la crisis del 97 marca un punto definitivo de inflexión: el dolor adquiere una significación trascendente en la economía de la libertad. Sin dejar de ser la esencia de la vida, «pues dondequiera que hay voluntad hay dolor», como afirmaba Schopenhauer y repetirá Unamuno, significa ahora, sobre todo, el alumbramiento del espíritu (VIII, 828). Se trata de nuevo de una reconversión personalista de la metafísica de Schopenhauer, a la que no fue ajena la lectura de los místicos y de otros maestros del pesimismo trascendente. «Sufrimos —escribía Sénancour en el *Obermann*— de no ser lo que podríamos ser. Pero si no nos encontráramos en el orden de cosas, que no satisfacen a nuestras ideas, no tendríamos nunca ni este exceso de deseos ni esta superabundancia de facultades ni gozaríamos nunca del placer de estar más allá de nuestros destinos, de ser más grandes que lo que nos rodea, más fecundos de lo que tenemos necesidad de ser»<sup>109</sup>. Lo que el dolor revela es, pues, el exceso en que consiste el espíritu, la inconmensurabilidad de su querer y aspiración con los límites del mundo, en que se desenvuelve. En el dolor se experimenta el espíritu en su libertad, al modo como el cuerpo —y la metáfora procede de nuevo de Schopenhauer— se siente actuante y vivo en su contacto con resistencias y limitaciones<sup>110</sup>. Hay también una cenesesia del espíritu, como puntualiza Unamuno, que le permite a éste apreciar la realidad y profundidad de su querer:

Mala cosa es que al recostarse en tierra no sientas a lo largo de tu cuerpo el toque de la tierra, y que ésta es firme y sólida; pero peor es que al recibir en tu espíritu al mundo no sientas el toque del mundo, y que es firme y sólido y pleno, con plenitud de plenitudes y todo plenitud (I, 1172).

Pero, sin duda, la clave decisiva de esta interpretación espiritualista del dolor hay que buscarla en Kierkegaard, como indica la confesión de Unamuno a Zulueta. Tras referirse a su lectura de la obra del filósofo danés, añade:

Voy creyendo que el sentimiento es la verdadera facultad del conocer trascendente. La puerta de la verdad es la congoja a que nos lleva la tristeza trascendental<sup>111</sup>.

Sólo al apurar hasta la desesperación la vanidad universal, se enciende en la congoja el amor por superarla mediante la creación desesperada. Conforme, pues, con su pesimismo trascendente, Unamuno hace del espíritu de creación el fruto maduro de la tristeza trascendental. Pero, a la vez, la forma de su transfiguración, pues, al igual que para Nietzsche «la creación redime del sufrimiento»<sup>112</sup>.

Una transformación semejante experimenta el tema del «sueño», con que Schopenhauer había descrito la vacuidad de la vida, siguiendo una vieja tradición literaria. Unamuno no se resiste a la fascinación de la metáfora y la retoma en numerosas ocasiones, ya sea en la versión de Calderón o en la de Shakespeare<sup>113</sup>. El sueño es un símbolo universal de la vida, que viene a expresar su carácter temporal, por lo que el tiempo tiene de fragmentario y evanescente<sup>114</sup>. Pero el símbolo queda abierto en cuanto al sentido del despertar. Subsiste, empero, la ambigüedad de si el sueño es simplemente un anticipo de la muerte o la antesala de un despertar definitivo. La sentencia «la vida es sueño», por su carácter simbólico, está, pues, sobredeterminada, y su campo semántico oscila entre el sentido budista nihilista y el católico trascendente. En esta oscilación se mueve constantemente Unamuno. Conviene con todo registrar que tan pronto como acoge el símbolo, lo invierte paradójicamente en su sentido:

¿No podremos decir que los sueños están hechos de la misma madera que tocamos y sentimos en nuestras entrañas espirituales? (I, 1179).

Es decir, en vez de relativizar la vida desde la imagen del sueño, se vivifica y autentifica el sueño desde la experiencia agónica de la vida. Como dirá más tarde, «si la vida es sueño, el sueño es vida, y váyase lo uno por lo otro» (III, 996). Así junto al sentido del sueño o ensueño/ficción se deja subsistir el opuesto de ensoñación/creación, produciendo un nuevo y reduplicativo efecto de ambigüedad. Esta ambivalencia es la propia del tiempo, que está igualmente abierto a



la disipación en mero devenir o a la consumación en lo eterno (cf. cap. 9, § 1). Lo específico de la actitud trágica es conjuntar ambos sentidos en su oposición irreductible, y hacer de esta tensión agónica un elemento de productividad espiritual. Pues si el tiempo es fugaz, y precisamente porque lo es, hay que afirmarse en él con voluntad eternizadora. La tensión sólo se trasciende en el salto, pero este salto acontece en la fantasía o en la fe, y en ambos casos en el espíritu de creación o poesía:

[...] el instinto de perpetuación, la necesidad de sobrevivir puede provocar el desarrollo de gérmenes espirituales, o, mejor dicho, la irrupción en la conciencia de todo un mundo subconsciente, que por falta de uso dormita allí (I, 1116).

Pero, como se sabe, el sentimiento inconsciente habla el lenguaje de la imaginación, la facultad mitopoyética, a la que Unamuno pone al servicio del principio utopía. Y son los espirituales —agrega— los que no toleran la tiranía de la ciencia ni de la lógica, en una palabra, los poetas, los llamados a despertar «en el seno de nuestro espíritu dormidas potencias misteriosas» (I, 1143). Junto, pues, y contra la razón, potencia conservadora, como ya vio Schopenhauer, porque atiende a las necesidades de la vida, hay otra potencia promisor y emprendedora, a la que Unamuno llama a veces fe, cuando quiere marcar la dimensión de confianza en el poder (VII, 226-227), y otras fantasía o sueño/ensueño, cuando le interesa señalar la apertura a nuevos horizontes:

— De razones vive el hombre.  
— Y de sueños sobrevive (I, 1176).

Si la descreación, en sentido ascético schopenhaueriano, venía de la anulación de la voluntad, la recreación sólo podrá venir de la portentosa animación de ésta, por obra del mito/utopía. Así podía escribir en 1902:

Y esto es lo que aquí sostengo: que sólo obra con eficacia y empeño quien se alimenta de la eterna ilusión consoladora, que soñar la acción es lo mismo que actuar el ensueño (III, 959).

¿Se trata acaso de hacerse ilusiones para poder soportar la realidad? A la altura de 1904, la actitud ante la ilusión es abiertamente positiva. Como ya se ha indicado, el problema que no se deja resolver teóricamente, se resuelve en el orden práctico. «No puede ser falsa —repite Unamuno con W. James— una ilusión que tiende a acrecentar la vida» (I, 1134). Estaba en lo cierto Unamuno, cuando en relación a los *Ensayos* aparecidos en la revista *La España Moderna*, aseguraba a Múgica que «eran cosas de ética, cuestiones de la

más íntima psicología, embolismos, en fin»<sup>115</sup>, pues la filosofía de la acción que en ellos se diseña es de inspiración moral, y pertenece, por tanto, a una metafísica de la libertad, en sentido kantiano, o si se prefiere el lenguaje de Schopenhauer, de la voluntad de vivir. En ellos se perfila la postura del pesimismo poético o trascendente. Frente al espíritu de disolución, no hay otra alternativa que el espíritu de creación, poniendo el ser, su sentido, contra la nada:

recuerda, pues, o sueña tú, alma mía  
—la fantasía es tu sustancia eterna—,  
lo que no fue;  
con tus figuraciones házte fuerte,  
que eso es vivir y lo demás es muerte (III, 384).

## NOTAS

1. Sobre el diarismo de Unamuno es muy justa la apreciación de J. Marichal: «Rousseau, Sénancour, Amiel: esta trinidad literaria determinó el destino espiritual de Unamuno y su vocación de escritor de confesiones» (*La voluntad de estilo*, Madrid, Revista de Occidente, 1971, p. 187). Al igual que para Amiel, para Unamuno el diario es todo, «nuestras palabras, nuestros escritos, nuestras cartas, lanzadas a todos los vientos, con ráfagas de nuestra alma» (I, 1201).

2. Víctor Goti ha llamado certeramente la atención sobre el peculiar pesimismo unamuniano: «Y esto explica que tres de los autores más favoritos de Don Miguel sean Sénancour, Quental y Leopardi» (*apud* VII, 546). A Leopardi, «mi Leopardi —como lo llama en carta a Múgica— (*Cartas Inéditas*, ed. de Fernández Larraín, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1965, p. 108), que era a su juicio «el maestro supremo del pesimismo trascendente y poético, del pesimismo creador» (IV, 1116; VII, 675), lo traduce en 1899, como ha mostrado García Blanco (*Don Miguel de Unamuno y sus poetas*, Salamanca, Universidad, 1954, p. 32). Del *Obermann* de Sénancour no son menores sus elogios: su «íntimo *Obermann*, de este libro formidable, casi único de la literatura francesa, que fue el alimento de las profundas nostalgias de mi juventud y aun de mi edad madura; de este *Obermann*, de aquel desdichado y oscuro Sénancour, de que he hecho casi un breviario» (I, 358). Muy posiblemente su interés por el *Obermann* procediera del juicio de Menéndez Pelayo en la *Historia de las ideas estéticas en España* (Madrid, CSIC, 1940, V, p. 306), pues en su correspondencia cita este juicio (véase Introducción a *Ensayos*, II, p. 61). La estimación de Amiel, aun siendo muy positiva (IV, 1442-1443), queda a la zaga de las anteriores, aunque no sea menor su influencia. Es difícil determinar si en esta fecha de la crisis ya había leído Unamuno el *Diario* del ginebrino. Las ediciones que se conservan en la Casa-Museo de Salamanca, bastante anotadas, son de 1908 y de 1922, pero no puede descartarse que hubiese leído otra edición prestada o consultada en alguna biblioteca. Es muy probable que su lectura fuera simultánea con la del protestantismo liberal, a raíz de la crisis, a juzgar por el elogio conjunto que les dedica a finales de siglo: «Estoy convenido de que a Francia la ha sostenido espiritualmente esa minoría protestante de que Guizot, Vincent, Reville, Sabatier son nobles representantes. Protestantes de alma como Rousseau, Amiel y otros han ejercido hondo influjo» (Introducción a *Ensayos*, cit., II, p. 59). Asimismo, en 1904, en carta a Zulueta, tras confesarle que lee a Kierkegaard, le declara que «es de la casta de Pascal, Amiel, Sénancour, etc., etc., hombre de fortísima vida interior» (*Cartas 1903-1933*, Madrid, Aguilar, 1968, pp. 73-74).

3. Desde 1890, según asegura en carta a Múgica (*Cartas inéditas*, cit., pp. 109 y 153). De Schopenhauer había traducido, a finales de siglo, *Über den Willen in der Natur* (*Sobre la voluntad en la naturaleza*, Madrid, Alianza, 1982).

4. «Pues yo, el escéptico, el pesimista, el anarquista, si Vd. quiere —escribe a Marañón—, no me duelen motes» (VII, 1012). Sobre la cruda confesión de este pesimismo, véase el poema VI de *Incidentes domésticos* (VI, 303).

5. Obra recogida en *Windelband, Präludien*, Tübingen, Mohr, 1911, II, p. 197.

6. *Ibid.*, p. 209.
7. Sobre la conexión entre estética y lógica en cuanto niveles de formas expresivas, procedente también de la *Estética* de Croce, véase una referencia en cap. 1, § 2.
8. No obedecía, pues, como el «pesimismo métrico» de Schopenhauer, a una mentalidad de contable, que hace el balance de la felicidad y el dolor universal —crítica Unamuno— y frente al que contraponen el pesimismo poético de Leopardi (véase el inédito *Dialogos I*, en Casa-Museo Miguel de Unamuno, 1.1.1/114, pp. 32-33), sino a la posibilidad del sentido de la vida humana.
9. Windelband, *Pessimismus und Wissenschaft*, en *Präludiven*, cit., pp. 204 y 207.
10. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, pr. 84, en Kant-Werke, Berlin, W. Gruyter V, pp. 435-436.
11. *Ibid.*, pr. 83, p. 391.
12. *Ibid.*
13. Windelband, *op. cit.*, II, p. 219.
14. *Ibid.*
15. El poeta Joan Maragall le confiesa a Unamuno en carta de 1911: «Con todo y su desencanto, con todo y su pesimismo son, por hermoso contrasentido, altamente estimulantes [...] Yo creo que lleva Vd. dentro de sí todo el porvenir de España» (*Epistolario Unamuno-Maragall*, Madrid, Seminario y Ediciones, 1971, p. 90).
16. *Apud* Introducción en los *Ensayos*, cit., II, p. 48.
17. No creo que pueda verse en estos dos espíritus una huella de los estadios estético y ético respectivamente de Kierkegaard, a quien había comenzado a leer en su lengua original desde 1901. Más bien hay que considerarlos como el choque del esteticismo pagano y el trascendentalismo religioso, como escribe refiriéndose a su situación espiritual a comienzos del siglo: «Lo que de esteticismo pagano haya podido dejar en mí la frecuentación personal con los poetas y pensadores griegos parecía anegarse bajo el flujo de la religiosidad cristiana» (III, 1078).
18. *Cartas inéditas*, cit., pp. 348 y 394.
19. G. Leopardi, *Cantos*, poema XXVIII, Barcelona, Planera, 1983, p. 87 (cf. *Tutti le opere*, Firenze, Sansoni, 1989, III, p. 34).
20. Véase el tema en el poema unamuniano de 1899: «¡Todo en la paz sumido dormitaba / en profundo sopor de que surgía / sueño de vanidad...! / Todo a tu luz, oh luna solitaria, / la oscuridad de su seno me mostraba; / el íntimo vacío de la vida / me anegaba en sopor...!» (VI, 248), en consonancia con Sémancour (*Obermann*, Paris, Charpentier, lettre 4, p. 40) y con Amiel (*Diario íntimo*, Buenos Aires, Losada, 1949, pr. 31, p. 81).
21. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, pr. 59, Zürich, Hoffmann, 1988, I, p. 423,
22. *Ibid.*, cap. 46, II, p. 666.
23. W. James, *The will to believe*, London, Harvard Univ. Press, 1979, p. 39.
24. *Ibid.*, p. 63.
25. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille...*, cit., cap. 46, II, p. 185.
26. W. James, *op. cit.*, p. 40.
27. *Ibid.*, pp. 40-41.
28. *Ibid.*, pp. 43-44.
29. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille...*, cit., cap. 46, II, p. 673
30. *Ibid.*
31. *Ibid.*, pr. 29, I, pp. 228-229.
32. *Ibid.*, I, p. 229.
33. *Ibid.*, cap. 46, II, p. 667.
34. *Ibid.*, II, p. 670.
35. G. W. Fr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970, III, p. 558; trad. esp., México, FCE, 1966, p. 468.
36. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille...*, cit., cap. 5, I, p. 47.
37. S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Madrid, Guadarrama, 1969, p. 60. Sobre las distintas formas de la desesperación, según Kierkegaard, véanse de esta obra pp. 175-178 y J. Collado, *Kierkegaard y Unamuno*, Madrid, Gredos, pp. 285-286.
38. S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 89.
39. *Ibid.*, p. 92.

40. El término no es nuevo en Unamuno. Aparece en *Paz en la guerra* —resignación activa o resignación trascendente y eterna (II, 172 y 300-301)— como expresión de una voluntad militante, que no se rinde, aun cuando no se le oculta la gravedad de la situación. Sólo ahora, tras la crisis, el término pasa a designar expresamente la actitud trágica ante el mundo.
41. A. Sabatier, *Ensayo de la una filosofía de la religión*, Madrid, Jorro, 1912, p. 36.
42. Amiel, *op. cit.*, pr. 22, p. 72. Véanse otros antecedentes del concepto de resignación activa en W. James, *op. cit.*, pp. 48-49, y en la idea de resignación infinita de Kierkegaard, *Temor y temblor*, Madrid, Guadarrama, 1979, p. 45.
43. Amiel, *op. cit.*, pr. 39, p. 88.
44. En *Paz en la guerra* aparece por vez primera la fórmula acerca de la «resignación trascendente y eterna, madre de la irresignación temporal» (II, 301), pero con un sentido más metafísico estoico que propiamente religioso, pues con la «resignación trascendente y eterna» se refiere Unamuno a la aceptación de la secreta armonía del universo, «la hondura del mundo, la continuidad, la unidad, la resignación de sus miembros todos» (II, 299).
45. F. Meyer ha llamado certeramente la atención sobre la afinidad esencial del pensamiento de Unamuno con Kant, aunque sin especificar el modo de su recepción. «Más bien diríase que es que en él hay una manera kantiana de pensar» (*La ontología de Miguel de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1962, p. 157). Creo que hoy estamos en condiciones de fijar el alcance de su kantismo, en parte de propia lectura, como se indica en un poema de *Rimas de dentro* (VI, 535), y en lo que respecta a su orientación, marcadamente ético/religiosa, a través fundamentalmente de Sabatier, Ritschl y W. James.
46. A. Sabatier, *op. cit.*, p. 31.
47. *Ibid.*
48. *Ibid.*, p. 91.
49. B. Ritschl, *Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung*, Bonn, Marcus, 1970, I, pp. 409 ss.
50. *Ibid.*, p. 410.
51. *Ibid.*, pp. 422-423, acotado por Unamuno. Y O. A. Basel reconoce que la reacción favorable de Unamuno ante el kantismo se debió a que «Kant quebró la fe del hombre en la razón pura [...] y verificó la necesidad de reconocer la naturaleza religiosa del hombre» (*Unamuno's thought and German philosophy*, Columbia Univ. Press, p. 183).
52. W. James, *op. cit.*, p. 131, nota.
53. *Ibid.*, p. 71.
54. *Ibid.*, p. 87.
55. «Si fueran, pues, inventados distintos sistemas, que satisficieran igualmente nuestras necesidades puramente lógicas, tendrían todavía que ser examinados, y aprobados o rechazados, por nuestra naturaleza estética o práctica» (*ibid.*, p. 66).
56. *Ibid.*, p. 103.
57. *Cartas 1903-1933*, p. 46.
58. W. James, *op. cit.*, p. 87.
59. A. Sabatier, *op. cit.*, p. 328.
60. *Ibid.*, pp. 328-329.
61. A. Regalado, *El siervo y el señor*, Madrid, Gredos, 1968, p. 113.
62. B. Spinoza, *Ethica*, pars III, prop. IX, scholium.
63. La identificación de alma/voluntad ya había aparecido en los ensayos *En torno al casticismo* (I, 823), en referencia a Calderón, tan admirado como Gracián, por Schopenhauer.
64. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille...*, cit., pr. 22, I, pp. 165-166.
65. Cf. también A. Sabatier, *op. cit.*, p. 347.
66. Véase J. Ferrater Mora, *Unamuno, bosquejo de una filosofía*, Madrid, Alianza, 1985, p. 146.
67. B. Spinoza, *Ethica*, pars II, prop. XLV, scholium.
68. Unamuno ha puesto esta metafísica de la voluntad en conexión explícita con su pesimismo: «¿Pesimismo? Gracias a él vivo; / si va bien, ¿para qué vivir? / ¿para regalarse pasivo? / ¿existir no!, sino ¡insistir!» (C, 773; VI, 1176). Y en otro momento toma la «insistencia» como «el principio de la gravedad espiritual» (V, 1053).
69. En la edición de *Obras completas* se desliza una errata grave: «ese esfuerzo o contacto envuelve tiempo indefinido, y no infinito» (I, 1090), en lugar de *conato*, como es lógico.

70. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille...*, cit., pr. 29, I, p. 229.
71. Sobre el hambre de inmortalidad y su conexión con el *eros* platónico, cf. cap. 8, § 4, «*Conatus* y sutancialidad».
72. *Die Welt als Wille...*, cit., pr. 28, I, p. 217. Cf. también la referencia que hace Unamuno en este punto a la obra de Rolph *Problemas biológicos*.
73. *Cartas 1903-1933*, cit., p. 46.
74. «¡O todo o nada! que es la divisa del *Brand* de Ibsen. ¿Lo ha leído Ud.? (¡hermoso!) —le escribe a Pedro de Múgica el 23 de enero de 1900—. Prefiero romperme la crisma como Ícaro habiendo intentado volar, aunque sea con alas de cera, a no quedarme segurito» (*Cartas inéditas*, cit., p. 299).
75. A partir de este movimiento satánico de endiosamiento, infiere Regalado un anticristianismo de Unamuno (*op. cit.*, pp. 118-120 y 128), sin percibirse de que este endiosamiento forma parte esencial de la vocación cristiana tanto como de la tentación del *eritis sicut dei* de la serpiente tentadora. Esta ambivalencia del endiosamiento es un hecho fundamental de la experiencia cristiana del hombre. De ahí que la reaparición del dilema «o todo o nada», al comienzo de siglo, en un tono positivo, haya que interpretarlo más bien como un signo inequívoco de la aproximación de Unamuno al cristianismo.
76. Amiel, *op. cit.*, pr. 33, p. 82.
77. La fórmula «todo o nada» es esencial en el pensamiento de Kierkegaard, como ha mostrado J. Wahl (*Études kierkegaardienes*, Paris, Vrin, 1967, p. 260).
78. Así aparece en Schelling, Schopenhauer y Eduard von Hartmann, a quien parece apuntar la referencia al Inconsciente.
79. E. Bloch, *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1977, I, p. 309.
80. W. James, *The varieties of religious experience*, Penguin Books, London, 1902, pp. 156-157.
81. Id., *The will to believe*, cit., p. 43.
82. Id., *The varieties of religious experience*, cit., p. 163.
83. *Ibid.*, p. 165.
84. Fr. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, en *Werke*, I, pp. 9-10, 12-13 y 32-33.
85. Sénancour, *Obermann*, lettre XC, cit., p. 412.
86. A. W. Gouldner, *La dialéctica de la ideología y la tecnología*, Madrid, Alianza, 1976, p. 124.
87. Véase en este punto C. París, *Unamuno, estructura de su mundo intelectual*, Barcelona, Península, cap. X.
88. C. Blanco Aguinaga, *El Unamuno contemplativo*, Barcelona, Laia, 1975, pp. 252, 257, 259.
89. La expresión «existir es obrar» aparece por vez primera en el ensayo primerizo sobre *Filosofía lógica* (cf. FL, 72), pero, en contra de lo que sostiene A. Zubizarreta, en un sentido ajeno, a mi juicio, a la filosofía de la acción, pues en este contexto se refiere exclusivamente a la primacía del hecho sobre la conciencia, sobre la base de que todo lo que es cuerpo obra. De ahí que precise Unamuno: «existir es tener realidad independiente de nuestras ideas, es decir, obrar sobre nuestros sentidos» (*ibid.*), en fórmula muy afin al planteamiento de Balmes, que fue una de sus primeras lecturas filosóficas de juventud (véase sobre este particular cap. 2, § 2).
90. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, en *Werke*, Frankfurt, Insel, 1964, VI, pp. 340-341.
91. Id., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, en *Werke*, cit., VI, p. 36.
92. Id., *Kritik der reinen Vernunft*, A 539-540 y B 567-568.
93. «Obrar es vivir —había escrito Guyau—; más todavía: obrar es aumentar el foco de la vida interior» (*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Alcan, 1906, p. 89). La edición en la Casa-Museo Miguel de Unamuno es de 1885.
94. A. Schopenhauer, *Kleinere Schriften*, Zürich, Haffmans, 1988, p. 242; trad. esp. de Unamuno, cit., p. 107.
95. Id., *Die Welt als Wille...*, cit., pr. 29, I, p. 230.
96. Muy especialmente la tercera antinomia entre libertad y necesidad (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, A 444-445 y B 472-473).
97. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille...*, cit., prs. 28 y 29, I, pp. 215-230.

98. Al rechazo de Fichte en la *Filosofía lógica*, a tono de nuevo con el planteamiento crítico de Balmes en su *Filosofía fundamental*, siguió una aproximación al idealismo ético fichteano, a comienzos de siglo. No se conserva ninguna edición de Fichte en la Casa-Museo Miguel de Unamuno, pero cabe pensar que un influjo indirecto pudiera haberle venido, aparte de la obra ya citada de Balmes, a través del *Diario* de Amiel (pr. 35) o de los *Monólogos* de Schleiermacher, anotados por Unamuno.

99. Amiel se había referido a la tesis del yo/centro en términos retóricos: «Éste es el grande, poderoso y profundo, pero todavía orgulloso y hasta egoísta, pues el centro del universo es el Yo, el gran *Ich* de Fichte» (*Diario*, cit., pr. 35, p. 83).

100. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille...*, cit., prs. 25-26, I, pp. 184-198.

101. *Ibid.*, pr. 61, I, p. 431.

102. *Ibid.*, I, p. 432.

103. Ésta es, sin embargo, la semejanza entre Unamuno maduro y Schopenhauer, que destaca P. Ribas en «Unamuno y la cultura moderna», en M.U., p. 291.

104. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille...*, cit., cap. 48, II, p. 701.

105. Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, en *Werke*, München, Hanser, 1963, III, p. 345; trad. esp. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972, p. 133.

106. *Ibid.*, III, p. 453; trad. esp., p. 285.

107. *Ibid.*, p. 376; trad. esp., p. 179.

108. Cf. *Cartas 1903-1933*, cit., p. 1521, en VI, 1350.

109. Sénancour, *Obermann*, lettre XIII, cit., p. 79.

110. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille...*, cit. prs. 18 y 60, I, pp. 151-152 y 425, respectivamente.

111. *Cartas 1903-1933*, cit., p. 84.

112. Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, en *Werke*, cit., III, p. 345; trad. esp., p. 133.

113. Véase la diferencia entre III, 958 y I, 1179.

114. En Calderón se percibe un triple radical semántico en este simbolismo. Frente al sistema, el sueño es lo fragmentario y disperso; frente a la realidad, señala la ficción inconsistente, y de ahí que, finalmente, frente a lo eterno, designe lo temporal y evanescente.

115. *Cartas inéditas*, cit., p. 329.

## LA VOLUNTAD HEROICA

«Sólo lo grande y verdadero puede vivir cerca de su idea».

(G. Lukács, *El alma y sus formas*)

En 1904 escribió Unamuno:

Tengo el presentimiento que este año va a ser decisivo en mi carrera, que dentro de él se iniciará, ya que mientras muchos dicen que he llegado, yo me digo a mí mismo que no he partido aún<sup>1</sup>.

No se le puede negar clarividencia a este presentimiento. Como acabo de mostrar, 1904 supuso la cristalización del núcleo teórico original del pensamiento unamuniano, cuya primera versión integral será la *Vida de Don Quijote y Sancho*, escrita este mismo año y aparecida en la primavera de 1905. Esta obra constituye en verdad un punto de partida y casi un acta de nacimiento. Sorprende por eso tanto más que no se haya reparado lo suficiente en ella<sup>2</sup>, pese a la predilección que le tenía su autor, su «obra más personal y propia», como escribe a Múgica<sup>3</sup>, en la que había puesto —asegura a Nín y Frías— «más alma, más pensamiento y más vida»<sup>4</sup>. El ensayo se ajusta de un modo libre y anticonvencional al comentario<sup>5</sup> de distintos pasajes de *El Quijote*, que el comentarista recrea en su sentido existencial desde la perspectiva del pesimismo trascendente (cf. *supra* cap. 6), viendo en su héroe un ejemplar de la existencia trágica. Desde luego, no es la obra de un intelectual sino de un espiritual —por utilizar la distinción ya conocida— que confiesa sus sentimientos y preocupaciones trascendentes, a modo de «meditaciones filosófico-religiosas o *reveries*»<sup>6</sup>, en un estilo cálido y apasionado, meditativo y ensoñativo, en el que se puede reconocer la influencia de Carlyle y de Nietzsche<sup>7</sup>. Y, con todo, contiene más filosofía, está

preñada de más intuiciones, ideas y sugerencias que cualquier otro libro técnico del ramo. La obra presenta una extraña factura, que no se compadece con los géneros literarios al uso. A mí me recuerda, particularmente por la técnica de combinar la composición de lugar en torno a distintas escenas cervantinas con la contemplación y apropiación activas del espíritu quijotesco, al método ignaciano de los «ejercicios espirituales», los que hubo de hacer, tras la crisis, don Miguel para dar con una nueva creencia —la fe quijotesca— de la que va a ser ya misionero de por vida. Como cantará más tarde, desde el destierro de Fuerteventura, convertido en apóstol laico del Evangelio de don Quijote, «... y llevando tu bautismo / de burlas de pasión a gente extraña / forjaré universal el quijotismo» (VI, 683).

El puesto que ocupa este ensayo en la economía de la obra unamuniana es sencillamente fundamental. Representa la puesta en escena de su filosofía. Su autor era consciente de que los diversos hilos que habían quedado sueltos en sus escritos a partir de 1900 venían a tramarse orgánicamente en una actitud y un paradigma de trascendencia filosófica. «Y, en efecto —confiesa a un amigo—, creo que mi libro es todo un sistema filosófico, el esbozado en los ensayos de *La España Moderna*, desarrollado con pasión»<sup>8</sup>. A mi juicio, más que de un «sistema», se trata de un poema existencial, o por decirlo con los propios términos de Unamuno, «un mundo personalizado, el mundo entero hecho hombre, el verbo hecho mundo» (I, 1178), pues era preciso que la filosofía de la acción se expusiera al filo de las hazañas de un héroe y como comentario a un estilo de existencia, que condensaba para Unamuno la intrahistoria cultural de España. Los diversos motivos del pesimismo trascendente —la voluntad militante, el espíritu de creación, la interioridad sustancial, la lucha por el sentido...— cobran ahora fisonomía personal; se hacen alma y figura de un yo, que quiere existir como centro del universo. Don Quijote es el caballero de la fe. Frente al espíritu escéptico de la disolución y al estético de la evasión, el caballero está empeñado en una lucha utópica contra el mundo. La actitud de la resignación activa en ningún otro texto sería más creíble que en el compromiso intrépido del caballero, resistiendo al agravio con que rufianes de toda laya se burlan de sus hazañas. Y la apuesta por el sentido, incluso contra la muerte y la nada, no podía encontrar mejor exponente que la voluntad heroica de don Quijote. ¿Cómo va a salir don Miguel, tras la crisis, a la escena pública? —se preguntan algunos entre curiosos y maledicentes—, ¿acaso como converso?, ¿como el librepensador que siempre fue?, ¿como un místico sentidor exasperado?, ¿qué nuevo rostro tendrá don Miguel? Y don Miguel apareció realmente transfigurado. Creo que éste es el acierto de más calibre poético y existencial de Unamuno, soñarse y representarse como Quijote. En el Caballero de la Triste Figura inventa Unamuno



su propio personaje, la máscara trágica con que va a presentarse en público, de la que va a revestirse tan asidua y estrechamente a partir de ahora que le fragua su personalidad definitiva. Como ha escrito Friedrich Schurr, «mucho más decisivo es empero que Unamuno ha encontrado en don Quijote la figura simbólica, que le ayudó a crear su propio mito y a reflejarse en él»<sup>9</sup>.

Como se ha indicado, todos los esfuerzos por recuperar la fe de su infancia fueron, al parecer, estériles. Tras su baño crítico en la modernidad, el cielo de su niñez era casi tan imposible como la misma Iglesia católica española, en la que encontraba el bastión del viejo espíritu dogmático e inquisitorial. Pero tampoco podía mantenerse en el vacío escéptico de creencias, que había cavado en su alma el intelectualismo. Ambas posiciones se habían neutralizado recíprocamente, y sin embargo, como fruto de su tensión interior, sentía nacerle dentro un nuevo personaje, que de un lado pertenecía a la tradición cristiana y hasta al temple de los místicos reformadores, y del otro encarnaba una actitud más libertaria y liberadora que ningún criticismo imaginable. Paradójicamente, la máscara trágica daba así cumplimiento a todas las especulaciones acerca de su conversión, pero de un modo tan sorprendente y nuevo como nadie, ni él mismo, pudo sospechar. Se trataba de un caballero andante, pero no ya a lo divino, sino vertido a otras hazañas seculares, aun manteniendo viva e intacta su voluntad de utopía de inspiración cristiana; y, a la vez, de un demoleedor de tópicos, convenciones y farándulas, que iba a hacer justicia a su fama de anarquista místico. La qui jotización de don Miguel llegó a ser tan veraz y sincera que por ella lo reconocieron los más avisados de su tiempo. En esta actitud lo ha sorprendido su discípulo y amigo, Antonio Machado, a la hora de componer su retrato:

Este donquijotesco  
don Miguel de Unamuno, fuerte vasco,  
lleva el arnés grotesco  
y el irrisorio casco  
del buen manchego. Don Miguel camina  
jinete de quimérica montura,  
metiendo espuela de oro a su locura,  
sin miedo de la lengua que malsina<sup>10</sup>.

Y así, armado de Quijote, habiendo velado sus armas y jurado su nueva fe, salió Miguel de Unamuno a la vida pública española, en los primeros años del siglo, a librar su combate. «Yo no sé qué haría si volviera al mundo nuestro señor don Quijote: es fácil que, dejando la lanza y la adarga apoyada en una encina, tomara la pluma para combatir» (IX, 181).

1. *La revolución interior*

Sí. Hubo en efecto conversión, pero a don Quijote, el «Cristo español», como lo llama en los momentos de mayor exaltación. Antes, lo quijotesco debía ceder a lo quijánico<sup>11</sup>, los sueños del caballero andante al buen corazón del hidalgo manchego, porque en la renuncia a estos desvaríos de gloria, en la muerte cristiana de su héroe, señalaba Cervantes a España «el camino de su regeneración» (I, 791): «Hay que matar a don Quijote para que resucite Alonso Quijano, el Bueno, el discreto, el que hablaba a los cabreros del siglo de la paz» (I, 854).

Como no podía ser menos, el profundo cambio espiritual sufrido en la crisis del 97 tenía que afectar también a esta descalificación intelectualista de don Quijote. El caso es que a la salida de la crisis, en la primera meditación sobre la regeneración de España —*La vida es sueño*—, la declaración unamuniana suena tajante y provocativa, en abierta repulsa de los ideales regeneracionistas:

Retírese el don Quijote de la Regeneración y del Progreso a su escondida aldea a vivir oscuramente, sin molestar al pobre Sancho, el bueno, el simbólico *idiota*, sin intentar civilizarle, dejándole vivir en paz y en gracia de Dios (I, 944-945).

Como se sabe, este don Quijote de la regeneración y el progreso no era más que la media alma racionalista e ilustrada de Unamuno, que parece ceder ahora el primer plano a su otra mitad, ensoñadora y mística. No obstante, la ambivalencia unamuniana sobre el tema continúa en estos últimos años de fin de siglo. Don Quijote seguía representando a sus ojos la figura castiza de la España histórica, violenta y bárbara (VII, 1197), con una pagana sed de gloria, en la que fue a trastornarse «la bondad eterna de Alonso Quijano» (VII, 1194). Don Quijote era la «casta» y la «nación» frente al pueblo intrahistórico de España, que había de renacer de su muerte. Pero, a la vez, si bien se repara, puede percibirse cómo la oposición entre lo quijánico y lo quijotesco comienza ya a desvanecerse. ¿No ocurriría acaso que aquel buen corazón de Alonso Quijano tuviera que soñarse loco y animar el brazo justiciero de un caballero andante en un país rutinario y conformista? Porque, en resumidas cuentas, como puntualiza Unamuno a Ganivet, «cada loco es loco de su cordura, y sobre el fondo de ésta disparata, conservando al perder el juicio su indestructible carácter y su fondo moral» (III, 643). Creo que fue a lo largo de la correspondencia con Ganivet sobre *El porvenir de España*, donde se produjo el viraje en la valoración unamuniana del héroe cervantino. Aunque Unamuno insiste todavía en la renuncia a los desvaríos del caballero, reconoce «el fondo inmortal de la quijotesca locura» (III, 643)<sup>12</sup>, y posiblemente no fue insensible a la

vigorosa réplica de Ganivet: «España es una nación absurda y metafísicamente imposible —le contesta el granadino— y el absurdo es su nervio y sostén. Su cordura será la señal de su acabamiento [...] Quiero decir con esto que don Quijote hizo tres salidas y que España no ha hecho más que una y aún le faltan dos para sanar y morir» (II, 656). Bien pudo ser ésta la sugerencia decisiva que necesitaba Unamuno para superar sus reparos quijotescos, y tal vez no fue extraña a ella la influencia de Carlyle y Nietzsche, y su inflexión anarquista por estos años. La realidad es que, doblado el cabo del siglo, Unamuno se está debatiendo con la misma «demoníaca tentación» del todo o nada, que también había tentado a don Quijote (VII, 1192), y urgido por la misma sed de gloria imperecedera:

Grande fue la locura de don Quijote, y lo fue porque era grande la raíz de que brotaba, ese inextinguible anhelo de sobrevivirnos, que es el manantial tanto de los más desatinados desvaríos como de los más heroicos actos (VII, 1205).

Y opta resueltamente por la misma salida utópica del caballero: «Y esto es lo que aquí sostengo: que sólo obra con eficacia y empeño quien se alimenta de la eterna ilusión consoladora, que soñar la acción es lo mismo que actuar el ensueño» (III, 959).

Incluso llega a revivirse en loco en la extraña historia del Dr. Montarco, de raíz autobiográfica, para dar salida a su sed de infinitud. Ya están echadas las bases de la leyenda. Y de nuevo se repite el ciclo ideado por Cervantes: Miguel de Unamuno, leyendo las andanzas de don Quijote, como le ocurriera a Alonso Quijano con los libros de caballería, se siente de nuevo Quijote y se sueña, como él, caballero andante. Ésta es su conversión. Se equivoca, sin embargo, quien la entienda como un suceso de su historia íntima. Los locos, como le ocurría al Dr. Montarco de su cuento, se vuelven locos por reacción a «la presión abrumadora de la tontería ambiente» (I, 1128). Y éste fue el caso de Unamuno. Haciéndose eco, según sospecho, de las palabras de Ganivet, cree Unamuno que sin la raíz del heroísmo «España dejaría de existir» (I, 1168), encanallada y reducida a un pueblo de esclavos. La salvación está en desencadenar una locura colectiva, generada por un ideal liberador. Su propósito aparece explícito en el cálido apóstrofe que dirige a don Quijote como quien se confía a su héroe tutelar:

Tú me has convencido de cuán peligroso es predicar cordura entre estos espíritus alcornoqueños; tu me has enseñado el mal que se sigue de amonestar a que sean prácticos a hombres que propenden al más grosero materialismo, aunque se disfrace de espiritualismo cristiano (III, 226).

No es, pues, posible entender la conversión quijotesca de don Miguel sin atender al problema de España. A su contacto, Unamuno

encuentra su misión y su personaje. Lleva razón R. Pérez de la Dehesa al señalar como una causa de la evolución espiritual de Unamuno su «pérdida de fe en el pueblo español», según se trasluce en su carta a Arzadún en 1900:

[...] Hay que convencerle que es muy bruto y que para no caer bajo el cura que le embrutece más aún tiene que dejarse guiar por nosotros y se le convencerá! Por mi parte tengo tal fe en mí mismo, tan honda persuasión en mi providencial misión pedagógica o demagógica (entendiendo esto etimológicamente) en España, que le he de convencer<sup>13</sup>.

En efecto, durante los primeros años del siglo, a la par que madura el núcleo teórico de su pesimismo trascendente, profundiza Unamuno en el diagnóstico de España, que ya había hecho en los ensayos *En torno al casticismo*, pero polarizado ahora en la dimensión socio-cultural. Aunque no faltan las protestas de fe en el pueblo intrahistórico, la verdad es que la crítica revela una gran desconfianza, casi desesperación, en el hombre español. La censura de Unamuno se hace más áspera que de costumbre; la intención más abiertamente ética y reformadora; la actitud más pedagógica, como convenía al recién nombrado Rector de la Universidad de Salamanca, que pronto iba a proyectar su magisterio, en artículos y conferencias, a la totalidad del país. No es que abandone el discurso político, pero está sobredeterminado ética y religiosamente: «No es mal político ni aún económico lo que trae a peor traer a España; es daño moral, es que están emponzoñados los manantiales de la vida común» (IX, 109), clama en Almería como un profeta. Y poco más adelante añade aún, invirtiendo incluso sus análisis habituales:

No hizo la inquisición el carácter español, sino que éste hizo aquella [...] Somos inquisidores por envidiosos, envidiosos por soberbios, y soberbios sin razón alguna para serlo, soberbios con soberbia gratuita, por ignorancia y holgazanería sobre todo. Porque tal es la fatídica procesión de nuestros tres pecados capitales (IX, 117).

Unamuno critica, reprende, acusa, provoca, convertido su discurso en un sermulario laico. Denuncia el mal de raíz de la vida española en la que «todo se quiere cimentar sobre la mentira» (I, 1296). Así, amonesta a los gallegos en La Coruña:

El infierno lo llevamos todos dentro y disuelto en nuestra sangre. Es la hipocresía... es que tantos siglos de inquisición y fingimiento han deprimido la verdad de nuestra raza (IX, 99).

Es el mismo mensaje que dirige a los andaluces en Almería o Málaga, y a los catalanes en Barcelona —«se vive mentira, mentira

se come, estamos amasados todos con mentira» (IX, 223)—, y que alcanza su mejor formulación en la *Vida de Don Quijote y Sancho*:

Sí, todo nuestro mal es la cobardía moral, la falta de arranque para afirmar cada uno su verdad, su fe, y defenderla. La mentira envuelve y agarrota las almas de esta casta de borregos modorros, estúpidos por opilación de sensatez (III, 141).

Pero no es sólo la mentira, sino la falta de coraje civil, de autoexigencia, de sinceridad, de valor para el propio pensamiento: «Uno de los principios cardinales de la vida espiritual del español es el de delegar: no quiere tomarse el trabajo de pensar por sí mismo» (IX, 179); en fin, todo lo que coarta el florecimiento de un *ethos* liberal (IX, 101) a causa de un alma bárbara, bravía y violenta, en la que «hay odio formal a la cultura y al saber». Por lo que respecta a la sociedad, su diagnóstico es igualmente sombrío. Nota que se ha acentuado la tendencia disociativa del alma castiza hasta el límite de la invertebración. Había escrito en 1898:

Como no se ha logrado hacer cerebro nacional, España es una especie de radiolado o cualquier otro organismo descentralizado, sin más que tales o cuales ganglios aquí o allí. Su centro oficial es un estómago, no un cerebro (III, 687).

Ahora, con motivo de la encuesta sobre *Oligarquía y caciquismo*, ve en el cacique la consecuencia, más que la causa, de un estado social de barbarie, al que urge poner remedio:

No hay conciencia pública y apenas si hay patriotismo en esta sociedad amorfa, mal centralizada, digan lo que quieran los regionalistas. Esto no es una nación vertebrada [...] Hay aquí una anarquía íntima que lleva consigo una tiranía exterior (IX, 829).

Pero el remedio no puede ser ya regeneracionismo, una receta que se le antoja tan hipócrita como insuficiente. Ni revolución desde arriba o desde abajo, porque a una y a otra les falta espíritu, esto es, sinceridad ético-religiosa, «puesto que nadie piensa en serio en regenerarse a sí mismo» (I, 941), ni mucho menos en revolucionarse. «No creo más que en la revolución interior, en la personal y en el culto a la verdad» —proclamará en el teatro de la Zarzuela en un momento crítico de la vida española (IX, 180).

Hay que proclamar la guerra santa, el *Kulturkampf*: la guerra santa contra el filisteísmo y el beotismo y la misología, pero en esta guerra hay que apoyarse en el pueblo mismo y para ello estudiarle [...] Vida interior necesitamos. No es que esté enferma; está dormida o muerta. Si dormida, despertarla; si muerta, resucitarla. Y si nunca la tuvimos, crearla. No es modificación anatómica, único a lo que la cirugía y la ortopedia llegan; es modificación histológica lo que nos pide el cuerpo social (IX, 832).

A primera vista es la misma campaña que por estos años emprende la vanguardia de los jóvenes europeístas con Ortega y Gasset al frente. Unamuno incluso hace abierta profesión de fe europeísta en 1902, a la vuelta por tanto de su crisis espiritual —«yo, por mi parte, abrigo la conciencia inquebrantable y firme de que el ideal que me mueve es el ideal de la cultura europea moderna» (IX, 73)— y se siente vinculado al mismo empeño de la minoría de europeos (IX, 72 y 102), directiva y animadora, y a su mismo programa —sólo esta imposición de la cultura (y la cultura es la religión del Estado), sólo la imposición de la cultura puede borrar el caciquismo y la demagogia (IX, 73)—, y hasta en los mismos términos que iba a emplear Ortega, e incluso en la misma confusa identificación ético-cultural de liberalismo y socialismo:

La libertad es la conciencia de la ley; libre es el que hace lo que debe, porque sólo lo que debe hacer quiere; más libre quien mejor conoce la ley interna de su propia evolución progresiva. La libertad es la conciencia de la necesidad moral (IX, 70).

Y, sin embargo, pese a todo, se deja percibir en Unamuno un registro diferente, que acabará imponiéndose sobre los demás. No es una mera cuestión de énfasis —su tendencia a trascendentalizar los principios y revestirlos de alcance religioso y a radicalizar el gesto y la actitud—, sino de motivación. La revolución interior tiene para él un sentido prioritario ético-religioso. Muy explícitamente lo declara al final de su contribución a la encuesta sobre *Oligarquía y caciquismo*:

Sólo acabaré afirmando que una honda sacudida, un movimiento entrañable, y movimiento religioso, es lo que necesita España. Necesitamos nuestra reforma, una Reforma indígena, íntima, propia, brotando del propio suelo y con jugos propios, pero al sol y a las brisas del espíritu europeo moderno (IX, 833; cf. también III, 724)<sup>14</sup>.

Sí; por esta vez no se trataba de una paradoja más de don Miguel. El *Kulturkampf* era para él indisoluble del *Kulturprotestantismus*, porque no en vano Kant y Hegel eran tan hijos del Renacimiento como de la Reforma. No había, pues, que sustituir la religión por la política o la cultura, como creía Ortega<sup>15</sup>, ni entronizar una religión de la cultura, sino de promover, a la inversa, una cultura de, o mejor, en la religión. Puesto que se pretendía remejer el cogollo de un alma bárbara, que no había sido tocada por el espíritu moderno, era menester una cultura y una religión de la libertad. Unamuno podía haber recordado en este punto un juicio de Hegel sobre la escasa implantación de las revoluciones políticas en los pueblos latinos por no haber pasado por la Reforma religiosa. Y es que «sin que

se altere la religión, no puede tener éxito ninguna revolución política»<sup>16</sup>. Pero no era necesario remontarse a Hegel. En el protestantismo liberal se mantenían juicios análogos, y Unamuno era bien consciente de ello. Ouimette ha mostrado cómo en este punto «el enlace con el protestantismo se había establecido ya en 1896, cuando Unamuno explicó el valor de éste para la causa social (el socialismo en aquel entonces), y sugirió una equivalencia entre el protestantismo político y la escuela democrática»<sup>17</sup>. Con toda seguridad este enlace se refuerza a primeros de siglo, cuando Unamuno anda embebido en el protestantismo liberal y sueña con una reforma religiosa indígena. Posiblemente había leído por estas fechas en el *Diario* de Amiel una declaración semejante a la de Hegel y bien explícita en su sentido: «Es la miopía de los hombres de Estado del mediodía que no ven que la cuestión capital es la cuestión religiosa, y que, en la hora en que estamos, no reconocen aún que el Estado liberal es irrealizable con una religión antiliberal, y casi irrealizable con la ausencia de la religión [...] Si la libertad debe ser salvada —prosigue Amiel— no lo será por los escépticos, los fenomenistas, los materialistas; lo será por las convicciones religiosas, lo será por la fe de individuos que creen que Dios quiere al hombre libre pero puro»<sup>18</sup>. Conociera o no por estas fechas este pasaje del ginebrino, es obvio que al conocerlo le produjo una gran impresión al juzgar por las marcas laterales de su lectura, al ver confirmadas tan palmariamente sus ideas al respecto. Otro tanto debió de ocurrirle con la lectura del predicador americano W. E. Channing y del suizo Alexandre Vinet, de tan honda influencia en su liberalismo<sup>19</sup>.

Se comprende así que su divisa obsesiva en estos primeros años del siglo fuera la de «emancipar la conciencia cristiana»<sup>20</sup>, en el sentido de liberarla de la administración eclesiástica, esto es, descatoalizar el cristianismo, lo que iba a la par con españolizarlo o vivificarlo desde la tradición intrahistórica española. Era su lema de lucha frente a la consigna integrista de que «descatoalizar es desnacionalizar» (IX, 180), a lo que Unamuno replica enérgicamente:

Cuanto más tarde en acabar de españolizarse el cristianismo, más tardará en acabar de civilizarse, es decir, de cristianizarse nuestra España [...] En las entrañas de nuestro catolicismo latino, si es que en alguna parte, vive el cristianismo español. De ellas empezaron a entresacarlo nuestros místicos, delanteros de una reforma que no llegó a cuajar (III, 724).

Unamuno no oculta su identidad cristiana, antes bien la proclama abiertamente como la inspiración de su revolución interior: «Yo, señores, como os he dicho, soy cristiano, y creo que a Dios hay que adorarlo en espíritu y en verdad, porque Dios es, ante todo y sobre todo, la verdad» (IX, 180).

En otro momento, a propósito de la campaña cultural que había emprendido conjuntamente con Ortega, se ve obligado a matizar su postura con respecto a un craso progresismo ilustrado:

Hay que hacer laica la virtud, escribía hace poco un joven publicista español, el señor Ortega y Gasset. Hay que civilizar el cristianismo, añadido yo, y por civilizar entendido hacerlo civil, para que deje de ser eclesiástico; infundirlo en la vida civil, en la civilidad, desempeñándolo de la Iglesia (IX, 240).

He aquí el germen de su fórmula posterior de «desamortización del Evangelio» (IX, 249), volviéndolo plenamente secular y civil, esto es, una fuerza productiva de libertad y solidaridad, de exigencia interior y de convivencia. A unas buenas «entendederas» —por desgracia fueron más finas en este punto las de la administración eclesiástica que las de sus compañeros de campaña cultural— no podía ocultarse el alcance ético-político de esta Reforma. Como advierte agudamente Ouimette, «la idea derivaba de su visión del cristianismo, en que veía Unamuno una religión de la libertad y de la liberación, pero de la que España se separaba inconscientemente, refugiándose en un fanatismo nacional, negador de toda libertad. Unamuno creía que el que es incapaz de sentir la libertad espiritual será por lo mismo incapaz de gozar de la libertad social»<sup>21</sup>. Y es que, en verdad, si no se liberaba la conciencia del ceppo político/religioso del integrismo, difícilmente podía pensarse en una sana y vigorosa vida civil. En este sentido creía Unamuno, y a mi juicio con razón, que su reforma religiosa era a la larga más productiva para la causa de la libertad y la cultura que la campaña meramente ilustrada, porque iba más al fondo de las cosas y no pretendía abolir la religión, sino transformarla en un fermento de vigorización del *ethos* liberal. Abolir la religión sería tanto como secar la fuente de las inquietudes trascendentales del hombre, donde se ventila, en última instancia, el problema del sentido de la existencia. Transformarla o reformarla, en cambio, era convertirla en un manantial de inquietudes y exigencias:

Pero esto implica, y en otra ocasión intentaré desarrollarlo, el no hacer de la religión una cosa aparte, y mucho menos algo cuyo ministerio quepa delegar, sino una vida íntima del espíritu que se difunda en las actividades todas de éste, animándolas, algo hondamente personal y que informe nuestras acciones todas, un modo de sentir, pensar y obrar, más que un complejo de ideas y de prácticas definidas e impuestas por una autoridad externa (I, 1115).

En suma, frente al dogmatismo y la incuria civil del catolicismo dominante, la reforma religiosa proyectada por Unamuno se inspiraba en el lema evangélico de que «a Dios hay que adorarle en espíritu y en verdad», y puesto que la verdad hace libres, según el mismo Evangelio, el culto religioso a la verdad sería una fuente inagotable



de renovación de la vida española. El nuevo *ethos* liberal no podía ser otro que el de la veracidad, esto es, tener el coraje moral de decir y obrar la verdad (o lo que cada uno en su fuero interno tuviera por tal), oportuna e inoportunamente, contra viento y marea. No en vano el discurso de 1906 en el teatro Novedades de Barcelona se cierra con un «¡Viva la verdad!, es un viva más universal y más verdadero; es un viva a lo que en España está muerto, y su muerte nos mata a todos» (IX, 231).

Éste es el sentido de la cruzada quijotesca en que Unamuno resuelve a la postre su campaña por la cultura (*Kulturkampf*). No habla como intelectual<sup>22</sup>, «el hombre del sentido medio» (I, 1145), esto es, de la norma objetiva, que enseña y dirige, sino como un espiritual (moralista o poeta/profeta), con «sentido propio» (I, 1146), o lo que es lo mismo, con discernimiento de espíritus, y con sentido de lo original y fundamental. Y la raíz estaba para él en la voluntad de verdad. Tal como señala en el prólogo *El sepulcro de Don Quijote*, la lucha quijotesca lo es por y en la verdad:

¿Cómo? ¿Tropezáis con uno que miente? Gritarle a la cara: ¡mentira!, ¡y adelante! ¿Tropezáis con uno que roba? Gritarle «ladrón», ¡y adelante! ¿Tropezáis con uno que dice tonterías y a quien oye toda una muchedumbre con la boca abierta? Gritarles: ¡estúpidos!, ¡y adelante! ¡Adelante siempre! (III, 55).

En realidad, el germen de esta actitud ya estaba presente en los ensayos *En torno al casticismo*. Allí había escrito:

¡Menos formalidad y corrección y más fundamentalidad y dirección! ¡Seriedad y no gravedad! Y sobre todo, ¡libertad, libertad!, pero la honda, no la oficial. Hace estragos el temor al ridículo y el miedo al público multifauce (I, 863).

Casi podían valer estas palabras como un anticipo de la divisa de don Quijote. Tras la crisis del 97, y en el nuevo clima interiorista de la reforma religiosa, se radicaliza esta actitud hasta el punto de embargarle toda la vida. Ésta sería su misión quijotesca: despertar en sus prójimos la conciencia de la libertad en el amor a la verdad, administrándoles oportuna e inoportunamente «el sacramento de la palabra», como hablaba a los cabreros don Quijote del siglo futuro de la paz:

Aventura es, en efecto, y de las más heroicas. Porque todo hablar es una suerte, y las más de las veces, la más apretada suerte de obrar (III, 93).

Sí. No se había equivocado. En un siglo criticista y escéptico y en un país enfermo de filisteísmo, la nueva caballería andante tenía que serlo de la palabra, una palabra de salud, que excita y provoca, despierta y anima:

Si don Quijote volviera al mundo [...] sería pastor de almas, empuñando, en vez del cayado, la pluma o dirigiendo su encendida palabra a los cabreros todos. ¡Y quién sabe si no ha resucitado! (III, 234).

Años más tarde, en *Del sentimiento trágico de la vida*, con una conciencia más agónica y exasperada ya de su misión, volverá de nuevo sobre el tema: «¿Cuál es, pues, la nueva misión de don Quijote hoy en este mundo? Clamar, clamar en el desierto» (VII, 301).

A la vuelta del siglo, mediado ya el camino de su vida, la vocación de reformador, poeta/profeta, le sale al paso a Unamuno en la máscara trágica de don Quijote. La verdadera vocación, como el amor verdadero, no se elige, se encuentra:

Tu hazaña, tu verdadera hazaña, la que hará valer tu vida, no será acaso la que vayas tú a buscar, sino la que venga a buscarte (III, 179).

Y así fue. La presión ambiental de su España le llevó a sentirse Quijote. La nueva tarea heroica estaba delante de él como un reto. Como tantas veces se había preguntado: ¿por qué no yo?, y aceptó el invite. Su misión sería la reforma espiritual de la España de su tiempo frente a un mundo de curas y bachilleres, los ideólogos de la situación, que iban a tomar a burlas la obra del caballero. Su locura, una pasión de libertad, debatiéndose contra el mundo establecido. Para partir de ahora, don Quijote será su divisa y su símbolo. Para Unamuno, como en general para la generación del 98, ha cambiado la perspectiva de comprensión del personaje cervantino. Para la mentalidad hipercrítica y reflexiva del barroco, don Quijote representaba una pasión estéril de idealidad, desencajada y frenética, en contradicción con el mundo, del que sólo atesora un permanente desengaño. La óptica del 98 es completamente diferente. Tardía y confusamente románticos acentúan en el personaje sus rasgos más dinámicos y exultantes: su desmedida ilusión, su fe intrépida, su esfuerzo heroico, la exaltación lírica y sentimental de su alma... hasta convertirlo en el prototipo del hombre de voluntad. Muy especialmente Unamuno ve en don Quijote el caballero de la fe en lo ideal —la encarnación, por tanto, del idealismo ético (o pesimismo trascendente) de la lucha por dotar de finalidad humana al universo—. No se trata, si embargo, de una mera posición filosófica con su correspondiente compromiso existencial. Para Unamuno, el quijotismo es, ante todo y sobre todo, una religión, la religión nacional, y don Quijote el «Cristo español», en que se cifra y encierra el alma inmortal de este mi pueblo» (VII, 283). Como precisa en *Del sentimiento trágico de la vida*:

Y el de don Quijote no puede decirse que fuera en rigor idealismo; no peleaba por ideas. Era espiritualismo; peleaba por espíritus [...] Y el quijotismo especu-

lativo o meditativo es, como el práctico, locura; locura, hija de la locura de la cruz (VII, 293).

Religiosa era su alma, perteneciente al cristianismo agónico de la cruz. Unamuno ve en él un reflejo de la heroica actitud de Cristo y no duda en hablar de la pasión y muerte de nuestro señor don Quijote, apurando el paralelismo con los misterios cristianos<sup>23</sup>. Y nacional su ascendencia, de la misma estirpe de los conquistadores y de los místicos. Su pasta estaba hecha de la reciedumbre volitiva del carácter español. Y en cuanto a su alma, gemela de la de los místicos, como señala Unamuno de continuo en su comentario, austera y combativa, con el corazón en vilo de lo eterno, ávida de una «ciencia de amor» sólo asequible en los trabajos de la conquista, y en permanente búsqueda de «libertad interior» (cf. I, 841-843). La revolución interior tenía, pues, que venir de la adivinación del héroe que cada pueblo lleva en sus entrañas:

El alma de un pueblo se empreña del héroe venidero antes que éste brote a luz de vida, le presente como condensación de un espíritu difuso en ella, y espera su advenimiento (I, 917).

Éste era el caso de don Quijote. Cervantes se lo debía al pueblo de España. Por éso podía Unamuno apropiárselo y hacerlo suyo de un modo más radical y genuino, más de veras que el propio Cervantes. Para ello era necesario llevar a cabo una *epoché* del mundo cervantino, esto es, «separar a Cervantes del Quijote» (I, 1233), y «dejarlo fuera» (I, 1269), para retener tan sólo el relato escueto, como una herencia anónima del alma española. El «Quijote» histórico, cervantino, no era más que «la hipóstasis y como el punto de partida» (I, 1231), en que apareció, debido al «genio temporero» de Cervantes, una herencia intrahistórica, que cada uno puede apropiarse en libre examen y personal inspiración como la Biblia<sup>24</sup>. En cuanto herencia anónima, su sentido profundo se guarda en las entrañas de la intrahistoria española. De ahí la exigencia hermenéutica de trazar conjuntamente la etopeya de otros grandes conquistadores a lo divino —el vasco Ignacio de Loyola, sobre todo, y la castellana Teresa de Jesús— o a lo humano, como es el caso de Simón Bolívar, a cuyas hazañas quería referirse en una nueva edición (III, 496). Pues mientras más voces resuenan en el relato, tanto más anónima se mantiene la herencia. ¡Hasta tal punto aspiraba a hacer de su obra una biblia de la españolía, el evangelio de la religión nacional!

El espíritu de la religión quijotesca es el fruto de la alianza entre el cristianismo evangélico y la mística de la libertad en que pudiera inspirarse la reforma interior de España. Al primero lo entendía, tal como lo había caracterizado Harnack, como un cristianismo sustan-

cialmente profético y moral, inspirado en el ideal de justicia, la exigencia de fraternidad y el espíritu de misericordia, y armado de una profunda convicción en la infinita perfección del alma humana<sup>25</sup>, lo que lo convertía en una actitud abierta y dinámica de muy fuerte impregnación social. Éste era el evangelismo sencillo y cordial, pacifista y fraterno, que había ensalzado también Tolstoi<sup>26</sup>. En cuanto a la mística de la libertad interior la debía al anarquismo íntimo del alma española. Con razón ha podido escribir Marcel Bataillon que «ha sido necesario, ya en el siglo xx, el genio paradójico y religioso de Unamuno, para arrancar a don Quijote a su creador y para descubrir en él una profundidad trágica y un símbolo de la fe religiosa que Cervantes, según el pensador de nuestra época, no había sabido ver en su héroe»<sup>27</sup>. Era difícil imaginar una alianza más subversiva y provocativa frente al castizo compromiso integrista de la cruz y la espada. De ahí que pudiera ser también el sustento de un nuevo *ethos* civil. En esto consistía el sentido de la cruzada, a medias político y religiosa, de «ir a rescatar el sepulcro del Caballero de la Locura del poder de los hidalgos de la razón» (III, 53), esto es, de los ideólogos de todo signo, de la reacción o la revolución, de la tradición o el progreso. Pese a las diferencias entre ellos, todas eran posiciones penúltimas, que no iban al fondo de las cosas, porque se olvidaban del hombre nuevo. Pero, ¿puede haber una religión sin Dios?, ¿cabe mantener la religión nacional del quijotismo sin la exigencia de lo eterno? Se entiende así el apremio con que replica Unamuno a los fervores del amigo, que se entusiasma con la cruzada quijotesca:

Todo eso que me dices está muy bien, está bien, no está mal; pero ¿no te parece que en vez de ir a buscar el sepulcro de Don Quijote [...] debíamos ir a buscar el sepulcro de Dios y rescatarlo de creyentes e incrédulos, de ateos y teístas, que lo ocupan, y esperar allí, dando voces supremas de desesperación, derritiendo el corazón en lágrimas, a que Dios resucite y nos salve de la nada? (III, 59).

## 2. *Lo eterno en el hombre*

La adivinación del héroe es el primer paso hacia la salud. Un pueblo que se reconoce en su héroe comienza ya a vivir de su espíritu, en el que ve la cifra de sus anhelos y aspiraciones:

No es el héroe otra cosa que el alma colectiva individualizada, el que por sentir más al unísono con el pueblo, siente de un modo más personal: el prototipo y el resultante, el nodo espiritual del pueblo. Y no puede decirse que guíen a éste, sino que son su conciencia y el verbo de sus aspiraciones (I, 917).

En el tema del heroísmo es bien patente, como ya se ha puesto de manifiesto por la crítica<sup>28</sup>, la influencia sobre todo de Carlyle,

aunque con un sesgo específicamente unamuniano, más próximo en este punto concreto a Hegel, en cuanto que el héroe es la encarnación de la voluntad de su pueblo. Está sin duda de acuerdo con Carlyle en el carácter último de inspiración religiosa, que pervive en el heroísmo, incluso en su forma más secularizada y moderna, como en el escritor. Si el héroe es un ejemplar de existencia, lo es en la medida en que muestra un sentido superior que pasaba oculto a los demás. No hay héroe, por tanto, sin revelación, esto es, sin inspiración en un principio superior de vida. «Digo *inspiración* —precisa Carlyle— porque lo que llamamos originalidad, sinceridad, genio, es decir, la cualidad heroica para la que no disponemos de un buen nombre, significan esto. El héroe es quien vive en la esfera interior de las cosas, en la Verdad, divina y eterna, que siempre existe, invisible las más de las veces bajo lo temporal y trivial; su esencia consiste en exteriorizarla, mediante la acción o la palabra, exteriorizándose a sí mismo»<sup>29</sup>. Por eso el héroe es también, según Carlyle, poeta, «poeta en acción» (III, 194), como lo llama Unamuno, que labra su existencia como una viviente obra de arte. Ahora bien, más que de una revelación oral, se trata de la mostración de un camino, como comenta V. Ouimette<sup>30</sup>, poniendo a su pueblo en trance de liberación. Ésta ya se ha puesto en obra en la acción heroica y puede, por tanto, obrar y redundar eficazmente en sus seguidores. La vida del héroe es, pues, lucha incesante por realizar su símbolo<sup>31</sup>, su misión o vocación; o, como suele decir Unamuno, por «hacerse un alma» y animar con ella la realidad circundante. De ahí el carácter agónico de todo heroísmo, que no lo es tanto contra las circunstancias exteriores, cuanto con la misma materia de la vida a transformar. Como exclama don Quijote: «Yo, Sancho, nací para vivir muriendo» (III, 213), en perpetua agonía. Todo héroe lleva, pues, su lucha intestina, en la que reside su «secreto», contra las resistencias externas o internas a la llamada de su «símbolo». En el caso de Unamuno este adversario interior se llamaba genéricamente «razón», en la doble acepción de sentido común y racionalidad ilustrada. Como queda dicho, la misión unamuniana no era el ideal de cultura *tout court*, sino el de la reforma interior religiosa. Es ésta la que tiene que animar y fecundar a aquél. Pero cuando la cultura se erige en un fin en sí y trata de absorber la sustancia de la vida, se vuelve ciega y despótica. En la medida en que no se siente concernida por el problema del sentido, lo declara absurdo o vano. Ya Ritschl había advertido que para que la cultura no desemboque en egoísmo o sobrevaloración materialista debe ser orientada según la determinación moral del hombre. «En caso contrario —añadía— la cultura, que comprende el modo intelectual y técnico de dominio del mundo, entra en contradicción con la cultura religiosa y moral. Pero en este caso, el supremo crecimiento de la cultura amenaza con arrastrar consigo la

incultura moral e intelectual»<sup>32</sup>. Éste era también el temor de Unamuno, que la cultura, en su versión humanista y científico-técnica, acabara por disolver o eliminar el enigma de la Esfinge. Y de ahí derivaba su resistencia al europeísmo como forma de vida. A los ojos de Unamuno, el europeo moderno se había dejado robar el alma:

El hombre libre de la suprema congoja, libre de la angustia eterna, libre de la mirada de la Esfinge, es decir, el hombre que no es hombre, el europeo moderno (III, 927).

Esta ambivalencia con respecto a la cultura y al *Kulturkampf*, que se traduce a la vez en participación y distancia, es específica de la posición de Unamuno, y en general del alma trágica. Y al igual que había superado los programas políticos de la regeneración y la revolución, tenía que distanciarse también, o mejor, poner en cuarentena el ideal de la europeización<sup>33</sup>. Don Quijote, armado con su dilema provocativo «¡o la felicidad o el amor!» (III, 927), representaba un desafío para los unos y los otros, para el progresismo a la europea y para el conservadurismo de los curas y bachilleres de la hora de España. Ahora bien, este agonismo interior trasciende en el otro agonismo externo, que libra su batalla contra las fuerzas que se resisten al idealismo del caballero. En su circunstancia española, estas fuerzas eran, de un lado, las de la reacción integrista, administradoras seculares del castizo «sentido común» a la española, que se creían con derecho a custodiar el sepulcro de don Quijote, y hasta el de Dios, bajo siete llaves; del otro, las del progresismo o ilustración oficial, defensoras de una europeización tan ingenua como satisfecha. Frente a los hidalgos de la razón, en cualquiera de estas acepciones, don Quijote es el caballero de la fe, que tienta lo imposible, lo ideal/utópico, a sabiendas de que lo es, confortado con la esperanza de que su esfuerzo no quedará baldío. Representa también el caballero de la virtud, empeñado en una lucha contra el mundo circundante por imprimirle su sello, sin cuidarse gran cosa del alcance inmediato de su acción. La revolución interior necesitaba de un héroe que revelara a su pueblo la inspiración ético-religiosa de su locura y le mostrara así el camino de su liberación.

Tanto A. Regalado como G. Sobejano han señalado en el don Quijote de Unamuno rasgos específicos de la doble influencia de Kierkegaard y Nietzsche<sup>34</sup>. Con ambos comparte, en efecto, la tendencia a trascender la cultura europea moderna —aun cuando esta exigencia se exprese en Unamuno de una forma agónica— y a fijar una nueva meta para el hombre. Comparte igualmente la reivindicación de la fe, pese a las diferencias radicales en este punto entre Kierkegaard y Nietzsche, en cuanto principio de transformación de la vida<sup>35</sup>. Ya me he referido al carácter dinámico y creativo de la fe

unamuniana, como autoafirmación de la voluntad en su exigencia de actuar en el mundo más allá del cerco limitado del conocimiento objetivo (cf. caps. 5 § 2 y 6, § 2). La fe concierne, pues, al orden de la praxis, que desborda las metas que le pueden ser asignadas por el pensamiento científico. La fórmula unamuniana «fe en la fe» expresa muy elocuentemente, con su énfasis reduplicativo, el carácter dinámico y abierto de la fe en el triple sentido: *a)* de un acto de actividad práctica que prima sobre los contenidos de su afirmación; *b)* de un movimiento incesante de desbloqueo de la experiencia intramundana y de trascendimiento continuo de la misma; y *c)* de una actitud crítica y animadora frente al principio de la inercia. Muy expresamente va a afirmarlo en *Del sentimiento trágico de la vida*, en el texto más declarativo de la intencionalidad de Unamuno:

Pero es que mi obra —iba a decir mi misión— es quebrantar la fe de unos y de otros y de los terceros, la fe en la afirmación, la fe en la negación y la fe en la abstención, y esto por fe en la fe misma; es combatir a todos los que se resignan, sea al catolicismo, sea al racionalismo, sea al agnosticismo; es hacer que vivan todos inquietos o anhelantes (VII, 297-298).

Podría objetarse que este planteamiento impide asignarle a la fe unamuniana un sentido determinado y la reduce a la mera función formal de agitar los espíritus. Hay, sin duda, textos unamunianos que, como el precedente, avalan esta interpretación, y es muy posible que ésta fuera la imagen de Unamuno que prevaleció entre sus contemporáneos. Pero no puede pasarse por alto que no hay reformador o agitador de espíritus, héroe o poeta/profeta, que no obedezca a una inspiración originaria. Don Quijote es, según declara Unamuno, un héroe cristiano, en el que el evangelismo cordial se alía con la pasión por lo absoluto y el culto a la libertad. Don Quijote trae, pues, una revelación y en esto consiste su fe. El secreto que revela ejemplarmente don Quijote, como héroe en acción, es el secreto mismo de la vida humana, dicho unamunianamente, «el ansia de más vida [...] en una palabra, el apetito de divinidad, el hambre de Dios» (III, 884). La suya no es tanto una religión de la gloria, sino mucho más radicalmente aún, de la inmortalidad. Y así lo explicita Unamuno:

Ésta es la raíz última, la raíz de las raíces de la locura quijotesca. ¡No morir! ¡No morir! Ansia de vida, ansia de vida eterna es la que te dió vida inmortal, mi señor don Quijote; el sueño de tu vida fue y es sueño de no morir (III, 228).

No pretendo con ello minusvalorar el alcance que el culto a la gloria o a la fama juega tanto en el Quijote cervantino como en el unamuniano, y desde luego no puede negarse que fuera ésta una pasión exasperada en Unamuno, que proyecta sobre su héroe y que le fue acaso avivada también por él<sup>36</sup>. N. Orringer ha llamado muy

centeramente la atención sobre la innegable influencia de la obra de Paul Stapfer, *Des réputations littéraires*, en la de Unamuno, especialmente en la *Vida de Don Quijote y Sancho*, en lo que respecta al tema de la gloria<sup>37</sup>. Pero de ahí no se sigue, a mi juicio, como afirma Orringer, que «la *Vida de Don Quijote y Sancho* puede definirse como un poema teológico/filosófico sobre la gloria humana»<sup>38</sup>, pues pasa por alto que la raíz misma de la gloria es el ansia de sobrevida, que Unamuno no dejó nunca de entender en un sentido último escatológico, tuviera o no fe en esta posibilidad. De no ser así, la locura quijotesca se confundiría con la pasión del erostratismo, y la actitud idealista del Quijote/Unamuno no sería más que la *pose* retórica de un maniático de notoriedad. No lleva razón Sánchez Barbudo en este sentido cuando afirma que el culto a la fama y la dedicación a la literatura fueron consecuencia de la pérdida de fe religiosa en la inmortalidad del alma<sup>39</sup>. Para Unamuno, como para Stapfer, la fama no es tan sólo un mero sucedáneo de la inmortalidad en el hombre moderno, sino también y ante todo, manifestación del interés en la autoafirmación de la conciencia frente a la nada, el «egoísmo trascendental», como lo llama Stapfer, de la experiencia religiosa. Estoy más cerca en este punto de García Mateo, quien interpreta el culto a la fama como «expresión más bien de la conciencia de aspiración (*strebendes Bewusstsein*), abierta a lo infinito y aspirante a lo eterno»<sup>40</sup>. Sí. La religión quijotesca unamuniana no es sin más una religión de la fama, sino de la palabra o conciencia, que aspira a ser eterna. Pese a la ambivalencia en muchos pasajes entre fama e inmortalidad, se acaba imponiendo la evidencia de que don Quijote lucha por «un reino espiritual» (III, 79), que merece ser eterno, y que su fe, «si bien llevada —como puntualiza Unamuno— del cebo de la fama, busca ante todo el reino de Dios y su justicia» (III, 125). Por eso en los instantes decisivos en que remite su locura y desciende a la raíz de su heroísmo en el buen corazón de Alonso Quijano, confiesa «no saber lo que conquista a fuerza de sus trabajos», y se le ve «volver su mirada a la salvación de su alma y a la conquista del cielo, que padece fuerza» (III, 206). Uno de estos instantes es la muerte del caballero. El sentido, que ahora ve en ella Unamuno, no es tanto la abominación de su locura, sino el reconocimiento del «apetito de divinidad», que late en su «ansia de sobrevivir con gloria» (III, 244). Y si la locura es sueño, como la vida misma, no importa al cabo, pues «toda arremetida generosa trasciende del sueño de la vida» (III, 251). La tensión fama/alma, que tan aguda y contradictoriamente había sentido Unamuno en los días de la crisis, parece haber encontrado un punto de resolución o equilibrio, al menos en la conciencia de que la lucha por la fama y por el reino ideal del espíritu son expresiones de la misma ansia de lo eterno. Don Quijote moribundo podría haber exclamado con Calderón, transgificurando así su ansia de gloria: «Acu-



damos a lo eterno / que es la fama vividora». Y en este vislumbre muere Alonso Quijano sin tener que renunciar a su locura quijotesca. En la deprecación religiosa final, deja bien claro Unamuno cuál es el sentido último de la locura del caballero:

Fundaste este tu pueblo, el pueblo de tus siervos don Quijote y Sancho, sobre la fe en la inmortalidad personal; mira, Señor, que es ésa nuestra razón de vida y es nuestro destino entre los pueblos el hacer que esa verdad del corazón alumbrase las mentes contra todas las tinieblas de la lógica y del raciocinio y consuele a los corazones de los condenados al sueño de la vida (III, 251).

Ahora bien, la fe en la inmortalidad, o lo que es lo mismo, en el porvenir eterno de la conciencia, significa para Unamuno la fe en el triunfo final del sentido sobre el sin-sentido y la muerte; en una palabra, el triunfo del «mundo moral». Y no otra cosa representa, por lo demás, Dios como «eterno productor de inmortalidad» o Conciencia del Universo. Un Dios, no exigido al modo del postulado kantiano, sino sentido en el mismo ímpetu con que la conciencia aspira a ser eterna, por lo que no necesita de mediación objetiva alguna<sup>41</sup>. Un Dios experimentado en el propio «apetito de divinidad», más que como presencia, como vacío impelente de trascendimiento. De ahí la exactitud de la metáfora de Unamuno, de inspiración agustiniana, de que Dios no es más que la fuerza de gravedad del espíritu: «Y si Él nos tira a Sí con infinito tirón, también nosotros tiramos de Él. Su cielo padece fuerza» (III, 69).

En la *Vida de Don Quijote y Sancho*, a diferencia con *Del sentimiento trágico de la vida*, y más en concordancia con el clima entusiasta del ensayo *Plenitud de plenitudes y todo plenitud*, se impone un sentimiento exultante de la fe, como la revelación de lo eterno en el hombre, como raíz de la aspiración *por* lo eterno *para* el hombre. Se comprende así que la confianza en el poder de lo eterno coincida con la confianza en el propio poder, no porque sean lo mismo, sino porque se sienten en lo mismo:

Aquí hay que admirar cómo unía y juntaba en uno don Quijote su fe en Dios y su fe en sí mismo [...] y es que no hay fe en sí mismo como la del servidor de Dios, pues éste ve a Dios en sí (III, 125).

«Ver a Dios en sí» o «verse a sí en Dios», proyectado en él y hacia él (III, 128), en el tirón de lo eterno, o en el mismo movimiento en que Dios mismo se refleja en el corazón del hombre, pues como precisará más tarde:

El poder de crear un Dios a nuestra imagen y semejanza, de personalizar el Universo, no significa otra cosa que llevamos a Dios dentro como sustancia de lo que esperamos (VII, 223).

Ahora bien, en la medida en que la fe abre al hombre a la ultimidad de su ser, le revela su «yo eterno» y verdadero:

Mi patrón y modelo desde antes de antes y hasta después de después; es la idea que de mí tiene Dios, Conciencia del Universo (III, 224).

La fe alumbra esta verdad radical de «sí mismo», a la par que impulsa a su cumplimiento; pone en franquía al hombre para la posibilidad más propia de sí en lo absoluto, en su idea o «carácter inteligible». De ahí que también sea la fuerza que, a la par que lo libera de los ídolos, que pretenden robarle el alma, le entrega la conciencia de su vocación o misión. Tal como comenta muy atinadamente García Mateo, en consonancia con la teología de Tillich, la fe es el acto de «ser cogido por algo que nos concierne incondicionalmente», y por tanto, de ser sobre-cogido por lo incondicionado<sup>42</sup>. Y éste es el caso del «yo eterno», donde encuentra el héroe la estrella que guía sus pasos:

Os dejo de mi sangre en el reguero  
la luz, cernida en mí, de esa mi estrella,  
ved cómo a quien debéis vuestro sendero  
no es sino a ella (VI, 291).

No hay otra hazaña que la realización del propio símbolo, ni otra virtud que la del esfuerzo. Y puesto que no hay yo sin mundo, la realización del «sí mismo» comporta la fundación del sentido del mundo. En esta trascendentalización del sentido como modo de participar en lo eterno consiste, a mi juicio, el quijotismo religioso. Unamuno proyecta su ansia de inmortalidad en el «reino del espíritu», porque es éste su medio de verificación. La tarea moral se revisita, por consiguiente, de trascendencia religiosa, en cuanto forma parte de la misma vida de la Conciencia del Universo. De este modo, y con vistas a la reforma interior de España, frente al catolicismo incivil y el laicismo i-rreligioso, se abría un espacio de conjunción de lo ético y lo religioso, del mundo del sentido y de su apertura a lo absoluto. De esta fe quijotesca unamuniana podía decirse lo de Pablo, que era escándalo para unos y locura para otros. De ambas reacciones, la que más importaba a Unamuno era la segunda, pues él también llevaba la Ilustración en el fondo de su alma y podía sentir tanto más aguda e íntimamente su reproche. La fe quijotesca era, pues, locura a los ojos de la razón o del intelectualismo, que Unamuno personifica en la lógica, insensible al requerimiento del sentido:

Sí, don Quijote, el toque está en desatinar sin ocasión, en generosa rebelión contra la lógica, durísima tirana del espíritu (III, 119).

Pero aquí la locura, no lo es tanto de la imaginación como del corazón empeñado en su sueño de sobrevida. Se comprende que el quijotismo, como una forma de la locura cristiana de la cruz, sea también «despreciado por la razón», en la querrela secular entre el cristianismo y la filosofía (III, 293). Revive, pues, la oposición paulina entre el mundo y el espíritu, el hombre psíquico y el pneumático y, con ello, la lucha intestina, en este caso entre la razón inmanente directiva y la pasión de trascendencia. Pero ya se sabe que cada cual se vuelve loco de su cordura, y como apunta irónicamente Unamuno, junto a la locura del buen corazón quijánico, está también la otra locura de la razón visionaria:

Y creedme: la locura de la voluntad, la nobilísima locura quijotesca de querer que el mundo sea, no como es, sino como creemos que debe ser y queremos que sea, y proceder así con él, es una locura que lleva siempre al más grande triunfo, al de saber vencerse sabiendo ser vencido. Y la locura de la razón de imaginarnos que el mundo ha de plegarse a nuestra ciencia [...] la locura de creer a la técnica omnipotente y de pretender pesar, medir y contar hasta el valor, esta locura lleva siempre a la verdadera derrota, aunque lleve a un aparente triunfo (VII, 1212-1213).

La locura quijotesca nos lleva al sentido genuino de la fe como creación. Porque de esto se trata, de una posición del mundo, de su sentido moral, desde la nada de condiciones antecedentes y contra la nada del sin-sentido y la muerte. Esta reelaboración de la idea de fe/creación aproxima a Unamuno a la inteligencia de la fe en Kierkegaard<sup>43</sup>. Como Abraham, el caballero de la fe, don Quijote cree en lo absurdo (III, 120), en lo absurdo racional; tienta lo imposible a sabiendas de que lo es y en esto estriba su condición de héroe trágico<sup>44</sup>. «Todos serán recordados, pero cada uno de los grandes lo fue en la medida en que era grande el objeto de su esperanza —escribe Kierkegaard en *Temor y temblor*, en un pasaje acotado por Unamuno—. Unos fueron grandes porque esperaron las cosas posibles; otros lo fueron porque esperaron las eternas; pero el mayor de todos los grandes lo fue quien esperó se cumpliera lo imposible»<sup>45</sup>. Le fe, como precisa Kierkegaard, es la paradoja infinita que, a la vez que reconoce la imposibilidad, cree en lo absurdo. De ahí que conjugue en sí dos movimientos diferenciados: el de la resignación infinita, que sondea el abismo de la imposibilidad, y el de la recuperación infinita del todo en virtud del mismo absurdo. En esto estriba su sentido de creación, «porque nuestro hombre se ha resignado infinitamente a todo, con el fin de recobrarlo inmediatamente en virtud de lo absurdo»<sup>46</sup>. Desde el seno de la renuncia infinita, es capaz de dar el salto en el vacío recuperando el objeto de su imposible esperanza. Es, pues, la suya una posición desde y contra la nada, pues tiene que atravesar el abismo de lo absurdo para realizar el movi-

miento infinito. Un eco de este planteamiento parece darse en Unamuno, aun cuando con un sesgo más volitivo y dinámico, que disimula la fuerza de la «paradoja infinita»:

¿Que es ello absurdo decís? ¿Y quién sabe qué es lo absurdo? ¡Y aunque lo fuera! Sólo el que ensaya lo absurdo es capaz de conquistar lo imposible (III, 140).

Pero este ensayo, si merece el nombre de hazaña heroica, es porque se ha sumido en la oquedad del propio esfuerzo, y desde él se lanza, como Anteo en el contacto de la tierra su madre, «a la santa resignación de la acción que nunca vuelve, como la mujer de Lot, la cara al pasado, sino que siempre se orienta al porvenir, único reino ideal» (III, 211). Claro está que las fórmulas unamunianas, a diferencia de las de Kierkegaard, están siempre impregnadas de un sabor fuertemente inmanentista, que oscurece su sentido trascendente. De ahí su complacencia en subrayar la dimensión del esfuerzo puro. Si se quiere hablar de principio/esperanza, al modo de E. Bloch, es Unamuno uno de sus más brillantes paladines:

[...] porque al fin en un infierno se es, se vive, y nunca, diga lo que dijere el Dante, puede, mientras se es, perderse la esperanza, la esencia misma del ser. Porque la esperanza es la flor del esfuerzo del pasado por hacerse porvenir, y ese esfuerzo constituye el ser mismo (III, 193)<sup>47</sup>.

A propósito de la esperanza, Unamuno gusta de repetir la misma fórmula reduplicativa e intensiva —«cada alma es lo que espera / ¡Alma mía, tú espera a la Esperanza» (VI, 857 y 409)—, gemela de la «fe en la fe», y hasta con el mismo tono vitalista y exultante:

Y se construye nuestra fe y estriba  
sobre esperanza,  
y es esperanza nuestra fe tan sólo.  
¿Tan sólo? La esperanza es nuestro íntimo  
fundamento,  
el sustento de la vida;  
la esperanza es lo que vive;  
sólo recibe vida lo que espera (VI, 856).

Si, pues, la fe es viva, «estriba sobre la esperanza». El énfasis que pone Unamuno en este punto le lleva incluso a interpretar la fórmula paulina de *Hebreos* (11, 1), en un sentido formal dinámico, acorde con su ontología de la *voluntas* (*conatus* o esperanza):

Y si es la fe la sustancia de la esperanza, ésta es, a su vez, la forma de la fe. La fe antes de darnos esperanza es una fe informe, vaga, caótica, potencial, no es sino la posibilidad de creer, anhelo de creer. Mas hay que creer algo, y se cree en lo que se espera, se cree en la esperanza [...] La fe es, pues, lo repito, fe en la esperanza: creemos lo que esperamos (VII, 227).

Pero el aire exultante de estos textos no debería ocultarnos que se trata de una esperanza agónica, porque ha de brotar del seno mismo de la desesperación: «pues desesperación es el escaño de la esperanza que su objeto crea» (VI, 395).

Como ya he indicado, la dialéctica volitiva unamuniana no es de mediación, al modo de Hegel, sino de salto, a lo Kierkegaard. Sólo así puede atravesar el abismo de la nada radical de la que parte. El dilema «todo o nada», constitutivo de la conciencia trágica, no admite otra salida que el rapto del vuelo:

el salto que nos lleva en derechura  
del todo de la nada pasajero  
a la nada del todo duradero  
sin estrellas que le hagan de envoltura (VI, 1385).

Pero este salto volitivo no se ahorra con ello la congoja de la nada ni el estremecimiento de danzar sobre el abismo. De ahí el acorde intenso y sombrío con que Unamuno cierra el soneto:

la vida, nuestra vida verdadera:  
la vida, esta esperanza que se inmola,  
y vive así, inmolándose, a la espera (VI, 1385).

Sí. Pese al aire vitalista y hasta inmanentista de ciertas expresiones, no puede ocultarse que se trata de una metafísica trágica de la voluntad. Su esperanza, como la paulina y la de Abraham, lo es contra toda esperanza, en virtud de lo absurdo/racional. No vive tanto del esfuerzo de la memoria por hacerse porvenir, sino del esfuerzo puro por un porvenir ideal contra toda memoria. El principio/esperanza es un principio/utopía. Pero como ha reconocido el mismo Bloch, en este quijotismo práctico no deja de latir el aliento religioso: «En el sueño de lo incondicionado vive, es cierto, especialmente en don Quijote, la perfecta conciencia religiosa de que lo dado no puede ser lo evidentemente verdadero; que por encima de la lógica presente de los hechos, tiene validez además una evidencia perdida y soterrada, en la que alienta la verdad en la esperanza como un mundo para nosotros»<sup>48</sup>. Y Unamuno, tanto en la *Vida de Don Quijote y Sancho* como en *Del sentimiento trágico de la vida*, se complace en subrayar este aliento, porque el impulso a lo eterno vive del tirón de lo eterno y a él se debe. Si fallara esta ley de la gravitación universal del espíritu, se desharía en la nada. Como recuerda muy finamente Pedro Laín, «el *intus eras* de san Agustín resuena expresamente en las palabras de este gran sediento de esperanza firme: llevamos a Dios dentro como sustancia de lo que esperamos»<sup>49</sup>.

Se comprende finalmente que el caballero de la fe, de la esperanza en lo absurdo/racional, se ponga continuamente en ridículo ante el mundo. Nadie alcanza a entenderlo ni a compartir su secreto. Como señala Kierkegaard, la soledad del caballero de la fe es inconmensurable con la del héroe trágico (de nuevo en sentido kierkegaardiano), porque éste puede esperar que alguien comprenda el sentido de su acción, pero el caballero de la fe, al elevarse por encima de la esfera de lo universal, en la exclusividad de la llamada religiosa, se queda radicalmente solo ante Dios, como su único testigo<sup>50</sup>. «El héroe —comenta Unamuno— acaba por no poder tener amigos, por ser a la fuerza un solitario (III, 123 y 81). No es únicamente la soledad del creador, de la que ya habló Nietzsche<sup>51</sup>, sino la del extrañamiento de la fe con respecto al mundo, como vio Kierkegaard, la conciencia de estar en tierra extraña, al servicio de una llamada, que sólo él entiende. La resignación infinita, en cuanto es atrio de la fe y no un movimiento en sí mismo, no puede resolverse en humor o ironía<sup>52</sup>, sino en salto mortal, que visto desde fuera, induce fatalmente al ridículo. Y como indica Unamuno, afrontar el ridículo es el mayor heroísmo de don Quijote. No hay otra hazaña que le sea más ardua y difícil, porque en ella inmola su razón, ante sí y ante los otros, al servicio de su locura. Pero en esta inmólación se muestra la generosidad del héroe, su «bondad nativa», cimiento de su locura y fuente de su ansia de más vida:

El bueno no se resigna a disiparse, porque siente que su bondad hace parte de Dios, del Dios que es Dios no de los muertos, sino de los vivos, pues para Él viven todos (III, 245).

Don Quijote es así la encarnación del caballero de la virtud, una forma de la subjetividad práctica moderna, analizada por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Se trata de la figura moral característica del idealismo ético. El caballero de la virtud lleva a cabo su acción heroica, fiel a la exigencia de su corazón, sin tener en cuenta el curso del mundo. A él le basta saberse en la convicción de lo universal porque se ha sacrificado y vencido su egoísmo. Y en esta certidumbre encara su obra. El suyo no es el trabajo de la mediación infinita, sino de la confrontación permanente. De ahí que sea propiamente hazaña, porque se atreve a lo imposible, aun a sabiendas de que lo es, y no por eso ceja en su empeño. Pero el universal al que sirve es todavía una «universalidad no real, sino abstracta» —precisa Hegel— y de ahí que su esfuerzo quede burlado por el orden del mundo como una empresa vana<sup>53</sup>. En este punto la hazaña se vuelve delirio y la apelación al corazón la terquedad retórica de una buena intención, que no sabe juzgar ni ponerse en obra. Hay, pues, en nuestro héroe una actitud intrépida pero ilusa,

como advierte Bloch, «obra de un alma pura sin asentamiento en los intereses del mundo y sin conocimiento de los poco puros intereses que mueven el mundo»<sup>54</sup>. Creía con esto Hegel, como cree a su modo Bloch, haber refutado de una vez por todas el moralismo kantiano, como irreconciliable con el juego de los intereses que determinan efectivamente el curso del mundo y que exigen el paso a una figura superior de conciencia. Pero esto es tan sólo una verdad a medias. A mi entender, Hegel no llegó a comprender la verdadera grandeza y profundidad trágica del alma de don Quijote. Dimensión trágica que, en alguna medida, es ineliminable de la ética, por muchas que sean las mediaciones racionales que se introduzcan. La superación de la figura del caballero de la virtud no es tan clara ni definitiva como pensaba Hegel, pues la forma más alta de eticidad (*Sittlichkeit*) que pueda realizarse históricamente, no eliminará nunca la dimensión de la moralidad (*Moralität* en sentido kantiano), como suprema instancia del juicio moral. Como bien sabía el viejo Kant, la moral es siempre un juicio sobre el mundo, y no cabe dimitir de esa lucha por muy escasas que sean las posibilidades del triunfo o de mediar con la realidad. La moral en su secreto fondo raya con el espíritu de la utopía. Al fin y al cabo, mientras el mundo sea mundo, como reconoce el mismo Bloch, la acción utópica no podrá prescindir del factor subjetivo de la fe, y así «el otro don Quijote, el don Quijote entendido positivamente, exhorta a obrar también contra esta prudencia, a saber sin hacer las paces con el mundo meramente existente que desfila ante nuestros ojos como algo concluso»<sup>55</sup>.

El caballero de la virtud, por otra parte, no es un iluso. Si lo fuera, no podría ser un héroe trágico. No se le oculta el abismo entre el ser y el deber-ser, que no puede salvar ninguna dialéctica objetiva. En el reconocimiento de este abismo, de esta tensión insuperable, consiste el alma trágica. Y la tragedia es el temple de la seriedad. No vale afirmar, como sostiene Hegel, que el caballero de la virtud no puede tomarse en serio su propia obra, porque confía en la resolución final del sentido de su hazaña<sup>56</sup>. La unidad final de reconciliación no es aquí cierta, sino postulada; requerida cordialmente en la apuesta por el sentido, sin ninguna garantía de su cumplimiento. El héroe confía en tanto que apuesta. Y esta confianza o esperanza desesperada estriba, en última instancia, en el ímpetu de su corazón. «La bondad nos eterniza» (III, 245) —comenta Unamuno al filo de las hazañas de don Quijote—; «toda arremetida generosa trasciende del sueño de la vida» (III, 251): he aquí la fe moral de don Quijote. Se trata ciertamente de una virtud, pero no de la formal o convencional, sino de aquella otra que, según Nietzsche, «hace regalos»<sup>57</sup>, y se dispensa pródigamente por magnanimidad del corazón.

### 3. *El quijotismo como idealismo ético*

Y volverá a preguntárenos: «¿Qué ha dejado a la Kultura don Quijote?». Y diré: «¡El quijotismo y no es poco!». Todo un método, toda una epistemología, toda una estética, toda una lógica, toda una ética, toda una religión sobre todo, es decir, toda una economía a lo eterno y a lo divino, toda una esperanza en lo absurdo racional (VII, 299).

En las páginas precedentes se ha analizado la religión quijánico/quijotesca, núcleo originario de la «revolución interior» propugnada por Unamuno. Es hora ya de abordar otras dimensiones de la «filosofía namuno», según la llamaba su autor. Como queda dicho, en los primeros años del siglo, y como salida de la crisis, Unamuno desemboca en una metafísica trágica de la voluntad, cuyo arquetipo poético por excelencia es don Quijote. Un don Quijote —conviene recordarlo— exultante y utopista en esta su primera máscara trágica, bien distinto del melancólico y sombrío de obras posteriores, según internaliza su campo de batalla y toma conciencia de la profundidad de su agonismo. En cuanto paradigma, y conforme a las exigencias de un pensamiento esencialmente mítico como el de Unamuno, don Quijote es más real que cualquier individuo existente. El argumento parece incontrovertible:

[...] si sólo existe lo que obra y existir es obrar, y si don Quijote obra, en cuantos le conocen, obras de vida, es don Quijote mucho más histórico y real que tantos hombres, puros nombres que andan por esas crónicas que vos señor Licenciado tenéis por verdaderas (III, 132).

En esta afirmación se recoge el gesto inicial de la nueva filosofía unamuniana: la inversión radical del estilo positivista. Para Unamuno, el *nominalismo* de lo real inmediato se compensa con el *sustancialismo* de los arquetipos. Claro está que no se trata sin más de una vuelta a Platón, porque en el mundo verdadero de lo real/ideal, se encierra ahora toda la experiencia moderna de la libertad, es decir, el reino del espíritu. Don Quijote es de bulto y sustancia porque expresa el acto puro de autoafirmación de sí como voluntad de ser, es decir, porque realiza su símbolo. En don Quijote vale eminentemente que «existir es obrar», —tesis básica del idealismo de la libertad—, pues «es el fin de la vida hacerse un alma» (VI, 341). Frente al mundo de las cosas naturales, donde vale el adagio escolástico de que *operari sequitur esse*, en el mundo del espíritu *operari est esse*, porque *esse est posse* —ser es poder o hacer un poder— y *posse est velle* —poder es querer—, el acto originario en que la vida expresa su voluntad de sí. Cada uno es, pues, «hijo de sus obras», según reza el refrán castellano, y también «padre de ellas», como gusta de añadir Unamuno, pues existir es poner-se-en-obra como un poema viviente:



Y todo ello no es más que redundancia de la vida, esfuerzo que en redondearse y cumplirse se perfecciona y acaba, obra cuyo fin es la obra misma. Llega a un punto la savia en que ha de volverse por donde se fue, y al llegar allá, al punto que no es camino para otro, sino término, se vuelve sobre sí y da sobre el brote que así forma la flor, y la flor lo es de belleza (III, 194),

precisa Unamuno, en uso libre de la categoría aristotélica de *entelecheia*, traspuesta a un contexto existencial poemático, de modo que la vida en forma deja transparecer en sí, como flor de belleza, su idea o arquetipo, pues lo bello, según Platón, es vislumbre y manifestación sensible de lo eterno. Este arquetipo, como ya se ha indicado, no es más que el «carácter inteligible» o moral, en que ha de plasmarse el propio poder. La existencia heroica se esfuerza en fraguar en el tiempo su símbolo ideal, el que la orienta en y desde lo eterno, y por eso se eterniza a sí misma. De ahí que el primer acto de existencia del héroe consista en acertar-se en su símbolo, es decir, en la elección originaria de sí mismo en lo que va a ser, porque lo quiere ser, y en ponerse un nombre «como convenía a su renovación interior» (III, 70). De este modo —comenta Unamuno— «sometiose a su propia idea, al don Quijote eterno, a la memoria que de él quedase» (III, 69). Para Alonso Quijano don Quijote es su verdadero «sí mismo», su arquetipo ideal/real, en el que encuentra el *pondus* o centro de gravedad de su existencia. «Yo sé quién soy», exclama don Quijote a la vuelta de su primer infortunio:

don Quijote discurría con la voluntad (apunta finamente Unamuno) y al decir «yo sé quién soy» no dijo sino «yo sé quién quiero ser». Y es el *quid* de la vida humana: saber el hombre lo que quiere ser (III, 82).

De todo héroe puede decirse que sabe quién es porque está a la raíz de su ser; se conoce desde el querer originario en que inventa o encuentra su *daímon* o símbolo. Este conocimiento no tiene nada que ver con la conciencia objetiva en cualquiera de sus formas —introspección, intuición, reflexión...—. Es más bien un don de adivinación de sí, o más propiamente de fe, en cuanto creación existencial del «sí mismo». Lo que vale de su dama Dulcinea, flor de su imaginación creadora, puede aplicárselo a sí don Quijote:

Yo forjo con mi fe, y contra todos, mi verdad, pero luego de así forjada ella, mi verdad, se valdrá y sostendrá sola y me sobrevivirá y vivirá yo en ella (III, 223)<sup>98</sup>.

El carácter inteligible actúa así como el vínculo ético en la cadena «querer-crear-crear», porque representa la posibilidad más alta y propia, en la que el querer encuentra su cabal cumplimiento. «Unamuno acepta voluntariamente —comenta Ouimette— su demanda de autocreación. Reconoce al *ego* como movimiento, como un cam-

bio constantemente progresivo y su propia vida como la única válida para él»<sup>59</sup>. Sí, es cierto, pero a condición de que este automovimiento progresivo haya alcanzado antes, de una vez por todas, en un instante eterno, la autorrevelación de sí en su símbolo. No se trata, por tanto, como pudiera parecer, de un creacionismo existencialista o decisionista. A diferencia de Nietzsche, genuino representante del creacionismo del yo, aquí está en juego una posibilidad arquetípica, en sentido metafísico-religioso, que envuelve a la existencia como su matriz, «es la divina idea de la que eres manifestación en el tiempo y en el espacio» (III, 82). No se puede restar importancia a esta explícita y reiterativa declaración de lo eterno en y para el hombre como la medida más propia de su ser. Esto es lo que separa radicalmente a Unamuno del existencialismo, pese al aire de ciertas fórmulas, pues la realización de sí en el tiempo, a golpes de voluntad, presupone la revelación intemporal del propio símbolo. La creación incluye, pues, tanto un sentido existencial como esencial; es, conjuntamente, realización de sí en el tiempo e invención de sí en la idea. Su posición está más allá del dualismo «existencialismo/esencialismo», pues si es cierto que en el orden temporal la existencia precede a la esencia, no lo es menos, que en el eterno, que es el decisivo, la esencia o la idea precede y guía a la existencia. Se diría que hay en Unamuno una profunda dimensión esencialista platónico-agustiniana, filtrada por el nuevo clima kantiano-fichteano del mundo moderno. El yo heroico temporal forja su verdad, al modo platónico, en la memoria del origen perdido de lo eterno, recordándose en Dios. Su invención es propiamente una recuperación, el alumbramiento en el tiempo, en el instante privilegiado de la autoelección originaria, de lo que ya antes se era, de una vez por todas, en la Conciencia del Universo. La existencia realiza, por tanto, su idea o su símbolo en una permanente re-creación, a la que sólo guía la fe.

Para Nietzsche, en cambio, hay una explícita y formal vinculación entre la voluntad de poder y la muerte de Dios. ¿Cómo podría la voluntad querer ser absoluta y originariamente a sí misma en un mundo varado en su perfección? ¿Cómo amarse y crearse a sí mismo incondicionalmente, si hubiera Dios? «Mas para revelaros abiertamente mi corazón a vosotros, amigos —clama Zaratustra—, si hubiese dioses, ¿cómo soportaría yo el no ser Dios? Por tanto, no hay dioses»<sup>60</sup>. Si hay arquetipos, no hay realmente voluntad creadora, sino veneradora, pues toda creación ha de comenzar por una subversión del tras mundo ideal. La voluntad de poder es radicalmente antitrascendencia, y en esta misma medida puede trascenderse constantemente a sí misma hacia más altas posibilidades. No hay metas preestablecidas. «Es tiempo de que el hombre fije su propia meta. Es tiempo de que el hombre plante la semilla de su más alta esperanza»<sup>61</sup>. Ésta no es otra que el superhombre, aquella figura de existencia

en que ésta se quiere a sí misma como voluntad de voluntad, en continuo trascendimiento. «La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y no un ocaso»<sup>62</sup>. No podía concebirse una más cabal subversión del trasmundo. Derrocada la trascendencia metafísico-religiosa, la voluntad de poder vuelve sobre sí, como un anillo que renace incesantemente de sí mismo. Su reino es el devenir, siempre abierto, del ser natural. «El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ísea el superhombre el sentido de la tierra! Yo os conjuro, hermanos míos —clama Zaratustra—, *permaneced fieles a la tierra*, y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales»<sup>63</sup>. Esta proclama debió de sonarle a Unamuno a provocación. De un lado, no podía menos de simpatizar con la autoafirmación de la voluntad creadora, sin límite alguno; pero del otro, su corazón cristiano se resistía al ateísmo consecuente de Nietzsche, que condenaba al hombre a la cadena del devenir. ¿No avivaría este vacío de toda trascendencia aquel viejo horror a la nada contra el que se debatía de antiguo su corazón? ¿Y no sería acaso la idea de la necesidad o el *amor fati* de Nietzsche lo que le llevaría, en su rechazo, a forzar el salto kierkegaardiano hacia la esperanza en lo absurdo racional? Para Unamuno el hambre de inmortalidad es de sustancia y no de sombra y, por lo mismo, no puede satisfacerse con el eterno retorno. Necesita anclar en un «yo eterno», más sustantivo que toda apariencia y más firme que el devenir. La fe/creación alumbraba en el tiempo este núcleo diamantino del propio ser. Sería ingenuo, sin embargo, entender literalmente esta idea del yo como un arquetipo ontológico al modo del teísmo metafísico. En este sentido, el pensamiento de Unamuno, aun cuando conocía la versión pragmatista del teísmo en W. James<sup>64</sup>, era tan radicalmente antiteísta como el de Nietzsche, y acaso por las mismas razones, y de ahí su inquina a toda teología racionalista. Su Dios no era un absoluto/cosa sino fuerza y conciencia. Estaba más cerca de la sustancia de Spinoza que del teísmo escolástico e ilustrado. La idea del yo en Dios era en verdad una verdadera proyección del yo a lo infinito y lo eterno (III, 128). De ahí que el *conatus* o afirmación de sí pudiera ser sentido como la manifestación en el modo finito de la conciencia de un impulso infinito, el despliegue inmanente de lo eterno en el hombre. Si Unamuno disiente en algo de Spinoza es en lo mismo que reprochará a Schopenhauer, en no haberse atrevido a personalizar la Voluntad del todo (VII, 196). Es la acefalia del mundo en Schopenhauer o el orden geométrico de Spinoza lo que repugna a su profunda experiencia de la libertad. Si el hombre es conciencia, lo eterno en el hombre es momento dinámico de la Conciencia del Universo. Dios es, pues, inmortalizador en cuanto arranque del propio apetito de divinidad. Del teísmo metafísico, incluso del teísmo moral kantiano, se pasa así a un confuso panteísmo

místico-especulativo, en que Dios no es al cabo más que la Vida sufriente del todo. Incluso con registros de abierto sabor panteísta, que recuerdan pasajes de los místicos:

Déjate ir al fondo y perder sentido y quedar como una esponja, que luego volverás a la sobrehaz de las aguas, donde te veas y te toques y te sientas dentro del Océano (III, 235-236).

Desesperar de Dios es tanto como desesperar de sí mismo, al igual que confiar en sí mismo es también confiarse al poder de lo eterno en el hombre. En suma, no reencontrarse en el propio yo eterno es tanto como disolverse en la nada:

Todo tu problema es éste si has de empeñar tu idea y borrarla y hacer que Dios te olvide, o si has de sacrificarte a ella y hacer que ella sobrenade y viva para siempre en la eterna e infinita Conciencia del Universo. O Dios o el olvido (III, 224).

Se comprende así el grito/plegaria con que cierra Unamuno la *Vida de Don Quijote y Sancho*: «¡Suéñanos, Dios de nuestro sueño!» (III, 251), en que queda ambigua la referencia al soñador, pues la fe/ensueño (= creación) del yo eterno en Dios es, al cabo, el mismo ensueño de Dios en el hombre, levantando con su embestida el vuelo de su esperanza. La vivencia exultante de lo absoluto, que impregna tan profundamente esta obra, gemela del ensayo *Plenitud de plenitud y todo plenitud*, constituye una abierta recusación de la conciencia de finitud nietzscheana. No en vano, en este contexto, se produce una referencia tácita a Nietzsche: «Sólo es hombre hecho y derecho el hombre cuando quiere ser más que hombre (III, 82). Pero este hombre verdadero y enterizo no es ya el superhombre<sup>65</sup> nietzscheano, sino el «intrahombre» cristiano, que salta hacia su propia raíz, tratando de alcanzarse en su «yo sustancial y eterno». La expresión unamuniana «intrahombre», de tan claros ecos agustinianos, es muy precisa porque descarta toda referencia a un tras- o supramundo ideal, y sitúa lo eterno en el hombre en el intramundo nouménico moral, como tarea del aquende. Unamuno tiene buen cuidado por ello de deslindar su posición del ideal ascético del cristianismo platonizante:

¿Aspirar al cielo? No; al reino de Dios [...] es el reino de Dios el que ha de bajar a la tierra, y no ir la tierra al reino de Dios, pues este reino ha de ser de vivos y no de muertos (III, 230).

En suma, frente al superhombre nietzscheano como sentido de la tierra, Unamuno afirma el intrahombre reformado, o si se quiere, el superhombre cristiano del porvenir, inspirado en el espíritu del

«sencillo, luminoso y humano» Evangelio, que había sido ahogado por la concepción teológico-política de la Cristiandad:

Porque el hombre del futuro, ese sobre-hombre de que habláis, ¿es otra cosa que el perfecto cristiano que, como mariposa futura, duerme en las cristianas larvas o crisálidas de hoy? ¿Será otra cosa que el perfecto cristiano, ese sobre-hombre, cuando rompa el capullo gnóstico en que está encerrado y salga de las tinieblas místicas en que aborrece el mundo, al mundo de Dios, y en que acaso reniega de la vida, de la vida en común? (I, 965).

La respuesta a esta pregunta retórica de 1900 será, precisamente, el cristianismo cordial y civil quijotesco, redivivo en una época extrema de secularización.

La misión del héroe es, como se ha repetido, realizar su símbolo, y como no hay yo sin mundo, instituirse conjuntamente como centro del universo. Su vida externa debe ser, por tanto, un trasunto de la elección originaria de «sí mismo». «Sin vida interior no la hay exterior (III, 122), subraya Unamuno. Éste es el manantial de donde brota la acción del caballero. Antes que activo, don Quijote es un contemplativo abismado en la profundidad de su propio ensueño. Desde él sale al mundo y en él vuelve de nuevo a ensimismarse, sin otra fidelidad que a su «sí mismo» verdadero. Por eso «obraba conforme a su corazón y saber eterno» (III, 93), según su yo ideal, que alumbra su camino como una estrella. Puede dejar suelta la rienda de su caballo, porque toda aventura, dondequiera lo encuentre, lo conduce siempre a su interioridad creadora. El caballero de la fe no tiene otro destino que su propio corazón. En cualquier punto y hora, al filo de cualquier circunstancia, tiene que convertirlo en centro del universo. Más que de la metafísica nietzscheana del artista, se trata aquí, como queda dicho, del idealismo ético, kantiano-fichteano, de la libertad, que es, a mi juicio, la inspiración filosófica fundamental de la *Vida de Don Quijote y Sancho*. La dos tesis capitales —«existir es obrar» y «el mundo es mi creación»— son solidarias, como ya se ha indicado (cf. cap. 6, § 4), de la teoría kantiana de la libertad como causa *noumenon*, capaz de instaurar un comienzo absoluto en el curso ordinario de la experiencia<sup>66</sup>. Pero esto significa, kantianamente hablando, que el hombre es ciudadano de dos mundos<sup>67</sup>, o tiene una naturaleza dual, como señala W. James, que lo pone en «contacto con dos esferas de pensamiento»<sup>68</sup>; de un lado, el mundo objetivo o fenoménico, al que suele llamar Unamuno apariencial por estar hecho de bien concertadas apariencias; del otro, el mundo sustancial —el mundo esencial de los anhelos íntimos» (III, 218), abierto por la fe y fraguado en la activa determinación de sí. El primero pertenece al reino de la necesidad y el segundo al de la libertad. En uno se está como quien sufre una condición natural o

un destino (*Schicksal*); en el otro se es afirmándose creadoramente en la misión o vocación heroica. Ambos, pues, se contraponen como lo fáctico/positivo y la pura idealidad:

Pero bien dijo don Quijote: «Yo sé y tengo por mí que voy encantado y esto me basta para la seguridad de mi conciencia». ¡Admirable respuesta!, que pone la seguridad de la conciencia por encima de los engaños de los sentidos (III, 146).

Y puesto que el héroe participa en ambos mundos, su tarea consiste en inscribir el uno en el otro, en dar forma, como poeta que es, según Carlyle, a la esfera interna de las cosas o al secreto misterioso del mundo. Lo que propiamente tiene Unamuno a la vista, como W. James, es el mundo moral, en que se fragua la verdadera realidad de lo invisible<sup>69</sup>. James, no obstante, había establecido la conexión de esta esfera interna con la vida inconsciente del sentimiento, y, en general, con la imaginación creadora, en un sentido muy afín a la tesis romántica de Carlyle<sup>70</sup>, y hasta había concedido al sentimiento la última palabra en esta cuestión<sup>71</sup>. En su lectura de *The will to believe*, Unamuno ha acotado un pasaje en que James afirma que «el orden físico es tan sólo un orden parcial, y tenemos, por tanto, el derecho a completarlo con un orden espiritual e invisible, que asumimos en la fe, si solamente con ello la vida puede parecernos más digna de ser vivida»<sup>72</sup>. Pero, al modo de Kant, la condición del valor de la vida es que el esfuerzo moral por el sentido no quede en vano. De ahí la implicación religiosa —fe moral, prefiere Kant— de la lucha por el sentido. Lo que en la versión jamesiana significa que tenemos el derecho a creer en aquello que confirma o cumple nuestras exigencias personales con vistas a la creación del valor, o dicho en términos unamunianos, en lo que satisface a nuestros anhelos íntimos, a la aspiración de eternizar la conciencia. «Y satisfacer nuestras exigencias religiosas significa ante todo —puntualiza W. James— vivir a la luz de ellas y actuar como si el mundo invisible que sugieren fuera real. Es un hecho de la naturaleza humana —añade— que los hombres pueden vivir y morir con ayuda de una suerte de fe, que no supone una definición o dogma singular»<sup>73</sup>. Para Kant, esta fe racional o moral abre el espacio de actuación de la libertad más allá del cerco constrictivo de los fenómenos. En consonancia, pues, con la actitud kantiana frente al dogmatismo naturalista, afirma James que «la creencia en este mundo (el invisible), puede ser la función más esencial que nuestras vidas tienen que llevar a cabo»<sup>74</sup>. Y ante la presumible indignación de alguien educado en el rigor científico, replica que tal adivinación presuntiva atraviesa todo el campo de la actividad humana, incluso el de la ciencia<sup>75</sup>. «Tan pronto como el hombre se compromete por algo y es productivo y original en toda su entera función vital puede decirse que tiene que habérselas con

“quizás” (*maybes*)»<sup>76</sup>. El pasaje ha sido anotado por Unamuno que ve aquí el riesgo creador de la fe. No ha de sorprender, pues, encontrar un eco de este planteamiento jamesiano en el comentario de Unamuno a un «quizás por encantamiento», que suelta Sancho:

¡Oh Sancho admirable y qué caudal de fe encierra ese tu «quizá»! Por un quizá empieza la fe que salva; quien duda de lo que ve, una miajica tan sólo que sea, acaba por creer lo que no ve ni vio jamás (III, 108).

Entre ambos mundos no cabe transacción. El mundo apariencial no es tan sólo otro orden de cosas, sino un orden contrario al ideal heroico del caballero. La ley que concierta las apariencias en su curso objetivo —el espacio, el tiempo, la lógica o razón suficiente— constituye un cerco inexorable a la libertad; la limita y constriñe, y aunque le da un pie forzado a las hazañas del héroe, resiste tercamente a su voluntad, que ha de afirmarse creadoramente frente a tales resistencias. Lo trágico de la existencia es que el héroe ha de realizarse en el quicio de ambos mundos, en la tensión entre ambos órdenes. La angustia es así el modo en que la existencia se experimenta descoyuntada entre ambos en una tarea infinita. Por el sufrimiento se da, pues, el tránsito angosto del uno al otro. El hombre siente su libertad en la asfixia que le produce la insuficiencia del mundo fáctico/positivo, y, conjuntamente, en la necesidad de abrirse a un nuevo horizonte; es decir, experimenta el cerco restrictivo y constrictivo de las apariencias en el mismo empeño por trascenderlas, y sólo así se le revela su propio fondo sustancial. «La congoja del espíritu es la puerta de la verdad sustancial. Sufre para que creas y creyendo vivas»(III, 210). Mas esta intuición o visión creadora ha de ponerse en obra. Al igual que sin vida interior no la hay exterior, sin el esfuerzo de exteriorización la vida interior se disipa y desvanece. El mundo sustancial no existe en sí fuera de la acción del caballero. Pero, ¿hay un esfuerzo y un obrar adecuados a la envergadura de su fe?, ¿puede franquear la acción el abismo entre los dos mundos? Ya Kierkegaard había levantado sospechas contra el optimismo hegeliano acerca de la perfecta ecuación entre lo interior y lo exterior. Ésta puede valer en el orden de una razón constructiva, pero no en el de la fe. «La paradoja de la fe —advierde Kierkegaard— consiste en que hay una interioridad inconmensurable con lo exterior»<sup>77</sup>. Se diría, pues, que el héroe nunca puede estar en su obra a la altura de su fe. Esta encierra una exigencia infinita que, en el mejor de los casos, no se deja plenamente realizar. ¿Cómo extrañarse, pues, de que al héroe pueda ocurrirle, «en un relámpago de desmayo», como a don Quijote, que no sepa lo que conquista con la fuerza de sus trabajos (III, 206) y tome conciencia de la oquedad del propio esfuerzo (III, 211)? Su fe es, pues, agónica. Se presenta como un combate entre lo que es y lo que debe ser, o dicho kantianamente,

el mundo fenoménico y el mundo nouménico. A su vez, esta tensión agónica se traduce subjetivamente en la discordia intestina entre la razón, que muestra el mundo tal como es (= aparece), y la fe que lo quiere según el ideal de las exigencias íntimas. Don Quijote también supo de estas íntimas torturas, porque no era un visionario y no se le ocultaban los engaños y argucias con que el mundo se burlaba de su esfuerzo. Como comenta Unamuno, anticipando así la tensión agónica de *Del sentimiento trágico*:

[...] en mantener esa lucha entre el corazón y la cabeza, entre el sentimiento y la inteligencia, y en que aquél diga ¡sí! mientras éste dice ¡no!, y ¡no! cuando la otra ¡sí!, en esto y no en ponerlos de acuerdo consiste la fe fecunda y salvadora (III, 160).

Las implicaciones epistemológicas y éticas de este idealismo de la libertad son fáciles de reconocer. Si el mundo verdadero es mi creación, su verdad no puede depender de la conformidad lógica con él, sino a la inversa, de su conformación práctica según las exigencias ideales de la fe. Lo que el mundo sustancial es se lo debe a la potencia creadora del héroe por instaurar sentido o, lo que es lo mismo, por dotar de finalidad humana al universo:

Lo que basta para la seguridad de la conciencia, eso es la verdad y sólo eso. La verdad nó es la relación del mundo apariencial a la razón, apariencial también, sino que es penetración íntima del mundo sustancial en la conciencia, sustancial también (III, 146).

Ya he hecho notar el sentido moral de este planteamiento, mucho más rico que un mero pragmatismo epistemológico, aun cuando recurra a veces a éste para reforzar su propia intuición. Estrictamente hablando, Unamuno admite una doble verdad correspondiente a un doble mundo. El criterio tradicional de la verdad como adecuación no es que sea falso o metodológicamente inadecuado, como cree el pragmatismo, sino parcial o unilateral por meramente racional o lógico; sólo rige, por tanto, en el mundo fenoménico de la representación, pero no en el sustancial de la creación. De ahí que «la seguridad de la conciencia», es decir, la convicción interior nada tenga que ver con el aseguramiento con que la representación objetivadora se adueña del mundo de los fenómenos. Pertenecen a órdenes distintos: el de la acción moral y la acción técnica, respectivamente. En el primero, la verdad estriba en la propia confirmación de la libertad en su constitución del sentido de un mundo acorde con sus exigencias; en el segundo, en el atenuamiento del entendimiento a los hechos según leyes objetivas. En el nuevo modo de existencia heroica, real no es lo dado, sino lo creado poéticamente, esto es, lo forjado e instituido por obra de la libertad. No se trata,



pues, de tener razón, como precisa Unamuno, conformándonos por la experiencia canónicamente sancionada, sino de «vivir verdad» o de hacer la vida en la verdad. Tener razón sin duda la tiene Sancho, cuando describe a su amo la escena de Aldonza Lorenzo «ahechando dos fanegas de trigo en un corral de su casa», pero sólo don Quijote acierta a adivinar en aquella garrida aldeana la doncellez de Dulcinea, recreándola desde la altura de su sueño.

La teoría unamuniana de la verdad representa un compromiso confuso entre la subjetividad vital de la verdad, al modo de Kierkegaard, y la tesis pragmatista de W. James. Varios son los aspectos de este uso. Ante todo, que la verdad tiene que ver con las creencias, y éstas, a su vez, con las necesidades prácticas de orientación de la vida. De ahí, en segundo lugar, que tenga un carácter práctico; «la verdad en nuestras ideas significa su poder de actuación», según James<sup>78</sup>; o dicho en términos unamunianos, «el efecto práctico es el único valedero de la verdad de una visión cualquiera» (III, 172). Y, por último, en cuanto el efecto práctico tiene que redundar en la conducción de la vida, en cualquier contexto de acción, la verdad ha de producir una mejor organización y potenciación de nuestras experiencias en el mundo, un aumento de nuestras posibilidades y expectativas. Por otra parte, es evidente la conexión de pragmatismo y humanismo, ya señalada por James, puesto que la verdad pertenece al mundo práctico vital de nuestros intereses y necesidades; lo que implicaba una crítica al positivismo y una comprensión más fluida y abierta de la experiencia. «Lo verdadero —sostiene W. James— es lo ventajoso en nuestro modo de pensar, como lo justo es lo verdadero en nuestro modo de conducirnos»<sup>79</sup>. El alcance práctico tenía, pues, una envergadura ilimitada, en la que cabía también la experiencia moral. En este sentido, el propio James había aplicado el modelo conceptual pragmatista al acto de fe, para mostrar su aceptabilidad racional, en cuanto instrumento al servicio de la vida<sup>80</sup>, facilitándole así a Unamuno el uso del pragmatismo en un contexto moral. Especialmente relevante en este sentido es un texto de Eucken, citado por James, que debió de ejercer una profunda influencia en Unamuno, porque puede reconocerse en otros suyos: «¿Por qué no ha de ser la misión del pensamiento incrementar y elevar la existencia, en lugar de imitarla y reduplicarla?»<sup>81</sup>. Resulta obvia la transferencia de esta actitud al orden moral, incluso al religioso, como ya hizo James. Y, desde luego, no era fácil imaginar una postura más coherente con la del caballero de la fe:

Toda creencia que lleva a obras de vida es creencia de verdad, y lo es de mentira la que lleve a obras de muerte. La vida es el criterio de la verdad, y no la concordia lógica, que lo es sólo de la razón. Si mi fe me lleva a crear o aumentar la vida, ¿para qué queréis más pruebas de mi fe? (III, 130).

Se ha pasado así del orden lógico al ético, al radicar el *lógos* veritativo en la apertura de la disposición moral. El lema podría ser, como el de don Quijote, «sólo descubre el amor visionario», porque vemos a instancias del corazón. La verdad existencial o subjetiva sólo acontece en la veracidad y coherencia de quien se sostiene en ella, como en un compromiso práctico que embarga toda su vida. «El mártir hace la verdad», como comenta Unamuno, corrigiendo a Nietzsche: «Las cosas son tanto más verdaderas cuanto más creídas, y no es la inteligencia, sino la voluntad, la que las impone» (III, 138).

Pese a los visos de voluntarismo que encierra la fórmula, se trata más bien de aquella verdad subjetiva, de que habló Kierkegaard, donde lo que de veras importa es «ser en la verdad» como sí mismo, encontrar-se en ella, pues existencialmente hablando, «la verdad no consiste en saberla, sino en serla»<sup>82</sup>. La verificación es aquí el propio movimiento de hacerse verdadera la vida en su radicación en el orden moral. La objeción ya se deja adivinar: ¿no equivale esto a confundir la verdad con la ilusión?, ¿convertir el ensueño visionario en una alucinación permanente?, ¿no fue éste el destino de don Quijote, de quien dice expresamente Unamuno, «llenósele la fantasía de hermosos desatinos, y creyó ser verdad lo que es sólo hermosura» (III, 68)? Esta cuestión no dejó de inquietar a Unamuno a lo largo de su vida y retorna, intermitentemente en su obra en los más diversos estados de ánimo. Claro está, que la hermosura como la bondad son propiedades trascendentales del ser, platónicamente hablando, y, por tanto, inseparables de la verdad misma:

El arte es lo que más lejos está de la mentira, y la mentira es lo más profundamente antiestético que existe. No: la mentira no es consuelo nunca, y la ilusión consoladora no es mentira (III, 858-859)

De modo que un ideal hermoso y noble es ya en sí y por sí verdadero en el mundo ideal, y desde allí ejerce, en virtud de su perfección, como diría Leibniz, su pretensión *ad existendum*. Y existe nouménicamente allí donde haya una voluntad que haga en él su asiento. Sin desconocer, con todo, el valor de este trascendentalismo en la obra de Unamuno, la aporía sólo admite una resolución práctica, porque la cuestión concierne al orden moral. Ya me he referido a la profunda ambivalencia semántica de la «ilusión», donde cabe tanto el armarse de ilusiones como el hacerse ilusiones, estar ilusionado y ser un iluso, es decir, todo el juego de la tensión trágica entre utopismo y nadismo (cf. caps. 2, § 4 y 6, § 4). Por tanto, si se trata de una ilusión/engaño o de una ilusión/salud sólo podrá dilucidarse al filo de la acción heroica, y en virtud de la verificación existencial de su puesta en obra. De nuevo el único criterio es práctico, esto es,

de índole moral. James, refiriéndose concretamente a la creencia religiosa, había encarado este problema en términos semejantes. Es obvio que será preciso, ante todo, tener en cuenta ciertas exigencias internas que definen a la creencia en cuanto tal<sup>83</sup>; pero, en definitiva, será su alcance práctico el decisivo: una creencia ventajosa para la vida, en nuestro modo de conducirnos en el mundo —argumenta James— no puede ser llamada una ilusión sin incurrir en una paradoja. Y en consecuencia reconoce que la hipótesis religiosa de la existencia de lo absoluto no sólo cumple una función consolativa, sino también amplificativa de la experiencia y estimulativa en orden al compromiso moral en el mundo<sup>84</sup>. La respuesta de Unamuno es del mismo tenor:

Es muy cómodo hablar de ilusiones; pero créame Vd. que una ilusión que resulte práctica, que nos lleve a un acto que tienda a conservar o acrecentar o intensificar la vida, es una impresión tan verdadera como la que puedan comprobar más escrupulosamente todos los aparatos científicos que se inventen (I, 1134).

La paradoja unamuniana pone de manifiesto que se trata de otro orden de verdad y verificación que el objetivo, pero no por eso ayuno de un criterio de contrastación. Y puesto que concierne al orden moral, el criterio de verdad de las ideas morales sólo puede residir en su capacidad para transformar la vida y dar finalidad humana al universo; esto es, realizarse como libertad en el mundo sustancial. He aquí la tesis de la subjetividad vital de la verdad, que tan consecuentemente representa el personaje cervantino: «De cuanto he dicho verdadero seré yo» —exclama don Quijote—. A lo que añade Unamuno por comentario: «A lo que digo que entonces la tal ilusión es la verdad más verdadera, y que no hay más lógica que la moral» (III, 212).

Mas, ¿de qué moral se trata? Tampoco aquí podía faltar la referencia kantiana, aun cuando en una línea más cordial y religiosa; más próxima, en fin, al espíritu del Evangelio. El imperativo categórico se le antoja a Unamuno demasiado abstracto y compulsivo, demasiado legal. Lo que admiraba en él era el secreto hontanar de que había brotado, la pasión del hombre Kant por garantizar su inmortalidad personal (VII, 468). En cambio, le disgustaban su sequedad y rigidez de «moral de caporal», según Legendre (VII, 599-600). Porque el héroe no está bajo la ley, sino que fragua más bien a ésta a impulsos de su corazón. Lo que le lleva a exclamar en un raptó de entusiasmo:

¡Bravo, mi señor don Quijote, bravo! La ley no se hizo para ti ni para nosotros tus creyentes: nuestras premáticas son nuestra voluntad (III, 142-143).

De nuevo acecha la tentación de voluntarismo, pero en el fondo se trata de la misma subjetividad vital del bien, gemela de la de la

verdad. Con el mismo celo con que combate Unamuno tomar a la verdad lógica de la rectitud, como conformidad con el mundo exterior, por único criterio de verdad, recusa la moral leguleya de la conformidad con la ley, en nombre precisamente de una moral más interior y creadora, «la de la sana intención en el mundo de la libertad, en el mundo esencial de los anhelos íntimos» (III, 218). El que está bajo la ley no se ha sacudido el espíritu de servidumbre, pero quien convierte su corazón en ley, obra a impulsos de su secreto «sí mismo». Ahora bien, el único principio del corazón, capaz de fundar una conducta universal, es el amor:

Hay algo más íntimo que eso que llamamos moral, y que no es sino la jurisprudencia que escapa a la policía; algo más hondo que el decálogo que es una tabla de la ley, itabla, tabla, y de la ley!: hay un espíritu de amor (III, 98),

lo que recuerda al lema agustiniano *ama et fac quod vis*, verdadera divisa moral de don Quijote. Del orden del corazón, y a impulsos del heroísmo, surge un nuevo imperativo moral: «eternizar la vida!» (III, 101). Dicho en otros términos, «vive de tal manera que merezcas ser inmortal e inmortalizar contigo el universo. No es sin más un imperativo de la gloria, sino de la fecundidad, raíz de ella, pues sólo el amor es fecundo y consiente en derramarse como un don (III, 245). De nuevo resuena el tono nietzscheano de «la virtud que hace regalos»<sup>85</sup>, pero en un clima sincera y expresamente cristiano. Más que de un influjo de Nietzsche, podría verse aquí el espíritu de la moral anarquista, afín en su laicismo al espíritu «sencillo y luminoso» del Evangelio. Unamuno había leído a Guyau y Kropotkin, y había encontrado en ellos, no sólo la aversión general al formalismo kantiano —«la ley sin materia ni finalidad»—, sino el mismo lema cordial de «conservar y acrecer la vida por todos los medios»<sup>86</sup>. Cabe imaginar también una analogía con la moral abierta de Bergson, fundada, no sobre la sanción, sino sobre la inspiración del esfuerzo creador. A la base, con todo, es preciso suponer la «buena voluntad» kantiana, o más concretamente, el corazón de Alonso Quijano, el Bueno, porque, como subraya Unamuno, «en la bondad del hombre está la raíz del heroísmo del caballero» (III, 173-174).

El imperativo de «eternizar la vida» nos lleva a encarar, por último, el tema de la muerte. No es posible captar el espíritu del quijotismo sin reparar en este trance, «puesto que la vida se corona y completa en muerte y a la luz de la muerte es como hay que mirar la vida» (III, 242). ¿Renunció don Quijote, al filo de la muerte, a su locura, o más bien asentó a ésta en su íntimo fundamento? ¿Se volvió cuerdo al punto de morir o llevó su ensueño, su sed de sobrevida, a su cabal expresión? No se puede dar de lado a estas cuestiones, pues, como se recuerda, en la muerte ejemplar que Cervantes concedió a

su héroe, había visto Unamuno en otro tiempo el símbolo de la regeneración. Ahora, en cambio, «en la muerte de don Quijote se revela el misterio de su vida quijotesca» (III, 242). Lo que quizá no lograron manifestar sus hazañas, sale a la luz a la hora de su muerte: que la verdad de su vida no fue la gloria, sino el buen corazón, verdadero asiento de su heroísmo. Fue el buen corazón el que llevó a Alonso Quijano a elegirse como Quijote; y por eso, cuando se desvanece el personaje, transparece la íntima verdad de su persona. La dialéctica entre lo quijánico y lo quijotesco aparece ahora a su luz más cabal. Lo característico de la posición de Unamuno en esta obra es presentar ambas dimensiones, no en relación exclusiva o de oposición, como en los *Ensayos* del 95, sino inclusiva o de mediación. Si la persona es la raíz y sustancia del personaje, éste, a su vez, es la forma en que se expresa el fondo eterno de la persona. El centro personal se pone en obra en la elección del personaje y en la fidelidad a su vocación. Y el personaje, para no degenerar en una máscara postiza, sin verdad ni sustancia, tiene que alimentarse de continuo en el poder creativo de la persona. Como señala Unamuno, don Quijote tuvo que bajar varias veces en su vida hasta el fondo personal de Alonso Quijano, no para renegar de sus hazañas, sino para cobrar aliento, como Anteo en contacto con la tierra madre, en el buen corazón del hidalgo (III, 206). Su última y definitiva bajada será a la hora de la muerte. Pero la luz de la muerte no discierne, empero, ambas dimensiones —la persona y el personaje—, como era la intención cervantina, sino que más bien funde y con-funde, según Unamuno, el buen corazón del hidalgo y la locura del caballero:

Y esta bondad, que sirvió de cimiento a la locura de Alonso Quijano y a su muerte ejemplar, esta misma bondad sirvió de cimiento a la locura de don Quijote y a su ejemplarísima vida. La raíz de tu locura de inmortalidad, la raíz de tu anhelo de vivir en los inacabables siglos, la raíz de tu ansia de no morir, fue tu bondad, don Quijote mío (III, 245).

Al reconocer don Quijote moribundo, con Segismundo su hermano, que la vida es sueño, no renuncia a la vocación que en él le ha cabido, pues «toda arremetida generosa trasciende del sueño de la vida» (III, 251), ya que, según había señalado Calderón, «[...] no se pierde / el hacer bien ni aun en sueños». «Y si la bondad nos eterniza, ¿qué mayor cordura que morir?» (III, 245). Se comprende así que Unamuno alargue el sueño quijotesco de sobrevida en un ensueño de tras-muerte. La esperanza quijotesca se atreve con este absurdo racional. Lo que la salva de ser un terco y ciego impulso es su confianza en que el amor es la única sustancia inmortal, lo único que eterniza la vida. Pero para esto ha de atravesar la muerte, la muerte querida, consentida, «la muerte inmortalizadora» (III, 253).

#### 4. *El síndrome liberal libertario*

El quijotismo, en cuanto religión nacional, popular e intrahistórica, que no política o de Estado, constituye, como queda dicho, una alianza entre el espíritu evangélico y la mística de la libertad o, en otros términos, entre un cristianismo cordial y un anarquismo íntimo. La declaración expresa de la afinidad de estos dos radicales aparece en la correspondencia con Ganivet, y en justo eco de un planteamiento similar del granadino:

Es tal el nimbo que para la mayor parte de las personas rodea a la palabra anarquismo, de tal modo la acompañan con violencias dinamiteras y negaciones radicales, que es peligroso decirles que el cristianismo es, en su esencia, un ideal anarquista, en que la única fuerza unificadora sea el amor (III, 667).

Y a continuación hace una referencia a los místicos españoles y a Pablo de Tarso, a quien en otro lugar llama «el gran anarquista» (VII, 1173), por haber puesto el espíritu sobre la ley. Es, sin embargo, en la *Vida de Don Quijote y Sancho*, pasados ya los fervores de la militancia socialista, donde mejor se percibe el anarquismo íntimo de Unamuno. En confesión epistolar a Federico Urales lo declara abiertamente:

En otro orden de cosas, mis lecturas de economía (más que de sociología) me hicieron socialista, pero pronto comprendí que mi fondo era, y es, ante todo, anarquista. Lo que hay es que detesto el sentido sectario y dogmático en que se toma esta denominación (IX, 817).

Resulta sorprendente que la crítica haya sacado tan poco partido a esta sincera declaración. El signo inequívoco de la actitud anarquista de Unamuno es, a mi juicio, su plena aceptación, a partir de 1904, en *La locura del Dr. Montarco*, —preludio cuasi autobiográfico de la locura quijotesca—, del dilema «todo o nada» (I, 1136), que en los *Ensayos* del 95 había rechazado como «la tentación satánica» (I, 787). Por el contexto no cabe duda que Unamuno atribuye la frase a una inspiración anarquista, basada en el mismo espíritu dilemático y extremo que «amo o esclavo», que trasciende obviamente del orden político, para adquirir un sentido religioso ateo. En otro momento me he referido a la posible inspiración del dilema en la esfera de la mística, pero no es extraño que la primera sugestión le viniera a Unamuno de Proudhon, muy posiblemente a través de la lectura de Donoso Cortés<sup>87</sup>. A Proudhon se debe la dramatización del ateísmo a modo de una rebelión contra el Amo absoluto, para arrebatarle su soberanía sobre toda criatura. Y Donoso Cortés había llamado la atención sobre «el nuevo maniqueísmo proudhoniano, que consiste en afirmar que Dios es el mal y el hombre es el bien,

que el poder humano y el divino son poderes rivales y que el único deber del hombre es vencer a Dios, enemigo del hombre»<sup>88</sup>. Es fácil advertir, por tanto, en el dilema «todo o nada» la tentación satánica —*eritis sicut dei*— en el paraíso, disfrazada en el reto por eliminar al Amo absoluto y reivindicar así para el hombre su exclusiva soberanía sobre el mundo. En cualquier caso, por el tono directo y vivo que emplea Unamuno al referirse a esta expresión, parece tratarse de una tentación propia, aparte de castiza y universal, pues «el espíritu del anarquismo, que llevamos todos en el meollo del alma —declara en 1895— es el pecado original de la sociedad humana» (I, 786). Hay, pues, motivos para creer que Unamuno se sentía anarquista en sus años mozos<sup>89</sup>, como da a entender, por otra parte, el «imperfecto» de su carta a F. Urales —«mi fondo era, y es, ante todo, anarquista»—, o que, al menos, ya lo era con anterioridad a los ensayos *En torno al casticismo*. Se explica así que en *Paz en la guerra* se cuente de Pachico, el doble autobiográfico del propio Unamuno, que había superado el «todo o nada» de la tentación luciferina (II, 297).

Creo, sin embargo, que la influencia anarquista fundamental le pudo venir de la lectura de Pí y Margall, quien conformó en doble clave política y religiosa, esto es, autonomista y secularizadora, a un tiempo, la adolescencia de Unamuno. Resulta imposible, sin embargo, documentar el contenido teórico de esta primera posición, porque fue más actitud vital que credo político, pero no es aventurado afirmar que de ella le quedó a Unamuno su fuerte tendencia al egotismo, la orientación utopista y el trasfondo teológico-religioso de su pensamiento político, muy al gusto de Proudhon. Más tarde, la lectura de Hegel y la intensa familiarización con Spencer acabaron por entibiar sus fervores anarquistas, dando paso al humanismo racionalista que domina en los *Ensayos* del 95. Ésta es, por otra parte, la época de su mayor distancia y reserva con respecto al anarquismo<sup>90</sup>, llegándolo incluso a ver, por su violencia e intransigencia, como un aliado útil de la burguesía en su lucha por desacreditar el movimiento obrero (cf. IX, 478 y 737). Es comprensible, por tanto, que el socialismo representara para él, en estos años de fin de siglo, una alternativa de mayor fuste ideológico que el anarquismo y, sobre todo, más en consonancia con el temple racionalista de los ensayos *En torno al casticismo*<sup>91</sup>. Hay que reconocer con todo que el socialismo de Unamuno nunca estuvo libre del fermento anarquista, muy claramente reconocible en su tendencia místico-religiosa, su fuerte carga utópica, su énfasis antimilitarista y su preferencia por el agrarismo.

Fue, pues, su crisis religiosa, con el clima subsiguiente interiorista y místico, la que le fue apartando de la observancia socialista y le dispuso favorablemente hacia el anarquismo, aun cuando en un sentido muy original y propio, como subraya R. Pérez de la Dehesa,

que poco tenía que ver con la historia del movimiento anarquista español<sup>92</sup>. Es muy posible que en la crisis se removiera y avivara el poso de su adolescencia, con su radicalismo práctico y su fuerte egotismo. El caso es que en la novela *Nuevo mundo* se configura ya la conjunción de cristianismo y anarquismo, evangelismo cordial y mística libertaria, cuyo paradigma existencial encarnará más tarde en el quijotismo. «A bote de lanza, anárquicamente, enderezaba entuertos don Quijote» (I, 827) —se dice en *En torno al casticismo*—. Anárquica y cristianamente —cabe añadir—. Tras la crisis y como exponente de la nueva metafísica trágica de la voluntad, vuelve en don Quijote el espíritu dilemático del «todo o nada», pero reconvertido ahora religiosamente, y libre, por tanto, de la sospecha de tentación satánica, que sobre él habían vertido los *Ensayos* del 95 (cf. VII, 1192). En esta reconversión al anarquismo hay que contar, a mi juicio, la influencia de Kierkegaard y Tolstoi, como el mismo Unamuno señala en su carta a F. Urales (IX, 817). En ellos encontrará la base para la reinterpretación religiosa del dilema que antes había rechazado como tentación. De Kierkegaard procede la forma dilemática de pensamiento (*entweder / oder*), con paradojas y contrastes, a diferencia del sincretismo hegeliano. En el *Brand* de Ibsen, de inspiración kierkegaardiana, encontró la expresión dramática de este espíritu en el dilema «o todo o nada», que lleva al protagonista de la obra a emprender una vida heroica de renuncia. Y, sin duda, algo del espíritu frenético y exacerbado del *Brand* se deja traslucir en la caracterización unamuniana del quijotismo. Pero esta violencia interior, puramente agónica, nada tiene que ver con el espíritu de cruzada. Y es aquí donde incide la influencia de Tolstoi<sup>93</sup>. De él recibe Unamuno su pasión antimilitarista y la exigencia de transformar la lucha (intestinal) en productora de paz:

Aún hay gente que habla de moralidad y de santidad y de virtud y confunde y embrolla en uno el héroe militar y el santo, y revuelve con el ideal del perfecto cristiano el del perfecto caballero bárbaro, aún hay gente que cree en guerras justas y en espadas benditas. Contra tales monstruosidades pelea hoy Tolstoi, representando uno de los más hermosos aspectos del ideal que se vislumbra (IX, 559-560)<sup>94</sup>.

No hay que olvidar, por otra parte, que el método antinómico era una característica del estilo de Proudhon —y lo recordaba bien Unamuno de sus lecturas juveniles— y que el antimilitarismo era además un rasgo esencial del pensamiento anarquista. ¿Cómo extrañarse, pues, de que la nueva actitud reformadora fragüe en la conjunción quijotesca de cristianismo y anarquismo? Pero el anarquismo de Unamuno no lo era tanto de doctrina, como de actitud, o mejor aún, de estilo mental. No en vano en su carta a F. Urales se refiere a su «fondo anarquista», o mejor, anárquico o autárquico,



como él mismo corrige en otro momento. Se le podía aplicar, pues, perfectamente lo que de sí dice uno de sus personajes en *Niebla*, «mi anarquismo es puramente espiritual. Porque yo, amigo mío, tengo ideas propias sobre casi todas las cosas [...]» (II, 575). Y no sólo ideas, sino gestos y actitudes, como expresión de la labra poético-existencial de «sí mismo». El creador genuino tiene que conquistar su originalidad a toda costa, en un esfuerzo continuo de invención. Podría decirse que la «voluntad de estilo», tomando la expresión de J. Marichal, es en Unamuno lo últimamente anárquico y autárquico de su personalidad, su voluntad de ser «sí mismo», único e insustituible. El lema de su vida podría haber sido aquella cálida recomendación que hacía a sus paisanos en la temprana fecha de 1887: «Pedir el reino de la libertad, de la libertad individual, y todo lo demás se os dará por añadidura» (IV, 174).

Ésta era la forma espiritual de su anarquismo. Unamuno era un heterodoxo por principio, acaso por necesidad vital, como el modo de autoafirmación de su yo. De ahí que a su íntima rebeldía y a su egotismo existencial correspondiera una libertad de expresión, que se atreve con las mayores licencias, con tal de hacer oír el timbre propio de su voz: «La anarquía en el lenguaje es la de menos de temer —escribía en un ensayo de 1901 *Sobre la lengua española*—, que ya procurarán los hombres entenderse por la cuenta que les tiene, y el que se empeñe en lo contrario, en su pecado llevará la penitencia» (I, 1006). Éste su «anarquismo lingüístico» (I, 1072), como él lo llamaba, era de raíz intrapopular<sup>95</sup>, y totalmente consonante con el otro anarquismo íntimo de su alma. La espontaneidad creadora, unida a un desaliño anticasticista, le llevaba a un estilo natural y directo, coloquial, libre de toda afectación, de hondo sabor popular en giros y expresiones, sin otra guía que dejar hablar al alma:

Escribe como te dé la real gana, y si dices algo de gusto o de provecho y te lo entienden y con ello no cansas, bien escrito está como esté (I, 1009).

Creo que esta fórmula estilística condensa mejor que ninguna otra el anarquismo unamuniano. Se trata de aquella real gana, soberana gana de ser y actuar, que está por encima de toda institución y premática. Pero para no despeñarse en el vacío de la arbitrariedad, necesita inspirarse en el pueblo, chapuzarse en él, dejándose tomar por sus aciertos y sugerencias. No hay dirección espiritual ni política sin esta previa inmersión intrapopular. Frente al mandarinismo ilustrado, fuese o no revolucionario, Unamuno sostuvo siempre la necesidad de identificarse con el pueblo, no sólo por el estudio, sino por contacto directo, con-viviendo y con-sintiendo con él: «Introducirse en el alma del pueblo, oír sus quejas, preguntar lo que desea, lo que necesita y ayudarlo al parto de la idea socialista» (X, 557)<sup>96</sup>.

Intrapopular sí, pero en modo alguno populista ni popularecho, pues nunca pierde de vista su misión poético-profética, y que el espiritual ha de ir al pueblo no para halagarlo, sino para guiarlo y educarlo en la palabra de salud. De esta fibra era en buena parte el anarquismo de su don Quijote, que se sentía más a gusto con los cabreros, hablándoles del siglo de la paz, que en compañía de duques y bachilleres, pero sabía también reprender, si llegaba el caso, y hasta huir, como su don Quijote, antes de dejarse contaminar por el espíritu gregario de la masa<sup>97</sup>. Y es que el espiritual se entiende con el pueblo sin necesidad de mediaciones ideológicas ni sofisticados artificios. Unamuno protesta de que Cervantes tome el discurso de don Quijote a los cabreros por «inútil razonamiento», sin reparar en la secreta comunión del caballero con su sencillo auditorio. «Antes se entienden los espirituales con los naturales que no con los intelectuales» (I, 1217) —comenta Unamuno—, pues «el espíritu produce espíritu, como la letra, letra y la carne, carne, y así la arenga de don Quijote produjo, a la vuelta, cantares al son del cabreril rabel. Si el pueblo no la entiende, siente empero comezón de entenderla, y al oírla rompe a cantar» (III, 94-95). Y don Quijote era un espiritual de palabra noble y pura, que obraba más por impulso íntimo que por reflexión intelectual, como se arranca a actuar también el pueblo, por corazonadas<sup>98</sup>.

Sin embargo, el anarquismo unamuniano en la *Vida de Don Quijote y Sancho* trasciende la mera actitud y alcanza también a motivos teóricos fundamentales. Bien conocida es su guerra al convencionalismo, que le lleva al grito de «¡Muera la farándula!», cuando don Quijote se enfrenta a estocadas con el retablo de maese Pedro:

Hay que acabar con los retablos todos, con las ficciones sancionadas. Don Quijote, tomando en serio la comedia, sólo puede parecer ridículo a los que toman en cómico la seriedad y hacen de la vida teatro. Y en último caso, ¿por qué no ha de entrar en la representación, y formar parte de ella el descabezamiento, estropicio y destrozo de los comediantes de pasta? (III, 175).

Así como su crítica al dogmatismo, muy elocuente en el lema «¡fuera credos!», o a su hermano gemelo, el ordenancismo, y al estricto juridicismo, que lleva a anteponer el derecho positivo a la generosidad de espíritu. Muy significativo es a este respecto el episodio de la liberación de los galeotes, en el que muestra Unamuno una concepción trascendentalista de lo justo, que «alimenta la rebelión del espíritu español contra la justicia positiva» (III, 113). En línea también con la praxis anarquista está la repulsa del principio de la delegación, en la que tanto énfasis puso Unamuno a lo largo de su vida: «Al pueblo hay que repetirle un día y otro y otro que no delegue lo íntimo del espíritu —escribía en 1905— que se fragüe por sí mismo sus esperanzas y sus consuelos» (I, 1222-1223)<sup>99</sup>. Y del

mismo estilo anarquista es su preferencia por la «acción directa», como la vía de la reforma social:

Haces, pues, muy bien en desollar los árboles a jaquimazos, pues lo mismo te han de pagar, ya que te pagan, no porque te azotes sino porque no te rebelés. Haces bien, pero harías mejor si volvieras la jáquima alguna vez contra tus amos y los azotarás a ellos y no a los árboles, y los echaras a azotes de tus hanegas de sembradura, o que las aren y siembren ellos contigo y como cosa de los dos (III, 240)<sup>100</sup>.

La misma idea de la nueva sociedad es de cuño anarquista. En consonancia con Kropotkin, y siguiendo muy probablemente la inspiración común con Tolstoi y Spencer<sup>101</sup>, propone Unamuno una sociedad basada en el «crédito mutuo» (III, 188), la solidaridad y la cooperación, en contra de la actitud competitiva de la sociedad burguesa. En cambio, lo separa radicalmente del anarquismo su defensa del Estado como garante de la libertad individual en un mundo enconado de particularismos<sup>102</sup>. En suma, lo anárquico o autárquico en Unamuno, más que credo ideológico, es un estilo existencial: su constante y apasionada reivindicación de libertad y originalidad frente a todas las formas de dimisión de la conciencia. Aquí reside, por lo demás, la raíz de su síntesis liberal/libertaria y hasta social/libertaria, a la que sería fácil acusar de ambigüedad, si no fuera ésta consecuencia de lo que he llamado su trascendentalismo político, el intento de elevar la política sobre la acción programática concreta hacia sus principios éticos constitutivos. De ahí también su carácter sincrético, pues en el reino de los principios ideales las diversas posiciones ideológicas se comunican y complementan. El síndrome liberal/libertario en el pensamiento de Unamuno se fue gestando en los primeros años del siglo, en su confrontación con las formas de liberalismo y anarquismo dominantes en el país. Por aquello de que los extremos se tocan, Unamuno veía en el liberalismo y el anarquismo de su época dos exponentes de un concepto negativo de la libertad —el individualismo disgregador y el culto a la espontaneidad respectivamente— con sus consecuencias prácticas de destrucción del Estado y desintegración de la vida social, por lo que podía meter a ambas posiciones en un mismo cesto (IX, 238 y 246). Mas los extremos no sólo se tocan sino que se hacen también el juego, pues el crecimiento del liberalismo depredador manchesteriano era el caldo de cultivo de la violenta revuelta anarquista (IX, 238). En esta coyuntura emprende Unamuno la rectificación de ambas posiciones, salvándolas de su extremismo y reconvirtiéndolas básicamente en una actitud ético-cultural.

Con respecto al liberalismo, como ha notado Marichal con acierto, «su empresa de recuperación liberal venía a ser una operación a la que podríamos llamar *desvenadora*, pues aspiraba a separar del liberalismo muy diversas adherencias»<sup>103</sup>. Ante todo de la mentali-

dad de mercader y de la vana retórica antiestatalista. Se oponía así tanto a la versión economicista manchesteriana del «libre cambio y la libre concurrencia» (IX, 246), ayuna de sentido cooperativo social, como a los viejos hábitos y prejuicios liberales contra el Estado. Por eso clamaba por un concepto positivo de libertad, como reconocimiento de una ley moral interna, en sentido kantiano, común y comunitaria, capaz de superar el particularismo:

La libertad es la conciencia de la ley, la ley internada, y la ley es social. La verdadera libertad no es individual. Y no es paradoja que los más grandes liberales hayan negado el libre albedrío (IX, 247).

Se trataba, pues, de una conversión del liberalismo en sentido humanista, esto es, social y cultural, librándole de la ganga mercantilista y particularista de la vieja retórica. Se comprende así su afirmación de que «el liberalismo es socialista» (IX, 247) —o a la inversa, como dice a veces, el socialismo es liberalismo— y es también «civilización y progreso» (IX, 249), y por eso ha de estar de parte del Estado, que en la circunstancia española representaba el verdadero órgano de la cultura (IX, 247). Pero aquí también conviene registrar, como ya se dijo a propósito del anarquismo, que para Unamuno se trataba menos de una ideología política que de un estilo y una concepción de la vida. «La originalidad del liberalismo de Unamuno —señala Marichal— va a radicar justamente en su esfuerzo por transformarlo en una orientación espiritual, en un dinamismo ético»<sup>104</sup>. Y en la misma línea abundan Elías Díaz, Rafael Pérez de la Dehesa y Víctor Ouimette<sup>105</sup>. Era, pues, el suyo un liberalismo humanista, que profesa una fe militante en la causa del hombre. Como escribe a Ortega y Gasset a este propósito:

Mi batalla es en este país que dicen atacado de individualismo y donde en realidad se odia a la personalidad y carga a cada uno lo que en el otro es el hombre, pelear por el respeto y el interés hacia el hombre<sup>106</sup>.

Tal como comenta V. Ouimette, «todo su pensamiento estaba fundado en la reivindicación del espíritu como lo indiscutiblemente individual, y el liberalismo era para Unamuno el estilo y el método que dejan que el espíritu individual se convierta en personalidad»<sup>107</sup>. En cuanto al estilo, aparte de la afirmación vigorosa de la individualidad que señala Ouimette, hay que registrar su no menos vigorosa y constante reivindicación de la libertad, sobre todo de la libertad de expresión, como forma de toda cultura. En 1904 escribe:

Ni habrá libertad mientras no penetre en lo más íntimo de la conciencia pública la verdad de que no hay nada, absolutamente nada, que no deba decirse y que no deba oírse con respeto (IX, 892).

Esta exaltación de la libertad, y juntamente con ella de la originalidad creadora, llega en él a convertirse en una verdadera religión de la libertad, o lo que es lo mismo, de la palabra en libertad, como la fuerza genuina de transformación del mundo. Y en cuanto al método, Unamuno identifica el liberalismo con el libre examen, la libre discusión (VIII, 1246), como fundamento de la vida cultural y política. Estilo y método conforman, pues, aquella actitud liberal de Unamuno, que supo ser a la vez civil y combativa, tolerante y agresiva, individualista y solidaria.

Mención especial merece en este contexto la crítica unamuniana, que se arrecia por estos años de comienzos de siglo, y en virtud de su idea liberal, al democratismo parlamentario. Elías Díaz se ha referido a este respecto a un liberalismo individualista, de «tendencia elitista, muy insuficientemente democrática», que «no logrará en verdad dar el paso decisivo hacia la democracia y el socialismo»<sup>108</sup>. Por su parte, Martin Nozick señala con acierto que «al igual que muchos antes y después de él, más específicamente, al igual que su Kierkegaard y que sus propios compatriotas, Azorín, Baroja, Maeztu, Ortega y Gasset, Unamuno vio con disgusto el nivelador proceso de la democracia, su tendencia a la uniformidad media...»<sup>109</sup>. Creo que el texto de Nozick pone las cosas en su sitio, no sólo porque sitúa la posición unamuniana en el contexto intelectual de la época, bastante crítico por lo general con el régimen parlamentario de la Restauración, por su incuria y su falta de representatividad social efectiva, sino sobre todo —y en este sentido la mención de Kierkegaard es muy significativa—, por el distanciamiento desdeñoso de Unamuno de la política concreta desde su vocación de excitador de espíritus. Si se analiza la cuestión con detalle, no hay aquí, a mi entender, tanto un prurito elitista, en el sentido habitual del término, cuanto la reivindicación del papel directivo cultural —que no propiamente político<sup>110</sup>— de la inteligencia en una sociedad de masas, carente de una sólida opinión pública. En este sentido, la actitud de Unamuno es bastante afín a la de Ortega, pese a la diferencia de sus presupuestos últimos. La democracia puede pervertirse en demagogia y hasta en dictadura de la mayoría si no está alimentada por el *ethos* liberal<sup>111</sup>. Meridianamente lo advierte Unamuno casi desde el umbral del siglo: «Libertad y democracia significan, pues, en cierto respecto, cultura y aristocracia. Aristocracia, sí, no rehúso el dictado por pervertido que esté» (IX, 73).

La mención a la cultura parece obvia en un país atrasado, por estas fechas mayoritariamente analfabeto, donde el voto estaba expuesto al mercadeo político por la oligarquía dominante. En cambio, la mención a la aristocracia puede parecer más chocante y hasta sonar a una «paradoja más de don Miguel», como solían decir en su tiempo. Muy tempranamente, antes de que Ortega escribiera su

sonado artículo sobre *Democracia morbosa*, denuncia Unamuno el «sofisma democrático» (III, 297) de creer aceptado como valor cultural lo que es aceptado y aclamado por la mayoría. El criterio de la mayoría cuando se convierte en forma de cultura genera indefectiblemente, en especial en pueblos incultos, la perversión de la cultura por el tópico o el lugar común, por falta de fermento crítico. Se entiende así que las democracias sean de suyo «envidiosas» (III, 287)<sup>112</sup>, como señala Unamuno, y tiendan a segregar resentimiento contra el principio de la excelencia y la originalidad personal, que es lo que aquí entiende Unamuno por aristocracia, en un sentido muy afín al de Ortega. Dejan de ser entonces un régimen de mérito, para convertirse en régimen de nivelación. Muy claramente lo formula a propósito del cientificismo, la actitud de erigir la fe dogmática en la ciencia, convertida en ideología de masas, en criterio de juicio universal:

El cientificista, en efecto, es un demócrata intelectual. Se imagina que la jerarquía mental se adquiere, como la política, por sufragio, y que es la ley de las mayorías la que decide de la genialidad de un hombre, con lo cual no hace sino exaltarse a sí mismo (III, 355).

Pese al equívoco de la expresión «demócrata intelectual», la cuestión de fondo es insoslayable: no es la ley de las mayorías la que decide la genialidad, so pena de caer en la dictadura de la mayoría. El recurso a la opinión pública no resuelve sin más el problema en un medio sociocultural, en el que ésta brilla por su ausencia o está fuertemente mediatizada por una prensa servil y complaciente. De ahí la energía con que reclama Unamuno en su artículo *Los escritores y el pueblo* que el intelectual no escriba para el halago, sino para resistir al tópico dominante, aun a riesgo de granjearse antipatías y caer en el ostracismo (III, 294-298; cf. también III, 309-310 y V, 1070). Podría afirmarse que la actitud unamuniana ante la opinión pública es ambivalente, según el sentido que en cada caso se le de al adjetivo. Si por pública se entiende la anónima y establecida, su actitud es ciertamente negativa. En *Los diálogos del escritor y el político* llega a llamarla «esa gran ramera [...] la impúdica e infiel esposa del sentido común» (V, 974). En cambio, si por pública se entiende la civil y comunal, esto es, la que es fruto de la crítica y el intercambio, hace de ella la más ardorosa apología como factor de estimulación y formación de conciencia:

Por de pronto te diré que es el más poderoso factor la opinión pública, esa opinión a que acusan de extraviada cuantos en la pereza moral y en la mental se adormilan. Toda corporación cerrada es nido de muerte [...] Hay que orearla. Es menester que a ella lleguen el vaho y las voces de la calle, el rumor de las muchedumbres, la presión del ambiente exterior (V, 939).

Dejando aparte la extremosidad de ambos juicios —una muestra del carácter pasional y paradójico de su autor—, parece innegable que Unamuno reclama una opinión pública que esté conformada por el método liberal del libre-examen, que es el único que podría salvarla de su pervisión. Y es que, como especifica en otro momento, «no es el Parlamento el que ha de hacer la opinión pública, es la opinión pública la que debe hacer un Parlamento no ficticio» (IX, 994). Desde aquí se explica su actitud crítica ante el Parlamento, un ejemplo de corporación cerrada, vacía de genuina representación social y convertido en el teatro de marionetas de maese Pedro. Se comprende que al grito de «¡muera la farándula!» de don Quijote cuando alanceaba el retablo de maese Pedro, emprenda Unamuno el descabezamiento de la farsa nacional, tanto la comedia litúrgica como la opereta parlamentaria:

Y hace falta que entre en él un loco caballero andante, y sin hacer caso de voces, derribe, descabece y estropee a cuantos allí manotean, y destruya y eche a perder la hacienda de maese Pedro (III, 177).

¿Antidemocratismo radical del Unamuno liberal? No lo creo. Muy sutilmente, el episodio de marras se cierra con este fino comentario, que prueba su reconocimiento del valor funcional de la democracia:

¡Oh Don Quijote el Bueno, y cuán magnánimamente después de haber derribado, descabezado y estropeado la mentira pagaste lo que ella valía! (III, 177-178).

Pero, simbolismos al margen, su postura fue muy explícita. Ni siquiera en esta época de más acusado trascendentalismo religioso, separa Unamuno el liberalismo de la democracia, o mejor la democracia del liberalismo. Hay declaraciones rotundas y claras:

No me entusiasman grandemente las democracias, pero hoy son ya inevitables. La democracia es acaso, como la guerra y tal vez la civilización misma —i y quién sabe si la vida!...— un mal necesario. Hay que aceptarla o sucumbir. Y la democracia nos impone más obligaciones y deberes que nos confiere privilegios y derechos. Y el primer deber que la democracia nos impone es el de interesarnos en el manejo de la cosa pública, de la *res publica* (III, 489).

Sostiene Elías Díaz que la «no posibilidad de coordinación liberalismo-democracia»<sup>113</sup> es una insuficiencia de la actitud política unamuniana. Que yo sepa en ningún momento se ha referido Unamuno a tal circunstancia, sino más bien a la necesidad de conjugar liberalismo y democracia, para no pervertir al primero en individualismo insolidario ni a la segunda en dictadura popular. Se diría que al igual que había realizado una «desvenación» del liberalismo era

igualmente necesaria, a su juicio, una autenticación de la democracia desde el reformado *ethos* liberal.

La misma ambivalencia se aprecia en el juicio de Unamuno sobre el pueblo, al que ya antes se ha hecho referencia. Lleva razón Nozick cuanso señala que «Unamuno estaba singularmente roto consigo mismo entre su ángel guardián y su demonio»<sup>114</sup>. Ésta era la consecuencia inevitable del papel de reformador espiritual de que se creía investido. Pero también en este caso la ambivalencia depende de la misma duplicidad del término. Si por pueblo se entiende la masa o muchedumbre, Unamuno no oculta el desdén que le merece ésta por su acorchamiento espiritual, su vulgaridad e inercia, que la hace fácil aliada de las dictaduras. En este sentido su diagnóstico es muy afín al de Ortega:

Lo malo es que no tenemos sino una enorme masa de plebe intelectual y una muy escasa aristocracia de la misma especie. Nos falta clase media de la cultura; nos falta algo así como una burguesía del espíritu deseosa de ilustrarse (III, 470-471).

En cambio, si por pueblo se entiende el sujeto colectivo intrahistórico convertido en comunidad política, Unamuno mitifica románticamente esta idealización del pueblo en proporción directa a su repudio de la masa. Aun reconociendo que el advenimiento de la sociedad de masas es una necesidad histórica, entiende que la tarea del intelectual y, más específicamente, la del reformador espiritual será siempre «la conversión de la plebe en pueblo» (III, 296). De todas formas, es preciso reconocer que en la actitud de Unamuno —muy consonante, por otra parte, con el paternalismo cultural implicado en su mesianismo quijotesco de convertirse en mentor del pueblo— había, como en ciertas formas de despotismo ilustrado, la pretensión de formar al pueblo sin someterse a ninguna mediación sociocultural:

El pueblo quiere que lo adulen, lo diviertan y lo engañen, aunque a la corta o a la larga acabe por despreciar y repulsar a sus aduladores, divertidores y engañadores. Es preciso, lo repito y lo repetiré aún mil veces, luchar por él contra él mismo (III, 298).

Una recuperación análoga a la efectuada con el liberalismo, llevó a cabo Unamuno, y por los mismos años, con el anarquismo. También aquí la operación había de ser desvenatoria, depurándolo de todo elemento impulsivo y violento, y autenticándolo en una mística de la libertad y la solidaridad. Si bien se mira, ambas empresas de recuperación se debían una a la otra más de lo que a primera vista cabe sospechar. La rectificación ética del liberalismo pone en juego un principio de solidaridad que, propiamente hablando, no pertenece a la tradición liberal, sino a la socialista y libertaria. E,



inversamente, la depuración del anarquismo de la ganga impulsiva requería un principio de civilidad, que sólo podía venir de la disciplina liberal. Los extremos se vuelven a tocar, pero ya no en la exterioridad de un individualismo obsesivo, sino en el vínculo interior de individualidad y solidaridad, como los dos goznes de la libertad. Porque lo peculiar de Unamuno es que liberalismo y anarquismo, como socialismo, no designan tanto programas políticos, sino estilos de existencia, que él funde en el crisol de su personalidad, sin atenuar con ello el juego de sus tensiones internas. Con respecto al liberalismo, él mismo lo había señalado al agradecer la salutación con que Max Grillo celebraba su repatriación:

El liberalismo es el universal concreto de toda política histórica, es lo más comprensivo y a la vez lo más expansivo, es la fórmula suprema del alma del hombre (IX, 1212).

Aunque no llegó a decir otro tanto del anarquismo, hay en *Vida de Don Quijote y Sancho* expresiones de inspiración ácrata como el principio de no delegación, que bien podían valer como lemas trascendentales de toda política. Quizá cuando en 1904 mandó al *Almanaque Anarquista* una nota «por la libertad de conciencia», no pretendía otra cosa que afirmar su acracia espiritual o autocracia, frente a lo que a él se le antojaba el doctrinamiento del anarquismo español: «La libertad que exalto y que preconizo es la de no esclavizarme a los prejuicios sociales» (IX, 883).

Y con ello vamos a dar con la pregunta decisiva. ¿Es acaso todo trascendentalismo, como el de Unamuno, fruto de una evasión, como piensa Elías Díaz<sup>115</sup>, o eso que se llama evasión no es más que la distancia crítica ante la política concreta cuando se la aborda desde las exigencias de los principios? Me inclino por lo segundo. Desde su actitud, últimamente religiosa, Unamuno toma distancia no sólo con respecto a la política concreta y profesional, sino, sobre todo, en relación a la hipertrofia de lo político en la cultura secular moderna. Así escribe en 1908, bajo el título de *Política y cultura*:

Cuando cae sobre el pueblo la preocupación política, parece como que todas las demás actividades espirituales, y, sobre todo, las más elevadas, sufren una especie de parada y estancamiento (III, 300).

Inevitablemente, y en virtud de la lógica interna de la secularización, la primacía del ideal religioso se transforma en la sociedad moderna en la primacía de lo político, que amenaza con absorber al todo de la cultura. Frente a esto, Unamuno no cesa en reivindicar el trascendentalismo religioso, como la clave última de la cultura. En este sentido, estaba de nuevo de acuerdo con Kierkegaard en que «la

desgracia de nuestro tiempo es justamente que ha llegado a ser nada más que tiempo»<sup>116</sup>. Pero este juicio no implica ni desinterés político ni mucho menos evasión. Ni dejó de confrontarse Unamuno con los retos políticos de su circunstancia histórica, ni de participar, a su modo, desdeñoso y distante, en la vida política ni preconizó nunca una actitud evasiva, al socaire de su trascendentalismo religioso. Más bien, frente a los «antipoliticistas» de cualquier signo, salió en defensa de los derechos de la política, porque la religión no deja de ser, siquiera sea por redundancia, política:

Querer separar la religión de la política es una locura tan grande o mayor que la de querer separar la economía de la política. No ya el catolicismo, sino el cristianismo y toda religión tiene que ser política (III, 492).

Como reformador religioso y moralista, no podía ocultar Unamuno el saldo de insuficiencia que arroja toda política concreta cuando se la mira desde la altura de los principios; pero, a la vez, estaba obligado, y así lo hizo, a reafirmar gestos y contrastar su capacidad reformadora bajando a la palestra política. El síndrome liberal-libertario, en la potenciación recíproca de ambos radicales, constituirá, pues, a partir de estos años, la identidad política de Unamuno y será determinante de su actitud excéntrica ante la política concreta, pero concéntrica en los objetivos últimos del liberalismo y el socialismo. Unamuno pondrá el énfasis en uno y otro polo, según los casos, pero sin renunciar nunca, pese a las tensiones inevitables, a la complementariedad de sus principios.

##### 5. *La batalla por el Estado liberal*

La primera batalla que libró el nuevo Quijote fue precisamente por el Estado liberal. Paradójicamente, en los años que Unamuno lleva a cabo su campaña pro-liberal en defensa de la cultura, redacta también *Vida de Don Quijote y Sancho*, aparecida en 1905, y fragua su definitiva fisonomía como reformador espiritual. Podría verse en esta coincidencia, como indica R. Pérez de la Dehesa, una muestra de la «disparidad» de su espíritu, a partir de la crisis del 97<sup>117</sup>, o bien, por el contrario, como vengo sosteniendo, una prueba de que su conversión quijotesca a un cristianismo civil y liberal potenció su presencia en la política, aunque al margen de partido y estrategias de ocasión. Una cosa me parece evidente, y reconocida hoy de modo general: la experiencia religiosa, como ha señalado entre otros Inman Fox<sup>118</sup>, no apartó a Unamuno de la preocupación política, aunque ésta perdió el signo prevalente de la etapa anterior. La imagen de un Unamuno evadido, desinteresado de su circunstancia y refugiado en

la ensoñación es históricamente falsa. El interiorismo y hasta el misticismo, si se quiere, con sus nuevas preocupaciones trascendentes, no le han vuelto insensible a los problemas inmediatos ni alejado de la realidad. Unamuno no se niega al requerimiento de los amigos que le solicitan a la acción política ni a las exigencias de su circunstancia. Su respuesta a Azorín en 1904 es bien explícita al respecto:

Ayudaré a Vds. siempre que mis ocupaciones me lo permitan, donde quieran, como quieran y cuando quieran, y estaré a su lado; pero por mi parte me reservo yo otra campaña, para la que vengo preparándome hace años [...] Ahora, con esta reserva, como yo creo que lo que Vds. proyectan es bueno, y que no empece a lo otro, sino que tal vez lo prepara, cuenten conmigo<sup>119</sup>.

La respuesta es muy certera porque marca de nuevo el modo de estar en política específico del alma trágica: participar sin identificarse, esta presente sin entregar el alma. Unamuno no puede sustantivar y mucho menos absolutizar la política, porque ha descubierto el secreto de su misión, pero a ésta, como a toda genuina reforma espiritual, nada positivo, en última instancia, le puede ser ajeno. La política lo coge, pues, de por medio, ya sea como preparación, como insinúa a Azorín, o bien como colofón de su empresa de reformador. Ésta es, sin duda, trascendente a la política, pero no en sentido tangencial, sino transversal. Cuando Ortega lo reclama para la campaña pro-liberal de la cultura o Azorín para el mitin de La Zarzuela, Unamuno se encuentra dispuesto, pero desde una nueva instancia, que ya no es meramente cultural sino religiosa. Su nuevo cristianismo quijotesco de la libertad y la solidaridad será su mejor arma en el combate; su aportación específica a la formación del nuevo *ethos* liberal. Desde este presupuesto cobra pleno sentido su crítica al integrismo político-religioso en su doble faz, inquisitorial y militarista, así como al sentimiento patriótico, excluyente y beligerante, que se había avivado en el país con motivo de los acontecimientos de Barcelona. El tema no era, en verdad, nuevo. Ya en los ensayos de *En torno al casticismo* había criticado ásperamente la alianza castiza entre el Altar y el Trono, la Cruz y la Espada, que se había fraguado con el Santo Oficio y el Ejército:

Ésta [la religión] es el lazo social, y la unidad religiosa forma suprema de lo social [...] Órdenes militares religiosas se fundaron en España para la cruzada *interior* que reconquistara el propio suelo, y en ninguna parte más vivo el sentimiento de hermandad entre el sacerdote y el guerrero que en el pueblo que dio tantos curas guerrilleros en la francesada (I, 836-837).

Y líneas más adelante, en referencia al otro pilar, agrega: «Para preservarse, la casta *histórica* creó el Santo Oficio, más que institución religiosa, aduana del unitarismo casticista» (I, 854).

A la obra censora y represora de la Inquisición, y a su posterior secuela en la otra Inquisición «latente e íntima», atribuye Unamuno la causa del retraso cultural de España (I, 865) y la profunda disociación del alma castiza. El viejo espíritu integrista y sectario no había dejado florecer el *ethos* liberal. Se comprende que en su correspondencia con Ganivet se lamenta de nuevo sobre tan funesta alianza:

Sé que a muchos parecerá lo que voy a decir una atrocidad, casi una herejía, pero creo y afirmo que esa fusión que se establece entre el patriotismo y la religión daña a uno y a otra (III, 668).

Al erigirse, en efecto, en instrumento ideológico de unidad política, la religión deviene forma social externa, hábito de conciencia, que no inquieta ni concierne a las entrañas espirituales del hombre, y, recíprocamente, el poder político, sacralizado y entronizado en la médula del alma, no encuentra límite alguno a su crecimiento represivo. El cristianismo, enfeudado políticamente, pierde su potencia liberadora, a la vez que la sacralización del poder político lo convierte a éste en incontinente y totalitario. La acusación unamuniana vuelve con más fuerza con ocasión del amotinamiento de la guarnición de Barcelona y la gestación de la ley de jurisdicciones. Era de nuevo la alianza del Santo Oficio y el Ejército, la Cruz y la Espada, para el dominio de la conciencia; una secuela, en fin, de la casta histórica representada de nuevo en el Estado oligárquico. La patrimonialización de España por la casta sacerdotal y la militar, aparte de expropiarle al país su destino histórico, pervertía a ambos sentimientos, el religioso y el patriótico. Y así clamaba Unamuno:

El que haya sido una clase, la clase sacerdotal, la encargada de velar por la ortodoxia y definirla, y juzgar de la herejía y condenar a éste por impío, ha sido, sin duda, la principal causa del embotamiento del espíritu religioso [...] [Análogamente] el que llegue a ser una clase, la clase militar, la encargada de velar por la ortodoxia patriótica y definirla, y juzgar de los delitos contra la Patria, y condenar a uno por antipatriota, llegaría a ser, sin duda, causa del embotamiento del patriotismo (III, 849).

De otra parte, la consecuencia de esta fusión es, de un lado, la religión del patriotismo, cada vez más militarizada, y del otro, la nacionalización de lo religioso, reducido a mera seña de identidad política, carente de sustancia. Y al igual que Unamuno desesperaba de aquella religiosidad formal y externa, que estaba descristianizando al país, se rebelaba contra el militarismo creciente, que asfixiaba el fermento de la renovación liberal. Y luego se atreve a vaticinar lúcidamente:

Si el sentimiento patriótico ha de sostenerse y perdurar teniendo por base capital la forma militarista de él, hay que confesar que al sentimiento patriótico le quedan ya pocas raíces en España y que acabará por borrarse (I, 1287).

Y otro tanto podía decirse del sentimiento religioso, al que había que salvar de la esclerosis y el dogmatismo:

En resolución, no volvamos a las andadas, y se repita con la Patria lo que con la Iglesia ocurrió. No sirva la Patria como la religión sirvió, de pretexto para ahogar la libertad de conciencia (III, 851).

Frente al estado de desintegración de la conciencia española por la presión integrista y militarista del Estado oligárquico, al que Unamuno no duda en calificar de «anarquía desde arriba» (I, 1286), insiste, como ya se vio, en la necesidad de la «revolución interior», la formación cultural de la conciencia en la libertad y los hábitos civiles correspondientes. No podía imaginarse una aportación más decisiva al liberalismo desde la actitud de la reforma religiosa. Ya he indicado que el liberalismo de Unamuno tiene un sentido básicamente ético-cultural. En su dimensión propiamente política, se caracteriza por su carácter laico-secularizador y estatalista-centralizador<sup>120</sup>. En el primer flanco defiende Unamuno la separación de la Iglesia y el Estado, *potestas* religiosa y poder civil, en contra del integrismo católico. Marichal ha señalado que en este punto estaba influenciado por el protestantismo liberal, y especialmente por Alexandre Vinet<sup>121</sup>. Cabe añadir, a mi juicio, la influencia, no menos positiva, de la crítica de Spinoza en su *Tractatus theologico-politicus*, ampliamente anotado por Unamuno, al régimen teocrático como destructor de la libertad de conciencia, así como su exigencia de que la República se asentara sobre la tolerancia y la libertad<sup>122</sup>. No significa esto, sin embargo, que no creyera Unamuno en la necesidad de aunar patria y religión —«nada más íntimo, más entrañado que la religión y la patria» (IX, 225)—, pero no al modo jurídico militar del integrismo, sino mediante el vínculo ético entre libertad civil, fin de la República, según Spinoza, y sinceridad religiosa. Y puesto que el problema secular de España estaba en la alianza castiza entre el Altar y el Trono, había que dar la batalla, como se ha indicado, en el mismo núcleo ideológico del integrismo. Se trataba, pues, de invertir el signo ideológico de esta alianza, y trasponerla desde el orden jurídico-externo al íntimo personal.

Por lo que respecta al segundo flanco, Unamuno se muestra estatalista frente a los prejuicios del viejo liberalismo individualista. Marichal se remite en este punto a la influencia del «liberalismo estatista inglés del grupo Oxford. «Su tesis principal, que ha sido heredada por los liberales norteamericanos —añade— se reduce a

un principio compartido por don Miguel: la libertad personal sólo es posible mediante la protección activa del Estado»<sup>123</sup>. No obstante, la idea es de procedencia hegeliana, y sospecho que a Unamuno le vendría, en última instancia, de esta fuente, tan decisiva en su pensamiento. Lo que más importa al caso es que este Estado fuerte ha de ser también para Unamuno un Estado ético, educador, al modo de Hegel<sup>124</sup>, frente al monopolio educativo de la Iglesia católica:

Y el Estado —y éste debe ser el núcleo del liberalismo restaurado— debe ser un órgano de cultura, sobre todo, frente a la Iglesia. La lucha por la cultura, el *Kulturkampf* se impone (IX, 239; cf. también IX, 240 y 247 y II, 468-469).

Y, en otro momento, apuntando más directamente al flanco político:

Sólo esta imposición de la cultura —y la cultura es la religión del Estado—, sólo la imposición de la cultura puede borrar el caciquismo y la demagogia (IX, 73).

Frente a la alianza de la fe católica y el Estado unitarista confesional, Unamuno dibuja con trazo firme la nueva alianza entre la cultura moderna y el Estado laico liberal con misión educadora, en su potenciación recíproca, pues si la cultura es el cimiento espiritual del Estado laico, éste, por su parte, tiene la función de «proteger la moderna cultura europea, la cultura liberal, género de importación en gran parte» (IX, 75). Creo haber mostrado en las páginas precedentes cómo a este planteamiento no fue en modo alguno ajena, sino más bien inspiradora y animadora, la reforma religiosa, encarnada en el cristianismo quijotesco. No en vano, en el mismo contexto en que defiende el liberalismo restaurado, insiste Unamuno en la exigencia de «desamortizar el cristianismo» (IX, 249), convirtiéndolo en una fuente de civilidad.

## NOTAS

1. *Apud* Introducción a *Ensayos* II, 42.

2. En torno a la significación de esta obra, González Caminero, en un extenso estudio dedicado a la misma, la califica de «obra de síntesis ideológica», frustrada en sus pretensiones, pero en la que intentó Unamuno compendiar las actitudes espirituales que habían aparecido dispersas en la larga serie de pequeños Ensayos. Esta síntesis quedaría perfilada en el quijotismo, como «filosofía de la acción», con sus características de «extremo agnosticismo antiintelectual», «voluntarismo y humanismo absoluto, e *in nuce* ateo»; en definitiva —concluye González Caminero—, una filosofía antiespañola, pues pese a su pretensión de españolismo, «está en contradicción viviente con toda la historia española, con todos los ideales por los que han luchado y muerto los auténticos hijos de España» (*Unamuno I. Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa*, Santander, Comillas, 1948, p. 243). Sin entrar a discutir esta valoración, más propia de un inquisidor que de un hermeneuta, y a todas luces injusta, es con todo certero el carácter de «síntesis» que le concede a la obra, aunque no sólo temática, con respecto a los ensayos de

primeros de siglo, sino existencial y arquetípica, a modo de metáfora o símbolo viviente de la filosofía de la acción.

Carlos París ha subrayado también la continuidad que supone esta obra en la producción unamuniana y, a la vez, el punto de inflexión que marca en ella: «Así incorpora y expresa en grandes dimensiones motivos muy peculiares, apuntados más brevemente en otros ensayos; abre senderos en el itinerario espiritual unamuniano y contiene motivos directísimos y propios. Por otra parte, es una transición hacia fórmulas que, ulteriormente, van a encontrar mayor desarrollo» (*Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*, Barcelona, Península, 1968, p. 223). El desarrollo ulterior se llevaría a cabo, según C. París, mediante un desplazamiento introyectivo de radicalización e interiorización del tema de la guerra de su fase objetiva (guerra contra el mundo en esta obra) a la fase subjetiva (guerra interior entre la cabeza y el corazón en *Del sentimiento trágico*) (*ibid.*, p. 235). No es, sin embargo, este desplazamiento interior del tema de la guerra (pues el sentido instintivo de la lucha ya está presente en *Vida de Don Quijote y Sancho*), sino la progresiva atenuación de la base metafísica absolutista o utopista con el consiguiente recrudescimiento de la tensión agónica lo que determina, a mi juicio, la evolución del pensamiento de Unamuno, del utopismo al nadismo, como dos máscaras complementarias de la tragedia. Serrano Poncela, por su parte, identifica el Quijote de Unamuno con el «símbolo de la utopía», con la función de suministrar determinados «imperativos: una actitud vital dirigida hacia ciertos ideales y un método: el de la fe, para llegar a ellos. Y una forma práctica de utilizar la fe entre los hombres: la locura» (*El pensamiento de Unamuno*, México, FCE, 1964, p. 249). Y líneas más adelante puntualiza: «Desde este punto de vista, las aventuras quijotescas son un constante progreso de lo ideal sobre lo real y un sometimiento evidente de la realidad a esta utopía dinámica» (*ibid.*, p. 252). Me parece un gran acierto esta visión utopista del quijotismo, aunque Serrano Poncela la separa excesivamente de la otra dimensión escatológica, también presente en la obra, y sobre todo, no entiende la utopía como perteneciente a la misma constitución de lo trágico.

José Luis Abellán, fiel a su lectura psicológica de Unamuno —sugestiva, pero muy insuficiente como método hermenéutico—, toma al Quijote de Unamuno como «el ideal personalístico de su conducta, *super-ego* que le guía en todos los trances de su vida; y de aquí arranca su importancia en la totalidad de la personalidad unamuniana» (*Unamuno a la luz de la psicología*, Madrid, Tecnos, 1964, p. 112). Es, sin duda, acertado el tema de la máscara, que Abellán entiende no sólo como «caracterización», sino también, en el sentido peyorativo, de disfraz «que oculta la verdadera realidad» (*ibid.*, p. 113). Creo, sin embargo, que el Quijote, *daimon* o máscara, está más próximo al tema kantiano del «carácter inteligible» que al *super-ego* freudiano. Por lo demás, esta máscara ha de entenderse como la plasmación de una de las dimensiones constitutivas del alma trágica, más que como recurso personal.

La introducción de Alberto Navarro a la edición de esta obra (Madrid, Cátedra, 1988), está ayuna de dimensión filosófica y sobrada de contextualización histórica con otras lecturas del Quijote, pero sin atención al progresivo y recurrente desarrolló del tema en la producción unamuniana. Una corrección certera de esta perspectiva representa el valioso estudio de Luis Iglesias Ortega sobre *El quijotismo de Unamuno. Entre la filosofía y el mito* (tesis doctoral, defendida en 1990, en la Universidad Complutense). Iglesias expone con minucia y rigor tanto el desarrollo diacrónico del tema en la obra de Unamuno, con sus tres fases: la quijánica, la quijotista y la quijotesca, como la visión sinóptica general de la nueva filosofía. Creo que, hasta ahora, la investigación de Iglesias Ortega es el mejor estudio de que disponemos sobre el quijotismo unamuniano, al que sólo falta a veces mayor finura de análisis filosófico y la necesaria contextualización de la obra en el pensamiento europeo.

3. *Cartas inéditas*, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1965, p. 337.

4. *Apud* E. Salcedo, *Vida de don Miguel*, Salamanca, Anaya, 1970, p. 133.

5. Por otra parte, como ha señalado F. Schurr, «el genuino motivo de su preferencia por la forma del comentario es su posición fundamental de diálogo interior. En el debate con otro yo encuentra él [Unamuno] su postura y su norma» (*Miguel de Unamuno, Der Dichterphilosoph des tragischen Lebensgefühls*, München, Francke, 1962, p. 76).

6. *Cartas inéditas*, cit., p. 251. Quizá podría clasificársela como libro guía, en el sentido metódico apuntado por María Zambrano, pues la «guía» y la «confesión», aparte de ser «el reverso del sistema», muestran «la situación concreta del autor y su relación con el lector». Lo específico de la guía es, como señala Zambrano, «un viaje, un itinerario entre dificultades y escollos de diverso género en virtud de una acción que ha de ser llevada a cabo y que se presenta

como la única salida posible» («Una forma de pensamiento: la Guía», en *Obras reunidas*, Madrid, Aguilar, 1971, pp. 359 y 362). En la vida de don Quijote, el viaje se ha vuelto aventura, y la acción a emprender, hazaña heroica.

7. Véase sobre el particular C. Clavería, *Temas de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1970, pp. 43-46 y G. Sobejano, *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 1967, pp. 282 ss.

8. *Cartas 1903-1933*, Madrid, Aguilar, 1968, p. 83.

9. Fr. Schurr, *op. cit.*, p. 77.

10. A. Machado, Poema CLXI, en *Obras. Poesía y prosa*, Buenos Aires, Losada, 1973, p. 243.

11. Como ya he indicado, Iglesias Ortega distingue tres fases en el quijotismo unamuniano: «la quijánica o regeneracionista, la quijotista o de la fe, y la quijotesca o nadista». Desde un punto de vista diacrónico, el esquema es irreprochable. Pero pasa por alto que la tensión Alonso Quijano/don Quijote es inherente a todo el planteamiento del tema a partir de primeros de siglo. Por lo demás, utopismo y nadismo, o dicho en la terminología de Iglesias, lo quijotista y lo quijotesco, más que fases diacrónicas específicas, que también lo son, constituyen dimensiones complementarias del alma trágica en su tensión constitutiva entre el todo y la nada.

12. Como asegura Unamuno, «la fuerza de la verdad de Don Quijote está en su alma, en su alma castellana y humana, y la verdad de su figura en que refleje esta tal alma» (I, 915).

13. *Apud* R. Pérez de la Dehesa, *Política y sociedad en el primer Unamuno*, Barcelona, Ariel, 1966, p. 153.

14. A Ortega no se le ocultó la inspiración ético-religiosa que el *Kulturkampf* tenía en Unamuno (cf. *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, I, p. 521).

15. *Ibid.*, I, p. 520.

16. G. W. Fr. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1953, II, p. 405.

17. V. Ouimette, «Unamuno, Croce y la religión de la libertad», en M. U., p. 259. Sobre la conexión de protestantismo y democratismo, cf. IX, 607-608.

18. Amiel, *Fragments d'un journal intime*, Genève, G. Libraires, 1908, pp. 88-89, acotado por Unamuno. Y en carta a Zulueta se refiere a la necesidad de una reforma para los pueblos latinos (*Cartas 1903-1933*, cit., p. 32).

19. V. Ouimette, «Unamuno y la tradición liberal española», en Act. Congr. M. U., pp. 70-71.

20. *Epistolario inédito*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, I, p. 176.

21. V. Ouimette, «Unamuno y la tradición liberal española», cit., p. 73.

22. Sobre el concepto de «intelectual» como aportación específica de la generación del 98, véase I. Fox, *La crisis intelectual del 98*, Madrid, Edicusa, 1976, pp. 13 ss.

23. V. Ouimette, *Reason aflame. Unamuno and the heroic will*, London, Yale University Press, 1974, pp. 95-100.

24. Frente a posibles reparos críticos de carácter erudito, Unamuno no duda en reconocer que su interpretación se lleva a cabo desde determinados pre-juicios o puntos de vista subjetivos o personales (I, 1270), que se proyectan sobre el texto. Pero esta proyección constituye, a su vez, la respuesta a la inspiración que suscita el texto, según su sentido immanente. He aquí el círculo hermenéutico que Unamuno no ha querido evitar con una plana mentalidad erudita. Ya en su ensayo sobre *El caballero de la triste figura* había advertido que para conseguir el retrato de don Quijote «ha de descubrir el pintor su alma, siendo el medio el que, inspirado por aquellas estupendas hazañas y sublime condición, desentierre de su propia alma el alma quijotesca, y si por acaso no la llevara dentro, renuncie desde luego a la empresa» (I, 916). En última instancia, el círculo hermenéutico entre el saber/escuchar y el querer/decir está posibilitado por la común tradición a la que pertenecen tanto el texto como el intérprete. De ahí la constante apelación unamuniana al sentimiento intrahistórico del pueblo español.

25. A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, Henrische Buch, 1900, lec. 6.

26. Aunque Unamuno confiesa conocer poco a Tolstoi (VII, 466), lo elogia a veces en este sentido y es comúnmente aceptada su influencia en la actitud pacifista de Unamuno.

27. M. Bataillon, *Erasmus y el erasmismo*, Barcelona, Crítica, 1983, p. 343.

28. C. Clavería, *op. cit.*, y V. Ouimette, *Reason aflame*, cit., pp. 9-12.

29. Carlyle, *Heroes and Hero-Worship*, en *Selected Writings*, Harmondsworth, 1971, p. 236.

30. V. Ouimette, *Reason aflame*, cit., p. 3.

31. *Ibid.*, p. 33 y Fr. Schurr, *op. cit.*, pp. 72-73.



32. B. Ritschl, *Die christliche Lehre...*, Bonn, Marcus, 1870, II, p. 540.
33. Que más que negado, queda invertido o completado así en la dirección contraria/complementaria de «españolizar a Europa», «único remedio —aclara Unamuno— para que nos europeicemos en la medida que nos conviene, mejor dicho, para que digiramos lo que del espíritu europeo puede hacerse nuestro espíritu» (III, 931).
34. A. Regalado, *El siervo y el señor*, Madrid, Gredos, 1968, p. 117 y G. Sobejano, *op. cit.*, p. 292, respectivamente.
35. Discrepo de la opinión de F. Meyer de que la influencia de Kierkegaard en Unamuno se produjo tardíamente y cuando ya estaba fraguado inequívocamente su pensamiento (*La ontología de Miguel de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1962, p. 160, nota 10). Por el contrario, esta influencia se produjo en la primera década del siglo, cuando cristalizaba el pensamiento maduro de Unamuno en torno al síndrome trágico, y dejó por tanto profundas huellas en su obra; entre otras, en el tema de la fe, inflexionando la primera influencia del protestantismo liberal.
36. Sobre el tema de la gloria, cf. también III, 69, 72, 98, 127-128; VII, 299 y 1203-1204.
37. N. Orringer, «La filosofía de la gloria en Unamuno y Stapfer», en Act. Congr. M. U., pp. 346 y 351-352.
38. *Ibid.*, p. 351.
39. Sánchez Barbudo, *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Madrid, Guadarrama, 1968, pp. 124, 127, 129.
40. García Mateo, *Dialektik als Polemik*, Frankfurt a. M., Lang, 1978, p. 196.
41. Ch. Moeller critica al subjetivismo de esta fe por falta de mediación racional (*Literatura del siglo xx y Cristianismo*, Madrid, Gredos, 1957, IV, pp. 111, 122 y 127), sin advertir la dimensión pática o experiencial que hay en ella.
42. García Mateo, *op. cit.*, pp. 195-197.
43. Sin citar a Kierkegaard, a quien leía por estos años, hay una referencia a la prueba de la fe de Abraham en el monte Moira en III, 169.
44. Tomo aquí «héroe trágico» en el específico sentido unamuniano de «agónico», y no en el preciso que le da Kierkegaard, pues para éste el caballero de la fe, a diferencia del héroe trágico, se encuentra en otro estadio, que ya no es moral sino religioso. Es decir, no tiene que sacrificar su individualidad en aras de lo universal, ni el deseo al deber —en lo que consiste la heroicidad—, sino que es todo el yo el que queda en suspenso ante la llamada de lo Trascendente.
45. S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, Madrid, Guadarrama, 1976, pp. 23-24.
46. *Ibid.*, p. 56.
47. Sobre la esperanza en Unamuno, véase la excelente contribución de P. Laín Entralgo en *La espera y la esperanza*, Madrid, Revista de Occidente, 1957, pp. 382-419.
48. E. Bloch, *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1980, III, p. 138.
49. P. Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 390.
50. S. Kierkegaard, *op. cit.*, pp. 111-113.
51. Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, en *Werke*, München, Hanser, 1980, III, p. 317; trad. esp. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972, p. 87.
52. S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 73.
53. G. W. Fr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1971, III, p. 285; trad. esp. de W. Roces, México, FCE, 1966, p. 226.
54. E. Bloch, *op. cit.*, III, p. 137.
55. *Ibid.*, III, pp. 144-145.
56. Según Hegel, «ha depositado su fe en la unidad originaria de su fin y de la esencia del curso del mundo, como un ardid para caer sobre las espaldas del enemigo, en el transcurso de la lucha y llevar en sí este fin a su consecución» (*Phänomenologie des Geistes*, cit., III, pp. 286-287; trad. esp., p. 227).
57. Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, en *Werke*, cit., III, p. 336; trad. esp. p. 118.
58. Sobre las profundas tensiones de circularidad que implica esta fórmula, cf. el poema C, 488; VI, 1103.
59. V. Ouimette, *Reason aflame*, cit., p. 32.
60. Fr. Nietzsche, *op. cit.*, III, p. 344; trad. esp., p. 132.
61. *Ibid.*, p. 283; trad. esp., p. 38.
62. *Ibid.*, p. 281; trad. esp., p. 36.

63. *Ibid.*, p. 280; trad. esp., p. 34.
64. W. James, *The will to believe*, London, Harvard University Press, 1979, pp. 90-113.
65. El mismo Unamuno supo apreciar cierta raíz cristiana de la idea nietzscheana de «superhombre», aunque la vertiera luego a términos immanentistas y seculares (cf. G. Sobejano, *op. cit.*, pp. 289, 297 y 303). Es innegable que el ideal del superhombre ejerció en Unamuno cierta fascinación, a juzgar por los testimonios tan tempranos que hay en su obra, entre los que destaco el siguiente: «Los unos siguen los ensueños disparatados (en que hay, sin embargo, mucho que es oro puro y de ley) del pobre Nietzsche y su superhombre (imagnífico ensueño cuando se lo comprende rectamente!); otros falsifican el *hero-worship*, el culto a los héroes de Carlyle, que si bien no era en éste del todo sano, por lo menos le llevaba a creer en los pueblos heroicos» (I, 974).
66. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 448-451 y B 802-803.
67. *Ibid.*, *Beschluss*, 288-289.
68. W. James, *The varieties of religious experience*, London, Penguin, 1902, p. 97.
69. *Ibid.*, p. 55.
70. *Ibid.*, p. 73.
71. *Ibid.*, p. 74.
72. W. James, *The will to believe*, cit., p. 49.
73. *Ibid.*, p. 52.
74. *Ibid.*, p. 53.
75. Para James el acto de creer no es distinto del que lleva a cabo el hombre en la esfera de la ciencia, por ejemplo, al creer en las leyes de la naturaleza; ambos responden a exigencias prácticas y corresponden a determinadas expectativas de la praxis humana (cf. *The will to believe*, cit., p. 51).
76. *Ibid.*, p. 53.
77. S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 99.
78. W. James, *Pragmatismo*, Madrid, Aguilar, 1975, p. 61 y *El significado de la verdad*, Madrid, Aguilar, 1980, p. 84.
79. Id., *El significado de la verdad*, cit., p. 307.
80. Id., *Pragmatismo*, cit., pp. 70, 207 y 227.
81. Id., *El significado de la verdad*, cit., p. 102 y *Pragmatismo*, cit., p. 197.
82. Sobre el tema de la verdad subjetiva en Kierkegaard, puede verse J. Collado, *Kierkegaard y Unamuno*, Madrid, Gredos, 1968, pp. 474, 461-462 y 465.
83. W. James, *The will to believe*, cit., pp. 14-15 y 30-32.
84. Id., *Pragmatismo*, cit., p. 70.
85. Fr. Nietzsche, *op. cit.*, III, 282 y 336 ss.; trad. esp., pp. 37 y 118 ss., respectivamente.
86. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Alcan, 1906, pp. 57-59 y 88.
87. Creo que es a Proudhon a quien se refiere una nota de los ensayos *En torno al casticismo*: «Por serlo admiran a Hegel los que adoran a Satanás al revés, los que en realidad creen en una especie de divinidad de que son dos formas Dios y el Demonio, los absolutistas que creen lo más lógico dentro del liberalismo, el anarquismo» (I, 790, nota). Muy probablemente le había sugerido este juicio la lectura de Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el protestantismo*, Barcelona, Planeta, 1985.
88. *Ibid.*, p. 79.
89. Véase la confesión autobiográfica, «ni anarquista, aunque tal vez anárquico. O mejor, autárquico. Que así era yo en aquel tiempo», refiriéndose a su juventud (VIII, 1222).
90. Cf. R. Pérez de la Dehesa, *op. cit.*, p. 57.
91. Lo que no le impide una asidua colaboración en revistas anarquistas, como *Ciencia Española*, donde aparecieron varios de sus ensayos de más fuerte carga humanista.
92. R. Pérez de la Dehesa, *op. cit.*, p. 80.
93. Citando a Tolstói se había referido Urales al «anarquismo del norte» (*La evolución de la filosofía en España*, Barcelona, Laia, 1977, p. 146).
94. Como precisa R. Pérez de la Dehesa, «entre todas las influencias extranjeras que sufrió el anarquismo español que estudiamos aquí, la más importante es la de Tolstói. El evangelio de paz e igualdad de este escritor —se le llegó a llamar el quinto evangelista— fue interpretado en varios círculos como tipo especial del anarquismo cristiano» (Introducción a *La evolución de la filosofía en España*, cit., p. 47).

95. «Hay que hacerse la lengua estudiándola a ciencia y conciencia en el pueblo que nos rodea, más que tomándola hecha, y a gramática y arte, en los viejos escritores, reflexionando lo que al natural nos brote y no recitando lo que otros en sus libros depositaron» (I, 1011).

96. Como ha visto R. Pérez de la Dehesa, lo que le separa del regeneracionismo es su sintonía con el pueblo (*Política y sociedad...*, cit., p. 138). A mi juicio, esta sintonía implica una actitud más radical e innovadora que la del regeneracionismo.

97. Esta distinción pueblo/masa subyace al episodio quijotesco del rebuzno (III, 178-179), de tono elitista, o mejor, aristocratizante —«cuando no se logra convencer al pueblo rebuznador, huir de él como prudente y no temerario caballero» (III, 178)—, pero que viene a corroborar la resolución de no hacer concesiones populistas por mor de congraciarse con la masa.

98. En esta preferencia unamuniana por la corazonada o el instinto se dibuja otro rasgo de talante anarquista.

99. «Nos apoyamos en la autoridad ajena para no tomarnos la molestia de formarnos una autoridad propia. El gran principio de la vida social moderna, sobre todo en nuestro país, es el principio de la delegación» (III, 886).

100. Lo cual no obsta para su abierta recusación de la violencia anarquista, que censura con toda el alma (cf. IX, 825).

101. Kropotkin cita a Spencer en apoyo de su tesis, aunque reconoce que éste estaba demasiado penetrado por las ideas de la lucha por la existencia (*Ética. Origen y evolución de la moral*, Biblioteca Sierra y Libertad, 1946, pp. 191-192 y 197).

102. Véase sobre el particular su monodílogo sobre *Lo mayúsculo y lo minúsculo* (V, 1152-1153).

103. *El nuevo pensamiento político español*, México, Finisterre, 1966, p. 129.

104. *Ibid.*, p. 131.

105. Véanse E. Díaz, *Revisión de Unamuno*, Madrid, Tecnos, 1968, p. 15; R. Pérez de la Dehesa, *Política y sociedad...*, cit., pp. 155-156 y V. Ouimette, «Unamuno, Croce y la religión de la libertad», cit., pp. 250 y 254.

106. *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, ed. de L. Robles, Madrid, El Arquero, 1987, p. 90.

107. V. Ouimette, «Unamuno, Croce, y la religión de la libertad», cit., p. 249.

108. E. Díaz, *op. cit.*, pp. 136 y 139.

109. M. Nozick, *The agony of belief*, New Jersey, Princenton University Press, 1982, p. 102.

110. La distinción entre dirección cultural y política es muy clara en Unamuno. «Esto no implica —escribe— que esos mejores se metan en el poder ejecutivo; basta a las veces que sepan ejercer bien el poder crítico, que es un poder poderosísimo cuando ejercido con inteligencia y valor» (IV, 1291).

111. Un ejemplo típico para Unamuno, la llamada democracia popular de la dictadura del proletariado (V, 1141).

112. Véase sobre el particular el soneto *Civilitas* en RSL, LXXV (VI, 379).

113. E. Díaz, *op. cit.*, p. 64.

114. M. Nozick, *op. cit.*, p. 103.

115. E. Díaz, *op. cit.*, p. 21.

116. *Apud* M. Nozick, *op. cit.*, p. 103.

117. R. Pérez de la Dehesa, *Política y sociedad...*, cit., p. 175.

118. V.I. Fox, «Turrieburnismo y compromiso político: Miguel de Unamuno y la política», en Act. Congr., M.U., p. 158.

119. *Apud* E. Salcedo, *op. cit.*, p. 140. Y a Ortega y Gasset le escribe lamentándose de que le quieran hacer un político (Epistolario Completo Ortega-Unamuno, cit., 86).

120. I. Fox, «Los intelectuales y la política», en VH M. U., p. 165.

121. J. Marichal, *op. cit.*, p. 137.

122. En general están muy acotados por Unamuno los capítulos XVIII y XIX del *Tractatus theologico-politicus*, vol. III de su edición de Spinoza, *Opera quae supersunt omnia*, Leipsiae, Teuchnitz, pp. 246 ss.

123. J. Marichal, *op. cit.*, p. 140.

124. «El criterio liberal, humanista, es que el Estado tiene un fin sustantivo y religioso, cual es realizar el reino de Dios en la tierra: la cultura» (IX, 247).

## LA EXISTENCIA TRÁGICA

«No hay cimiento ni en el alma ni en el viento».

(A. Machado, *Poema de un día* CXXVIII)

Desde los *Tres ensayos* a comienzos de siglo, y desde luego, a la altura de 1904, con *Plenitud de plenitudes y todo plenitud* y *La locura del Dr. Montarco* ya están sentadas las bases de una visión trágica. *Vida de Don Quijote y Sancho* encarna, como se acaba de mostrar, el paradigma de un caballero agonista, en lucha —es cierto— contra el mundo de las bien concertadas apariencias, pero también consigo mismo, convertido en campo de batalla entre las exigencias de la idealidad y los fueros de la razón. Los ensayos unamunianos posteriores a 1905 profundizan en la dirección de este antagonismo. En *Cientificismo* (1907) se burla de la «fe ciega en la ciencia», propia del «demócrata intelectual», que no admite otro rasero de la verdad que la ley de las mayorías (III, 355). «Poca ciencia —concluye irónicamente Unamuno— lleva al cientificismo y mucha nos aparta de él» (III, 356). En *Escepticismo fanático* (1908) insiste en su crítica al cientificismo —la fe en la ciencia como panacea universal— y al fanatismo de la razón escéptica, saducea, establecida en una nueva inquisición. Y, como es habitual en él, entiende el fenómeno en clave religiosa, como una forma de desesperación laica por no poder creer:

Diríase que en el fondo se sienten desesperados por no poder creer ni poder siquiera querer creer y cuando se encuentran ante uno que cree o quiere creer se les desata la bolsa de la hiel de la desesperación. Lo suyo es algo demoníaco [...] La peor intolerancia es la intolerancia de eso que llaman razón (III, 359)<sup>1</sup>.

«No me resigno a la razón» —escribirá años más tarde a Ortega<sup>2</sup>—, pero tampoco se aquieta en una fe religiosa. No cuenta con

ninguna fe positiva que oponer al dogmatismo científicista. Su religiosidad, sin sustento ni apoyo dogmático, se convierte en una actitud exasperada de búsqueda y de lucha incesante con el misterio. En 1907 escribe: «Mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas que no he de encontrarla mientras viva» (III, 260; cf. cap. 10, § 1).

Y en el ensayo *Verdad y vida*, de 1908, acepta el principio pragmatista antipositivista de que lo que decide el valor de la verdad es su alcance o consecuencias prácticas, distinguiendo así entre verdades muertas y aquéllas otras que redundan en incremento de la vida:

Buscar la vida en la verdad es, pues, buscar en el culto de ésta ennoblecer y elevar nuestra vida espiritual y no convertir la verdad, que es, y debe ser siempre viva, en un dogma, que suele ser una cosa muerta (III, 267).

Están puestas, por tanto, las premisas de la concepción trágica. *Del sentimiento trágico de la vida y de los pueblos* aparecerá años más tarde, en 1912, tras una larga gestación<sup>3</sup>, pero en lo sustantivo se anuncia ya en el artículo *De la desesperación religiosa moderna* (1907), que ofrece en boceto el núcleo fundamental de la futura obra. En él se encuentra ya la contradicción entre el punto de vista teleológico, específico de la religión, y el etiológico o causal de la ciencia; la vinculación expresa del ansia de inmortalidad con la necesidad moral de dar una finalidad al universo; la desesperación —«la más profunda característica del alma moderna»— por la negación crítico/escéptica de esta demanda, y cuyo remedio es «aceptar la desesperación, abrazarse a ella»<sup>4</sup>; la apelación a una fe voluntarista y pragmática —«creer en Dios es, ante todo y sobre todo, querer que Dios exista y obrar como si existiese»<sup>5</sup>—, y la aceptación de la incertidumbre como «el resorte íntimo de nuestra vida»<sup>6</sup>. Desde 1906, como anuncia a Zulueta, se encuentra Unamuno trabajando en un proyecto sobre *Tratado del amor de Dios*, «torre de marfil a que me refugio para retemplarme de estas luchas y restaurar bríos»<sup>7</sup>. Este título acabó cediendo al más afortunado de *Del sentimiento trágico de la vida*, con el que apareció por entregas de doce capítulos, de diciembre de 1911 a diciembre de 1912, en la prestigiosa revista *La España Moderna*. El cambio de título constituyó, sin duda, un gran acierto literario, aunque nada sabemos de cómo se le ocurrió a Unamuno. Todo hace pensar que se debió a un cambio del plan de la obra. El título proyectado gravitaba en exceso sobre el tema teológico: «arrancaba de la inanidad lógica de las supuestas pruebas de la existencia de Dios y buscaba la solución por otro camino», escribe a J. V. González en 1906<sup>8</sup>; iba, pues, de una crítica de la teología racional hacia una apertura cordial o afectiva. El nuevo título, en cambio, sin marginar esta problemática, suponía un desplazamiento

del centro de gravedad de la obra hacia el problema radical de la existencia, el hombre de carne y hueso, y su conflicto trágico entre la experiencia de la caducidad y su ansia de inmortalidad, único asidero éste para creer/crear a Dios. Su gran acierto indiscutible fue fraguar una visión del alma trágica, que en muchos sentidos es canónica en el género y puede parangonarse a los penetrantes análisis de Pascal y Kierkegaard, almas gemelas a la suya.

Sin duda, *Del sentimiento trágico* es la obra mayor de Unamuno, y él tenía conciencia de ello. Como se sincera en carta a José María Salaverría, «es, con mucho, lo más sustancial y fundamental que he escrito, sin excluir el comentario al *Quijote*»<sup>9</sup>. Sobre esta última obra, representa un esfuerzo filosófico considerable por brindar al agonismo de su héroe una trama existencial, y convertirlo así en símbolo trágico de la condición humana. Se trata de una obra de inspiración básicamente poética<sup>10</sup>, con una fuerte carga retórica, que no pretende probar sino esclarecer el alcance ontológico de un sentimiento vital. Hay en ella autocirugía espiritual, practicada en vivo, sin lenitivo ni cauterio, y también voluntad de autognosis, de elevar a conciencia una experiencia de la vida de profundas raíces inconscientes. Constituye, en fin, una gavilla de ensayos sin otro hilo de continuidad que la consecuencialidad biótica en apurar hasta el fondo la experiencia trágica:

Han ido saliendo de mis manos a la imprenta en una casi improvisación sobre las notas recogidas durante años, sin haber tenido presentes al escribir cada ensayo los que le precedieron. Y así irán llenos de contradicciones íntimas al menos aparentes —como la vida y como yo mismo— (VII, 283).

Tal improvisación no concierne, claro está, a la madurez de la experiencia, cuyas raíces se hunden en la crisis espiritual del 97, ni a la hondura de su meditación sazónada con muy diversas lecturas, sino al estilo, espontáneo y directo, obsesivo y reiterativo. Unamuno abandona el tono cálido y exultante que suele haber en *Vida de Don Quijote y Sancho* por otro más grave y sombrío y, en cierto modo, más frío y analítico, aunque no dejan de resonar en él los trémolos de la pasión. En cuanto a la estructura de la obra, se ha querido ver en ella un remedo del plan constructivo de los *Pensées* de Pascal con sus dos secciones congruentes entre sí: el análisis de la miseria humana y la respuesta religiosa a dicha miseria. Pero esta comparación es externa, pues aparte de que la obra de Unamuno carece de la intención apologética de la de Pascal, no se demora, como la de éste, en la crisis de la conciencia moderna en el nuevo medio científico-matemático, sino que se ciñe derechamente al conflicto ontológico entre caducidad y voluntad de no morir. De buscarle algún antecedente al proyecto unamuniano, si no en la estructura, sí al menos en el movimiento interno

del pensamiento, habría que remontarse al *Fedón* platónico, aunque el espiritualismo de Unamuno está muy lejos del intelectualismo del pensador ateniense. Allí se esforzaba el Sócrates platónico tras una prueba convincente de la inmortalidad del alma, y en la crisis final de sus esfuerzos tenía que recurrir al mito para confirmar una convicción, que difícilmente podía sustentar el *lógos*. Unamuno, buen conocedor de Platón, anota en uno de sus apuntes inéditos:

El *Fedón* nada concluye. Con razón dice Simmias en 107 A-B que se ve obligado a cierta incredulidad por la magnitud del asunto y desdendiendo la debilidad humana (TAD, 1.2./481, p. 33).

Pero, ¿qué habría ocurrido si Simmias, pese a todo, no se hubiera resignado a sacrificar sus esperanzas; si hubiera buscado otra salida, poética o cordial, a su íntima perplejidad? *Del sentimiento trágico* parece escrito por un Simmias moderno, postcristiano, incrédulo pero con necesidad de creer, que o pone a la pretendida prueba racional del maestro Platón una nueva experiencia cordial, fundada en el orden práctico, y tras explorar dialógicamente la contradicción existencial a que da lugar esta experiencia, busca en salto la «salida desesperada», como la llamó Kierkegaard, hacia el mito cristiano de la *apokatástasis*. Éste es el hermoso riesgo de que habló Platón. Y comenta Unamuno: «[...] hermosa es la suerte que podemos correr de que no se nós muera el alma nunca, germen esta sentencia del argumento famoso de la apuesta de Pascal» (VII, 136).

### 1. *La gran cuestión*

La obra de Unamuno está imantada por la fuerza de una pregunta decisiva, a la que suele identificar en términos poéticos con el enigma de la Esfinge: «¿cuál es el fin del universo?» (VII, 367). Preguntar por el fin es tanto como preguntar por el sentido de la realidad, y esto sólo es posible, como enseñó Kant, en conjunción con la pregunta por el destino del hombre, «¿qué será de mí?» (VIII, 834). Como apunta W. James en un pasaje de *Pragmatismo*, que muy probablemente conocía Unamuno, «la cuestión realmente vital para nosotros es la siguiente: ¿qué va a ser de este mundo?, ¿qué se hará de la vida misma? El centro de gravedad de la filosofía debe, por tanto, cambiar de lugar»<sup>11</sup>. Dicho en términos unamunianos, «¿la vida merece la pena ser vivida?». Con la formulación de esta pregunta se lleva a cabo, en efecto, un viraje radical desde el orden especulativo al práctico/existencial:

En el punto de partida, en el verdadero punto de partida, el práctico, no el teórico, de toda filosofía, hay un *para qué* (VII, 126).

Y donde hay un «para qué» hay un alma (VII, 245). Rompe así Unamuno con una metafísica racionalista o de la causa para acogerse a otra vitalista o de la sustancia, tomando aquí la palabra «sustancia» en cuanto ser sustantivo y verdadero del hombre, y, por tanto, en una acepción que remite, en última instancia, al orden de la libertad:

Y así es que hay y habrá siempre una metafísica racional y otra vital, en conflicto permanente una con otra, partiendo una de la noción de causa, de la sustancia la otra (VII, 241).

La cuestión no es, pues, por qué hay mundo sino para qué lo hay. Y todo para qué remite al alma y a su destino personal, en que se juega el sentido mismo de la realidad. «Conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo» (VII, 116), asegura Unamuno, asentando la premisa fundamental de su pensamiento. La palabra «conciencia» nada tiene que ver aquí con el sentido epistemológico cartesiano de acto de representación. «Conscientia es conocimiento participativo, es con-sentimiento, y consentimiento es compadecer» (VII, 192), esto es, experimentar en sí la suerte del todo. Propiamente «compadecer» significa com-partir, sufrir y obrar un mismo destino. La conciencia es, a la vez, com-pasiva y com-(b)-a(c)tiva, correalizadora de la economía universal del sentido. En la conciencia se da, pues, la única clave de resolución del problema, porque en la realidad, como ya vio Kant, sólo el hombre tiene razón de fin —«el hombre como fin» (VII, 115)—. El secreto está, pues, en la libertad, es decir, en el destino del hombre en cuanto sujeto moral. Como se ve, estas preguntas no son problemas teóricos, sino enigmas existenciales, suscitados por el agujón de la muerte: «Las más graves cuestiones metafísicas surgen prácticamente —y por ello adquieren su valor, dejando de ser ociosas disquisiciones de curiosidad inútil— al querer darnos cuenta de la posibilidad de nuestra inmortalidad» (VII, 241)<sup>12</sup>.

Ya se ha indicado cómo el encaramiento de la muerte, según Schopenhauer, hace del hombre un *animal metaphysicum*. También para Unamuno la filosofía es una *meditatio mortis*<sup>13</sup>, la necesidad de tomarla en cuenta para poder dar cuenta, a través de su apremio y constricción, de la obra de la libertad. Por eso le irritaba tanto a Unamuno la insinceridad con que Spinoza había querido maldisimular bajo un frío apotegma su íntima inquietud<sup>14</sup>. ¿Cabe una sabiduría de la vida, que la quiera henchida y fecunda —podría replicar Unamuno— que no tenga que afrontar la negatividad de la muerte? Antiestoico radical, y más específicamente antisenequista, como ya vio A. Machado, quizá porque coincidiera con Schopenhauer en que el ideal del sabio estoico carecía de «interna verdad poética»<sup>15</sup>, Unamuno no podía ni quería acallar la comezón de aquella pregunta, que era «el latir mismo» de su conciencia (VII, 133). Lo decisivo es



que la muerte constituye una objeción contra el sentido, y en esta medida pone en cuestión la empresa de la libertad. De ahí el enigma. Porque si el destino del hombre, en cuanto ser moral, es, como ya vio Kant, su determinación integral, o, dicho al modo unamuniano, su elevación a conciencia universal, en cuanto ser natural, en cambio, no es más que la caducidad y la muerte. Lo enigmático es el rostro equívoco de esta doblez ontológica, que proyecta su ambigüedad sobre la totalidad del universo. Dicho en términos unamunianos: mientras que la conciencia aspira a su realización como un todo, la vida natural parece estar condenada a la nada. ¿Cómo se compadece esta cruz del todo/nada en una misma condición ontológica? Pues si la muerte parece comprometer la obra de la libertad, no es menos cierto que es la experiencia de la libertad, como impulso de trascendimiento, la que nos hace sentir congojosamente el límite de la muerte. ¿Qué significa, pues, «la batalla por la conciencia»? ¿Es algo más que un «relámpago entre dos eternidades» (VII, 117)?:

Si del todo morimos, ¿para qué todo?, ¿para qué? Es el para qué de la Esfinge, es el para qué que nos corroe el meollo del alma, es el padre de la congoja, la que nos da el amor de esperanza (VII, 134).

Es preciso recordar en este punto la deuda de Unamuno con Balmes, vieja lectura de sus años adolescentes, en que había encontrado, en tonos no menos patéticos, el mismo planteamiento<sup>16</sup>. Claro está que Unamuno renuncia a la intención apologetica de Balmes, y en lugar de tomar el texto como una prueba *ad absurdum* de la inmortalidad, lo deja vibrar en el estremecimiento y rigor de la gran cuestión, la que no admite disimulos. Podría calificarse esta pregunta de insensata desde el punto de vista cientificista, e intentar por tanto disolverla, pero el orden práctico, al que pertenece la experiencia de la libertad, no se deja disolver. Cabría replicar, no obstante, que hay sentido en tanto que hay conciencia, pero que llevar la pregunta por el sentido más allá de los límites temporales e históricos de la conciencia, es una insensatez. Pero el problema está en que el sentido, por estar en función del destino moral del hombre, encierra una necesidad esencial que repugna a la caducidad a que la muerte parece condenarlo todo. Cabría objetar, en fin, que al igual que el médico no pierde el sentido de su tarea, por imposible que le sea intentar vencer a la muerte, otro tanto ocurre en el orden moral. Pero se pasa por alto en este argumento que la vida natural no pone en juego una pretensión de necesidad y universalidad, es decir, una exigencia incondicional según la libertad. Y puesto que el orden moral implica tal pretensión, cabe preguntar con sentido: ¿cómo puede habérselas la conciencia (= alma o libertad) con la muerte? El temple de ánimo de que ha brotado esta pregunta es la angustia de una

existencia cercada por el no-ser. No se insistirá lo suficiente que para Unamuno, al modo romántico, el centro de gravedad de la existencia está en el corazón<sup>17</sup>. El sentimiento es el modo fundamental de autoafección, de sentir-se en ser, de encontrarse y experimentarse en cuanto existente<sup>18</sup>. Se diría que la apertura a la realidad, antes que noemática, es pática o vivencial, la experiencia de algo sufrido, padecido, con anterioridad a la reflexión. Se trata, pues, de la implantación originaria del hombre en el ser:

Precisamente es el sentimiento, lo que, a falta de mejor nombre, llamamos así, el sentimiento, incluyendo en él el presentimiento, lo que hace las filosofías todas y lo que debe hacer la nuestra (I, 1169-1170).

Pero, si además la pregunta compromete y envuelve al que pregunta en su raíz, debe movilizar también a todo el hombre en su respuesta. Es una cuestión en la que le va su ser:

Si un filósofo no es un hombre es todo menos un filósofo; es, sobre todo, un pedante, es decir, un remedo de hombre (VII, 118).

Indudablemente el texto parece guardar resonancias del empeño feuerbachiano de insertar la filosofía en el texto de la vida, en la no-filosofía, lo que es carne de pasión, refractaria al puro *lógos*. Pero más a mano tenía Unamuno un pasaje de la *Filosofía fundamental* de Balmes, mucho más afín en cuanto a la letra: «si no puedo ser filósofo sin dejar de ser hombre, renuncio a la filosofía y me quedo con la humanidad»<sup>19</sup>. Para Unamuno filosofa el hombre, todo el hombre, es decir, con todo su ser (VII, 126), comprometiéndose, todo entero, en cada acto de pensamiento. Pero esto supone, por lo demás, que la filosofía que se hace no puede ser extraña, como afirmaba Fichte, a la clase de hombre que se es, o al menos, al que se siente uno ser en el sentimiento originario. Que la conciencia sea finalidad implica un «sentimiento teleológico» (VII, 116), es decir, una experiencia radical de sí mismo como sujeto de libertad, con un destino moral. Y en tanto que la obra de la libertad está amenazada por la muerte, el «sentimiento teleológico» es vivido, padecido, como congoja. ¿Cómo filosofar en la congoja? O mejor, ¿para qué filosofar?

## 2. ¿Para qué filosofar?

En unas fichas de trabajo aún inéditas, bajo el epígrafe *Amor de Dios*, que, como se ha indicado, fue el primer título de lo que acabó llamándose *Del sentimiento trágico...*, se pregunta Unamuno por la necesidad de la filosofía. ¿A qué se debe?; ¿cómo justificar el acto subjetivo de ponerse a filosofar? (TAD, 28/1; cf. también VII, 126).

En situación análoga había asegurado Hegel que la «necesidad» (*Bedürfnis*) de la filosofía surge de la «escisión» (*Entzweiung*) en que se encuentra la vida histórica cuando ha desaparecido de ella el «poder de unificación» (*die Macht der Vereinigung*)<sup>20</sup>. Pero si el motor subjetivo de la filosofía es la falta de unidad del mundo histórico, su impulso ético originario la orienta a restaurar la unidad perdida en un nivel superior de la vida del espíritu. Para Unamuno, en cambio, la escisión es un desgarramiento interno a la misma conciencia de finitud. De ahí que pueda añadir en otro apunte: «se escribe para sobrevivir y se filosofa por desesperación». Esta actitud, a primera vista tan provocativa, responde a un temple de ánimo característico del hombre moderno: la voluntad de escritura como búsqueda consciente de la supervivencia en la fama, en una época en que ha desaparecido la esperanza de la inmortalidad. En cuanto a la «desesperación», es bien conocido el prestigio de que gozó entre los románticos y su posterior aparición en la *maladie du siècle*. En este sentido registra Unamuno en una de sus fichas de trabajo: «la desesperación, última fase de la actual cultura europea». Y a fuer de europeo moderno, éste fue también su temple de ánimo fundamental. Es, pues, una duda existencial, trágica, acerca del porvenir de la conciencia, allende la muerte. «Se filosofa —precisa Unamuno— para buscar fundamento a nuestras esperanzas o para arruinarlas y que no nos atormente la duda de que no han de realizarse» (TAD, 28/1). Y en este contexto, remite al final del primer libro del *Treatise on human nature* de David Hume. Se trata de la sección en que Hume lleva a cabo una tarea semejante de justificación de la filosofía<sup>21</sup>. Se enfrenta allí Hume al dilema entre el poder vivificante de la imaginación y la potencia autocrítica y disolvente del entendimiento; o, en otros términos, al dilema entre las ilusiones inevitables por necesarias para poder vivir y el escepticismo, «entre una falsa razón o ninguna razón en absoluto»<sup>22</sup>. Es fácil reconocer en este dilema un anticipo de la lucha unamuniana entre la fantasía y el entendimiento. «Por lo que a mí respecta —confiesa Hume—, no se qué hacer en este caso», y en medio de su perplejidad, opta finalmente por eludir el dilema y entregarse a su inclinación natural a filosofar, al juego del análisis y las sutilezas, en la confianza de que la vida, con sus apremios y distracciones, se cuidará de sacarlo de la «melancolía y de este delirio filosófico»<sup>23</sup>. Se confía así a un escepticismo templado, y hasta de temple jovial, porque no se empeña tercamente en llevarle la contraria a la vida. «El verdadero escéptico —concluye— desconfiará lo mismo de sus dudas filosóficas que de sus convicciones, y no rechazará nunca por razón de ninguna de ellas cualquier satisfacción inocente que se le ofrezca»<sup>24</sup>.

Pero Unamuno no pudo o no quiso eludirlo. Inquietado por su preocupación por el porvenir de la conciencia, vivió el dilema

humano en el trance agónico de la desesperación. La filosofía surge, pues, de la necesidad de encontrar una posición entre el doble riesgo de la ilusión y el escepticismo. Sólo cabe fundar las esperanzas o arruinarlas definitivamente. Pero, ¿arruinarlas hace acaso menos desesperado al desesperado? Unamuno cree que no (VII, 129). Su empeño por el porvenir de la conciencia le lleva a intentar fundar la esperanza en la sobrevida, aun a riesgo de caer en la ilusión. Tras confesar que éste es el problema radical, que suele disimularse por vergüenza o falta de valor, añade: «Escribo esto para sugerirme, acaso para engañarme. Todos tratamos de engañarnos, los que dicen que debe sacrificarse todo a la verdad es por desesperación» (TAD, 28/1B).

Dejando aparte el exabrupto final, cuyo sentido no parece ser otro que también aquellos que dicen atenerse a la verdad lo hacen para acallar su íntima desesperación, sorprende el rotundo «todos tratamos de engañarnos», sólo comprensible si el sentido de este engaño se hace consistir en la ficción e ilusión con que la imaginación trabaja al servicio de la vida. En realidad, Unamuno no quiere renunciar ni a los derechos de la imaginación ni a los del entendimiento. Cogido en los cuernos del dilema, decide cargar con él. De ahí que el dilema se le convierta en una cruz de pasión, y en lugar del templado escepticismo humano, opte por la incertidumbre agónica y la lucha. La filosofía se le convierte así en el esfuerzo por integrar a los antagonistas:

Pero la filosofía, como la poesía, o es obra de integración, de concinación, o no es sino filosofera, erudición pseudofilosófica (VII, 118).

\* Mas no se le puede ocultar que esta obra es trágica porque intenta acordar a dos adversarios irreconciliables. La filosofía es así «ciencia de la tragedia de la vida, reflexión del sentimiento trágico de ella» (VII, 296). La fuerza paradójica de estas expresiones pone de manifiesto el rechazo del intelectualismo. La filosofía no pretende explicar sino comprender. Su orden, como ya se ha indicado, no es el de las causas, sino el de la finalidad. Pertenece al ámbito del sentido. La reflexión del sentimiento significa la toma de conciencia, no objetiva, sino práctico/existencial, de aquel temple radical de ánimo en que el existente se siente ser. Toma de conciencia que conduce a la resolución existencial acerca de cómo vivir:

La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida [...] Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y ésta, como todo lo afectivo, tiene raíces subconscientes, inconscientes tal vez (VII, 110).

No cabe duda que la referencia a la concepción del mundo es un eco de W. Dilthey, incluso con el mismo ideal de «conexión

teleológica» o concinación, como lo llama Unamuno, entre la representación y los principios de la acción. Pero curiosamente Unamuno invierte la relación, que establece Dilthey, y en vez de hacer de la imagen del mundo la base de la actitud y la conducta<sup>25</sup>, erige al sentimiento en el *primordium* de la realidad. Esto no empuja a una genuina experiencia pensante, por muy ajena que sea ésta a los hábitos del intelectualismo. ¿No es acaso el prejuicio heredado de Parménides el que nos lleva a vincular el pensamiento con el discurso lógico-argumental? ¿No puede darse una genuina experiencia pensante fuera del ámbito de la razón discursiva? Julián Marías no parece creerlo posible a tenor de su afirmación de que Unamuno «no hace, en rigor, filosofía, por considerar imposible el conocimiento racional»<sup>26</sup>. Conservaría de la filosofía —dice— el «estímulo» y el «propósito», pero no el elemento del discurso. Más en lo cierto está, a mi juicio, Ferrater Mora al reconocer que «la posición aparentemente antifilosófica de Unamuno constituye uno de los modos de reingresar en la filosofía, o si se quiere, un cierto tipo de filosofar»<sup>27</sup>. Pero aun esto no basta. Es preciso reivindicar para el pensamiento unamuniano una forma genuina de filosofía, aunque supusiera como la de Pascal, Kierkegaard, Nietzsche o Carlyle, una abierta ruptura con el modo racionalista de la tradición. Dilthey ha sabido ver sagazmente cómo en épocas de crisis la filosofía se escinde en analítica de la ciencia y analítica de la vida, y ésta segunda adopta la forma de un pensamiento libre, esto es, no sistemático ni conceptual, disuelto en literatura. Pero, «el espíritu filosófico se halla presente cuantas veces un pensador liberado de la forma sistemática de la filosofía somete a prueba lo que en los hombres se presenta disperso, oscuro, en calidad de instinto, autoridad o creencia»<sup>28</sup>. Este es el modo de Unamuno: un pensamiento con vocación de autognosis, y, a la vez, de experimentación o autocirugía, como él lo llama, con vistas a la transformación de la experiencia pática en autoconciencia. La filosofía unamuniana está a caballo entre la «cosmovisión» (*Weltanschauung*), de que habla Dilthey, y la posterior filosofía existencial, y podría definirse en el doble empeño de autoacleración de la existencia y justificación de su interés trascendental. Pensamiento libre del corsé metódico y del canon académico, pero no por ello invertebrado, pues obra en él una intención directiva —la razón cordial de libertad— y una consecuencia de actitud, que mantienen en rumbo, de camino, todos sus pasos. La doble fidelidad unamuniana, de un lado, a la experiencia de la vida, y del otro, a la causa de la libertad, determina un espacio de pensamiento, aparentemente irregular, pero no menos consecuente que el que define el doble foco de la elipse. Si el primer foco posibilita la confesión autobiográfica y la experimentación novelística en el quehacer de Unamuno, el segundo es responsable del enfoque fundamentalmente moralista, crítico/

utópico, de su pensamiento. Claro está que ambas dimensiones conllevan riesgos de los que Unamuno no estuvo a salvo, como la confusión de los existenciales con contenidos de la vivencia y de la utopía con formas mitologizantes. En suma, «pensamiento total y concreto»<sup>29</sup>, porque tiene en cuenta a todo el hombre, incluso a lo que en éste no filosofa y está en contra de la filosofía, y, por concurrir al existente concreto —el hombre de carne y hueso—, renunciando a las categorías abstractas convencionales.

En tal caso, la forma de conjurar el psicologismo y reganar, a la vez, el mundo de la vida, es dejarse inspirar por el lenguaje como matriz de una experiencia originaria de la realidad, anterior al trabajo categorial de la reflexión. La filosofía se vuelve afín a la filología y se trasfunde en literatura<sup>30</sup>, no en el sentido de revestirse literariamente, sino en cuanto se fragua en carne de palabra. No se insistirá lo suficiente en este punto. La experiencia en Unamuno no es su particular autognosis intimista, como creen algunos. Toda experiencia, también la suya, está fraguada por el lenguaje, y es por eso una experiencia comunal, en que pervive la tradición intrahistórica. He aquí una intuición de primera hora, a la que siempre se mantuvo fiel: «La lengua es el receptáculo de la experiencia de un pueblo y el sedimento de su pensar» (I, 801)<sup>31</sup>.

Compartía en esto la convicción romántica sobre el parentesco entre pensamiento y lenguaje (IV, 437), que le llevó a afirmar que la representación, más que psíquica, es pneumática o verbal (VII, 291); y otro tanto cabe decir del sentimiento y el deseo, pues toda experiencia interior está acuñada lingüísticamente. En definitiva, toda lengua encierra una filosofía potencial (I, 1178) o, a la recíproca, «toda filosofía es, pues, en el fondo filología» (VII, 291). Unamuno era consciente que su posición rompía con una secular tradición conceptualista. A diferencia de los definidores, «los que buscan meter conceptos en los nombres» (I, 1169), él quería mantenerse fiel a la sugestión de las palabras como camino de pensamiento. Hay que ir, no de los conceptos a los nombres, como hace el análisis conceptual, sino inversamente, de los nombres a los conceptos, del lenguaje vivo a la constitución del significado. Porque, a fin de cuentas —declara Unamuno—, «el lenguaje es el que nos da la realidad, y no como mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne» (VII, 291).

Difícilmente se podría formular mejor el principio de la hermenéutica: la realidad no se nos da en concepto, sino en carne y figura de palabra<sup>32</sup>. Su lema podría ser, «busque usted la expresión digna y encontrará el sentido profundo» (VII, 1057). No es posible una filosofía exenta y pura. «El pensamiento reposa en pre-juicios, y los pre-juicios van en la lengua» (VII, 291), pero bien mirado, estos pre-juicios no son otra cosa que aquellas experiencias originarias del mundo que cada lengua guarda en los pliegues de sus metáforas. Tal

como lo había visto Nietzsche, «el pensar de los filósofos no es, de hecho, tanto un descubrir como un reconocer, un recordar de nuevo, un volver hacia atrás y un repatriarse a aquella lejana, antiquísima economía global del alma, de la cual habían brotado en otro tiempo aquellos conceptos»<sup>33</sup>. A partir de este presupuesto, caben dos posibles orientaciones: o bien la filosofía/*sistema*, «desarrollo verbal» de los *logoi* depositados en la lengua («lo más de la metafísica —precisa Unamuno— no es sino metalógica, tomando lógica en el sentido de que deriva de *lógos*, palabra. Suele ser un concierto de etimologías» [I, 1178]), o bien la filosofía/*poema*, recreación de las palabras radicales, palabras/símbolo o palabras/mito, que han marcado para cada pueblo los senderos de su comprensión del mundo. Unamuno se encuentra connaturalmente en este segundo camino de pensamiento, en diálogo con la gran tradición española —los místicos, el maestro León, Cervantes, Calderón...— y sus arquetipos —los dos grandes soñadores, Segismundo y don Quijote—. De ahí su afirmación de que la filosofía se acuesta más a la poesía que a la ciencia, donde «poesía» tiene el sentido originario de *poiesis* o creación por la palabra. Esta vecindad exige la reapertura hermenéutica de la experiencia fraguada en las palabras fundacionales. Como la poesía, también la filosofía está animada por el espíritu de la integración (VII, 118) —la vuelta a la unidad originaria de vida y conciencia— y por el instinto de animación de la realidad en la vida de la palabra. No se trata, pues, de un mixto poético/filosófico, sino a modo de un «compuesto químico», en el que poesía y filosofía se trasfunden. Como escribe a Juan Zorrilla Sanmartín, «yo no siento la filosofía sino poéticamente, ni la poesía sino filosóficamente. Y, ante todo y sobre todo, religiosamente»<sup>34</sup>.

¿Por qué la vecindad a la religión? Poesía y religión comparten el elemento simbólico de la palabra como experiencia de lo misterioso/numinoso, y ambas arraigan en la placenta del sentimiento. Una y otra abren el horizonte de sentido, pero, por decirlo con Kierkegaard, mientras que la poesía es fundamentalmente palabra animadora, que mantiene intacta y pura su fe en la vida, la religión es palabra de salud, que quiere restaurar las fuerzas de la vida dañadas por el desengaño. En relación a ellas, la filosofía es la última floración de la cultura, y en cuanto tal se debe a una experiencia, que le ha precedido, y en cuyo surco se aloja, como una semilla de clarificación. Dicho al modo de Hegel, pero en sentido opuesto a su espíritu, «el pensamiento filosófico de un pueblo o de una época es como su flor, o, si se quiere, fruto, toma sus jugos de las raíces de la planta, y las raíces que están dentro y están debajo de la tierra, son el sentimiento religioso» (VII, 282).

Conforme al carácter esencialmente mito/lógico de toda cultura, el *lógos* se encuentra ya siempre en el surco de un mito, y su tarea

es o bien reabsorber sus jugos especulativamente o bien dejarse inspirar siempre de nuevo por su hontanar de significación. Frente a la exégesis reductivo/especulativa, Unamuno se inclinó siempre por la «exégesis simbólica» (VII, 1296), que es propiamente hermenéutica de las entrañas. De ahí que su experiencia de lo trágico no sea ajena a un sentimiento religioso, que él identificó con el catolicismo popular español, intrahistórico e inconsciente (VII, 282).

Por lo demás, un pensamiento libre, en el sentido diltheyano, de profundas raíces poético/filosóficas, tenía por fuerza que ser extraño y hasta refractario al espíritu del método y radicalmente anticartesiano. No obstante, si se quiere hablar de método en Unamuno, en el sentido lato del término, y él mismo empleó en ocasiones la expresión, habría que privilegiar el diálogo. No es, pues, extraño que en carta a Clarín se refiera a sus *Diálogos filosóficos*, como título del libro que trae entre manos<sup>35</sup> ni que entre sus inéditos haya algunos papeles con títulos análogos<sup>36</sup>. Al comienzo de su vida de escritor se refirió a su método como «afirmación alternativa de los contradictorios» (I, 784). Ya se vio que en los ensayos *En torno al casticismo* este método tiene un alcance genuinamente dialéctico (cf. cap. 4, § 3). Pero, a partir de la crisis del 97, se apartó definitivamente de una dialéctica hegeliana de la mediación por otra del salto, en sentido kierkegaardiano, porque la oposición trágica es incompatible con la mediación integradora de la dialéctica. Lo que permanece, empero, como común denominador de ambas posiciones, es el espíritu del diálogo o la conversación interior. Incluso en los *Ensayos* de 1895, más que de un remedo del método hegeliano, se trataba de un ejercicio dialógico del pensamiento, contraponiendo tonos y aspectos, y dejando al lector en la forzosidad de buscar el acuerdo por su propia cuenta. Como convenía a su inspiración hermenéutica, la experiencia pensante de Unamuno fue dialógica, conversacional, poniendo en juego y en tensión todos sus registros. Siguiendo a Platón, entendía el pensamiento como un diálogo interior, en el que hay que hacerse cargo de todos los lados del asunto y dar la palabra a todas las pretensiones concurrentes. Desde aquí se esclarece el sentido de su pregonado «derecho a contradecirse» (I, 956), que tanto se le reprocha, sin advertir que se trata de una exigencia genuina del diálogo para garantizar los derechos de la parte contraria. «¿Contradicción? Es que hay lo que podríamos llamar autocontradicción, al contradecirse a sí mismo. Que es un modo de libertarse, de librarse del propio pensamiento» (VII, 1046). Nadie comprendió mejor esta exigencia que Antonio Machado, quien en muchos respectos se sentía su discípulo: «Nunca estoy más cerca de pensar una cosa que cuando he escrito la contraria», anota en un apunte de *Los Complementarios*<sup>37</sup>. Y es que todo auténtico diálogo exige pensar a la contra, a la contra de sí mismo, ensayando el contra-mismo. Sólo así se puede



avanzar en la figura de un pensamiento «total y concreto», del que nadie tiene la clave de antemano. Éste es el sentido de uno de sus textos más provocativos:

Frente a su dogmatismo exclusivista, afirmalo todo, aunque te digan que es una manera de todo negarlo, porque aunque así fuera, sería la única negación fecunda, la que destruyendo crea y creando destruye (I, 95).

Es decir, afirmalo todo o hazte cargo de todos los puntos de vista, y por tanto, niega cualquier determinación que pretenda hacerse pasar por exclusiva, y deja así que en el conflicto de las razones se encienda la chispa de la conciencia. Con acierto ha destacado Mario Valdés la centralidad del diálogo en Unamuno como modelo de reflexión<sup>38</sup>, pero la tensión de oposición, a que se refiere, no tiene siempre un sentido dialéctico, como sostiene Valdés, sino dialógico, en una dirección siempre abierta e improgramable, porque al fin y al cabo, lo mejor de la dialéctica, antes de autonomizarse como método de pensamiento, se debe al movimiento productivo del diálogo. Así lo afirma abiertamente Unamuno en un elogio de la dialéctica frente a la polémica, que acaba siendo un homenaje al espíritu creador del diálogo:

La dialéctica está llena de contradicciones íntimas y por eso es fecunda. La dialéctica es el proceso de las antinomias y las antítesis. La dialéctica es lo menos dogmático que cabe y, por muy apasionada que sea, siempre, en el fondo, es escéptica. *La dialéctica supone el diálogo* (VIII, 747)<sup>39</sup>.

Pero ¿es posible el diálogo en Unamuno, o acaso no se extravía siempre en el soliloquio interior? Ciertamente los más de los críticos le reprocharon su tendencia al monólogo, contra la que protestaba haciendo ver que eran los suyos monodialogos —«diálogos que sostiene uno con los otros que son, por dentro, él» (II, 1118)—, y mejor aún, «autodialogos» —«diálogos consigo mismo»—, y argumentaba: «Llevo muy en lo dentro de mis entrañas espirituales la agonía, la lucha, la lucha religiosa y la lucha civil, para poder vivir de monólogos» (VII, 306).

Desde luego no hay ningún rasgo de su carácter que nos haga pensar en un Sócrates conversador. Hombre tímido, hosco y tierno a un tiempo, caviloso y ensimismado, sufría de graves dificultades de comunicación. Pero quizá por eso, si en su trato social estaba a la defensiva, o a la ofensiva, en soledad podía reconstruir morosamente, en lenta rumia de ideas, un diálogo inacabable. Por otra parte, su convicción de la inautenticidad de lo social (cf. cap. 11, § 6), que tanto debía a su idiosincrasia, le llevaba buscar el trato íntimo, de tú a tú, la comunicación de alma a alma (IX, 95), aun a distancia, o

precisamente a distancia, en el libro o la carta, para que la sinceridad no se sienta inhibida por el pudor o la convención. El diálogo social está sujeto en demasía a la convención y a la propia imagen, como para ser auténtico y productivo. En cambio, en el diálogo interior se desnuda el alma; lo que le llevaba a decir: «No hay más diálogo verdadero que el diálogo que entablas contigo mismo, y este diálogo sólo puedes entablarlo estando a solas» (I, 1252). A solas, el hombre dialoga consigo, se desdobra interiormente, o mejor trata de poner de acuerdo su íntima algarabía:

— ¿Dialoga?, ¿con quién?

— Consigo mismo. Nuestra conversación interior es un diálogo, y no ya sólo entre dos sino entre muchos (III, 378).

No es mera metáfora, porque «el solitario lleva una sociedad entera dentro de sí: el solitario es legión» (I, 1263). Y así era. Unamuno llevaba en sí —y bien que lo sabía por la experiencia íntima de su agonismo— una muchedumbre, una polifonía de voces y registros en contrapunto permanente:

Ya he dicho que somos muchos. Y esa conversación interior de que hablaba tiende sobre todo a convencerle de algo a nuestro auditorio interior. Es rehacer la vida, perdida ya (III, 379).

¿No se trasluce en estas últimas palabras el deseo de recuperar una experiencia imposible de comunicación, que hacían difícil las circunstancias y el propio carácter —«vida perdida ya»—, rehaciéndola en un diálogo interior incesante? Y este «rehacer la vida» —la vida y la idea viva que es el hombre—, ¿no significa acaso la voluntad de buscar la *coincidentia oppositorum* por medio del diálogo? Desde luego, los ensayos más logrados de Unamuno son aquellos en que pone a dialogar su doble yo —el escéptico y el místico— o tantos otros yos —el agónico y el contemplativo, el temporal y el eterno— como poblaban su alma. Unamuno siempre habla al otro cuando se habla a sí mismo, a sus otros y, en última instancia, al Otro, el *Deus absconditus*, que nunca comparece, pero que siempre está invocado, provocado a la palabra. ¿Cabe, empero, un diálogo efectivo —podría replicarse— una vez perdida la fe en la razón? Si bien se repara, en Unamuno no es la razón la que dialoga, sino el hombre total y concreto en la íntima heterogeneidad de su ser. El diálogo unamuniano no es un intercambio de razones, sino un afronte de creencias. Se trata de un diálogo existencial, en el que los antagonistas representan diferencias puras, exigencias irreductibles, que no se dejan mediar en sentido dialéctico. Diálogo de complementariedad, como llamó Antonio Machado al de Sancho y don Quijote<sup>40</sup>, porque

no importa tanto el acuerdo objetivo como el juego creativo de las diferencias en una tensión fecunda. La comunicación crece entonces no como unificación de los opuestos, sino como su conversión e implicación recíproca en la vida de la conciencia. De ahí el carácter agónico, y, a la vez, lírico —habría añadido A. Machado—, de este diálogo interminable:

- ... De todo eso hablaremos otro día.
- Pero para concluir...
- No, no concluiremos nunca. Nunca, nunca, nunca (III, 390).

Concluir, en el doble sentido de acordar y de terminar, era para él sinónimo de muerte. ¿Cómo se compadece —cabe preguntar por último— el diálogo unamuniano con el núcleo poético de su pensamiento? Conviene tener presente que el símbolo compone en su textura una heterogeneidad de significado. No es una intuición coagulada, sino la apertura de un horizonte pregnante de experiencia. La sobredeterminación de este horizonte estimula y moviliza al pensamiento, cuyo vuelo acontece por el viento creador del simbolismo. Es la fuerza significativa del símbolo la que genera un diálogo infinito. Como se atreve a escribir de otro agonista pasional: «San Pablo vuela, en sus más altos vuelos dialécticos y metafóricos —diálogo es metáfora—, en alas de las palabras» (VI, 942).

«Tanto la metáfora como el diálogo —comenta Mario Valdés— crean significado nuevo debido al enfrentamiento de opuestos»<sup>41</sup>. Pero este enfrentamiento u oposición es tan sólo la tensión dinámica hacia aquella *coincidentia oppositorum*, que es el secreto de infinitud de la vida. La unidad de los opuestos, que encierra germinalmente el símbolo, no se produce por síntesis dialéctica ni por síntesis confusiva, sino por trasfusión de sus diferencias en la vida del todo. Y el diálogo se deja tomar por la fuerza expansiva del símbolo, tratando de explorar y re-crear, mediante el juego de la oposición, la unidad vida/conciencia, que sólo alcanza a vislumbrar la palabra originaria de la poesía. El símbolo en Unamuno permanece así como alfa y omega del diálogo genuino. Por eso, lo que llama en un momento crucial de *Del sentimiento trágico* «mitologizar» no es paso a otro orden de cosas, sino la remisión del diálogo agónico al orden del símbolo poético/religioso. Como Platón en circunstancias análogas, cuando sintió desfallecer el esfuerzo del *lógos* por probar la inmortalidad del alma, acabó confiándose a la palabra del mito (VII, 183 y 131), también Unamuno se arroja en alas del simbolismo, pero lo que aquí desfallece no es el *lógos*, sino la incertidumbre creadora, que reclama un apoyo a sus esperanzas.

### 3. *La subjetividad carnal*

Si la filosofía ha de ser fiel a los intereses trascendentales de la vida, su punto de partida no puede ser otro que el existente concreto. No una hipótesis metafísica, llámese naturaleza humana, espíritu o autoconciencia, sino el hombre de carne y hueso, en la autorreferencia concreta e inmediata de un yo; el yo que en cada caso es uno mismo, el que se tiene más a mano, como gustaba decir Montaigne. En este sentido, Unamuno rechaza abiertamente toda filosofía de la identidad, sea racionalista o especulativa, por disolver al existente en el éter de la abstracción. Ésta aísla y sustantiva dimensiones con la pretensión de hacerlas valer por únicas y definitivas. Impone así los derechos del puro pensamiento sobre las exigencias de la vida. Pero la vida es siempre la de un yo, en posición real de concreción y finitud, lo que suele escamotear el pensamiento abstracto. Hay, pues, en *Del sentimiento trágico...* un radical anticartesianismo y antihegelianismo en el punto de partida, en una doble dirección pascaliana y kierkegaardiana, cuyo estímulo decisivo bien pudo haber sido Sabatier. «Desde hace tiempo —escribe éste— renuncié por mi parte a lo que he llamado justamente la filosofía de la identidad, esa dialéctica abstracta, que refiriendo todas las cosas a su punto de partida lógico, hace perfectamente incomprensible y superfluo el desarrollo efímero que tienen en nuestra conciencia y en la historia. Las contradicciones dolorosas observadas por Pascal en nuestra vida moral, y las antinomias insolubles reveladas por Kant en nuestro pensamiento, me parecieron siempre ir más al fondo de las cosas que las deducciones ontológicas de Platón, de Spinoza o de Hegel»<sup>42</sup>. El descubrimiento del existente concreto se debe, a mi juicio, a la experiencia de la crisis del 97, urgida por el problema existencial del destino del yo. Tras la quiebra de la fe racionalista, quedaba en su hueco, en su radical desamparo y soledad, el existente individual. La pregunta filosófica se desplaza del orden teórico al práctico vital. No es ya *qué* soy yo, sino *quién* soy yo, y qué será de mí, de este yo que se sabe mortal y a quien la muerte pone en cuestión sus más íntimas esperanzas. El yo siente un interés absoluto en su existencia. Esto es lo que le concierne incondicionalmente. Todo lo demás es abstracción:

¡Yo, yo, yo, siempre yo! —dirá algún lector—; ¿y quién eres tú?». Podría aquí responderle con Obermann, con el enorme Obermann; para el Universo, nada; para mí, todo (VII, 115).

Nada, como pensaba Pascal, si en el orden natural me comparo con los mundos infinitos, pero todo, en cambio, en cuanto ser pensante. El existente concreto, «el hombre de carne y hueso, el que

nace, sufre y muere, sobre todo muere» (VII, 109), esto es, el que se siente preocupado por la muerte, genera a contraluz una cuestión radical acerca de la finalidad del todo. Su interés absoluto en su existencia gana así un carácter trascendental, pues en la suerte de la conciencia se juega en verdad el sentido del universo. El destino del singular se trascendentaliza en una cuestión de alcance universal. No es sólo la suerte de todos y cada uno, sino de la conciencia en cuanto productora de finalidad. Y por lo mismo se constituye en un punto de partida válido de la reflexión filosófica:

No soy yo; es el linaje humano todo el que entra en juego; es la finalidad última de nuestra cultura toda. Yo soy uno; pero todos son yos (VII, 182).

La expresión «el hombre de carne y hueso» bien pudo haberla tomado de K. Marx, en referencia al individuo humano viviente<sup>43</sup>, o acaso inspirarse en Carlyle y su robusto sentido de «la personalidad concreta»<sup>44</sup>, pero en su trascendentalización, al modo kantiano, tuvo que ver tanto el protestantismo liberal<sup>45</sup> como Kierkegaard. «Yo soy un hombre y no un sistema —había escrito Amiel—. Un sistema es imposible y yo sufro»<sup>46</sup>. Y el sufrimiento es el aguijón de la conciencia y de la libertad. Kierkegaard, por su parte, había acuñado la categoría de «individuo» en oposición a las abstractas especulativas. «La ética apunta siempre a lo contrario de la especulación —precisa en *La enfermedad mortal*— y progresa por el camino opuesto, es decir, que la ética nunca abstrae de la realidad y siempre está operando, necesariamente, con la ayuda de esa categoría de la *individualidad*, tan postergada y despreciada por la especulación»<sup>47</sup>. Existir es, por tanto, ser individuo, estar radicalmente singularizado por un acto de elección. Y aunque para Unamuno el hombre no existe ante Dios, como para Kierkegaard, sino en todo caso, ante su hueco, este vacío y el otro agujero negro de la muerte ponen al existente ante el abismo de su destino: ¿quién soy yo que así sufro y muero?; ¿qué será de mí y de la aventura de la conciencia? La cuestión es de raíz ético-religiosa, y, por lo mismo, antiespeculativa. De ahí que el punto de partida en el existente concreto determine, al modo de Kierkegaard, la figura de un «pensamiento subjetivo»<sup>48</sup>, que accede a la verdad en la que está vitalmente interesado y en la medida en que participa en ella y se la apropia existencialmente.

Pero al tomar tal punto de partida, Unamuno entra en abierta contradicción con el *cogito* cartesiano, y, en general, con la metafísica de «los espiritualistas *a priori*» (VII, 159)<sup>49</sup>, oponiéndoles la idea de una subjetividad carnal. Basta una ojeada al *Del sentimiento trágico...* para constatar el rechazo del planteamiento cartesiano y la escasa simpatía de Unamuno por el talante filosófico y hasta por el hombre Descartes, «nada más que inteligencia, antipático si los hay»,

como escribe a Zulueta<sup>50</sup>. Descartes encarna el modelo del pensador objetivo, que lleva a cabo la *epoché* del sujeto real, de carne y hueso, para transmutarlo en mero *cogito*:

Lo malo del *Discurso del método* de Descartes [...] es que quiso empezar prescindiendo de sí mismo, de Descartes, del hombre real, de carne y hueso, del que no quiere morir, para ser un mero pensador, esto es, una abstracción (VII, 129).

La crítica al cartesianismo no es nueva. Armando Zubizarreta ha llamado la atención sobre un anticipo existencialista de esta crítica unamuniana en la *Filosofía lógica* de 1886<sup>51</sup>, en la que contra la sentencia de Descartes se acoge Unamuno al lema de Campanella, *nos esse et posse scire et velle*. El pensar de Descartes es un pensar lógico y abstracto, sin contenido —comenta Unamuno—; el de Campanella es el pensar en cuyo fondo nace la oposición de sujeto y objeto (FL, 36). La objeción fundamental se centra aquí en el idealismo y solipsismo metodológico, que le hace perder la oposición real, o, como diríamos hoy, el mundo de la vida. Se trata, sin duda, de un apunte crítico de indudable valor epistemológico, pero como ya he indicado (cf. cap. 3, § 2), el clima ingenuamente realista y positivista de estos años le impidió a Unamuno encontrar en la afirmación de Campanella el alcance preciso existencial, que le atribuye Zubizarreta. En *Del Sentimiento trágico...* va Unamuno más derecha y certeramente al nudo de la cuestión: la *epoché* cartesiana produce la desgravación ontológica del *sum*, es decir, del acto existencial, encubriendo al sujeto viviente:

Pero el *ego* implícito en este entimema *ego cogito ergo ego sum*, es un *ego*, un yo irreal o sea ideal, y su *sum*, su existencia, algo irreal también [...] Y lo primitivo no es pienso, sino que vivo (VII, 130).

Al desgravarse existencialmente el *sum*, se desvanece la subjetividad real, y con ello la experiencia existencial del acto de ser. Éste queda reducido a mera instancia de pensamiento. Pero el puro pensamiento es un ver eidético, objetivo, que no puede hacerse cargo del drama de la existencia:

¡Ver claro!... ¡ver claro! Sólo vería claro un puro pensador que en vez de lenguaje usara álgebra, y que pudiese libertarse de su propia humanidad; es decir, un ser insustancial, meramente objetivo, un no ser, en fin (VII, 195).

Lo decisivo, por tanto, para Unamuno es esta experiencia subjetiva de existir en la que ya siempre se encuentra el individuo con anterioridad a la reflexión objetivadora, y de la que sólo puede dar cuenta en el movimiento de la autocomprensión hermenéutica, y no

por una pura álgebra de ideas. Se diría que ahora, al margen del primer esbozo crítico, aún de raíz balmesiana, en la *Filosofía lógica*, Unamuno ha emprendido su propio camino de pensamiento, lo que le permite enfrentarse a Descartes con una agudeza y originalidad incontestables: «La verdad concreta y real, no metódica e ideal, es: *homo sum, ergo cogito*. Sentirse hombre es más inmediato que pensar» (VII, 192). Más aún: es más originario, pues un pensamiento en el vacío, sin arraigo ontológico, es un *non-sens*. No se trata sólo de invertir la fórmula cartesiana, sino de aclarar el sentido mismo del *sum* desde la experiencia del acto de existir<sup>52</sup>. Al ahorrarse la pregunta por el *sum*, no sólo se desrealiza el yo, sino que se deja en suspenso el propio pensamiento. «¿La conciencia de pensar no será ante todo la conciencia de ser?» (VII, 130) —se pregunta Unamuno—. La timidez de esta pregunta no logra encubrir el alcance ontológico de la sugerencia. Porque, al reganar la experiencia del *sum*, encubierta por Descartes, se logra la implantación existencial del pensamiento que, ante todo, es decir, antes que pensar objetivo, es ya pensamiento en-ser. ¿Qué significa este «en»?; ¿cómo existe el ser que necesita pensar?

¿será posible un pensamiento puro sin conciencia de sí, sin personalidad? ¿Cabe acaso un conocer puro sin sentimiento, sin esa especie de materialidad que el sentimiento le presta? ¿No se siente acaso el pensamiento y se siente uno a sí mismo a la vez que se conoce y se quiere? (VII, 130).

Esta cascada de preguntas desemboca en un planteamiento al que con todo derecho se puede calificar de existencial: la experiencia pática, esto es, no objetiva, del propio acto de ser. La mención del sentimiento es decisiva en este punto y hace recordar la tesis agustiniana de la presencia de la mente a sí misma, en la radicalidad e intimidad de su acto<sup>53</sup>. Sentirse uno a sí mismo es sentir-se ser o en-ser, y sólo a partir de esta autoafección de sí, en tanto que se es, es posible conocer(se) y querer(se). A esta nueva luz adquiere pleno sentido la primera referencia unamuniana a Campanella —*nos esse et posse scire et velle*—, que también recuerda, como el texto de Unamuno de madurez, el esquema agustiniano de la trinidad de la mente. La experiencia del acto de ser es lo originario. Existir o vivir es, pues, sentirse siendo como tarea de ser; en una palabra: ser-se<sup>54</sup>. El término es un gran acierto semántico por su doble sentido: transitivo y reflexivo. Ser-se es tanto hacer por ser como cobrar conciencia de sí en tanto que se obra o se está en la obra de sí. El existente se es porque no estriba en la certidumbre y posesión de sí; porque necesita ser, esto es, le falta ser, y, por tanto, tiene que hacer por ser. Su existencia consiste en la permanente tensión de indigencia y exigencia, vacío y esfuerzo. De ahí que la conciencia de su nulidad encienda el impulso

por afirmarse en el ser. Ser-se es, pues, experimentarse existiendo en esta tensión agónica de ser y sobre-ser, deshacimiento y perhacimiento, como un tiempo de pasión. Podría decirse que el hombre está empeñado en ser, también en el doble sentido paradójico de estar-en-deuda<sup>55</sup> y de estar en la empresa de ser. El expuesto es tanto el «ex-pósito»<sup>56</sup> como el arrojado en el esfuerzo por ser. Cuando Unamuno asegura, siguiendo a Sénancour, que es imposible concebirse como no existiendo, no sostiene en modo alguno la identidad metafísica de pensar y ser en una autoconciencia pura, sino la necesidad ontológica, en cuanto ser-se, de hacer-por-ser. El existente no puede concebirse fuera de esta tensión, porque ésta es todo lo que se siente ser. Fuera de ella, su existencia se volvería fantasmal. Propiamente hablando, no sería el yo que se es. La conciencia de sí es, pues, inseparable del esfuerzo por escapar al no-ser y afirmarse en ser.

Este esfuerzo es el acto de una subjetividad real, viviente o carnal. El cuerpo desmiente al *cogito* cartesiano. Es el *no* a un acto de pura intencionalidad objetiva, en virtud de la otra intencionalidad oréctica e imaginativa, que es la originaria. El cuerpo es el asiento de la experiencia de ser-se como acción/pasión:

Y el yo, el yo que piensa, quiere y siente, es inmediatamente mi cuerpo vivo con los estados de conciencia que soporta. Es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente (VII, 158).

Sería erróneo querer ver aquí una reducción de la conciencia a meros fenómenos psíquicos o una disolución de la misma en estados cerebrales. Unamuno no afirma que la conciencia sea un epifenómeno del cuerpo. Más bien, identifica el yo con el cuerpo. «Preguntarle a uno por su yo es como preguntarle por su cuerpo» (VII, 113). Pero si la conciencia es cuerpo, *a converso* el cuerpo es conciencia, una red de significaciones vividas, que me liga al mundo con el triple lazo del interés, la imagen y el deseo. Cabe constatar aquí un débito de Unamuno con la metafísica de Schopenhauer, quien había distinguido dos modos de la conciencia del cuerpo: en tanto que representación y en tanto que expresión inmediata de la voluntad; es decir, de un lado, el cuerpo como fenómeno objetivo; del otro, el cuerpo subjetivo, habitado por dentro, de modo inmediato. Se trata de dos caras de lo mismo. «La acción del cuerpo no es otra cosa que el acto de la voluntad objetivado, esto es, presente a la intuición»<sup>57</sup>. Y se encarga de subrayar que esta unidad de cuerpo y voluntad constituye «la verdad filosófica por antonomasia»<sup>58</sup>; tiene, por tanto, la dignidad de un principio. Claro está que Unamuno procede en este caso, como en otros temas tomados de Schopenhauer o Nietzsche, a una personalización del cuerpo, a la que no fue ajeno el protestantismo liberal<sup>59</sup>, e inspirada sobre todo en el modelo cristológico del



*verbum/carro*. El hombre es así «idea viva encarnada» (I, 955) o, dicho a la recíproca, carne de libertad.

A diferencia del *cogito*, la subjetividad real se muestra abierta carnalmente a la realidad en una triple dirección. Ante todo, por la herida de la necesidad. Para Unamuno —escribe C. París— «la instalación en la realidad es el hambre»<sup>60</sup>, apertura a la vez de indignancia y agresividad, que lleva al viviente a estar en permanente lucha con el medio, en procura de su subsistencia. La sensibilidad trófica del mundo es la de una falta o carencia y, por tanto, la de un interés o tendencia hacia la sustancia que pueda gratificar la necesidad. Y el interés abre camino al conocimiento. Tal como precisa Unamuno en su prólogo a *Orígenes del conocimiento* de R. Turró, «el mundo externo de la sensibilidad nos es revelado por el hambre, o es obra del hambre en cuanto conocimiento» (VIII, 1084), lo que le permite parodiar el lema cartesiano en clave materialista: «*edo ergo sum*, el sujeto que conoce o percibe es el que come» (VIII, 1084). En verdad, el planteamiento no era nuevo. Ya en *Del sentimiento trágico...* se recoge la idea trófica del conocimiento: «[...] cabe decir que es el instinto de conservación el que nos hace la realidad y la verdad del mundo perceptible» (VII, 123).

Si se rastrea el origen del tema, sería fácil hallar en su trasfondo un motivo schopenhaueriano: «la voluntad hambrienta», que se objetiva en la naturaleza en la forma de lucha universal, pues para alimentarse a sí de sí tiene que devorarse a sí misma<sup>61</sup>. Claro está que, junto al instinto de conservación, hay que contar también el de reproducción, como fuerza expansiva de la vida, y, en general, toda la potencia activa de la voluntad:

Pero no es sólo el hambre la que nos revela el mundo; es también el amor, como dije, y es toda actividad. Vivir no es sólo nutrirse y reproducirse: vivir es obrar, es ejercitarse, es producirse un sujeto (VIII, 1087).

Esta ampliación ontológica de la vida a la conciencia supone una trascendentalización de la noción de interés, que pasa desde la instancia biológica de reproducción y conservación de la vida a la de constitución del sujeto como agente intencional. En definitiva, el sentido de la realidad viene determinado por el interés: «real es lo que nos hace vivir, y tan real, por lo tanto, como sea nuestra vida íntima» (VIII, 1088). La mención a la «vida íntima» deja traslucir el desplazamiento del interés hacia su personalización, según la dinámica de la vida se refleja en la esfera integral de la conciencia:

Quiere decirse que nuestra íntima sustancia específica, nuestras entrañas, lo que es la base de nuestra conciencia de personalidad o de personalidad de conciencia, nos revela la sustancia específica de los objetos externos (VIII, 1087).

Conforme es habitual en él, Unamuno amplifica la temática instintual y la traspone, a la vez, a una nueva escala de conciencia. Como bien precisa C. París, «la visión unamuniana tiende a personalizar y ontologizar —nos atrevemos a decir— lo instintivo»<sup>62</sup>. Se diría que lleva a cabo un desplazamiento de la instintividad en términos de sublimación hacia niveles superiores de comportamiento, de tal modo que la voluntad hambrienta se convierte en «avidez ontológica».

La segunda línea de apertura carnal es la imaginativa. Al igual que no hay conocimiento sin interés, tampoco lo hay sin imaginación, pues la conciencia perceptiva está iluminada por la imaginativa, lugar originario de la apertura o trascendencia hacia la realidad. A tenor con su romanticismo de fondo, Unamuno entiende la conciencia de un modo activo/proyectivo, como una lámpara irradiante, que guía y alumbró la experiencia de lo real, bajo el doble apremio del interés y el deseo. Ahora bien, en la imagen se reproduce la tensión entre de-ser y sobre-ser, que ya ha aflorado en la dialéctica de la necesidad. La imagen supone una ruptura con lo presente inmediato. Lejos de ser un doble de lo percibido, es más bien su des-realización y sobrepasamiento hacia una nueva forma de «representación neutralizada» (Husserl). Si se quiere jugar con los radicales de presencia y ausencia, se diría que la imagen es una presencia en hueco o una ausencia en relieve. Pero esta nueva presencia irreal en la imagen guarda, a la vez, una virtual hiperrealización —*sit venia verbo*— en su capacidad de abrir un horizonte de posibles percepciones; incluso de transferirse hacia nuevas dimensiones y aspectos virtuales de la realidad. Añádase a esto que para Unamuno la imagen es fundamentalmente verbal. Como advierte terminantemente contra el *cogito* cartesiano, la representación no es psíquica sino pneumática (VII, 291), está ligada a la carne de la palabra, que es la que nos hace la realidad. Ahora bien, la imagen/palabra, en su doble dimensión des-realizadora e hiperrealizadora a un tiempo, elusiva y alusiva, es la metáfora, como lugar de cruce entre el significado disponible y el emergente<sup>63</sup>. Y en cuanto la palabra es asiento de la idea —pues «el concepto opera sobre la expresión, la lógica sobre la estética» (VII, 291)—, la metáfora, o el «discurrir por metáforas» (VII, 125) se convierte para Unamuno en una fuente generadora de pensamiento. La imaginación es así fundamentalmente mitopoyética, la hilandera de los sueños y visiones, de los mitos y metáforas, con que el hombre trata de satisfacer las exigencias de la vida. Ella ha sido siempre una fuente inagotable de experiencia y conocimiento. A menudo la exégesis unamuniana sólo atiende al conflicto entre la imaginación y la razón, pasando por alto que para Unamuno «de la fantasía brota la razón» (VII, 125), aunque más tarde, y en virtud de la especialización de funciones, la imaginación se haya disociado,

muy especialmente en la cultura moderna, en una línea preponderantemente cognitiva, asociada al interés por el dominio del mundo, y otra más lúdica y libre, la de la religión y la poesía, vinculadas al interés por su reanimación. En suma, el sujeto real, enlazado con la carne elocuente de la realidad, ha fraguado su expresión originaria en el mundo de las imágenes —símbolos y mitos—, que recogen a una la vida del universo y la pulsación de la conciencia.

En una tercera línea dinámica, la apertura carnal se lleva a cabo como deseo. En la dialéctica del *eros* se muestra meridianamente la tensión de deficiencia y exigencia constitutiva del ser-se. Todo deseo genuino es de lo que no se tiene, pero se necesita o precisa tener, y en cierto modo, se comienza ya a tener en la primicia del esfuerzo y la esperanza. Como enseñó Platón, *eros* tiene una naturaleza demoníaca, en la que se mezclan la muerte y la vida, el no y el sí, la escasez y la abundancia. A un buen conocedor de Platón, como era Unamuno, no podía pasarle desapercibido el pasaje 202b de *El banquete*, que aparece registrado de su mano en la edición que se conserva en la Casa-Museo de Salamanca. Se habla en él del señalado carácter de *eros* como medianero e intermediario (*metaxú*). «Por su naturaleza —precisa Platón líneas más adelante— no es inmortal ni mortal, sino que en un mismo día a ratos florece y vive, si tiene abundancia de recursos, a ratos muere y de nuevo vuelve a revivir gracias a la naturaleza de su padre»<sup>64</sup>. En la obra de *eros* se realiza, pues, la conjunción dialéctica de los opuestos, merced a una doble herencia contradictoria, en cuya tensión se origina el esfuerzo que lo tiene siempre de camino<sup>65</sup>. No podía imaginarse un mito más congruente con el conflicto de no-ser y sobre-ser, que constituye la vida agónica de la conciencia (ser-se). Pero Unamuno vive esta tensión de un modo exasperado y trágico, propio de un hombre moderno, que no ha pasado en vano por la experiencia cristiana de infinitud. Convierte así la vivencia de la penuria en amor/compasión, que se apia da de la miseria universal y, por lo mismo, alarga el ímpetu platónico de trascendencia en el amor/creación desesperada. Si se tiene en cuenta, por lo demás, la trascendentalización humanista que da Unamuno a estas tres dimensiones de la subjetividad carnal, se comprende que el interés, la imagen y el deseo aparezcan peraltados a un rango personal. La vivencia afectiva de la apertura indigente, ávida de ser, se presenta como el sentimiento fundamental de la congoja, «el dolor universal [...] por ser todo lo demás sin poder conseguirlo» (VII, 232). Se trata del interés trascendental<sup>66</sup> del existente por realizarse como conciencia universal en una plenitud inexhaustible. Consecuentemente, la imaginación mitopoyética proyecta el mito cristológico de la *apokatástasis* como reconciliación utópico/mística de las oposiciones reales, que no se dejan mediar especulativamente; y el deseo o *eros* se transforma en la voluntad de no morir, la

única que puede acometer la empresa trágico/heroica de realizar lo eterno en el tiempo y a redrotiempo.

Ahora bien, si en la dirección anticartesiana accede Unamuno a la posición de concreción —el hombre de carne y hueso—, en la antihegeliana podía profundizar en esta tensión agónica sin cancelarla con ninguna falsa mediación especulativa. En esta segunda dirección de marcha fue Kierkegaard su principal aliado:

Oigamos al hermano Kierkegaard, que nos dice: «Donde precisamente se muestra el riesgo de la abstracción es respecto al problema de la existencia, cuya dificultad resuelve soslayándola, jactándose luego de haberlo explicado todo» (VII, 174).

La abstracción es, pues, la responsable del enmascaramiento del problema de la existencia. Si algo significa para Unamuno la filosofía de la identidad es precisamente el intento de reducir la diferencia a mero momento interno del devenir racional del mundo. Pero la diferencia no es integrable racionalmente si no es a costa de su previa esterilización existencial. La filosofía especulativa hegeliana escamotea así la fuerza de la diferencia como magnitud real:

Somos muchos los que, no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real, lo realmente real es irracional; que la razón construye sobre irracionalidades (VII, 111).

Pero, al renunciar al presupuesto monista de la identidad, reaparece la genuina dialéctica de lo real, que escapa a toda mediación integradora. De nuevo es Kierkegaard quien le viene a la cita:

«Mientras un hombre efectivo, compuesto de infinitud y finitud, tiene su efectividad precisamente en mantener juntas esas dos y se interesa infinitamente en existir, un semejante pensador abstracto es un ser doble, un ser fantástico que vive en el puro ser de la abstracción, y a las veces la triste figura de un profesor que se deja a un lado aquella esencia abstracta como se deja el bastón» (VII, 174; cita unamuniana de *Afsluttende videnskabelig Efterskrift*, cap. III).

La referencia a la pareja «infinitud y finitud» como dos dimensiones que hay que mantener en conexión sin componendas especulativas, indica el rechazo kierkegaardiano del sobrepasamiento dialéctico de lo finito en Hegel como algo precedero, que lleva en sí el movimiento de su autonegación y ha de ser necesariamente superado, para emerger en su condición de mero momento de la vida infinita<sup>67</sup>. Tanto Schopenhauer como Kierkegaard censuraron agriamente esta superación especulativa de la finitud, por voluntad integradora de la existencia y de la historia en el sistema total de la razón. Frente al espíritu absoluto, que ha alcanzado su reconcilia-

ción, Kierkegaard comprende al yo, en cuanto espíritu, como una síntesis problemática de infinitud y finitud, en cuya inestabilidad constitutiva se encierra la dialéctica de la libertad<sup>68</sup>. El espíritu se gana o se pierde —de ahí la posibilidad de la desesperación— en la realización de esta síntesis, cuya resolución implica, en última instancia, el salto a la trascendencia religiosa. No sigue Unamuno a Kierkegaard en este punto y, en lugar de la síntesis, aunque problemática, se limita a mantener la oposición real de infinitud y finitud como una tensión de libertad, incluso en términos que recuerdan a veces, tal vez sin proponérselo, la dialéctica hegeliana del límite y el deber-ser en la experiencia de la finitud<sup>69</sup>. ¿Cómo no reconocer el espíritu agónico en el siguiente texto de Hegel, que parecería escrito por el propio Unamuno: «los seres vivos tienen sobre lo no-vivo el privilegio del dolor; para ellos incluso una determinación singular se convierte en el sentimiento de algo negativo, pues en cuanto vivientes tienen en sí la universalidad de la vida, que está por encima de lo singular, contenida en lo negativo de sí mismos, y experimentan esta *contradicción* (*Widerspruch*), como en ellos existente»<sup>70</sup>? Y casi, como en eco directo, replica Unamuno:

El dolor universal es la congoja de todo por ser todo lo demás sin poder conseguirlo, de ser cada uno lo que es, siendo a la vez todo lo que no es, y siéndolo por siempre (VII, 232).

Conforme a su tendencia poética a reanimar y personalizar todo, Unamuno convierte la afirmación hegeliana en tesis universal, al proyectar sobre el universo el dolor inherente a la vida. Pero el lugar radical de esta experiencia de congoja ha sido la conciencia. Aquí la tensión entre la individualidad concreta y la universalidad integral da lugar a una permanente agonía. El dolor no es sólo «el camino de la conciencia» (VII, 192), sino su pulsación interior. Por fuerza tenía que resultarle cómica, por artificiosa e insincera, la duda metódica cartesiana para acceder a la autoconciencia. Basta con sentirse sufriente para saber que se es (VII, 232), y que ser-se es la experiencia de un conflicto ontológico<sup>71</sup>, la pasión contradictoria, como *eros*, entre muerte y vida, desfallecimiento y florecimiento, limitación y plenitud. Ésta es la verdadera duda, «la duda de pasión» (VII, 173). El amor/compasión y el amor/creación (cf. cap. 9, § 2), fundidos en un mismo amor sufriente, que se encuentra traspasado en la cruz del todo o nada, como en un potro de tortura. La cruz es el símbolo geométrico de dos movimientos contradictorios: conjunción y disyunción, brazos que se cruzan y que, a la vez, se desgarran. La agonía trágica del existente concreto consiste en que participando del todo y la nada, se siente desgarrado entre lo uno y lo otro, el todo o la nada, en un dilema intrascendible<sup>72</sup>, porque no puede esca-

par de la conjunción. Más aún, porque escapar sería dejar de ser lo que se es: la agonía del crucificado.

La verdad es que Unamuno ni se atiene al estatuto dialéctico de la contradicción, que tiende a resolverse, ni al de la síntesis problemática del espíritu. Propiamente hablando ni Hegel ni Kierkegaard son pensadores trágicos. Al primero lo salva el presupuesto metafísico de la identidad; y al segundo su fe religiosa en la trascendencia. Mediación dialéctica y salto en paradoja constituyen experiencias que abren un camino, por arduo que sea éste y aun bordeando el abismo. Pero Unamuno se queda en la agonía, esto es, en el fondo del abismo. Y en la agonía sólo florece la incertidumbre creadora o la creación desesperada. Esto le permite, a nivel filosófico, poder reescribir su experiencia agónica libremente, en términos afines a veces con Hegel y otras con Kierkegaard, pero sin adscribirse a ningún partido filosófico, aunque, claro está, su posición filosófica ha traspasado definitivamente el umbral del hegelianismo y se encuentra más próxima al «hermano Kierkegaard», como él lo llamaba, otro desesperado. Esta doble escritura de la experiencia trágica puede percibirse en el desarrollo de algunas de las antinomias envueltas en la contradicción originaria. La primera concierne a la tensión entre limitación e infinitud. El existente concreto se siente un yo determinado, singularizado en su concreción carnal, distinto de todo lo demás, y contrapuesto al todo por el límite de su individuación: «La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación» (VII, 192)<sup>73</sup>. No se puede ser «sí mismo» sin cargar con este perfil, que es conjuntamente límite y frontera. Pero, a la vez, en cuanto esfuerzo por ser, se siente igualmente proyectado hacia una plenitud que no menos le pertenece. Se encuentra así separado de un todo, del que está privado, pero al que no deja de estar por ello, en cuanto *eros*, intrínsecamente referido. Resulta aquí reconocible el tema romántico de la escisión (*Entzweiung*) del yo, que en su radical soledad siente el ansia (*Sehnsucht*) del todo. Es la pasión del alma fáustica, que en Unamuno se presenta en el triple aspecto de avidez ontológica, función mitopoyética y voluntad de no morir:

Ser, ser siempre, ser sin término: ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios!  
¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios! (VII, 132).

Este poema/plegaria expresa mejor que ninguna filosofía la profundidad del agonismo. Como recuerda Meyer, ésta es la paradoja constitutiva de la conciencia del límite, que remite tanto a la interioridad, a la que circunscribe, como a la exterioridad, con la que se relaciona, «de suerte que la dimensión del límite es inseparable de una conciencia de ir más allá del límite»<sup>74</sup>. Como ya enseñó Hegel, la conciencia del límite es constitutivamente trascendencia. Por decirlo

dialécticamente, la conciencia del límite —le replica Hegel a Kant— se destruye a sí misma, porque consiste en un ir más allá de sí misma, trascendiéndose<sup>75</sup>. Creo que es hegeliana la inspiración de esta primera antinomia, aunque la procedencia inmediata bien pudo haberle venido a Unamuno de un planteamiento análogo de Sabatier<sup>76</sup>. Pero hay un punto donde salta la diferencia, pues donde Hegel ve el secreto de la disolución de lo finito por la contradicción que lleva dentro, Unamuno encuentra la agonía ontológica del ser-se, que retiene tanto su limitación como su infinitud. El ser-se quiere ser un individuo universal o integral, «no quiere romper sus muros y dejarlo todo en tierra llana [...] Quiere el máximo de individualidad con el máximo también de personalidad, aspira a que el Universo sea él, a Dios» (VII, 232).

Y es en este punto donde se advierte la reescritura kierkegaardiana: «el existente se quiere síntesis» efectiva de finitud e infinitud, «ya que el yo es la síntesis —precisa Kierkegaard— en que lo finito es lo que limita y lo infinito es lo que ensancha»<sup>77</sup>. Mas esta síntesis, en que está en juego su «sí mismo», es realmente problemática y el motivo de su desesperación. Puede desesperar de sí mismo por falta de finitud, volatilizándose en una infinitización fantástica del propio ser. «Lo fantástico es, en general, aquello que transporta al hombre de tal manera hacia lo infinito que no hace sino descarnarle todo lo que puede lejos de sí mismo, manteniéndole apartado en la imposibilidad de retornar a sí mismo»<sup>78</sup>. Pero puede ocurrirle también, a la inversa, que, a falta de infinitud, desespere de sí por haberse vuelto «completamente finito, y, en vez de ser un yo, haberse convertido en un número, en uno de tantos, en una simple repetición de esa eterna monotonía»<sup>79</sup>. En el primer caso la desesperación acontece a causa de la infinitud, por falta de concreción; en el segundo, a causa de la finitud por «carencia de originalidad». El yo imaginario y el yo gregario son dos formas extremas de pérdida del «sí mismo», porque no acierta a conjugar los dos momentos que forman parte de la síntesis del espíritu. Y es que esta síntesis requiere, según Kierkegaard, una clave de bóveda trascendente. «Solamente se da un caso en que el yo esté incontaminado y libre de desesperación, a saber: cuando, precisamente por haber desesperado, se fundamenta transparente en Dios»<sup>80</sup>. Alguna huella de esta dialéctica cabe rastrear en expresiones unamunianas, en que se refiere al doble riesgo, bien sea de su disolución en lo infinito o bien de su confinamiento en la limitación. Pero, a diferencia de Kierkegaard, Unamuno no realiza formal y expresamente el salto a la fe<sup>81</sup>, aun cuando apuesta desesperadamente por una resolución del conflicto de índole utópico/mística. Por otra parte, al trasponer esta dialéctica, que en Kierkegaard es de signo ético/existencial, al orden ontológico y convertirla en una antinomia intrascendible<sup>82</sup>, hace de la

desesperación o congoja el modo de ser más propio de la conciencia. Su agonía es el movimiento de una «doble negación» (Meyer), o de una «doble amenaza de extinción» (Wyers)<sup>83</sup>, en el afrente de dos tendencias de signo opuesto, en que cada una niega a la otra. Ambas potencias de negación son, con todo, el reverso de dos potencias de afirmación. En verdad, el existente quiere ser lo uno y lo otro, quiere a la vez su finitud y su infinitud, pero esta conjunción encierra un dilema o disyunción (o lo uno o lo otro), en virtud de la exclusión recíproca de los opuestos. Su fino espíritu poético acertó a captarlo en un poemita del *Cancionero*:

iSatánico frenesí  
 disyuntivo dice no!,  
 su esencia maldita es o,  
 la del Sí divino es y (C, 1065; VI, 1243).

El conflicto reaparece también en la tensión entre mismidad y alteridad. El existente se quiere a sí mismo y aspira a constituirse en centro de integración del universo (VII, 136), en virtud de su egotismo trascendental. Pero, conjuntamente, el ser-se no sólo está abierto, en cuanto conciencia, a todo lo otro, sino que desea hacerse todo lo otro, experimentarlo en su real alteridad:

Y si doloroso es tener que dejar de ser un día, más doloroso sería acaso seguir siendo siempre uno mismo, y no más que uno mismo, sin poder ser a la vez otro, sin poder ser a la vez todo lo demás, sin poder serlo todo (VII, 191).

Ahora bien, este «a la vez» encierra una tensión trágica, pues el hacerse otro o ser experiencialmente lo otro compromete la unidad y continuidad de lo que se es como yo (VII, 115); amenaza así con descentrar el polo egoico de constitución de sentido. Pero si, por el contrario, se aferra tercamente al yo mismo que es, siente la asfixia ontológica de la clausura en su mismidad. Si la centración en sí reduce por absorción toda diferencia, la descentración del yo en la pura diferencia disuelve la conciencia de la propia identidad. Podría decirse que el yo tanto desespera de sí mismo por no ser realmente lo otro, como desespera de no ser sí mismo por la invasión de lo otro de sí. En el primer caso quiere desesperadamente no ser sí mismo, a causa de lo que le falta; en el segundo, quiere desesperadamente ser sí mismo y poder bastarse a sí mismo en su autarquía soberana. Kierkegaard había analizado muy perspicazmente en *La enfermedad mortal* las distintas suertes del desesperado, desde la desesperación pasiva o por debilidad del que no quiere ser sí mismo, porque no soporta lo que es, a la desesperación activa del que quiere ser sí mismo y «darse la conciencia de un yo infinito», desligado de toda relación; o finalmente, a la desesperación demoníaca del que quiere ser sí mismo, aferrándose



obstinadamente a su propio mal y limitación<sup>84</sup>. Con gran penetración había visto que en el fondo el hombre siempre se desespera a causa de lo eterno y que la única salida, por tanto, a la desesperación es abrirse desde ella a lo eterno, como único fundamento de la síntesis del espíritu<sup>85</sup>. Desgraciadamente en Unamuno faltan estos sutiles análisis y, como siempre, traspone la dialéctica paradójica de Kierkegaard al nivel ontológico de la oposición de identidad (= mismidad) y diferencia (= alteridad) en el seno del ser-se, que quiere ser lo uno y lo otro en una tensión insuperable.

Una tercera forma del conflicto reside en la oposición entre facticidad y trascendencia. En cuanto finita la conciencia se encuentra confinada en el aquí y ahora (VII, 136), sujeta al ceñidor de la necesidad, vinculada a la forzosidad del destino; pero, a la vez, se esfuerza en dominarlo de modo que «vencido el destino, sea ley la libertad» (VII, 132). Pero entre este doble polo se genera una tensión agónica. Kierkegaard había mostrado igualmente que cabe una desesperación de la necesidad por carencia de posibilidad u horizonte de trascendimiento, como una desesperación de la posibilidad por falta de ceñidor, pues si «al fin todo es posible [...] el abismo se ha tragado al yo»<sup>86</sup>. Y es que «la personalidad es una síntesis de posibilidad y necesidad. Por eso, con el subsistir de la personalidad sucede como con la respiración —*re-spiratio*—, que es un continuo flujo de aspiraciones y exhalaciones»<sup>87</sup>. Pero Unamuno no ve la síntesis, ni siquiera como problemática, sino tan sólo la tensión de la agonía:

Quiero ser yo y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabado del tiempo. De no ser todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos, ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser todo yo, es ser todos los demás. ¡O todo o nada! (VII, 132).

Este terrible grito «¡o todo o nada!», al que en otro tiempo llamó blasfemo, es el desgarramiento de la agonía. Expresa el conflicto ontológico originario entre no-ser y sobre-ser. Todas las antinomias no son más que formas concretas de desarrollo de esta contradicción fundamental. Tanto la limitación, la necesidad y hasta la misma individuación forman parte de la experiencia de nulidad, como la infinitud, alteridad y trascendencia lo son de la de totalidad<sup>88</sup>. Pero la conciencia es lo uno y lo otro. Como en el tema del *eros*, ambos forman parte de su herencia. El todo no es menos cosa suya que la nada. Al primero lo vive en aspiración, y a la segunda en la compasión por la propia miseria. Y ambos constituyen la doble cara, utopía y nadismo, de un amor trágico e impaciente: «Tendemos a serlo todo, por ver en ello el único remedio para no reducirnos a la nada» (VII, 142).

Pero esto significa que la creación de sentido es en su fondo trágico una apuesta apasionada entre el absurdo y el misterio. La certeza de una muerte total de la conciencia condena al mundo al absurdo y el sin-sentido; pero la otra certeza absoluta en un porvenir eterno haría irrelevante la lucha por el sentido. Entre lo uno y lo otro, la libertad de ser-se se enciende en la agonía de una creación desesperada.

#### 4. Conatus y sustancialidad

Ya se ha indicado cómo el esfuerzo por ser del existente queda caracterizado por Unamuno, a comienzos de siglo, en una conjunción de Spinoza/Schopenhauer, como *conatus/voluntas* (cf. cap. 6, § 3): «cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en el ser» (VII, 112). Meyer advierte a este propósito, siguiendo a Oromí, que la cita unamuniana del texto de Spinoza «contiene un error muy sensible en la interpretación del pensamiento espinozista», al tomar el *quatenus in se est* del texto de Spinoza por *in quantum in se est*, en cuanto es en sí, es decir —traduce—, en cuanto sustancia<sup>89</sup>. Creo que este lapso indica más claramente que ninguna confesión el interés que guía la lectura de Unamuno, el ansia de sobrevida, la misma, que, según él, había inspirado soterradamente «el desesperado poema elegíaco» (VII, 128) de la *Ethica*. A juzgar por las anotaciones de Unamuno, centradas casi todas ellas en los libros II y III, es evidente que le interesaba, más que la metafísica propiamente dicha, la metantrópica u ontología de la conciencia (*mens*), asentada en aquélla, y en la que se venía a salvar, a su juicio, la dimensión de lo eterno en el hombre. Lo que le importaba, pues, del *conatus* era su carácter de expresión de la potencia activa de Dios, la sustancia infinita, en su necesidad y actualidad. Unamuno podía, pues, desentenderse de la distinción spinozista entre la sustancia y sus atributos y modos, lo que le conducía a un monismo, que a toda costa quería evitar, para retener escuetamente el valor ontológico del *conatus* y elevarlo por su cuenta al rango de sustancia. Obviamente lo que de veras le interesaba a Unamuno era el alcance de inmortalidad, que trascendía del tema. De ahí el énfasis que pone en la proposición octava del libro III de la *Ethica*: «el esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no implica tiempo finito, sino indefinido» (VII, 112-113). Y en una de sus anotaciones se cuida de subrayar el escolio 45 de la parte II, en que Spinoza distingue entre duración y existencia, esto es, entre la mera consideración abstracta, cuantitativa, de la existencia y la consideración ontológica, por la que cada cosa se sigue *ex aeterna necessitate naturae Dei*. Se trata, pues, de la existencia, no *sub*

*specie temporis et quantitatis*, sino *sub specie aeterni*, en cuanto fundada en la potencia absoluta de Dios.

Lo que le disgustaba, en cambio, de la *Ethica* era su rígido intelectualismo, propio de una filosofía objetivista, que había destruido toda finalidad. Se comprende, por tanto, la tendencia de Unamuno a leer el *conatus* en el clima más existencial de la *voluntas* de Schopenhauer. Éste subrayaba lo que tiene el *conatus* de aspiración de raíces inconscientes, que escapa a todo motivo, su carácter sufriente por la frustración que conlleva su aspiración infinita y, sobre todo, la avidez ontológica de la voluntad hambrienta. Y, sin embargo, el déficit de Schopenhauer era precisamente su falta de personalidad. Como le reprocha Unamuno: «su egoísmo [...] le impidió sentir a Dios. Le impidió individualizar y personalizar la Voluntad total y colectiva: la Voluntad del Universo (VII, 196).

Este *plus* de personalización para entender el *conatus* como tensión de trascendencia lo encontró Unamuno, como queda dicho, en el *eros* platónico. La sugestión pudo venirle muy probablemente del mismo Schopenhauer, quien al referirse al instinto sexual como expresión positiva de la voluntad de vivir, que se afirma a través de la cadena de las generaciones, remite al *eros* «como principio primero, creador, del que proceden todas las cosas»<sup>90</sup>. Era bien fácil poner en conexión el pasaje con el tema platónico de *El banquete*. Schopenhauer había afirmado en un pasaje que no escapó a la atención de Unamuno, que los genitales son «el auténtico foco de la voluntad» en tanto que en ellos está «el principio que conserva la vida, asegurándole una existencia infinita en el tiempo»<sup>91</sup>. Y Platón precisa en la misma línea que «la generación es algo eterno e inmortal, al menos en la medida que esto puede darse en lo mortal. Y es necesario, según lo convenido, que desee la inmortalidad juntamente con lo bueno, si es que verdaderamente tiene el Amor por objeto la posesión perpetua de lo bueno»<sup>92</sup>. Se podía cerrar así el anillo, la conexión de *conatus* e inmortalidad, no en una línea eidética, sino erótica y volitiva. Dicho en términos platónicos: «la naturaleza mortal busca en lo posible existir siempre y ser inmortal. Y solamente puedo conseguirlo con la procreación»<sup>93</sup>. Pero no se agota aquí para Platón el ímpetu del *eros*, pues una vez sublimado el apetito, puede extender su impulso de creación más allá de la cadena de la generación natural y abrir un nuevo camino de trascendimiento, mediante «la procreación en la belleza o en el bien», única forma por la que el hombre puede hacerse inmortal y amigo de los dioses<sup>94</sup>. Esta versión erótica, personalizadora, del *conatus* posibilitaba por otra parte la conexión del planteamiento ontológico con el orden práctico moral, pues la voluntad de lo eterno, de ser o hacerse inmortal, y la de dar finalidad humana al universo son una y la misma cosa. La inmortalidad del serse es, pues, un parto de libertad. No es la propie-

dad natural de un supuesto metafísico, sino el fruto del esfuerzo moral por el porvenir de la conciencia. La renuncia unamuniana a cualquier prueba metafísica de la inmortalidad del alma no se deriva tanto de sus supuestos fenomenistas, como cree Malvido<sup>95</sup>, cuanto del carácter práctico-ético de la cuestión. Pero tampoco se trata de un mero postulado moral, al modo kantiano. Ni de una mera afirmación voluntarista del objeto de una necesidad vital, si se toman a la letra los textos unamunianos (III, 935). Afirmar con la voluntad que el hombre es inmortal equivale a realizar con la voluntad, práctico-existencialmente, el sentido de la afirmación. La inmortalidad es una exigencia que está vinculada al ejercicio de la conciencia o de la libertad en cuanto creación de sentido. Se diría, pues, que la única prueba de la inmortalidad hay que tomarla de la obra de *eros* en tanto que ímpetu de creación y trascendimiento, y no de la naturaleza del alma. La vinculación de *eros* y la obra moral exigía a Unamuno traspasar la misma metafísica idealista del platonismo. Dicho en términos kantianos: se sentía obligado a destruir toda prueba objetiva de la inmortalidad, para fundarla exclusivamente en la exigencia subjetiva del esfuerzo moral por el porvenir de la conciencia.

Las críticas unamunianas al tema están puestas directamente bajo la autoridad de Hume y Kant<sup>96</sup>. Del primero proceden las bases fenomenistas contra las pruebas y, del segundo, la denuncia del paralogismo de la sustancia, que está a la base de la psicología racional. La recusación de ésta no puede ser más contundente:

Lo que en un tiempo llamaban psicología racional por oposición a la llamada empírica, ni es psicología, sino metafísica, y muy turbia, y no es racional, sino profundamente irracional, o más bien, contrarracional (VII, 156-157).

La aportación original de Unamuno se reduce, pues, a desenmascarar el carácter ideológico de las pruebas como un intento de racionalizar una creencia, haciéndola pasar por verdad objetiva (VII, 160), con lo que sólo se consigue violentar la razón y desvirtuar el sentido moral de la creencia: «todos los sofismas que tienden a probar que el alma es sustancia simple e incorruptible proceden de este origen» (VII, 157).

Unamuno toma como patrón de estas pruebas la filosofía escolástica, con expresas referencias a Tomás de Aquino y Balmes, aunque conviene tener en cuenta que la mayor parte de las pruebas es de ascendencia platónica, muy específicamente la de la reflexión, que Unamuno formula casi en los mismos términos platónicos. Básicamente, según tales pruebas, el alma es incorruptible porque es sustancia simple, y su simplicidad está corroborada por la unidad intrínseca del acto de reflexión, por el que «el alma vuelve sobre sí toda entera». El rechazo unamuniano se basa en la epistemología fenomenista. La

pretendida unidad consustancial del yo pensante se reduce para él, como para Hume, a «la sucesión de estados de conciencia coordinados entre sí» (VII, 158), sin necesidad de apelar a la hipóstasis de una unidad sustancial unificadora; así como la identidad del yo no es para él más que una figura de tiempo, fraguada por la imaginación y la memoria. En cuanto al acto de reflexión, Unamuno lo descompone en dos estados, el yo objetivo y el yo subjetivo/reflexionante, de modo que reflexionar es volver sobre lo ya pensado, recapturar una intencionalidad ya expresada, y no una vuelta del alma sobre sí misma. «Pensar que se piensa, y nada más, no es pensar» (VII, 159). No es, pues, extraño que todos estos apuntes críticos acaben concediéndole la palabra a Hume, en cuyo fenomenismo está su base de inspiración: «Jamás me encuentro con esta idea de mí mismo; sólo me observo deseando u obrando o sintiendo algo» (VII, 160).

Más importante es, a mi juicio, el segundo flanco de la crítica, de inspiración kantiana:

Nadie puede decir qué sea una unidad sustancial. Es más aún, nadie puede decir qué sea una sustancia. Porque la noción de sustancia es una categoría no fenoménica. Es el nùmeno y entra, en rigor, en lo incomprendible. Es decir, según se le aplique. Pero en su aplicación trascendente es algo en realidad inconcebible y, en rigor, irracional (VII, 160).

Unamuno se acoge aquí, aunque confusamente, a la distinción kantiana entre el significado de la categoría y su uso, que como corresponde a una función unificadora, ha de ser empírico y no trascendente. En cuanto concepto puro del entendimiento la categoría no es fenoménica, pero si de este carácter trascendente se quisiera concluir en un uso trascendente de la misma, aplicándola a una realidad en sí, sería un puro desvarío (= irracional). Todo intento de convertir la unidad de la conciencia, ya sea ésta empírica o trascendente, en una unidad sustancial descansa en un paralogismo. No se puede afirmar, pues, que la unidad de la conciencia sea la de una sustancia. A primera vista esta conclusión parece chocar frontalmente con un *leit-motiv* del pensamiento de Unamuno: «lo que no es conciencia [...] no es más que apariencia. Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia; lo único sustancial es la conciencia» (VII, 201). Sería ingenuo creer que se trata de otro sentido de sustancia, en un uso libre o literario de esta categoría, o bien cargar el tema en el gusto unamuniano por la contradicción. Más bien habría que pensar que no se trata del mismo sentido de «conciencia», pues en un caso se refiere a la teórica, que para Unamuno es puramente fenoménica, y en otro a la práctica, más próxima a la categoría de ser-se como hacer por ser. Lo decisivo es que Unamuno suspende, al modo kantiano, el valor teórico meta-

físico o trascendente de la categoría de sustancia, para dotarla de significación práctica o moral<sup>97</sup>.

La reconstrucción ético/volitiva de la categoría de «sustancia» constituye una aportación original del pensamiento unamuniano. En este sentido es muy relevante su distinción entre una metafísica «racional» y otra «vital», la primera de la «causa» y la segunda de la «sustancia» (VII, 241). La de Unamuno inequívocamente era de la segunda clase. Para él, como ya se ha indicado, las cuestiones metafísicas responden, al modo de Kant, a intereses práctico-existenciales<sup>98</sup>. Y es que en verdad no puede haber metafísica sin una experiencia metaempírica de la realidad, que pertenece propiamente al orden práctico o moral. Antes de emplear la categoría de «sustancia» ha tenido que darse una experiencia sustancial del yo, como esfuerzo volitivo por afirmarse en el ser, en tanto que conciencia/libertad. De semejante experiencia ha hablado Unamuno en numerosas ocasiones como «el sentimiento de la propia personalidad» (VII, 114). Quizá el texto más significativo sea el ensayo *¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!*: «Ese prójimo (que) no se toca el alma con el alma misma, no tiene plena posesión de sí mismo, carece de la intuición de la propia sustancialidad» (I, 1172). Que se refiere a una experiencia ética parece evidente por el modo como define Unamuno el acto del sujeto: «Es cosa apenadora, pero muy cierta, sin embargo, que no todos sienten su propio espíritu, que no todos se sienten ser y existir como núcleo de su universo» (I, 1172).

Se trata, pues, de una experiencia *noumenon*, porque no concierne al orden objetivo sino a la propia obra de la libertad. Si el concepto de fuerza nace de la experiencia del propio esfuerzo, el de sustancia se debe al empeño por afirmarse en el ser como conciencia. Nace, pues, como diría Unamuno, de las entrañas espirituales y sólo desde allí se proyecta a las «cosas de fuera» (VII, 158):

Y ¿qué es la noción misma de sustancia sino objetivación de lo más subjetivo, que es la voluntad y la conciencia? Porque la conciencia, aun antes de conocerse como razón, se siente, se toca, se es más bien como voluntad, y como voluntad de no morir (VII, 194-195).

Claro está que por sustancia ya no puede entenderse el ser en sí y por sí, sino el afirmarse en el ser (*conatus*), estribar en la propia obra de sí, resistiendo al no-ser, es decir, a la muerte, el absurdo y el sinsentido. Por no reparar en esta acepción práctico/volitiva de la noción de sustancia, cree F. Wyers que «la definición de la conciencia como frustración perpetua anula su supuesta sustancialidad [...] La sustancia fundamental resulta ser la dolorosa conciencia de la insustancialidad»<sup>99</sup>. Pero, ¿cómo podría darse esta conciencia, si no se siente a la vez la sustancialidad como esfuerzo? Más en lo cierto está F. Meyer

cuando se refiere a «la ambigüedad esencial de mi ser: éste es insustancial, puesto que no puedo experimentar mi fondo permanente, pero la misma desesperación por mí sentida es la carne de mi alma, su sustancia verdadera»<sup>100</sup>. Paradójicamente, en la desesperación misma, y precisamente porque desespera, recobra la conciencia la experiencia de un acto que trasciende todo lo condicionado y se afirma creadoramente contra toda disolución. En este esfuerzo la conciencia se siente sustancia contra toda apariencia, y se siente tanto más cuanto más persevera en su voluntad de ser. «La persona es una voluntad, y la voluntad —precisa Unamuno— se refiere siempre al porvenir» (VII, 222), en este caso, al eterno porvenir de la conciencia. Ésta es la acepción fuerte, activa, que suele dar Unamuno en otros momentos al término «cosa», tomándolo como sinónimo de «causa», no ya en el sentido analítico/objetivo, sino volitivo/existencial:

El hombre más real, más *realis*, más *res*, más cosa, es decir, más causa —sólo existe lo que obra— es el que quiere ser o el que quiere no ser, el creador (II, 794).

Pero sentirse como causa es también establecerse como fin, porque en el orden práctico, como había precisado Sabatier siguiendo a Kant, ambas categorías se identifican<sup>101</sup>. Sólo, pues, en la moral se alcanza a comprender el carácter sustancial de la conciencia. Si la libertad es una causa *noumenon*, en sentido kantiano, fuente de acciones que están sobre toda determinación empírico-objetiva, es también por ello en su obra una sustancia *noumenon*, al dar realidad poética a la propia vida, labrándola como hechura de libertad. En una palabra, en hacerse un *alma*, un centro único e insustituible en la economía moral del universo, estriba la obra sustancial de la persona. La reconstrucción ético-volitiva de la categoría de sustancia permite salvar la unidad de la conciencia a un nivel más originario que el psicológico de la mera secuencia de los estados internos. Frente a la unidad fenoménica, secuencial, hay otra unidad consecuencial o argumental, determinada por la voluntad «según la acción y el propósito» (VII, 113). Si el primero es el orden de la apariencia, el segundo realiza el orden sustancial. Si en el primero el yo es mera figura fenoménica de tiempo, en el segundo se revela nouménicamente esta figura en su sello o carácter inteligible o moral, es decir, en su cuño de eternidad. El conflicto entre no-ser y sobre-ser es la tensión de este doble mundo, en que se encuentra crucificado el existente. Él es lo uno y lo otro, pero, a la vez, lo uno o lo otro, lo uno frente a lo otro, pues el mundo nouménico es una obra de la libertad y el fenoménico pertenece, en cambio, al de la necesidad. Al esfuerzo de esta libertad por afirmarse como conciencia o vida moral lo llama Unamuno sencillamente amor:

Y el amor, sobre todo cuando lucha contra el destino, súmenos en el sentimiento de la vanidad de este mundo de apariencias, y nos abre el vislumbre de otro, en que, vencido el destino, sea ley la libertad (VII, 132).

En definitiva, la aplicación práctica de la categoría de sustancia es, en verdad, una reconstrucción volitiva de la misma desde el interés trascendental por el porvenir de la conciencia. No responde sólo al ansia de sobrevida sino a la necesidad de dar sentido y finalidad al universo:

Y por eso y para eso ha descubierto (el hombre) a Dios y a la sustancia, Dios y sustancia que vuelven siempre en su pensamiento de uno u otro modo disfrazados (VII, 196).

Como puede comprobarse, la factura de este doble planteamiento, deconstructivo y reconstructivo, a la vez, de la categoría de sustancia, es típicamente kantiana y reproduce aquel «salto inmortal» (VII, 116-117) desde la razón pura a la práctica<sup>102</sup>, en el que ve Unamuno la esencia del kantismo. Pero evitando el término «razón» por sus connotaciones intelectualistas, él la llama sentimiento, voluntad de no morir. Pretendía con ello, por lo demás, reponer a Kant sobre su verdadero quicio de sustentación, pues «el hombre Kant sintió la moral como base de su escatología; pero el profesor de filosofía invirtió los términos» (VII, 111). Invertir la inversión suponía, pues, fundar la escatología, es decir, las verdades últimas sobre el hombre, sobre la experiencia moral de la propia sustancialidad.

La vinculación de *conatus* e inmortalidad obligaba a Unamuno a pensar ésta como perduración del ser-se o de la conciencia. Éste es el sentido de la expresión paradójica «inmortalidad fenoménica», que hay que entender como «continuación de esta vida» (VII, 160), en oposición a la inmortalidad espiritualista o de la sola alma o el *nous*, aunque más propio hubiera sido llamarla «nouménica», porque es de la misma sustancia que la libertad. Pero esta conciencia —conviene no olvidarlo— es una subjetividad real y carnal. En este sentido tenía que rechazar de entrada todo intento espiritualista, como el platónico, de salvar la inmortalidad a costa de espiritar o desnaturalizar al sujeto. Como tampoco podía aceptar la alternativa spinozista de disolverlo como un momento del teorema de lo infinito<sup>103</sup>. Esto ya no sería ni siquiera sombra de eternidad, sino puro escamoteo monista de la cuestión (VII, 161 y 167). Sucédáneo era también a sus ojos el sueño nietzscheano del eterno retorno, «idea órfica» (VII, 145), en la que no vibra la profundidad de la subjetividad cristiana, y a la que Unamuno califica de «remedo de inmortalidad», «la más formidable tragicomedia o comitragedia» (VII, 168).



A la mano tenía Unamuno, por otra parte, un acabado elenco de las distintas formas de inmortalidad en el texto platónico de *El banquete*. Allí se habla, bajo el rótulo común de *poiesis*, de la procreación o inmortalidad según la carne —que tan vivamente había experimentado Unamuno en la paternidad como paradigma de existencia—, y de la otra inmortalidad en la fama o el renombre, pasión también profundamente sentida por él y que había explorado como una de las raíces del alma quijotesca<sup>104</sup>. Casi como un eco directo del tema platónico suena el siguiente texto unamuniano:

Para conservar y acrecentar la especie humana se nos dio el instinto y sentimiento del amor entre mujer y hombre; para enriquecerla con grandes obras se nos dio la ambición de la gloria (III, 72).

Incluso la misma inmortalidad platónica en la virtud o en la obra bien hecha, procreando en lo bello, puede ser entendida como una variante de la búsqueda de la fama, como había advertido Platón, pues «es en inmortalizar su virtud, según creo, y en conseguir un renombre tal, en lo que todos ponen todo su esfuerzo, con tanto mayor ahínco cuanto mejores son, porque lo que aman es lo impercedero»<sup>105</sup>. A esta forma secularizada queda reducida la inmortalidad para el hombre moderno —señala Unamuno siguiendo a Stapfer— cuando se pierde o desfallece la creencia religiosa en la otra vida: «Cuando las dudas nos invaden y nublan la fe en la inmortalidad del alma, cobra brío y doloroso empuje el ansia de perpetuar el nombre y la fama, de alcanzar una sombra de inmortalidad siquiera» (VII, 140).

Pero el hambre unamuniana de inmortalidad es mucho más recia y exigente; de «sustancia y bulto» que no de «nombre y sombra» (VII, 142):

Queremos salvar nuestra memoria, siquiera nuestra memoria. ¿Cuánto durará? A lo sumo, lo que dure el linaje humano. ¿Y si salváramos nuestra memoria en Dios? (VII, 142-143).

Bajo esta tímida pregunta se esconde el íntimo anhelo unamuniano acerca de la inmortalidad. Así, desde el vacío último de la fama, pues dejará de lucir algún día como una ciega estrella errabunda, Unamuno se atreve a dar el salto, siquiera como exigencia ética, a una verdadera inmortalidad sustancial. La cita del «hermano Kierkegaard», a la hora de recusar la abstracta y fría inmortalidad del racionalismo, revela su verdadera intención y su afinidad de fondo con el pensador danés. Para ambos la cuestión de la inmortalidad sólo se deja plantear existencialmente, es decir, en posición subjetiva o práctico-vital, porque constituye un interés tras-

cidental de la conciencia. No está, pues, vinculada a un orden metafísico natural ni es, por tanto, demostrable como sostendría un pensador objetivo, sino a la pasión de la subjetividad, «que se interesa infinitamente en existir» (VII, 174), esto es, volitivamente, sin pruebas y contra toda evidencia objetiva, sin más apoyo que su propia ansia, que tiene que ser corroborada de continuo en la fe y la obra en que se afirma<sup>106</sup>. En alguna ocasión se ha referido Unamuno, teniendo en cuenta una sugerencia de Amiel, a la inmortalidad facultativa, hecha a la medida del propio anhelo, conforme a la altura de la aspiración y al esfuerzo por merecerla. «Se conquistaría la inmortalidad —precisa Amiel— como la libertad, por un esfuerzo que Dios respeta y recompensa»<sup>107</sup>. El pasaje debió de impresionar a Unamuno, ya que resaltaba el esfuerzo ético por inmortalizarse y venía a corroborar así el enlace entre el *conatus* y la inmortalidad. ¿Qué sentido tiene ser inmortal para quien no ha vivido el empeño por sobre-serse y trascenderse en una viviente obra de libertad? ¿Y cómo no conceder la inmortalidad a quien se ha esforzado por merecerla? En caso contrario, la condena a la nada, como pensaba Sénancour, sería una injusticia. Así, pues, «el ardiente deseo de sobrevivir haría sobrevivir; el ardiente deseo de aniquilación sería concedido igualmente. A cada uno según su voluntad. Así la divinidad dejaría a cada uno labrarse su suerte»<sup>108</sup>. Como escribió Unamuno a este propósito:

El que anhela no morir nunca, y cree no haberse nunca de morir en espíritu, es porque lo merece, o más bien sólo anhela la eternidad el que la lleva dentro (VII, 255).

Una indicación análoga pudo encontrar Unamuno en la *Dogmengeschichte* de Harnack, en un pasaje que de seguro no le pasaría inadvertido: «En cuanto seres espirituales y corporales los hombres no son ni mortales ni inmortales, sino capaces tanto de la muerte como de la inmortalidad. La condición a la que está unida esta última para los hombres conduce a la ética»<sup>109</sup>. La inmortalidad no sería otra cosa que la experiencia de lo eterno en el hombre, haciéndole valer para siempre. Por eso me atrevo a llamarla inmortalidad activa, voluntariosa y militante, más que voluntarista, empeñada en la obra del amor compasivo y creador. «El don de la inmortalidad —continúa Harnack— está unido por Dios a la condición de que el hombre cultive las obras de la vida»<sup>110</sup>. En esta línea kantianizante se encuentra situada el ansia de inmortalidad unamuniana, en un momento decisivo de secularización de la esperanza escatológica, cuando ya ésta no puede reposar confiada en la certidumbre de la fe, pero aún le quedan bríos para experimentarse, al menos, como aspiración y demanda.

5. *El debate razón y corazón*

Como era de esperar, el debate acerca de la inmortalidad del alma no transcurre en un plano objetivo. Se encuentra interiorizado en el duelo a muerte entre dos antagonistas, que mantienen tercamente sus puntos de vista contrapuestos. El diálogo existencial adquiere aquí su máxima tensión, pues sus voces brotan de un mismo y agónico yo. Es el doble Unamuno, escindido interiormente en dos personajes, el escéptico y el místico, tan irreconciliables como inseparables. Una es la voz sombría y grave del *vanitas vanitatis*, entonada ahora por la razón fenomenista y positivista, o sencillamente, como la llama Unamuno, la razón. La otra, la voz cálida y entusiasta del corazón y la imaginación (VII, 215). No se crea que alguna de estas voces cede en apremio a la otra. Cada una afirma su derecho a hacerse oír en exclusiva. El dilema «todo o nada» es el salmo de este dúo de esperanza y desesperación. A menudo se insiste en el irracionalismo de Unamuno, pasando por alto que el puro irracionalismo no puede desencadenar una posición trágica. Su resistencia —advierte finamente Meyer— a «abandonarse sin una reserva mental a la vida y a la fe, y que no puede confiar en ninguna forma de intuición ni entregarse sin reservas al fideísmo, debe, sin duda alguna, hallarse fundada en una profunda adhesión a la razón, adhesión que nos impide que pongamos al irracionalismo unamuniano a la par con las formas más clásicas del irracionalismo dogmático»<sup>111</sup>. El irracionalismo de Unamuno no está tanto en haber despreciado a la razón cuanto en haber acertado a replicarla. Si se exceptúa algún texto de primeros de siglo, todavía en la resaca de la crisis, en que, al modo luterano, trata a la razón de «gran alcahueta» (I, 1131), en general, y según se afianza el pensamiento trágico de madurez, Unamuno sabe reconocer los derechos de la razón para hablar en nombre de la realidad objetiva, e incluso a favor de la vida. No se olvide que la razón es para él un producto social de cooperación e intercambio (VII, 124), y que el conocimiento está al servicio del instinto de conservación. La tesis capital de *Del sentimiento trágico...* de que «la razón es enemiga de la vida» (VII, 162) se refiere a la vida espiritual, correspondiente al instinto de perpetuación y afirmación de la conciencia personal. Como se sabe, el centro de gravedad del pensamiento unamuniano está desplazado de lo biológico a lo biográfico, que acapara en su obra el sentido más propio y genuino del vivir. Los motivos parecen obvios: la conciencia, en cuanto serse, es una actividad biográfica, acuñadora de la personalidad; pero es además el centro en que se instituye la economía de sentido del universo. Se diría que la vida natural es tan sólo la materia de una viviente obra de arte, cuya forma es el carácter moral. La verdadera vida es, pues, la personal. Incluso la otra vida, en sentido escatológico, no es más que la realiza-

ción plenaria de la vida de la conciencia. De ahí que «hay que creer en esa otra vida para poder vivir ésta y soportarla y darle sentido y finalidad» (VII, 261).

Paradójicamente, aun cuando la razón haya surgido de la imaginación, su progresiva especialización al servicio de la vida natural le impide comprender las necesidades específicas de la vida personal. Reducida a una función práctico/técnica, previsor y dominadora, se ha convertido en un instrumento de adaptación a la realidad, a diferencia de la otra función poético/fabuladora, que necesita la conciencia para satisfacer su ansia de sobrevida. En la oposición de ambas funciones está lo litigioso. Conviene tener presente que el concepto de razón que tiene Unamuno, tras la quiebra de su hegelianismo, es básicamente tributario del positivismo, y en gran medida, lleva la impronta humeana. Se trata, pues, de una razón objetivista, que raya en el fenomenismo. Unamuno la caracteriza como una potencia analítica, encargada de discernir y fijar los últimos elementos de la textura de los hechos:

La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto. La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa: quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla (VII, 162).

En este contexto parece innegable una influencia de Bergson, quien había opuesto la labor disociativa de la inteligencia, especializada en el trato de la naturaleza muerta, inorgánica, y que sólo repara en lo fijo e inmutable, a la fluida y viva de la intuición<sup>112</sup>, lo que le permite concluir la afinidad entre «inteligencia y materia», orden geométrico y orden mecánico<sup>113</sup>, y ver, por tanto, en ella, un límite infranqueable para la comprensión de la vida. Y en el mismo sentido se pregunta Unamuno: «¿cómo, pues, va a abrirse la razón a la revelación de la vida?» (VII, 162). Confinada en el universo de los hechos, sólo puede reconstruir el tejido de la experiencia en una red de relaciones fácticas. «Lo racional, en efecto, no es sino lo relacional» (VII, 163); o, por decirlo de nuevo en términos bergsonianos: «la potencia indefinida de descomponer según no importa qué ley y de recomponer en no importa qué sistema»<sup>114</sup>. Debe añadirse a ello que esta potencia analítica y relacional, lo es también crítica, y en su búsqueda de certeza se empeña, como ya advirtió Hume<sup>115</sup>, en un autoanálisis implacable, que la conduce al escepticismo. De ahí que pueda concluir Unamuno: «[...] la disolución racional termina en disolver la razón en el más absoluto escepticismo, en el fenomenalismo de Hume o en el contingencialismo absoluto de Stuart Mill, éste es el más consecuente y lógico de los positivistas. El triunfo supremo de la razón, también analítica, esto es, destructiva y disolvente, es poner en duda su propia validez» (VII, 171).

Sobre esta base cobra relieve la afirmación antihegeliana, centro de la posición trágica, de que «todo lo vital es antirracional, y todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica» (VII, 163); la vida, por el contrario, necesita de convicciones. No se olvide que el propio Hume no había encontrado otra salida al escepticismo que el recurso a la creencia (*belief*)<sup>116</sup>. Y algo análogo le había ocurrido a Pascal, buscando un contrapunto al pirronismo en la esfera del corazón<sup>117</sup>. Unamuno, sin embargo, no cuestiona que la ciencia pueda alcanzar una verdad objetiva. Su escepticismo, más que teórico, es propiamente vital en el «choque entre la razón y el deseo» (VII, 179). La razón conculca aquellas convicciones que permiten una justificación de la vida. Éstas pertenecen al orden ético-religioso, es decir, al corazón, término que Unamuno no toma en sentido estrictamente pascaliano, sino como sede de las necesidades afectivas y volitivas (VII, 171). Frente a la razón, el corazón es el principio de la afirmación de la conciencia, que aspira a totalizarse en universo y hacer de éste una obra del alma. Su tarea es dotar de sentido a la realidad o interpretarla a la luz de la finalidad humana. En este contexto trae Unamuno a colación el *istinto d'animazione* de Juan Bautista Vico (VII, 193), anticipándose a lo que Bergson llamará más tarde la función fabuladora<sup>118</sup>. Si la inteligencia tiende al establecimiento de órdenes operatorios, que pueden devenir inertes por una suerte de automatismo, es preciso que sea neutralizada por una función de signo opuesto, que asegure el porvenir y reanimación permanente de la vida. El corazón se alía, pues, con la imaginación para fraguar sus más altas esperanzas. En un pasaje, inspirado al parecer en Vico y que prefigura la posición bergsoniana posterior, asegura Unamuno:

La fantasía, que es el sentido social, anima lo inanimado y lo antropomorfa todo; todo lo humaniza, y aun lo humana [...] La razón, por su parte, mecaniza o materializa (VII, 199).

Para Vico la sabiduría primigenia era fundamentalmente poético-mítica. Andando el tiempo, el mito se vuelve religión, cuando el símbolo poético remite a una fuente trascendente de lo numinoso y se constituye en palabra de salud. De ahí que pueda afirmar Bergson más tarde que en la religión está el secreto de la función fabuladora<sup>119</sup>. Unamuno prefiere llamarla «fe», en un sentido vitalista: fe en la vida misma, esto es, en la conciencia y en su potencia de afirmación creadora, dotando de finalidad humana al universo (VII, 238): «La fe es cosa de la voluntad, mejor sería acaso decir que es la voluntad misma, la voluntad de no morir» (VII, 222-223). Y como tal es un poder de creación, que desbloquea la experiencia y la abre en nuevos horizontes de sentido y de valor. El conflicto, pues, entre razón y cora-

zón es inevitable<sup>120</sup>. El sentido de este conflicto no es otro que el que Kant había recogido en la tercera antinomia entre mecanicismo y teleología, es decir, entre el orden de las causas y el de los fines. Dicho kantianamente, «la libertad trascendental se opone a la ley de causalidad»<sup>121</sup>. Leyendo a Sabatier, había encontrado Unamuno una vigorosa reformulación de la antinomia kantiana, interiorizada en forma de conflicto existencial: «El determinismo científico hace inteligible la vida moral, y la actividad moral contradice el determinismo de la ciencia [...] Permanece flotante entre una ciencia que no es moral y una moral que comprendo que no puede ser científica. La inteligencia mata en mí la voluntad [...] Tal es el mal profundo, la miseria espiritual de los mejores de nuestros contemporáneos»<sup>122</sup>. Pero ya antes que Kant se había referido Pascal a la guerra intestina entre la razón y las pasiones<sup>123</sup>, que luego el romanticismo elevaría al rango de una colisión trágica entre la reflexión y la voluntad de vivir. Como advierte Unamuno:

[...] la voluntad y la inteligencia buscan cosas opuestas: aquélla absorber el mundo en nosotros, apropiárnoslo, y ésta, que seamos absorbidos por el mundo [...] La inteligencia es monista o panteísta; la voluntad es monoteísta y egoísta (VII, 176).

El monismo de la razón se funda en el principio de identidad, aplicado a través del orden geométrico. De ahí que origine una metafísica de la causa, al modo de Spinoza. El monoteísmo de la voluntad, por el contrario, se apoya en el principio de finalidad, que posibilita una metafísica de la sustancia, según Unamuno, o más propiamente, de la persona. Pero, a la vez, cada uno busca apropiarse de su enemigo para robarle su secreto. Le fe quiere hacerse transmisible, procurarse comprensibilidad, intentando poner la razón a su servicio o acallarla autoritariamente. La razón, por su parte, quiere desarmar a la fe, robándole así la confianza que el hombre le presta, y que ella pretende monopolizar. La *fides quaerens intellectum* es el correlato invertido del *intellectus quaerens fidem*, aspirando a un fideísmo de nuevo cuño y a un imperio solitario. De ahí también el odio recíproco a que lleva a cada uno su empeño en hacerse valer en exclusiva: al *odium antitheologicum* de la razón contra las pretensiones absolutistas de la fe<sup>124</sup>, replica ésta con su *odium antirationale* o *anticientificum*, tratando de eliminar a su antagonista. De Sabatier procede también la afirmación de que «cada orden tiene su certidumbre. No hay que decir que uno sea más grande que el otro. La ciencia no está más segura de su objeto que la fe moral o religiosa del suyo. La certidumbre científica tiene por fundamento la evidencia intelectual. La certidumbre religiosa tiene por fundamento el sentido de la vida subjetiva o la evidencia moral»<sup>125</sup>. A Unamuno

tampoco le pudo pasar desapercibida una distinción análoga de Amiel entre el orden objetivo y el valorativo<sup>126</sup>. Pasado todo ello por el alambique del pragmatismo, puede concluir Unamuno la contraposición entre una verdad teórica o cognoscitiva, en orden al dominio del mundo, y otra práctico/volitiva, que nos permite vivir: «los racionalistas buscan la definición y creen en el concepto, y los vitalistas buscan la inspiración y creen en la persona» (VII, 221-222).

En definitiva, frente al argumento racional está el cordial, frente a la lógica la cardíaca. La primera cree lo que ve; la segunda lo que necesita. El argumento del corazón es siempre el mismo: porque lo necesito es, tiene que ser. Creo que cabe hablar a este propósito de un argumento ontológico del sentimiento, pues sólo en su esfera se da el tránsito de la necesidad afectiva a la afirmación de la existencia efectiva de su objeto. No otra cosa está implicada en la fe como acto de creación. Como ya se ha indicado, la ecuación creer = crear está sostenida por un acto de voluntad (cf. cap. 6, § 4), y la voluntad, «quíeralo o no —precisa Unamuno—, es menester que crea, porque tiene que obrar»<sup>127</sup>. Es la acción la que lleva a la voluntad a comprometerse, a tener que crear más allá de los angostos límites de la experiencia disponible. Pero la dinámica de la voluntad arraiga en el sentimiento. La acción se orienta a procurar la satisfacción de las necesidades afectivas. De ahí el nexo interior entre los diversos momentos del argumento cordial: necesitar de, exigir contar con, tener que crear. Como se sabe, Feuerbach había criticado esta lógica del corazón por el autoengaño en que incurre, al no advertir que el objeto de su creencia no es más que la proyección ilusoria de su querer<sup>128</sup>. Cuando Unamuno, sin embargo, señala que «Dios es la proyección del yo al infinito», parece tener en cuenta el lenguaje feuerbachiano sin atenerse, no obstante, a su crítica. La razón de esta incongruencia podía venir de nuevo de la parte de Kant. En una nota a pie de página de la *Crítica de la razón práctica*, se enfrenta Kant con la objeción de Wizenmann contra «el derecho a deducir de una exigencia (*Bedürfnis*) la realidad objetiva del objeto de la misma», y en su réplica distingue entre el objeto del mero deseo subjetivo y aquel otro, que viene a satisfacer una exigencia interna de la razón, o si se prefiere, un interés trascendental de la razón misma. «Pero aquí existe —argumenta Kant— una necesidad de la razón (*Vernunftbedürfnis*), nacida de un fundamento objetivo de determinación de la voluntad, a saber, la ley moral que ata necesariamente a todo ser racional, y por tanto justifica *a priori* la presuposición (*Voraussetzung*) de las condiciones adecuadas a ella en la naturaleza y las hace inseparables del uso completo práctico de la razón»<sup>129</sup>. Aun cuando Unamuno no conociera esta nota, que tan finamente parece anticiparse a la crítica feuerbachiana, su kantismo de fondo le llevaba a una interpretación análoga de la exigencia íntima del

*conatus* por el porvenir de la conciencia; y si en lugar de la razón práctica de Kant se pone el corazón, se comprende que el argumento cordial se atreva a creer/crear su objeto necesario a partir de su exigencia afectiva: «Hay que ganar la vida que no fina con razón, sin razón o contra ella» (RSL, LIII; VI, 367).

No obstante, este proceder no está exento de sospecha a los ojos de la razón y de ahí el tragicismo. Por mucho que arrecie la demanda del corazón, siempre se encontrará a la razón dispuesta para censurar sus exigencias. Unamuno sabía de estas agonías interiores, y por eso rebaja siempre, en el último instante, la fuerza de su afirmación, solicitado por el argumento contrario:

La ciencia podrá satisfacer, y de hecho satisface en una medida creciente, nuestras crecientes necesidades lógicas o mentales, nuestro anhelo de saber y conocer la verdad; pero la ciencia no satisface nuestras necesidades afectivas y volitivas, nuestra hambre de inmortalidad, y lejos de satisfacerla, contradicela. La verdad racional y la vida están en contraposición. ¿Y hay acaso otra verdad que la verdad racional? (VII, 170-171).

La pregunta suena aquí escépticamente a juzgar por el contexto. Líneas antes ha afirmado contundentemente que «la razón es la razón y la realidad la realidad, lo que se puede probar que existe fuera de nosotros, consuélenos o desespérenos» (VII, 170); y en el párrafo que sigue al texto citado se reafirma en la convicción de que la razón, dentro de sus límites, es decir, «de lo que conocemos comprobadamente», demuestra positivamente la disolución del alma; y fuera de estos límites sólo queda el absurdo, el *certum est quia impossibile est* (VII, 171). Como se ve, la posición de Unamuno está tan lejos de la rigurosa arquitectura kantiana de los usos de la razón como de la teoría de una doble verdad, que pudiera instituir un compromiso entre ambas. También lejos de una bancarrota de la razón, para poder erigir sobre sus ruinas el triunfo de la fe. Discrepa, por ejemplo, del pascaliano Vinet, a quien acusa de hacer apologética —«la identificación entre la verdad y el bien no es más que un piadoso desseo»—, y arremete duramente contra su posición:

esta proposición última: *le bonheur fait partie à la vérité*, es una proposición profundamente abogadesca, pero no científica ni de razón pura. Mejor sería decir que la verdad forma parte de la dicha en un sentido tertuliano, de *credo quia absurdum*, que en rigor quiere decir: *credo quia consolans*, creo porque es cosa que me consuela (VII, 164-165).

Si a la raíz de la crisis Unamuno se había planteado el problema de si el consuelo puede ser verdad, e incluso en el clima exultante de *Vida de Don Quijote y Sancho* había andado jugando con esta fórmula, en *Del sentimiento trágico...* los términos se endurecen y el



conflicto trágico aparece en su desnudez y radicalidad. Aunque siga utilizando, como se ha indicado, el término «verdad práctica» o subjetiva y expresiones como «lo que siento es una verdad» (VII, 178), prefiere hablar el lenguaje kierkegaardiano de que la religión es una ilusión después del conocimiento. *Incipit tragoedia!* No valen compromisos. «Ni el sentimiento logra hacer del consuelo verdad ni la razón logra hacer de la verdad consuelo» (VII, 171). De ahí su resolución de luchar contra todo tipo de dogmatismo, ya viniera de la ciencia o de la fe. La época moderna había probado el fracaso a que conducía el intento de totalizar la cultura desde una de las esferas en litigio. En su paroxismo los extremos se tocan y acaban por reproducir al enemigo con el que creían haber acabado. Así el positivismo se convierte en religión secular por la misma necesidad por la que el racionalismo teológico se vuelve escolástica y orden instituido. La inquisición no conoce fronteras. Contra el dogmatismo de una y otra laya, sólo puede salvar la aceptación del conflicto. «Respetemos —recomendaba Sabatier— las antinomias fecundas de la vida, de donde sale el progreso necesario. La tendencia a la armonía está ahí; no la armonía misma»<sup>130</sup>. Y Unamuno, agudizando más aún el planteamiento de Sabatier, concluye terminantemente: «toda posición de acuerdo y armonía entre la razón y la vida, entre la filosofía y la religión, se hace imposible» (VII, 177). Desde este reconocimiento hay que bajar al «fondo del abismo».

## 6. *La incertidumbre creadora*

Mas he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos. Y va a ser de este abrazo, un abrazo trágico, es decir, entrañablemente amoroso, de donde va a brotar manantial de vida, de una vida seria y terrible (VII, 172).

Probablemente sea éste el texto más citado de *Del sentimiento trágico...*, el más manido y conocido, y sobre el que se ha arrojado, sin embargo, menos luz. El duelo entre los dos personajes interiores, el escéptico y el místico, los funde en un «abrazo trágico». Pero, ¿qué es esto de lo trágico?, ¿por qué abrazo y hasta entrañable?; y ¿cómo puede llegar a ser este abrazo en lucha una forma de vida recia y vigorosa? Una aclaración previa sobre los usos unamunianos de lo «trágico» puede abrirnos camino. Primariamente, lo trágico se dice en Unamuno de un sentimiento, o lo que es lo mismo, de una experiencia ontológica, caracterizada, como se vio, por el desgarramiento entre la indigencia y la exigencia, la penuria y el esfuerzo por ser. A la luz de esta experiencia, la conciencia se siente ser sobre un fondo ontológico, que se le aparece, a la vez, como plenitud y vacío, y por el que

se encuentra conjuntamente reclamada. En segundo lugar, lo trágico se dice de una actitud, la duda trágica o «duda de pasión», y más estrictamente hablando, la incertidumbre. Por último, lo trágico se predica también de una concepción del mundo, y en este sentido habla Unamuno del más trágico problema de la filosofía en la conciliación de «las necesidades intelectuales con las necesidades afectivas y volitivas» (VII, 118). Lo común a estos usos es la idea de conflicto —batalla, combate, lucha...— como constitutivo del fondo existencial; en una palabra, dicho unamunianamente, de *agonía*, es decir, lucha contra la muerte: «[...] y la tragedia es perpetua lucha sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción» (VII, 117). En la experiencia de lo trágico se da, a la vez, paradójicamente, la vivencia de la impotencia (no poder escapar, no poder escamotear, no poder conciliar), y la de la fuerza (no renunciar, no dimitir). En lo trágico se muestra, en fin, una voluntad titánica en el afronte permanente de su destino<sup>131</sup>. Es, pues, el contraconcepto tanto de una voluntad soberana como de una voluntad sierva. Se trata, por el contrario, de una voluntad trabada, generada en una oscura placenta de sombra, desde la que tiene que afirmarse por ser frente al embate de la nada. Traspuesto en clave de conciencia, esto significa que la existencia se debate trágicamente entre sentido y sin-sentido, es decir, en la contradicción, y hace de este conflicto una *chance* de libertad.

La referencia a la contradicción es, con todo, equívoca, porque insensiblemente desplaza la cuestión hacia la dialéctica hegeliana. Mas aquí no se trata de la negatividad inherente al concepto, como la fuerza que lo pone en su desarrollo especulativo, sino, tal como asegura Unamuno, de «una perpetua lucha sin victoria ni esperanza de ella». Es a Hegel, sin embargo, a quien debemos la penetrante intuición de que la tragedia consiste en una colisión de fuerzas, dotadas de significación positiva, en la medida en que cada una tiene su propio derecho<sup>132</sup>. Esta idea ha guiado, aun sin reconocerlo explícitamente, el análisis fenomenológico que ha dedicado Max Scheler a la esencia de lo trágico, como un conflicto que concierne a la libertad, en tanto que pone en juego relaciones de valor (*Wertbeziehungen*) antagónicas y excluyentes, entre las que no cabe conciliación posible<sup>133</sup>. Más, pues, que de contradicción (*Widerspruch*), habría que hablar de oposición (*Widerstreit*), en la que cada contrario se afirma resistiendo a su antagonista, apoyándose en él, como en la imagen unamuniana del abrazo trágico, y recibiendo del otro, en el contragolpe, un impulso de reafirmación. La tensión es, pues, insuperable. R. García Mateo en su obra *Dialektik als Polemik* ha visto acertadamente, en dialéctica de Unamuno, «el fenómeno fundamental del antagonismo (*Widerstreit*), de las oposiciones reales, del *pólemos*, que es determinante desde Heráclito»<sup>134</sup>. Se equivoca, sin embargo, al suponer que esto tenga que ver en su origen con el

sentido de la contradicción en Hegel<sup>135</sup>. Él mismo tiene que reconocer, líneas más adelante, que se trata de una dialéctica sin síntesis, y donde la mediación queda reducida al entrelazamiento o fusión entre los contrarios<sup>136</sup>; llega así a definirla, tomando la palabra al propio Unamuno, como una dialéctica de la alterutalidad, de lo uno y lo otro<sup>137</sup>, muy lejos, por tanto, del espíritu de Hegel. Más acertado está en este punto Morón Arroyo al afirmar que la dialéctica de Unamuno es «todas, menos hegeliana [...] y tiene más elementos comunes con Carlyle y Kierkegaard que con Hegel»<sup>138</sup>. Y, desde luego, más certera es la intuición de F. Meyer, que ve en Unamuno «una dramatización de las antinomias de la Razón pura»<sup>139</sup>. Ya se ha señalado antes que la posición unamuniana debe más al estilo kantiano de las antítesis y al schopenhaueriano de la lucha universal que al dialéctico hegeliano<sup>140</sup>. Propiamente hablando, se trata de una traslación del tema kantiano de la oposición real entre magnitudes de signo inverso, que cruzan de parte a parte el mundo físico, a la vida misma de la conciencia<sup>141</sup>. Este giro está propiciado en virtud del principio de inmanencia, que determina a la época moderna, y que lleva, en última instancia, a que el conflicto trágico se instale en el seno mismo de la subjetividad. «Hay un caso —señala Max Scheler— en que nuestra condición de que (en la tragedia) tiene lugar una colisión entre portadores de valores positivos superiores [...] se cumple en su límite extremo. Esto ocurre cuando los portadores no son en absoluto distintos acontecimientos, cosas, personas, sino que coinciden en *un* acontecimiento, *una* cosa, *una* persona»<sup>142</sup>. La colisión se ha inmanentizado. De este caso, el pensamiento de Unamuno puede valer como un paradigma.

Ahora bien, mientras que en Kant las antinomias eran un exponente de la «lógica de la apariencia» (*Schein*), en que se enreda la razón por la ilusión inevitable de dar a sus juicios un valor objetivo trascendente<sup>143</sup> —y de ahí el sentido de la dialéctica trascendental como crítica de los argumentos especiosos de la razón—, en Unamuno, al quedar traspuesto el problema al orden práctico, la antinomia se torna existencial, como la crisis o agonía interior en que se debate la conciencia. La tercera antinomia kantiana deja de ser un conflicto de mera razón para devenir la confrontación real de fuerzas, que se disputan interiormente la existencia. Creo que con todo derecho se puede tomar el texto kantiano de esta antinomia como el acta originaria de la conciencia trágica moderna<sup>144</sup>. Y es muy significativo a este respecto que Max Scheler, sin mencionarlo, lo tenga sin duda a la vista cuando define el conflicto trágico del modo más preciso y riguroso: «el lugar de lo trágico, el espacio de su aparición —escribe— no se encuentra ni en las solas relaciones de valor ni en la relación de acontecimientos y fuerzas causales, que las portan, sino en una singular conexión de relaciones de *valor* con

relaciones de *causa*»<sup>145</sup>. Finalidad y mecanicismo, o dicho en otros términos, el orden valorativo del corazón y el orden explicativo (= causal) de la razón entran en una colisión insuperable. Lo que para uno es *todo*, es para la otra *nada*; donde uno encuentra sentido, sólo ve la otra sin-sentido y absurdo; y, recíprocamente, el mundo objetivo y lleno de la razón está vacío para las exigencias del sentimiento. Muy agudamente ha caracterizado L. Goldmann la tensión trágica como «el movimiento perpetuo entre los polos del ser y de la nada, de la presencia y la ausencia, movimiento que, sin embargo, no avanza jamás, porque, eterno e instantáneo, es extraño al tiempo donde hay progresos y regresos»<sup>146</sup>. El alma trágica vive crucificada en el instante atemporal de una tensión, que no admite resolución ni salida. El *perpetuum mobile* la mantiene en agitación permanente, oscilando pendularmente de lo uno a la otro. «El conflicto es irreconciliable» (VII, 183) —proclama Unamuno—. La dialéctica ha devenido agónica, una lucha eterna entre opuestos entre los que no cabe mediación:

La paz entre estas dos potencias se hace imposible, y hay que vivir de su guerra. Y hacer de ésta, de la guerra misma, condición de nuestra vida espiritual (VII, 172).

Todas estas expresiones recuerdan a Kierkegaard, quien había denunciado la mediación hegeliana como una componenda y el progreso como una ilusión<sup>147</sup>. Pero si bien se repara, la dialéctica unamuniana tampoco es como la de Kierkegaard, porque aquí no hay salto ni salida de trascendencia, sino agonía interior. ¿Queda todo en una pasión inútil? Ésta parece ser, dicho sea en términos sartrianos, la clave última de la lectura que propone F. Meyer. Creo que tiene razón García Mateo cuando discrepa abiertamente de este interpretación. «El *polemos* unamuniano —escribe— significa más bien, en cuanto dialéctica agonal y trágica, unificación en la lucha, armonía en las disonancias, paz en la guerra»<sup>148</sup>. Sí; es verdad, pero de un modo utópico/místico, que escapa a toda representación. La dialéctica unamuniana no tiene, a mi juicio, ni síntesis ni trascendimiento, pero sí un ahondamiento de la tensión, que la hace productiva de conciencia. García Mateo se empeña en mantener el término «mediación», que luego tiene que interpretar en un sentido no-hegeliano. Pero, ¿hay acaso otro sentido del término? Desde luego, el entrelazamiento trágico en modo alguno equivale a una reflexión interna mediadora de los opuestos. No niega los opuestos trascendiéndolos, sino que, paradójicamente, hace de su confrontación una colaboración productiva:

Y el que me siga leyendo verá también cómo de este abismo de desesperación puede surgir esperanza, y cómo puede ser fuente de acción y de labor humana,

hondamente humana, y de solidaridad y hasta de progreso, esta posición crítica (VII, 185).

Lo del «abismo de desesperación» no es una figura retórica. La desesperación es el modo en que se tocan y funden los antagonistas en el abrazo trágico. Casi podría decirse que es el modo patético de su reflexión. El corazón se vuelve desesperado ante el asalto de la razón, en el mismo movimiento en que la razón se reconoce escéptica cuando afila su crítica contra las pretensiones del corazón. El corazón deja de ser dogmático y comienza a vivir en vilo en el mismo trágico abrazo por el que la razón se vuelve crítica y perpleja. El choque y destrucción de sus certezas respectivas los sume a ambos en la desesperación. En la desesperación había encontrado Kierkegaard el paso angosto para la salida desesperada hacia la fe. De la desesperación había hecho Hegel un camino de formación de la conciencia hacia la forma integral de su verdad. Se estaría tentado de identificar con uno u otro caso la experiencia unamuniana. Se pasa por alto, sin embargo, en estos intentos que para Unamuno la desesperación es la forma constitutiva de la conciencia. No es una estación de paso, sino el sentimiento matriz de la libertad. Por eso no se compadece con el planteamiento unamuniano ni la síntesis problemática de Kierkegaard ni la hegeliana conciencia desventurada<sup>149</sup>, que camina a través de su desgarramiento interno hacia su cancelación y superación. Unamuno no salta hacia una certeza de otro nivel ni resuelve la duda trágica emergiendo a un nuevo horizonte. Por decirlo de algún modo, Unamuno se planta en la desesperación. Pero lejos de ser ésta una pasión inútil, va a surgir de ella, como la mariposa de la crisálida, una nueva e intrépida actitud: «Y de este choque, de este abrazo entre la desesperación y el escepticismo, nace la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre» (VII, 179).

No se trata, pues, de la mera neutralización de dos certezas. La incertidumbre es aquí creadora. La desesperación sentimental y volitiva del corazón a causa de la crítica racional, se recobra en esperanza a partir del propio carácter escéptico en que se disuelve la razón:

El escepticismo, la incertidumbre, última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza (VII, 172).

Esperanza agónica, contra toda esperanza, y por lo mismo, intrépida y genuina, como lo es también la fe, traspasada por la duda y alcanzada en su vuelo por la crítica racional. Pero también la razón se vuelve agónica en su extrema perplejidad. Claro está que caben otras posibilidades; podría desentenderse del problema como algo

que no le concierne, o declararlo un pseudoproblema, expediente dogmático con que la razón intenta reducir a la nada a cuanto no le puede hincar el diente. Pero todas estas estrategias resultan a la postre falaces. Mientras subsista frente a ella la terca insistencia del corazón, la razón se verá obligada a dar cuenta de sí misma y aguzar su crítica. Y al extremar su criticismo —piensa Unamuno— tendrá que reconocer su condición últimamente escéptica. El abrazo trágico ha transformado a los contendientes: en el fondo del abismo queda una fe cordial, que se alimenta de la duda y en ella contrasta el temple de su esperanza, y una razón, que no puede cerrarse dogmáticamente sobre sí misma, porque se encuentra confrontada con una diferencia absoluta, a la que no puede integrar ni reducir.

Pero esta incertidumbre, lejos de paralizar, es «salvadora», porque comienza encarando sin disimulo los límites de la propia condición. «La certeza absoluta y la duda absoluta nos están igualmente vedadas —cita Unamuno a Lamennais—. Flotamos en un medio vago entre estos dos extremos, entre el ser y la nada» (VII, 179). Este «entre» es el elemento de la incertidumbre. Una certeza absoluta no se compadece con la condición humana. No coincidiendo con la nada pero tampoco con el ser, siempre a medias, flotamos en el elemento de la perplejidad. «He aquí nuestro estado verdadero —había escrito Pascal—; lo que nos hace incapaces de saber con certeza y de ignorar en absoluto»<sup>150</sup>. Unamuno reclama para la libertad este espacio intermedio, precisamente aquel en que se movía el *eros* platónico. Pero lo que en Pascal era una confesión de la miseria humana, se trueca en Unamuno en una *chance* de libertad. «Ambas certezas (ya sea la de la muerte absoluta o la de la inmortalidad) nos harían igualmente imposible la vida» (VII, 179), porque destruirían las condiciones de la lucha por el sentido. Tanto el absoluto pesimismo racional como el absoluto optimismo cordial conducen al quietismo, porque nos dejan desarmados. Pero la argumentación podría generalizarse: cualquier certeza absoluta, sea cual fuere su signo, y ya sea de la razón o del corazón, haría imposible la vida en libertad. Ésta implica incertidumbre y riesgo, arrojó y aventura, en una palabra, creación. Como ha señalado M. Merleau-Ponty, «la conciencia metafísica y moral muere en contacto con lo absoluto»<sup>151</sup>, porque adormecida a su sombra deja de interrogar y buscar. Pero tampoco en un absoluto escepticismo sería posible la vida de la conciencia, porque haría naufragar *a radice* el esfuerzo por el sentido. Entre la certeza absoluta y la duda absoluta sólo queda el espacio intermedio de la incertidumbre creadora.

El fondo del abismo no es, pues, otro que el de la libertad. La bajada a este fondo constituye la experiencia de la angustia o de la congoja. No ya angustia de la existencia ante la posibilidad, como sostenía Kierkegaard<sup>152</sup>, sino angustia por el propio esfuerzo de ser,

siempre crucificado entre el todo y la nada<sup>153</sup>. ¿Qué cabe hacer entonces? Jugar —había proclamado Nietzsche—; entregarse al juego trágico del ser, en que danzan entrelazadas la ilusión y el vacío. Apostar —aconsejaba Pascal—, lo que es otra forma de juego, pero contenida por el rigor del cálculo de lo probable. Luchar es la respuesta de don Quijote, esto es, sacar fuerzas de flaqueza para hacer creadora la propia incertidumbre. La libertad trágica se descubre a sí misma angustiosamente, confrontada a un destino de caducidad y muerte, frente al que tiene que hacer prevalecer, resistiendo, la destinación inmortal que demanda su obra. No es libre arbitrio ni necesidad racional, sino el esfuerzo titánico por no dimitir en la lucha. Pero su lucha es precisamente la creación de sentido entre el absurdo y el misterio. Como el *eros* platónico, en la desesperación e incertidumbre, sabe encontrar el camino de la creación desesperada.

### 7. Don Quijote frente a Fausto

Si se compara, no obstante, este don Quijote, héroe de la duda de pasión, con aquel otro visionario y exultante de *Vida de Don Quijote y Sancho* se advierte que el agonismo ha extremado sus rasgos, volviendo más grave y sombría su figura. El secreto de esta transformación no es otro que el haber convertido «el campo de batalla de don Quijote en su propia alma» (VII, 298). Ahora siente en sí mismo, como guerra intestina, la batalla que llevaba a cabo frente al mundo. Es verdad que también aquel don Quijote era un héroe trágico, pero no alcanzaba a reflexionar su tragedia, absorto como andaba en su aventura y obsesionado por la llamada de la utopía. Sólo en algún momento de desmayo había podido caer en la cuenta, como en un vislumbre tenebroso, de la oquedad de su esfuerzo (III, 211). Ahora, en cambio, con la reflexión del sentimiento, se ha vuelto una autoconciencia agónica y desesperada:

Y por ser un heroico desesperado, el héroe de la desesperación íntima y resignada, por eso es el eterno dechado de todo hombre cuya alma es un campo de batalla entre la razón y el deseo inmortal. Nuestro Señor don Quijote es el ejemplar vitalista cuya fe se basa en incertidumbre (VII, 180-181).

Quizá la prueba más inequívoca de esta desesperación es que don Quijote siente su ridículo; no es un loco alucinado sino el lúcido testigo de su agonía, de la que sólo él está en el secreto:

Hoy siente su propia comicidad y la vanidad de su esfuerzo en cuanto a lo temporal; se ve desde fuera —la cultura le ha enseñado a objetivarse, esto es, a enajenarse en vez de ensimismarse—, y al verse desde fuera, se ríe de sí mismo pero amargamente (VII, 299).

La referencia a la cultura es muy esclarecedora. Don Quijote, para encontrarse ridículo, no necesita interiorizar la imagen que da ante la cultura. Le basta con mirarse con el otro ojo, no el vidente, sino el escéptico. Lo trágico tiene una mirada estrábica. Cuando combate con la cultura, su batalla es una guerra civil intestina, esto es, una agonía. Esto permite poner a su verdadera luz el conflicto entre don Quijote y el humanismo. Como ha hecho notar E. Salcedo, la conclusión final de *Del sentimiento trágico...* es «el desarrollo de la carta que don Miguel envió a Azorín»<sup>154</sup>, en 1909, y que al ser publicada indiscretamente en *ABC* dio lugar a un agrio incidente con Ortega. Unamuno denunciaba en ella a los papanatas europeístas, y Ortega, que se sintió aludido en lo mejor de su empeño, no tuvo más remedio que contraatacar acusándolo de energúmeno. El incidente no fue a más. Pero don Miguel, que no se rendía nunca, aguardó mejor ocasión para volver a la carga y la encontró al término de esta obra, tras haber sentado las bases de su visión trágica de la vida. El europeísmo humanista y progresista se convierte ahora en el centro de su ataque:

Muy otra es, bien sé, la posición de nuestros progresistas, los de la corriente central del pensamiento europeo contemporáneo, pero no puedo hacerme a la idea de que estos sujetos no cierran voluntariamente los ojos al gran problema y viven, en el fondo, de una mentira, tratando de ahogar el sentimiento trágico de la vida (VII, 187).

Es bien sabido que Ortega y la joven vanguardia de los españoles europeizados había ido desplazando el centro de la vida espiritual de la religión a la cultura<sup>155</sup>. La misma referencia de Unamuno a la novela de Ramón Pérez de Ayala, *La pata de la raposa*, es bien indicativa de cómo la joven generación había logrado escapar del cepo religioso, aun dejándose la piel, o la pata, en el empeño. De este modo rompía abiertamente con la ambivalencia de la generación trágica, la del 98, a caballo entre una cultura tradicional de base metafísico/religiosa y la nueva imagen científico/positiva del universo. En este sentido, el 98, y muy específicamente el pensamiento de Unamuno vale como paradigma del alma trágica. Goldmann ha mostrado que el síndrome trágico surge en una crisis profunda del espacio cultural, cuando una nueva racionalidad crítico/objetiva pugna por imponerse, pero no logra prevalecer ni satisfacer antiguas exigencias. Ya se ha hecho referencia en numerosas ocasiones a *la maladie du siècle*, que según Unamuno «se anuncia con Rousseau y acusa más claramente que nadie el *Obermann* de Sénancour» (VII, 284). Como se ha indicado, el mal reside, según Sabatier, en el divorcio entre el conocimiento objetivo y la finalidad moral. Los nombres de Rousseau y Sénancour, citados por Unamuno,



son muy ilustrativos del malestar del alma contemporánea. El primero había denunciado el hiato creciente entre el progreso científico/técnico y la vida moral en la cultura de las Luces, adelantando temas esenciales de la sensibilidad romántica; y el segundo había vivido el desarraigo de la existencia, sin suelo nutricio espiritual, desengañada de la reflexión y consumida en una insana melancolía. Para Unamuno el mal del siglo era tan sólo el episodio final de una larga crisis consustancial a la conciencia moderna entre la razón científico/positiva y la fe religiosa:

Pero vinieron el Renacimiento, la Reforma y la Revolución, trayéndonos a Helena, o más bien empujados por ella, y ahora nos hablan de Cultura y de Europa (VII, 285).

Helena, la seductora, la que le roba el alma con sus besos al doctor Fausto de Marlowe, es el símbolo de los ideales secularizadores —el progreso, el bienestar, la felicidad...—, que nutren el humanismo. Renacimiento, Reforma y Revolución constituyen los tres grandes radicales de la modernidad —la aparición de la actitud naturalista y científica ante el mundo, la autonomía del juicio interior y la constitución democrática de la ciudad— como las tres grandes instancias de secularización. El doctor Fausto, seducido por las promesas de Helena, se ha dejado sorber el alma, esto es, el empeño religioso por la preservación eterna de su identidad personal. Su aspiración trascendente ha quedado cegada por el cebo de los nuevos ideales humanistas. Pero perdida la fe moral en el porvenir de la conciencia, es decir, en la inmortalidad, ya no es posible —piensa Unamuno— dar finalidad humana al universo. Ante esta exigencia de sentido, la ciencia y el progreso resultan insuficientes: la ciencia por su confesada incompetencia en cuestiones de valor; el progreso, por su reducción del problema moral de la felicidad a *la joie du vivre*. ¿Progresar para qué?, se preguntaba Unamuno. «El hombre no se conformaba con lo racional; el *Kulturkampf* no le bastaba; quería dar finalidad final a la vida, que ésta que llamo la finalidad final es el verdadero *ontos on*» (VII, 284). La bancarrota de la ciencia y el progreso para dar respuesta al problema del sentido habían traído finalmente, según Unamuno, la enfermedad del siglo. Desde luego, los jóvenes radicales de la generación del 14, con Ortega al frente, no lo creían así. Circunscritos a la circunstancia española achacaban a la pervivencia del factor religioso, en clave institucional, la mayor responsabilidad en el retraso cultural de España. Creían de buena fe, siguiendo en esto a Comte, en el desplazamiento final del estadio religioso por el científico/positivo. Para Unamuno, en cambio, se trata de posibilidades permanentes de la condición humana, entre las que no cabe desplazamiento sino tensión (VII, 194). Elimi-

nar ésta equivalía a trivializar la vida espiritual. Pero esta tensión es trágica en la medida en que ambas fuerzas —el humanismo secular y el trascendentalismo religioso— intentan monopolizar la vida del espíritu. Ya Amiel había advertido la heterogenidad de ambas posiciones: «He aquí dos mundos: el cristianismo trae y predica la salvación por medio de la conversión de la voluntad, y el humanismo predica la salud por medio de la emancipación del espíritu. El uno se apodera del corazón y el otro del cerebro»<sup>156</sup>. El alma trágica no encuentra modo de conciliar ambas exigencias.

Sería erróneo ver en la postura de Unamuno una reacción integrista contra la secularización del mundo moderno. En ningún momento ha dejado de defender la autonomía de la vida civil y la cultura frente a la autoridad eclesiástica. En todo momento ha denunciado el enfeudamiento de lo religioso con las estructuras del poder temporal. A ninguna otra cosa, salvo a la dictadura, guardó tanta inquina como a la Inquisición, y de ahí su temor a verla reproducida en otras formas secularizadas (VII, 286). Nunca renunció al «libre examen» como la herencia más preciada del mundo moderno. Nunca sufrieron mengua el liberalismo y el republicanismo de Unamuno, ni su ideal de hacer del cristianismo una religión civil de la libertad. Su batalla capital contra la secularización se centra en el interés religioso. Si critica la oquedad afectiva del humanismo es porque se niega a la cuestión del destino de la conciencia. Si denuncia la cerrazón del immanentismo secular, no es a causa de su autonomía, sino por haber cegado la herida por donde mana la conciencia de lo más necesario, la nostalgia del absoluto. Su constante reproche contra el humanismo es por haber apagado en el alma del hombre la aspiración a lo eterno, el ímpetu de trascendencia, saturándolo con nuevos ídolos. Su acusación contra la cultura es que haya absolutizado motivos que no pueden resistir la objeción de la muerte:

¿He de volver a hablaros de la suprema vaciedad de la cultura, de la ciencia, del arte, del bien, de la verdad, de la belleza, de la justicia... de todas esas hermosas concepciones, si al fin y al cabo [...] no ha de existir conciencia humana? (VII, 166).

Si el humanismo respondiera, como es el caso, que la única finalidad está en el hombre, y que todo este esfuerzo se endereza a servir su causa, Unamuno tomaría esta posición por insincera e inconsecuente, en tanto no reconozca en esta finalidad la autoafirmación eterna de la conciencia. Pero planteadas así las cosas, se advierte que su diferencia con el humanismo es de grado económico, como le gustaba decir, entre en una economía de sentido inmanente y secularista y otra trascendente y eterna. Si bien se repara, la tesis

fundamental de Unamuno —«conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo» (VII, 116)— es de carácter humanista, en tanto que interpreta el sentido de la realidad, y hasta Dios mismo, en función del interés trascendental de la supervivencia de la conciencia. Desde esta tesis cree defender «el verdadero humanismo, que no es —puntualiza— el de las cosas del hombre, sino el del hombre» (VII, 116). Podría decirse que Unamuno era demasiado moderno para ser antihumanista (VII, 286). Y basta una simple inspección a su obra para reconocer en ella los tres radicales de la modernidad. ¿No es acaso renacentista la atención al hombre de carne y hueso, subjetividad carnal, anhelante y sufriente, que con Montaigne se había adelantado a la subjetividad cartesiana, para reaparecer más tarde con Pascal como una objeción ineliminable contra la conciencia pura? ¿Cómo negar el toque del Renacimiento a su síntesis entre el *eros* platónico y el hambre de inmortalidad? En cuanto a la Reforma, Unamuno defendió frente al racionalismo católico y la administración eclesiástica, la experiencia de un Dios interior, revelado en el corazón, aun cuando fuera en su caso en la forma extrema de su ansia. Era necesaria esta reforma ético/religiosa si se quería preservar el Estado liberal, es decir, el fruto sazonado de la Revolución política moderna, de su degeneración en el totalitarismo. Si Heidegger ha podido escribir que «todo humanismo es una antropología moral y estética»<sup>157</sup>, porque disuelve el ser en términos de evaluación y lo convierte en una posición del hombre, difícilmente podría escapar a esta crítica la metantrópica unamuniana, su metafísica del *conatus* o de la voluntad de no morir. Como ha escrito con justeza Adolfo P. Carpio, «la convergencia en su pensamiento de idealismo y de pragmatismo es ya indicio de ello. En Unamuno el filosofar del existente, la metafísica de la subjetividad, nos conduce a la última consecuencia, la igualación del creer, del querer y del ser»<sup>158</sup>.

Don Quijote encarna a los ojos de Unamuno esta voluntad de no morir. De ahí que tuviera que entrar en él en colisión el humanismo secular con el trascendentalismo religioso. Su alma fáustica, cristianizada en el empeño de lo eterno, no puede dejarse seducir por los halagos de la cultura. Helena representa la *Kultura*, como suele escribir irónicamente Unamuno enfatizando el nombre en alemán, es decir, el orden trascendental del valor. Dulcinea es, en cambio, la gloria, y junto con ella, el arrebató de lo eterno. Y don Quijote no se deja como el doctor Fausto robar el alma, con tal de ser fiel a Dulcinea, que trae consigo una promesa de inmortalidad. Se diría que para Unamuno el mero humanismo pasa insensiblemente de la ética a la estética, esto es, se convierte en mera postura, en la medida en que no puede asegurar un fundamento trascendental del orden del valor. Y cuando esto no ocurre así, como es el caso de Kant, la ética se abre necesariamente a la religión, pues no puede mantenerse

la conciencia como un fin en sí, sin la exigencia de su eternidad. En este tránsito de lo ético a lo religioso, al modo quijotesco, creía reconocer Unamuno un rasgo de la idiosincrasia española:

Pero hay algo que nos ha preocupado siempre tanto o más que pasar el rato —fórmula que marca una posición estética—, y que es ganar la eternidad, fórmula de la posición religiosa (VII, 287).

Esta loca y ridícula batalla, vista con el otro ojo escéptico de su íntimo humanismo secular, era precisamente la batalla de don Quijote. Muy finamente ha visto G. Lukács que «la tragedia no tiene más que una expansión: la expansión en el sentido de la altura. Empieza en el momento en que fuerzas enigmáticas arrancan la esencia del hombre, le obligan a ser esencial, y su marcha no es más que una revelación progresiva de ese único ser verdadero»<sup>159</sup>. En este sentido, el alma trágica vive, como la de don Quijote, ante la mirada de Dios en cuanto pone en juego una pretensión de totalidad de la que solo Dios tiene el secreto. Lo peculiar del mero humanismo es vivir referido al *saeculum*, al mundo secular como el horizonte propio y exclusivo de la existencia. En la tragedia, en cambio, el hombre ha sido arrebatado del curso ordinario del devenir, en el instante único y eterno, en que afronta una exigencia absoluta<sup>160</sup>. Se diría que en este instante don Quijote encuentra el alma, que había perdido el doctor Fausto.

Mas, ¿no es todo esto, al cabo, un espejismo? ¿El trascendentalismo religioso no se ve condenado a aparecer a los ojos de la *Kultura* como «ilusión»? Sin duda. El mismo Unamuno lo ha reconocido abiertamente:

El mundo quiere ser engañado —*mundis vult decipi*— o con el engaño de antes de la razón, que es la poesía, o con el engaño de después de ella, que es la religión (VII, 301).

Provocativamente habla aquí Unamuno de «engaño», inducido quizá por el significado dominante del verbo *decipio*<sup>161</sup>. Pero esto es tan sólo media parte del problema. Más adecuado hubiera sido, a mi juicio, el término «ficción», que, como el de «ilusión», encierra una profunda ambivalencia. La sentencia *mundus vult decipi* suena entonces equívocamente, según se entienda en clave crítico/escéptica o en clave vitalista. En esta segunda significa: «la vida quiere la ficción»<sup>162</sup>, como había afirmado Nietzsche; necesita de ella para soportar el tedio y el hastío. Lo que mantiene la llama de la vida no es el seco atenuamiento a la facticidad, sino el mundo libre del ensueño. Análogamente, aun cuando con distinta intención, había abogado Kierkegaard a favor del espíritu de creación como sustento de la vida<sup>163</sup>. En este horizonte hay que inscribir la

reaparición del tema en Unamuno. Como ya se sabe, se trata de un motivo central de su pensamiento, que cruza de una parte a otra su obra. «Dígame lo que se diga —escribía en 1910 en la *Conversación tercera*— no es la verdad, sino la ilusión del deseo, lo que nos hace vivir» (III, 389). Y casi al final de su obra, en *San Manuel Bueno, mártir* (1933) vuelve a resonar el mismo motivo en su doble tono ambivalente: «de modo que hay que hacer que vivan de la ilusión» (II, 1150). Obviamente, esta ilusión será engaño para la *Kultura*, pero creación desesperada según la óptica del corazón. Que Unamuno no ironiza aquí con el tema del «engaño» lo prueba sobradamente el que vincule a esta «eterna ilusión consoladora» tanto la poesía como la religión. Ambas responden a la función mitopoyética con que se ha franqueado el espacio de lo numinoso. Ambas son palabras originarias porque proclaman en el tiempo, en medio de las vicisitudes y escisiones de la existencia, un reino de unidad. Ambas son también palabras sacramentales en cuanto crean aquello que significan. La poesía, más madrugadora, en el mito, la palabra en que amanece un mundo intacto, antes de la aparición de la *Kultura*, es decir, de la crítica y el remordimiento. Es la ilusión antes del conocimiento; podría decirse que en el estado de inocencia, en que los sueños, como los mitos, son la realidad. La religión, por su parte, la palabra tardía, que tras la pérdida de la inocencia, se atreve a confiar en un estado último de reconciliación. Se diría que la religión es la poesía del retorno como la poesía es la religión de lo originario. Y ambas «ilusión», en el sentido cordial del término: la una porque enciende el deseo de vivir; la otra porque tiene el poder de curar sus heridas.

Entre la poesía y la religión, queda la otra palabra rota del agonismo, que es dialéctica sin síntesis o diálogo infinito. Rota, pero no estéril ni desorientada. Si esta palabra tiene algún sentido se lo debe al doble foco de la poesía y la religión, que guían su esfuerzo; es decir, a aquella unidad, ya perdida pero siempre en trance de ser ganada, reencontrada, donde está el secreto de la unidad de los contrarios. Lo que salva a la palabra trágica de perderse en la demencia es su constante apelación a esta palabra oculta, que no deja, pese a todo, de crecer en medio del antagonismo. La tragedia cree agónicamente en esta palabra, o lo que tanto vale, desespera críticamente de ella, sin dejar de perseguirla. Por eso el lenguaje de la ambivalencia trágica, de la tensión productiva y el agonismo, no puede ser otro que la paradoja. «La paradoja —decía Kierkegaard— es la patética propia de la vida espiritual»<sup>164</sup>. Y Unamuno la toma por el «lenguaje de la pasión» (III, 935), esto es, de una voluntad que se afirma en creación desesperada.

Debemos a L. Goldmann la prueba cumplida de que la paradoja es el estilo mental propio del pensamiento trágico. «En el mundo,

tal como lo ve Pascal, ninguna afirmación es verdadera si no se le añade, para completarla, la afirmación contraria [...] De aquí que el hombre no puede evitar la paradoja, que es la única forma de verdad que queda a su alcance»<sup>165</sup>. No se trata, sin embargo, del juego del equívoco, sino justamente del modo de superar la ambigüedad, «la intimidad del sí y del no, no mezclados —como ha señalado M. Blanchot— en la afirmación simultánea del sí y el no, cada uno absoluto, sin mezcla ni confusión»<sup>166</sup>. Kierkegaard eleva la paradoja a la forma misma en que acontece la verdad para una subjetividad que consiste en la síntesis problemática de lo finito y lo infinito<sup>167</sup>. «Hay para Kierkegaard —puntualiza Jean Wahl— un vínculo profundo entre la idea de paradoja y la idea de trascendencia. La paradoja es la protesta absoluta contra la inmanencia; la afirmación de lo otro en tanto que otro y el escándalo de la razón»<sup>168</sup>. Pero al burlar el límite de la inmanencia racional, la paradoja libera la certidumbre de la verdad de la tiranía del pensamiento objetivo y la implanta en la interioridad. Es así la expresión de ese «instante» único en que verdad y subjetividad, eternidad y tiempo, se unifican sin destruirse. Mas en Unamuno la paradoja no puede trascender el límite de la razón en el salto a la fe, y se queda en la tensión agónica misma, sin otra guía que la «ilusión» de la poesía y la religión. «Equilibrio, resolución y creencia última están ausentes de la paradoja agonística de Unamuno —ha escrito certeramente Th. Mermall—. De hecho, el español cuenta con el quiasmo para evitar clausura, mantener tensión, disociar términos, socavar identidades, generar perpetua contradicción y afirmar la eterna lucha entre la razón y la fe, el sí mismo y el otro, la apariencia y la realidad. El quiasmo capacita a Unamuno para subvertir los tópicos de su tiempo, probar nuevas formas de investigación y ofrecer múltiples elecciones de ser. En suma, le permite ser todas las cosas y quedar en ninguna, decir sí y no simultáneamente a importantes posiciones morales y existenciales. Así —concluye Mermall— un artificio retórico llega a ser herramienta epistemológica de una ontología existencial»<sup>169</sup>. Apenas habría nada que añadir a este certera intuición, salvo la necesidad de evitar el riesgo del lenguaje equívoco, la ambigüedad consentida, que es incompatible con la tensión trágica. La paradoja no es sólo la palabra subversiva, transgresiva, que desafía los dominios estancos y los órdenes ya constituidos del significado, sino la palabra progresiva, que genera, en la tensión misma de los contrarios, un nuevo horizonte de sentido. Su lógica no es la neutralidad, ni siquiera la ambigüedad, sino la ambivalencia creadora o alterutalidad —«todo menos sacrificar lo uno a lo otro» (III, 891)—, porque el todo es lo uno y lo otro, y en la tensión de los opuestos se origina la chispa del significado. Pero la paradoja trágica no es dialéctica, como ha señalado L. Goldmann, porque la antinomia, aun siendo produc-

tiva de conciencia, no es resolutive de la tensión<sup>170</sup>. La paradoja trabaja con el juego de las oposiciones sin volverse equívoca ni insensata. Renuncia al espíritu de la mediación dialéctica, pero es capaz de alumbrar un camino infinito de reflexión. No se atreve al salto de la fe ni vive de su secreta certidumbre, y con todo planta en la incertidumbre misma la semilla de una esperanza, que es ajena al cálculo y la previsión. Como advierte finamente Th. Mermall, «la forma metonímica del quiasmo refleja también la guerra unamuniana contra la lógica»<sup>171</sup>. Contra la lógica, el espacio y el tiempo —podría añadirse—, los tres ceñidores, según Unamuno, de la libertad. Es, por tanto, la expresión de una duda existencial, que lejos de consumirse en agonía, convierte a ésta en una enérgica resolución de lucha. Quizás no sea el medio de ser todo a la vez, pero sí de moverse en y hacia un todo, que está asaltado por el embate de la nada. No cuenta con ninguna certidumbre absoluta de sentido ni de sin-sentido, pero por lo mismo, deja abierto el espacio de lo bello improbable. Es, en fin, la palabra rota y regenerada, burlada y burladora, siempre vencida y nunca derrotada, por donde se abre camino el espíritu de creación.

## NOTAS

1. El saduceísmo, como se sabe, es la doctrina de una secta judía que negaba la inmortalidad del alma y la resurrección del cuerpo. Unamuno lo toma como sinónimo de agnosticismo. Como escribe a José Ortega y Gasset en 1911, «he aborrecido con toda mi alma el fariseísmo, pero ahora aborrezco mucho más al saduceísmo. No es menester definirlo pues usted, que convive ahí con saduceos —y algunos de ellos judíos de verdad—, lo conoce. No se deje corroer por su ácido; le secarán el alma» (*Epistolario completo Ortega-Unamuno*, ed. de L. Robles, Madrid, El Arquero, 1987, pp. 101-102). Andando el tiempo, Ortega sería para él la figura emblemática de esta razón saducea.

2. Carta de 21 de noviembre de 1912, *ibid.*, p. 111.

3. «Mi *Sentimiento trágico* —le escribe a Francisco de Cossío— lo he venido pensando más de diez años, pero zorcí las notas tomadas en ese tiempo y redacté el libro según enviaba las cuartillas a la *España Moderna*» (*Epistolario inédito*, ed. de L. Robles, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, I, p. 350).

4. *Rinovamiento*, anno 1.º, fasc. VI (1907), pp. 679-691. Manejo la copia a máquina, que me ha facilitado el profesor L. Robles, ya dispuesta para su publicación (pp. 9 y 17 respectivamente, según esta copia).

5. *Ibid.*, p. 6.

6. *Ibid.*, p. 10.

7. Carta de 13 de febrero de 1906, en *Cartas 1903-1933*, Madrid, Aguilar, 1968, p. 133. A este propósito especifica Unamuno en los apuntes inéditos del mismo nombre: «Tratado del amor y no del conocimiento, no de la existencia objetiva de Dios, sino de su existencia subjetiva. Y no Guía, ni Práctica, sino Tratado, esto es, disertación del valor subjetivo de Dios. Para amar hay que personalizar» (TAD, s/n).

8. *Apud* Introducción de M. García Blanco a la edición de la obra en VII, 14.

9. *Epistolario inédito*, cit., I, p. 311. Véase también carta a Lázaro Bartolomé (*ibid.*, I, p. 331).

10. Téngase en cuenta que muchos de sus núcleos temáticos cuajaron antes poéticamente en el *Rosario de sonetos líricos* de 1911.

11. W. James, *Pragmatismo*, Madrid, Aguilar, 1975, p. 103.
12. Esta conexión entre necesidades prácticas y cuestiones metafísicas es otro testimonio del kantismo fundamental de Unamuno. Véase al respecto de I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Auflage*, B XXXII.
13. Véase en este sentido lo que escribe a Ortega el 2 de septiembre de 1911: «Chápúcese en su cristianismo originario español, por ilógico y caótico que sea, y lávese en él de toda filosofía saducea que tiende a borrar el único problema, el único. *Memento mori!*» (*Epistolario completo Ortega-Unamuno*, cit., p. 102).
14. «Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat; et eius sapientia non mortis sed vitae meditatio est» (B. Spinoza, *Ethica*, pars IV, prop. LXVII).
15. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, pr. 16, Zürich, Hafmans, 1988, I, p. 136.
16. J. Balmes, *Filosofía elemental*, Madrid, Ibéricas, 1944, cap. 28, prs. 241-243.
17. En general, el hombre romántico tiene en el sentimiento su modo de pertenencia a lo originario, y lo eleva así a una forma intuitiva o inmediata de saber.
18. Para un tratamiento de este problema, véase M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pr. 29, Halle, Niemeyer, 1941, pp. 134-140.
19. J. Balmes, *Filosofía fundamental*, Valladolid, Hispánicas, libro primero, cap. 34, pr. 340.
20. G. W. Fr. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, en *Werke*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970, II, p. 22; trad. esp. de C. Paredes, Madrid, Tecnos, 1990, p. 20.
21. D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, parte IV, sección 7, trad. esp. de F. Duque, Madrid, Nacional, 1977, pp. 414-427.
22. *Ibid.*, p. 420.
23. *Ibid.*, p. 421.
24. *Ibid.*, p. 427. Es el mismo escepticismo que recrea a estilo andaluz el machadiano Juan de Mairena: «Aprende a dudar, hijo, y acabarás dudando de tu propia duda. De este modo premia Dios al escéptico y castiga al creyente» (A. Machado, *Consejos, sentencias y donaires de Juan de Mairena y de su maestro Abel Martín*, en *Obras. Poesía y prosa*, Buenos Aires, Losada, 1973, p. 578).
25. W. Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, México, FCE, 1954, pp. 115, 118 y 121.
26. J. Marías, *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971, pp. 168-169.
27. J. Ferrater Mora, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Madrid, Alianza, 1985, p. 41.
28. W. Dilthey, *op. cit.*, p. 213.
29. Expresión de Adolfo P. Carpio, «Unamuno, filósofo de la subjetividad», en M. U., p. 136.
30. Como se sabe, la filosofía española está para Unamuno «difusa y líquida en literatura» (VII, 290 y VII, 1232). Cf. cap. 1 de esta obra.
31. De ahí su permanente consejo, que en él fue hábito de pensamiento: «escudriñad la lengua, porque la lengua lleva, a presión de atmósferas seculares, el sedimento de los siglos, el más rico aluvión del espíritu colectivo» (I, 963).
32. Esto ha sido puesto de manifiesto de modo convincente en la tesis inédita de L. Andrés Marcos, *Miguel de Unamuno: una filosofía hermenéutica*, defendida en la Universidad de Salamanca en 1991. Véase I, 52-53.
33. Fr. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, pr. 20, en *Werke*, München, Hanser, 1980, IV, pp. 583-584, trad. esp. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, Madrid, 1978, p. 41.
34. Citado en la tesis de L. Andrés Marcos, *op. cit.*, I, p. 305. Sobre la afinidad entre poesía y filosofía en cuanto *poiesis*, véase Adolfo P. Carpio, art. cit., p. 141.
35. Carta de 3 de abril de 1900, en *Epistolario a Clarín*, Madrid, Escorial, 1941, II, p. 82.
36. Como el *Diálogo I* (3/28) o el más completo sobre *El progreso social* (8/34), una dramatización de las ideas sociales contenidas en los ensayos unamunianos de primeros de siglo.
37. A. Machado, *Obras. Poesía y prosa*, cit. p. 765.
38. «Es así que la contradicción unamuniana —escribe— nos obliga a ir más allá de la proposición misma y considerar sus relaciones con su opuesto y así tomar en cuenta la tensión que existe entre ambos. Es esta tensión la realidad de la comunicación» (M. Valdés, «El diálogo, eje ontológico del pensamiento de Unamuno», en VH M.U., 708).



39. El subrayado no pertenece al texto. Es lo mismo que ha puesto de manifiesto hoy la filosofía hermenéutica de H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1965, pp. 349-351.

40. A. Machado, *Obras. Poesía y prosa*, cit., p. 628.

41. M. Valdés, *art. cit.*, 711.

42. A. Sabatier, *Filosofía de la religión*, Madrid, Jorro, 1912, p. 8.

43. K. Marx, *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1970, p. 26.

44. Así lo sostiene C. Clavería, *Temas de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1979, pp. 24 y 40.

45. N. R. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales*, Madrid, Gredos, 1985, pp. 60-61.

46. Amiel, *Fragments d'un journal intime*, Genève, Georg et Cie., 1922, II, p. 319. Véase el poema unamuniano: «Dejar un grito, nada más que un grito / aquel del corazón cuando le / ama / metiéndosele el sol, pues no hay sistema / que diga tanto...» (VI, 880).

47. S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Madrid, Guadarrama, 1969, pp. 225-226.

48. Sobre el tema del pensamiento subjetivo, puede verse J. Wahl, *Études kierkegaardienes*, Paris, Vrin, 1967, pp. 274-281.

49. El calificativo se lo dedica en este caso a Balmes, pero también podría habérselo aplicado al racionalismo sadoceco. Véase carta a Ortega de 21 de noviembre de 1912, en *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, cit., p. 111.

50. *Cartas 1903-1933*, cit., pp. 234-235.

51. A. Zubizarreta, *Tras las huellas de Unamuno*, Madrid, Taurus, 1960, p. 19.

52. Puede verse aquí una analogía con la primera crítica heideggeriana al *cogito* cartesiano (cf. *Sein und Zeit*, cit., pr. 9).

53. Sobre esta experiencia del acto de ser con anterioridad al conocimiento objetivo/reflexivo, puede verse Agustín de Hipona (*De Trinitate*, IX, cap. 4) y Tomás de Aquino (*De veritate*, q. X, art. 8). Una fina y penetrante exégesis de este tema en J. Boffill, «Para una metafísica del sentimiento»: *Convivium* (Barcelona) 1 (1956), pp. 11-50 y 2 (1957), pp. 8-35.

54. «Serse» como vivir (III, 193), o sentirse por dentro (VII, 193). En los apuntes inéditos escribe Unamuno: «*ago ergo sum*» (Casa-Museo Miguel de Unamuno, 1.2./2060).

55. Me refiero al ser-deudor de la analítica existencial heideggeriana.

56. C. París, *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*, Barcelona, Península, 1968, pp. 92-97.

57. A. Schopenhauer, *op. cit.*, 18, I, p. 151.

58. *Ibid.*, I, p. 154.

59. N. R. Orringer, *op. cit.*, pp. 88-89.

60. C. París, *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*, cit., pp. 346-350.

61. A. Schopenhauer, *op. cit.*, pr. 28, cit., I, p. 217.

62. C. París, *op. cit.*, p. 378.

63. Véase sobre este tema el excelente estudio de Paul Ricoeur, *La metáfora viva* (Madrid, Europa, 1980), especialmente el cap. VII, pp. 293-343.

64. Platón, *Symposium*, 203 e; trad. esp. de L. Gil en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1972, p. 584.

65. «Debe quedar claro —puntualiza J. F. Lyotard— que por la palabra «deseo» entendemos la relación que simultáneamente une y separa sus términos, los hace estar el uno en el otro y, a la vez, el uno fuera del otro» (*¿Por qué filosofar?*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 89).

66. Llamo a este interés trascendental en cuanto Unamuno lo vincula a la cuestión del sentido del universo. Sobre este interés se expresa muy explícitamente B. Pascal: «L'immortalité de l'ame est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est. Toutes nos actions et nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura de biens éternels a espérer ou non» (*Pensées*, n. 335, en *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954, p. 1173).

67. G. W. Fr. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, en *Werke*, cit., V, p. 139.

68. S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 73.

69. G. W. Fr. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., V, pp. 142-144.

70. Id., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, pr. 60, en *Werke*, cit., VIII, p. 144.

71. En este sentido habla F. Meyer de la «contradicción como estatuto del ser» (*La ontología de Miguel de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1962, p. 14).

72. Esto hace creer a F. Meyer que se trata de una «falsa alternativa» (*ibid.*, p. 28),

expresión, a mi juicio, desafortunada porque encubre el doble carácter de conjunción y disyunción.

73. A diferencia de F. Meyer que toma el «serse» como sinónimo de «sí mismo» y lo contraponen a «serlo todo», reservo la expresión «serse» para designar el fenómeno unitario de la conciencia o de la existencia, en que se da la oposición entre ser-este-yo-limitado y serlo-todo.

74. F. Meyer, *op. cit.*, p. 27.

75. G. W. Fr. Hegel, *Enzyklopädie...*, pr. 60, en *Werke*, cit., VIII, p. 144.

76. A. Sabatier, *op. cit.*, p. 28.

77. S. Kierkegaard, *op. cit.*, pp. 76 y 47.

78. *Ibid.*, p. 77.

79. *Ibid.*, pp. 80-81.

80. *Ibid.*, p. 76.

81. No me refiero, claro está, a su fe subjetiva o personal, sobre la que nada puede decidirse, sino a la inclusión temática de la fe como salto explícito a la Trascendencia.

82. F. Meyer, ateniéndose a planteamientos sartrianos, declara que este conflicto es «absurdo y monstruoso». A su vez, Fernández Turienzo, para huir de estas consecuencias y salvar la esperanza, a la que se acoge finalmente Unamuno, rebaja el sentido ontológico del conflicto a una oposición funcional (*Unamuno, ansia de Dios y creación literaria*, Madrid, Alcalá, 1966, pp. 130, 135, 141, 180 y 194). Me inclino a creer que el conflicto es ontológico pues se trata de una participación real en el todo y en la nada, pero lejos de ser absurdo, Unamuno lo convierte en productivo de sentido. Al caracterizarlo de antinomia intrascendible, me refiero a que carece de salida o superación dialéctica.

83. F. Meyer, *op. cit.*, 27-8, y F. Wyers, *Miguel de Unamuno. The contrary self*, London, Tamesis Books, 1976, p. 31.

84. S. Kierkegaard, *op. cit.*, pp. 113-148.

85. *Ibid.*, pp. 60, 151 y 159.

86. *Ibid.*, pp. 84-88.

87. *Ibid.*, p. 91.

88. Como especifica F. Wyers, «Unamuno ve el hecho de la limitación humana —individualidad y mortalidad— como no-ser» (*op. cit.*, p. 33).

89. F. Meyer, *op. cit.*, p. 22, nota 11.

90. A. Schopenhauer, *op. cit.*, pr. 60, cit., I, p. 429.

91. *Ibid.*

92. Platón, *Symposium*, 206 E- 207 A; trad. esp. cit., p. 587.

93. *Ibid.*, 207 D; trad. esp. cit., p. 587.

94. *Ibid.*, 209 A y 212 A-B.

95. E. Malvido, *Unamuno a la busca de la inmortalidad*, Salamanca, San Pío X, 1977, pp. 96ss.

96. Me parece más convincente y directo este influjo que el que supone Orringer de diversos autores del protestantismo liberal (*op. cit.*, pp. 87-90).

97. Aparte de Kant, hay que dar como probable la influencia de G. Teichmüller y W. E. Channing (cf. N. Orringer, *op. cit.*, p. 88).

98. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Auflage*, B XXXII.

99. F. Wyers, *op. cit.*, p. 35.

100. F. Meyer, *op. cit.*, p. 72.

101. A. Sabatier, *op. cit.*, p. 347.

102. Según declara en carta a Carlos Vaz Ferreira, «aterrado de la crítica de la razón pura, que destruía mis más vitales esperanzas, me volví a la constructiva de la razón pura» (*Apud C. Vaz Ferreira, Tres filósofos de la vida: Nietzsche, James, Unamuno*, Buenos Aires, Losada, 1965, pp. 200-201).

103. B. Spinoza, *op. cit.*, pars V, prop. XXXII.

104. «Cuando las dudas nos invaden y nublan la fe en la inmortalidad del alma, cobra brío y doloroso empuje el ansia de perpetuar el nombre y la fama, de alcanzar una sombra de inmortalidad siquiera» (VII, 140). Creo que el antecedente más directo del erostratismo de Unamuno, más que Rousseau o Stapfer, es el propio Platón: «Al pensar en qué terrible estado les pone el amor de hacerse famosos y de dejar para el futuro una fama inmortal. Por ello están dispuestos a correr todos los peligros, más aún que por sus hijos, a gastar dinero, a soportar cualquier fatiga y a sacrificar su vida» (*Symposium*, 208 C; trad. esp., cit., p. 588).

105. Platón, *Symposium*, 208 D-E; trad. esp., cit., p. 588.

106. Ya he hecho antes referencia a que este deseo o interés tiene carácter trascendental en virtud de su conexión con la cuestión del sentido del universo. Muy explícitamente lo afirma Unamuno: «Hay que creer en esa otra vida para poder vivir ésta, y soportarla, y darle sentido y finalidad» (VII, 261).
107. Amiel, *op. cit.*, II, p. 292 y III, pp. 22-23.
108. *Ibid.*, III, pp. 22-23.
109. A. von Harnack, *Die Dogmengeschichte*, Freiburg, Mohr, 1894, pp. 535-536.
110. *Ibid.*, pp. 536-537.
111. F. Meyer, *op. cit.*, pp. 134-135. Véase también A. P. Carpio, art. cit., pp. 134-135.
112. H. Bergson, *L'évolution créatrice*, en *Oeuvres*, Ed. du Centenaire, Paris, PUF, 1970, p. 625.
113. *Ibid.*, pp. 626-627.
114. *Ibid.*, p. 628.
115. D. Hume, *op. cit.*, I, pp. 314 ss.
116. *Ibid.*, p. 315.
117. B. Pascal, *Pensées*, en *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1854, p. 1221.
118. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, en *Oeuvres complètes*, cit., p. 1069.
119. *Ibid.*, p. 1067.
120. Este sentido estrecho de una razón fenomenista, unido a la interpretación voluntarista de la fe, hace inevitable el surgimiento del conflicto trágico.
121. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 445-B 473.
122. A. Sabatier, *op. cit.*, pp. 326-327.
123. B. Pascal, *Pensées*, cit., p. 1168.
124. En su lectura del *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza, acota Unamuno el pasaje relativo al *odium theologicum* (cap. XVII), generado por la teocracia.
125. A. Sabatier, *op. cit.*, p. 344.
126. Amiel, *op. cit.*, p. 238.
127. Cito en este caso por la edición de Miguel de Unamuno. *Ensayos* (II, 835), porque en la edición de *Obras completas* falta esta frase (cf. VII, 179).
128. Véase mi artículo «Un paralelo entre Kant y Feurbach»: *Revista de Filosofía* (Madrid) 2 ser. II (1979), pp. 5-32.
129. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft. Zweites Buch*, cap. 8, p. 259 nota.
130. A. Sabatier, *op. cit.*, p. 346.
131. Véase P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1982, pp. 523 y 526.
132. G. W. Fr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke*, cit., III, pp. 349-351. Esta idea de lo trágico como conflicto insuperable la encontró Unamuno en la *Estética* de Lemke, traducida por él al español (La España Moderna, Madrid, pp. 135-136).
133. M. Scheler, *Zum Phänomen des Tragischen*, en *Gesammelte Werke*, München, Francke, 1972, III, p. 155.
134. R. García Mateo, *Dialektik als Polemik*, Frankfurt a.M., Lang, 1978, p. 58; cf. A. P. Carpio, art. cit., p. 126.
135. *Ibid.*, p. 56.
136. *Ibid.*, p. 59.
137. *Ibid.*
138. C. Morón Arroyo, «Unamuno y Hegel», en M. U., pp. 176-177.
139. F. Meyer, *op. cit.*, p. 158.
140. Por lo general se ha tendido a confundir el agonismo con la dialéctica. Así, por ejemplo, Diego Núñez la entiende como «descoyuntamiento de la dialéctica hegeliana» («Los avatares de la dialéctica», en *Estudios dedicados a Juan Peset Alexandre*, Universidad de Valencia, 1982, pp. 116 y 125), y Pizán llega a afirmar que en Unamuno su hegelianismo es la base de su agonía (*El joven Unamuno*, Madrid, Ayuso, 1970, p. 21). Una confusión análoga se aprecia en Mario Valdés, que toma tanto la que llama posición ontológica de los *Ensayos* de 1895 como la agónico existencial tras la crisis, como dos perspectivas de signo dialéctico (*Death in the literature of Unamuno*, Illinois, Univ. Press, 1964, pp. 9-18). En realidad, la oposición real, en que se basa el agonismo trágico nada tiene que ver con la dialéctica en el sentido ortodoxo hegeliano, hasta el punto de que sólo hay tragedia, como ya vio Nietzsche, donde no hay dialéctica, tras la quiebra de ésta, o bien, antes de su aparición.

141. Tengo que agradecer a mi compañero Domingo Blanco, Profesor titular del Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, el haberme hecho notar muy fina y oportunamente, la relevancia del texto kantiano sobre la oposición real como alternativa a la «negación determinada» de la dialéctica. Es éste un hallazgo fundamental para superar el espíritu dialéctico.
142. M. Scheler, *op. cit.*, p. 158.
143. I. Kant, *Kritik de reinen Vernunft*, A, 297-298 y B, 354.
144. L. Goldmann, en su obra ya clásica sobre el pensamiento trágico, *El hombre y lo absoluto* (trad. esp. de su *Dieu caché*), ha insistido especialmente en Pascal y el drama trágico francés en el origen de la modernidad. Creo que en Pascal el problema trágico tiene todavía una profunda impronta religiosa, que no presenta, o al menos no tan clara y directamente, la obra de Kant. Por lo demás, ni Goldmann en esta obra ni Kaufmann en su *Tragedia y filosofía* (Barcelona, Seix Barral, 1978), hacen la menor referencia al texto kantiano sobre la tercera antinomia, fundamental, a mi juicio, para entender lo trágico moderno.
145. M. Scheler, *op. cit.*, p. 159.
146. L. Goldmann, *op. cit.*, I, p. 195.
147. Véase J. Wahl, *La malheur de la conscience*, Paris, PUF, 1951, pp. 488-490.
148. R. García Mateo, *op. cit.*, p. 60.
149. Acerca de la interpretación de la conciencia trágica unamuniana sobre el modelo hegeliano de la conciencia desgraciada, puede verse A. Regalado (*El siervo y el señor*, Madrid, Gredos, 1968, pp. 196 ss.). C. Morón Arroyo, en cambio, discrepa de esta lectura («Unamuno y Hegel», en M. U., p. 173).
150. B. Pascal, *Pensées*, cit., p. 1109.
151. M. Merleau Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966, p. 167.
152. S. Kierkegaard, *El concepto de angustia*, en *Obras y papeles*, Madrid, Guadarrama, 1965, pp. 123 ss.
153. Sobre la diferencia entre la angustia unamuniana y la kierkegaardiana, puede verse el bien documentado libro de J. Collado, *Kierkegaard y Unamuno*, Madrid, Gredos, 1968, pp. 129 ss.
154. E. Salcedo, *Vida de don Miguel*, cit., p. 160.
155. J. Ortega y Gasset, *La pedagogía social como programa político*, en O. C., Madrid, Revista de Occidente, 1966, I, p. 520.
156. Amiel, *Diario*, Madrid, Losada, 1949, pr. 26, p. 77.
157. M. Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», en *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1963, p. 86.
158. A. Carpio, art. cit, p. 148.
159. G. Lukács, «Metafísica de la tragedia», en *El alma y sus fornax*, Barcelona, Grijalbo, 1975, p. 248.
160. *Ibid.*, pp. 248-249, y L. Goldmann, *op. cit.*, I, p. 85.
161. El verbo latino *decipio* significa tanto engañar como entretener el tiempo.
162. «Das Leben will Täuschung» (*apud* J. Ortega y Gasset, O. C., VIII, p. 39). El tema de la ficción (mito/metáfora), como medio o elemento de autoafirmación de la vida, atraviesa todo el pensamiento nietzscheano, como ha mostrado Hans Vaihinger en su ensayo «La voluntad de ilusión en Nietzsche» (cf. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Valencia, Teorema, 1980, pp. 23-60). Quizá el pasaje más significativo de la tesis de Nietzsche sea el de *Más allá del bien y del mal*, pr. 4.<sup>o</sup>
163. S. Kierkegaard, *Mi punto de vista*, Madrid, Aguilar, 1966, pp. 77-79.
164. *Apud* J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Paris, Vrin, 1967, p. 523.
165. L. Goldmann, *op. cit.*, II, pp. 260-261.
166. M. Blanchot, «La pensée tragique», en *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 145.
167. J. Collado, *Kierkegaard y Unamuno*, cit., pp. 476-477.
168. J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, cit., pp. 336-337.
169. Th. Mermall, «The Chiasmus: Unamuno's master trope»: *P.M.L.A.*, march (1990), p. 246.
170. L. Goldmann, *op. cit.*, II, pp. 260-261.
171. Th. Mermall, art. cit., p. 252.

III  
CULTURA Y TRAGEDIA

## LA CREACIÓN DESESPERADA

«Crear, ésa es la gran redención del sufrimiento»

(Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, p. 345)

La agonía del conflicto ontológico se expresa en la angustia del tiempo, que ya atormentaba al joven Unamuno, según confiesa en *Paz en la guerra* (II, 128), y que no dejará de atenazarle a lo largo de su vida, como en aquella sensación pavorosa de habersele convertido el corazón en un reloj de arena (III, 270). Pero no es sólo el paso del tiempo y su precipitación hacia la muerte lo que le desazona. La angustia del tiempo se manifiesta de múltiples formas: en la vivencia de su fragmentación y dispersión, en el curso irreversible de su acontecer, en el cerco de fatalidad con que nos oprime el pasado y en el estrechamiento del horizonte del futuro por mengua de la posibilidad. Hay, como sostiene Kierkegaard, una desesperación a causa de la finitud y la necesidad<sup>1</sup>, que Unamuno vivió angustiosamente y supo elevar a conciencia trágica. Toda esta angustia se resume en la experiencia del tiempo como destino y ceñidor de la libertad, en el que ésta encuentra su límite inexorable (cf. caps. 5, § 3 y 7, § 2). Pero no es menos cierto que Unamuno vivió también la otra desesperación de signo contrario, a causa de la infinitud y la posibilidad<sup>2</sup>, que amenaza con disolver el yo en la fantasía y el capricho. De ahí también su angustia ante la eternidad como un vacío de tiempo, en el que el yo perdiera la conciencia de su límite e individuación. Y es que el ser-se, en cuanto tarea de ser, tiene en el tiempo la condición de su existencia. La tensión entre la libertad y el destino, esto es, la lucha del yo por constituirse en conciencia universal en medio de la facticidad y la contingencia, pasa así, a partir de ahora, al primer plano de consideración.

1. *Tiempo y eternidad*

Esta tensión se vive agónicamente como incertidumbre. Esto significa, en primer lugar, aquella ambivalencia fundamental por la que el tiempo aparece abierto a la nada y a lo eterno. Es tanto el horizonte de la consunción, donde todo se resuelve en nada, como el de la consumación, en el que la libertad realiza y preserva el sentido de su obra. La posibilidad de no-ser o de-ser no le pertenece más intrínsecamente al existente que la de sobre-ser. Se diría que hay siempre trabajando en el tiempo, a contracorriente de su caída entrópica en el vacío, una fuerza ascensional, que aspira al porvenir de la conciencia. De modo que si, de un lado, el ser-para-la-muerte lo de-limita fácticamente en su extensión, del otro, el ser-para-lo-eterno lo de-fine intencionalmente en su intensión totalizadora<sup>3</sup>. Se trata, pues, de una ambivalencia constitutiva de la conciencia trágica del tiempo. En cuanto éste es mera exterioridad abstracta o mero «salir-fuera-de-sí»<sup>4</sup>, obra en él la negatividad de un continuo desaparecer, que se precipita en la nada. Pero, a la vez, en la medida en que el «fuera-de-sí» reenvía entre sí los distintos éxtasis temporales y los implica en la unidad de un «sí mismo», se pone en obra el vínculo de una interioridad, que lo hace gravitar sobre el instante de lo eterno. Hay, pues, un tiempo de la vida natural, que se fragmenta y consume, y otro tiempo de la vida intencional, que se concentra y unifica. Y la existencia participa de lo uno y lo otro, y no obstante tiene que decidirse por lo uno o lo otro, transformando el mero devenir en duración personal<sup>5</sup>. De ahí que el movimiento de superación del tiempo pueda llevar en una doble dirección contrapuesta: o hacia el vacío o hacia la plenitud, el doble rostro jánico de la eternidad. Esto obliga a cancelar la vieja oposición metafísica entre tiempo y eternidad como dos hemisferios incommunicables; y, conjuntamente, a distinguir diversas formas de configuración del tiempo, tal como ha hecho Louis Lavelle: el tiempo *devenir* o mera sucesión indefinida; el tiempo *duración*, que conserva y guarda su unidad de transcurso, y el tiempo *creación* que comunica con lo eterno<sup>6</sup>.

La incertidumbre significa también, en segundo lugar, que el tiempo es el lugar del conflicto entre estas dos dimensiones, cada una de las cuales quiere imponer su propia dinámica: la aspiración a radicarse en lo eterno o la atracción a disolverse en la nada. El conflicto origina diversas formas de existir en el tiempo, ya sea como existencia apariencial, vertida o enajenada, que se disipa en momentos fugaces y dispersos, o ya sea como existencia noumenal, que guarda su sentido en el instante originario de la elección de sí. En el tiempo resuena, pues, el fragor de esta lucha entre el todo y la nada:

la lucha es fragor y estruendo —¡benditos sean!—, y ese fragor y estruendo apagan el incesante rumor de las aguas eternas y profundas, las de abajo de todo, que van diciendo que todo es nada (III, 269).

Pero si el fragor acalla la querencia de la nada, no oscurece menos la otra querencia del todo. Entre ambas, como dos polos de orientación del flujo temporal, se origina la tensión agónica, productiva de sentido. A diferencia de otros pasajes unamunianos en los que se impone el ensueño de trascender el tiempo y escapar a su facticidad, ya sea en un éxtasis de disolución o de consumación, según los casos, en *Del sentimiento trágico*... prevalece la actitud de mantenerse en esta lucha, que constituye el ser mismo de la conciencia. De ahí su grito de pasión «¡no matéis el tiempo!» (VII, 260), y su apuesta por ganar en el tiempo la eternidad.

En tercer lugar, la incertidumbre significa que aquella certeza de lo eterno, en que estribaba la fe del héroe en *Vida de Don Quijote y Sancho*, se ha vuelto ahora problemática. En el mito, el alma coincide con su idea, y en esto reside la ejemplaridad de don Quijote. Pero en el tiempo alma e idea se buscan de continuo sin contar con garantía alguna de su coincidencia. Aquí tan sólo queda la lucha, el tiempo/lucha, como horizonte de una búsqueda y recreación incesante. La ambivalencia del tiempo se muestra ahora a una nueva luz: de un lado, el tiempo nos separa del origen, y en esta medida nos aleja del verdadero ser; pero, a la vez, por un acto de libertad, puede convertirse en la condición única de la vuelta hacia el origen perdido, y, con ello, a la propia medida esencial. «Nos estamos buscando durante la vida toda, porque al nacer nos perdimos. Quiera Dios que al morir nos encontremos» (VIII, 214). He aquí una intuición gnóstica, que atraviesa todo el pensamiento de Unamuno. De ahí que en unas ocasiones hable del pecado original de la caída en el tiempo (I, 788), y en otras de la tiranía de la facticidad (III, 379), en que se ve envuelto, como en una matriz de sombra, el nacimiento del yo. Y, sin embargo, la existencia es tiempo, y con este destino ha de ir tramando su propia vocación. Creo que a esta ambivalencia fundamental se refiere Unamuno cuando habla del «terrible misterio del tiempo»:

Y es que las almas y las ideas llegan al mundo, o demasiado pronto, o demasiado tarde; y cuando un alma nace, se fue ya su idea, o se muere aquella sin que ésta baje (III, 882-883).

Nacer / perder-se, por haber perdido —olvidado, decía Platón— la propia idea; morir / des-nacer, como suele decir Unamuno, tal vez volver al origen perdido; y vivir, buscarse recordándose, acertándose acaso o des-acertándose en el propio secreto, que cada alma lleva en sí escondido como una semilla.



Todos llevamos nuestro secreto de vida; los unos más a flor de alma, los otros más entrañado, y los más tan dentro de sí mismos que jamás llegan a él ni lo descubren. Y si alguna vez lo vislumbran dentro de sí, vuelven hacia fuera la vista, despavoridos, y no quieren pensar en ello y se dan a divertirse, a enajenarse (III, 883).

La interna inadecuación entre alma e idea, o lo que es lo mismo, la tensión entre la existencia temporal condicionada y su medida ideal eterna constituye el problema medular de la existencia. Se comprende que la relación entre tiempo y eternidad sea vivida agónicamente, en tanto que magnitudes incomensurables. Pero, a la vez, este agonismo es productivo de conciencia o de libertad, que en este caso significa la búsqueda, *en* el tiempo y a *redro*-tiempo, del «sí mismo» eterno. Por supuesto no se cuenta con ninguna garantía. En el juego temporal de la ambivalencia, la existencia puede recobrase a sí misma o perderse sin remedio. Pero de acertarse, sería en verdad un re-nacer, como le ocurrió al buen hidalgo de La Mancha:

El ser que eres no es más que un ser caduco y perecedero, que come de la tierra y al que la tierra se lo comerá un día; el que quieres ser es tu idea en Dios, Conciencia del Universo, es la divina idea de que eres manifestación en el tiempo y en el espacio (III, 82).

He aquí el paradigma existencial que encarna don Quijote. Alonso Quijano se ha acertado en su idea eterna al elegirse como Quijote, y en este sentido, lejos de malgastarse en el tiempo en ocios y ocupaciones de hidalgo, trabaja con sus locas aventuras en el tiempo para la eternidad. Aquí se ejemplifica la doble vivencia del tiempo, el fragmentario y consuntivo, propio de la existencia inauténtica —tiempo de alienación existencial—, y el sustancial y saturado, en el que el presente eterno penetra la existencia y la hace manar siempre de nuevo desde la fuente del ser. De ahí que como precisa Unamuno, «tienen las aventuras todas de nuestro caballero su flor en el tiempo y en la tierra, pero sus raíces en la eternidad» (III, 78). En virtud de esta autoelección originaria, el mundo apariencial con su tiempo tirano ha quedado invertido en su sentido, traspasado hacia su núcleo eterno. De mero devenir pasa a ser duración en que perdura el verdadero «sí mismo». El horizonte del extravío existencial se ha transmutado en elemento manifestativo de la idea eterna del yo:

Todo tu problema es éste: si has de empañar esa tu idea y borrarla y hacer que Dios te olvide, o si has de sacrificarte a ella y hacer que ella sobrenade y viva para siempre en la eterna e infinita Conciencia del Universo. O Dios o el olvido (III, 224).

Reaparece el dilema «todo o nada», clave del qui jotismo, y con él la decisión originaria por el todo —el «sí mismo» eterno—, frente a la

nada de las meras apariencias. La tensión agónica es, pues, el elemento propio de la de-cisión existencial entre el todo y la nada. En verdad no se trata de una decisión por lo eterno contra el tiempo, sino de recogerlo y salvarlo en su fondo eterno o de abandonarlo a su disolución. La tensión es inmanente a la conciencia del tiempo, abierta a dos polos contrapuestos, siendo a la vez lo uno y lo otro, y teniendo que decidir-se por lo uno o lo otro, por abandonarse a la nada o por regenerarse en lo eterno. Cada minuto mira ambivalentemente a la nada y al todo, en un trance de disipación o de concentración. La existencia, en cuanto temporalidad, está expuesta en este quicio; en ella se juega a la nada o a lo eterno, en un juego heroico entre la nada y lo eterno. De ahí que el tiempo se configure de distinto modo según el sentido de esta de-cisión. Puede fluir como un devenir, mera sucesión de momentos fugaces, que se precipitan en la nada, o como duración en que perdura en su transcurso una unidad de inspiración totalizadora. En un caso se trata del presente de disipación, propio de la existencia apariencial; en el otro, del presente de creación, que está traspasado por lo eterno. La autoelección originaria del héroe acontece en el instante, que, como enseña Kierkegaard, «no es en realidad un átomo de tiempo, sino un átomo de eternidad. Es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo. Pudiéramos decir que es como el primer intento de la eternidad para frenar el tiempo»<sup>7</sup>. No es, por tanto, parte del tiempo, salvo en una abstracción inadecuada, sino presente eterno, que trasciende y unifica el curso de la temporalidad. El instante constituye el punto de inserción o de contacto entre el tiempo y la eternidad. Por eso al héroe le pertenece todo el tiempo, puesto que todo él se encuentra implantado, como brotando de la raíz de lo eterno. Cualquiera aquí y ahora puede cobrar un valor definitivo, en cuanto proyección del instante originario:

Y así cuanto más se estrecha y constriñe la acción a lugar y tiempo limitados, tanto más universal y secular se hace, siempre que se ponga alma de eternidad y de infinitud, sopló divino en ella (III, 196).

Ambas dimensiones —tiempo y eternidad—, pese a ser inconmensurables, se unen paradójicamente en cuanto expresiones de lo mismo. A la totalidad intensiva del presente eterno le corresponde, en y por el instante, la otra totalidad extensiva de un tiempo/duración, en cuanto despliegue de lo eterno. Estas dos totalidades se replican recíprocamente, pues si lo temporal mana ahora de lo eterno, no es menos cierto que lo eterno necesita del tiempo como medio de manifestación. Que se trata en Unamuno de una relación paradójica<sup>8</sup>, y no de mera contraposición, parece evidente a tenor de sus declaraciones. Lo eterno no está sobre el tiempo ni más allá de él, sino dentro del tiempo como su interioridad creadora:

Nada menos eterno que lo que pretendemos poner fuera del tiempo. En las entrañas de las cosas, y no fuera de ellas, están lo eterno y lo infinito. La eternidad es la sustancia del momento que pasa, y no la envolvente del pasado, el presente y el futuro de las duraciones todas. La eternidad y la infinitud son las sustancias del tiempo y del espacio respectivamente, y éstos sus formas, estando aquéllas virtualmente todas enteras, en cada momento de una duración la una, en cada punto de una extensión la otra (III, 197).

Como se observa, la fórmula es la misma que la empleada en los *Ensayos* del 95, pero si bien se repara, el sentido de la expresión está más próximo a Kierkegaard que a Hegel. Ahora no se trata de una síntesis devenida reflexivamente, por mediación de los opuestos, sino instaurada en el acto de libertad que se decide por lo eterno, tal como advierte muy oportunamente Unamuno: «siempre que se ponga alma de eternidad y de infinitud». «Si es el instante donde se realiza el entrecruzamiento de tiempo y eternidad —puntualiza L. Lavelle— se puede decir que el instante es, en efecto, el lugar privilegiado en que se ejerce la libertad»<sup>9</sup>. Se comprende así que la ambivalencia del tiempo sea constitutiva de la de-cisión existencial. «Que el tiempo sea una relación entre el devenir, la duración y la libertad —prosigue Lavelle— es el juego que permite a la libertad ejercerse y que representa los tres grados de su mismo ejercicio. Sin el devenir, puede decirse que el acto de la libertad no podría disociarse del acto puro y no podría producirse la participación; pero el devenir disemina, por así decirlo, la libertad y la encadena a circunstancias, que deben suministrarle la materia de su acción, en lugar de arruinarla. Es en esta lucha contra el devenir cuando la libertad afirma, ante todo, su independencia; y para esto es preciso que en el devenir mismo, distinga entre lo que deja perecer y lo que quiere salvar, porque ha encontrado el modo, por así decirlo, de encarnarse en ello. Pero en la misma duración, está amenazada la libertad en tanto que tiende a convertirse en naturaleza. Es solamente en la eternidad donde encuentra una fuente de actividad y renovación que nunca le falta»<sup>10</sup>. Lejos, pues, de abolir el tiempo, el instante lo anuda, esto es, lo salva de su dispersión y fragmentación y lo recoge así en su unidad interior. Lo viene a confirmar, por otra parte, la primacía del futuro sobre el pasado, tanto en Kierkegaard como en Unamuno, o si se prefiere, de la esperanza sobre la memoria, pues lo eterno en el tiempo no es la unidad reflexiva de lo ya desarrollado, sino la proyección incesante de la fuente del ser en nuevas posibilidades. «Esto se debe —puntualiza Kierkegaard— a que lo eterno significa primariamente lo futuro; o dicho con otras palabras, a que lo futuro es el incógnito en que lo eterno inconmensurable con lo temporal, quiere mantener, a pesar de ello, sus relaciones con el tiempo»<sup>11</sup>. Y en un sentido análogo señala Unamuno que el futuro es el reino de la libertad y la posibilidad (I, 950)<sup>12</sup>. Ciertamente hay

algunas expresiones unamunianas que tomadas al pie de la letra parecerían sugerir lo contrario: «Es visión del pasado —escribe en *Vida de Don Quijote y Sancho*— lo que nos empuja a la conquista del porvenir; con madera de recuerdos armamos las esperanzas» (III, 93). Pero, paradójicamente, el sentido de la expresión es dinámico y proyectivo, si se toma en unidad con lo que, por los mismos años, había declarado reiteradamente en el ensayo *Adentro*:

Que nunca tu pasado sea tirano de tu porvenir [...] Pero teme el día en que se te conviertan en recuerdos las esperanzas al dejar el futuro, y para evitarlo, haz de tus recuerdos esperanzas, pues porque has vivido vivirás (I, 949-950).

No puedo suscribir por ello la afirmación de J. Collado de que en Unamuno «este intra-presente no se coextiende con el tiempo; sobre-existe o subsiste en él. Es la persistencia del ser»<sup>13</sup>. Tal persistencia no es más que la perduración de lo eterno, como raíz del ser, a través de los avatares y vicisitudes del tiempo, de modo que la sobre-existencia hacia el futuro es la in-sistencia en aquel núcleo o presente eterno, desde el que e-xiste, libre y auténticamente, el yo. «¿No hay acaso —se pregunta Unamuno en 1927— un sentido oscuro de perpetuidad hacia el pasado, de pre-existencia, junto al sentido de perpetuidad hacia el futuro, de per-existencia o sobre-existencia?» (VIII, 759). Y es que, desde el presente eterno, ambas dimensiones vienen a expresar lo mismo. Porque aquello que pretende alcanzar con su esfuerzo heroico la esperanza, sobre-existiendo hacia el futuro, no es más que la idea eterna del yo, que pre-existía a la existencia como la fuente del propio ser, de la que se había olvidado. Esta intuición de lo eterno dentro del tiempo se confirma en un espléndido poema de 1928:

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

Sí, el alma, en adhesión a su idea, es la eternidad, pero ésta se despliega en el tiempo, en un presente de recuerdo, entre un pasado inmemorial perdido y un futuro inagotable por conquistar; es decir, en la recuperación de la pre-existencia olvidada, que es a la par y conjuntamente voluntad de sobre-existencia. El recuerdo que busca es así, en verdad, una creación o recreación hacia el futuro de la raíz del ser.

## 2. *El presente de la creación*

Según avanza el pensamiento de Unamuno, ésta es la línea dominan-

te. No aspira tanto a liberarse del tiempo, sino a anudarlo, es decir, a hallar el vínculo inmanente en el presente de la creación:

Atamos el ayer al mañana con eslabones de ansia, y no es el ahora, en rigor, otra cosa que el esfuerzo del antes por hacerse después; no es el presente sino el empeño del pasado por hacerse porvenir (VII, 226).

Lo que aquí tiene a la vista Unamuno no es el tiempo / devenir, sino el tiempo / duración, en que se preserva el sentido de la existencia. La mención del «ansia» y el «esfuerzo» sitúa el tema en el marco de la metafísica del *conatus*. El tiempo es el ser mismo de la conciencia haciendo por perseverar en su ser. De ahí que el presente de la creación consista en el esfuerzo de autotranscendimiento, por el que el pasado se hace porvenir: «se vive en el recuerdo y por el recuerdo, y nuestra vida espiritual no es, en el fondo, sino el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar, por hacerse esperanza» (VII, 114).

Ésta es la memoria viva, principio de continuidad del tiempo, que hace que lo pasado se convierta en fuente de nuevas posibilidades. En modo alguno se trata de un mero reflejo o proyección de lo vivido en el futuro, que no sería entonces más que la vuelta de lo mismo. En tal caso serían las esperanzas las que se volvieran recuerdos (I, 950), al nacer ya marchitas. Que los recuerdos se vuelvan esperanzas significa, por el contrario, mantener viva la memoria en tensión de porvenir. Hay, pues, una dialéctica interna entre memoria y esperanza, que ha visto muy finamente Pedro Laín, a modo de un anillo abierto, que las pone en comunicación en cuanto horizontes de un mismo tiempo existencial. «Por ser tempóreo me veo obligado a tender hacia lo que espero ser recordando lo que he sido. Con otras palabras: la memoria, potencia anímica a la que refiero el acto de recordar, y la esperanza, concebida como virtud que dimana del acto de esperar, tienen un mismo supuesto real, a saber, la temporeidad de mi existencia. Pero esa temporeidad no se expresaría como recuerdo y esperanza de mí mismo, si ese mí mismo no fuese una realidad que de algún modo trasciende la fluencia temporal»<sup>14</sup>. En este juego circular, el recuerdo se trasciende en esperanza en el mismo esfuerzo en que la esperanza reanima la memoria:

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 (VII, 227).

La referencia a la imaginación es muy oportuna, porque ella es el artífice del presente de la creación, en que se anillan en mediación interna la memoria y la esperanza. Si la memoria funda la esperanza, recíprocamente la esperanza salva la memoria, la justifica, pues en

función de ella lo ya vivido comienza a tener un sentido y dirección. Lo fallido y malogrado puede ser intentado con nuevos bríos; lo incompleto consumado, y lo ya logrado reactualizado en continua renovación. Sin la función regenerativa de la esperanza, la memoria se disecaría en un pasado inerte. Ésta es la experiencia que recoge el poema VI de las *Rimas de dentro*: «el alma es cementerio / y en ella yacen los que fuimos, solos» (VI, 533), esto es, la petrificación de un pasado, que arrastra en su inercia al presente, al no estar asistido por el ímpetu de la esperanza. E, inversamente, cabe un futuro sin porvenir, si «se queman los recuerdos» como los restos de un naufragio, que ha devuelto el mar de la vida (VI, 292-293). Al igual que hay un pasado muerto, hay también un futuro vacío, en la espera desoladora de la nada (VI, 685). En tales momentos se impone la vivencia angustiosa del tiempo / devenir, que no tiene otro destino que la muerte.

Mas, ¿cómo mantener viva la memoria y bien fundada la esperanza?; ¿cómo reanimar las experiencias que congeló el pasado y ponerlas en tensión de porvenir? En otras palabras, ¿cómo superar el tiempo / devenir, su curso irreversible, su sucesión anonadadora? No es extraño que en su lucha por vencer el tiempo se le ocurriera a Unamuno aquella temprana y «absurda imaginación» (I, 78) de «vivir hacia atrás», a redrotiempo, como si la lanzadera del tiempo funcionase al revés (II, 578 y VIII, 496-497). «¿Y qué arroyo, por su parte, no ha querido alguna vez remontar a su fuente?» (I, 504). Des-nacer es, pues, tanto como volver a nacer, recuperar íntegramente la virtualidad del origen. Creo que en principio hay en esta idea una inspiración religiosa<sup>15</sup>, que más tarde se seculariza en una utopía de lo originario. Se trata, pues, de un ensueño de posibilidad en dirección complementaria a aquella otra del futuro de la creación. A lo largo de su obra, Unamuno se fue aficionando a esta fantasía poética, probablemente al verla corroborada en una intuición afín de Amiel<sup>16</sup>. Años más tarde, ya no la llamará «absurda» sino «trágica, como la del eterno retorno de Nietzsche, y no menos plausible ni menos probable» (VIII, 497). La comparación con Nietzsche es muy esclarecedora. Ciertamente tiene en común con él el deseo de trascender el límite, que la necesidad del pasado representa para la voluntad de poder. Para Nietzsche la única forma de redimir el pasado es quererlo como tal. El presente de la creación entraña un *amor fati* heroico-trágico. «La voluntad es un creador —enseña Zarathustra—. Todo fue es un fragmento, un enigma, un espantoso azar hasta que la voluntad creadora añada: pero yo lo quise así»<sup>17</sup>. La transformación de la voluntad creadora se llama eterno retorno. Éste es el acto de la voluntad queriendo hacia atrás, aceptando y reconciliándose con lo que fue tal como fue, y ansiando su vuelta eterna. La solución, en cambio, de Unamuno es bien distinta y hasta de sentido contrario. Su ensueño de des-nacer significa una vuelta a la región de las madres, como sugiere

Amiel, para alcanzar allí el *punctum saliens* originario, en que puedan recobrase de nuevo, intactas, todas las posibilidades de la existencia (IV, 1444 y VIII, 492-493). De ahí la extrañeza del título «entropía»<sup>18</sup>, que dio Unamuno a esta lírica ensoñación, porque la vuelta al estado virtual no es en verdad entrópica, aunque presente la forma de una regresión:

¿Si contra costumbre  
tornase el torrente  
a hielo, a la cumbre  
de donde salió?  
¡Infinito enjullo  
del telar divino,  
cerrado capullo,  
árbol, fruto, flor! (RD, XXV; VI, 765).

La cabal comprensión de esta fantasía poético/metafísica nos remite de nuevo al tema de la memoria viva e integral. No es el eterno retorno de lo mismo lo que ansía Unamuno, sino la re-creación de lo sido desde la raíz de su posibilidad, volviéndolo a nacer y rehacer en una forma más pura. Des-nacer es el sueño de un eterno re-nacimiento. Ahora bien, ¿no se des-nace y re-nace en cada instante en que la libertad se esfuerza en adentrarse en su secreto? Se trata, pues, del esfuerzo por alcanzar en el tiempo, a redrotiempo, la memoria del origen, no ya de lo vivido, sino de lo pre-vivido, es decir, de la idea eterna de «sí mismo»:

Me llega desde el olvido  
tierna canción de ultracuna  
que callandito al oído  
me briza eterna fortuna.  
Es el perdido recuerdo  
de mi otra vida perdida;  
me dice por si me pierdo:  
«vuelve a tu primer partida» (C, 1638; VI, 1388).

Si la memoria funda la esperanza, como se ha mostrado, esta visión de ultracuna tiene que alumbrar la más alta esperanza de porvenir. Pero también a la recíproca: la actitud esforzada por la más alta esperanza anima el empeño de la memoria por des-nacer. De ahí a veces el dolorido sentimiento de no poder alcanzarse en el origen:

Que no llego a las aguas soterrañas  
del surtidor,  
ni al hondón radical de mis entrañas,  
donde el amor;  
que no llego a la luz pura, ceñida

de oscuridad,  
 a la luz virginal y recogida,  
 luz de verdad,  
 al manantial eterno de mí mismo  
 ¡pobre de mí!  
 ni consigo abismarme en el abismo  
 de que surgí (C, 1605; VI, 1376-1377).

Este no poder llegar y querer llegar es lo que define al presente de la creación. El *amor fati* nietzschiano deja paso aquí al *amor aeterni* como *amor possibilitatis*. «Vivir —asegura Unamuno— es recrear en el recuerdo y comenzar a crear en la esperanza». En esta circulación vivificadora se constituye la libertad en el tiempo, en medio de su facticidad, como una lucha contra el destino. Dicho en otros términos: en el esfuerzo del presente creador por arraigar en lo eterno, el mero devenir se transforma en duración: «El ahora es un punto que no bien pronunciado se disipa, y, sin embargo, en este punto, está la eternidad toda, sustancia del tiempo» (VII, 226).

Vuelve Unamuno con ello a su fórmula preferida, pero renovada en sus inflexiones. La eternidad es la sustancia del tiempo en la doble acepción de que lo soporta y lo sustenta, esto es, lo vivifica y unifica en el sentido de su transcurso:

Tiene el mundo temporal raíces en la eternidad y allí está junto el ayer con el hoy y el mañana. Ante nosotros pasan las escenas como un cinematógrafo, pero la cinta permanece una y entera más allá del tiempo (VII, 228).

La metáfora del «cinematógrafo» la encuentro muy desafortunada, porque sólo ofrece dos registros —sucesivo e instantáneo de lo mismo—, y hace pensar en una mera coexistencia de tiempo y eternidad. La de las «raíces», en cambio, que ya apareció en *Vida de Don Quijote y Sancho* expresa certeramente la maduración del tiempo en y dentro de lo eterno. Tiempo y eternidad no son exclusivos, ni simplemente coextensivos, sino inclusivos. El tiempo de la creación se esfuerza por arraigar en lo eterno, y la eternidad verdadera no es un allende el tiempo, sino su raíz de inspiración. Entre ambos hay una circulación en la que alienta la libertad. Con el mismo derecho con que afirma Unamuno, al modo platónico, que «lo que no es eterno tampoco es real» (VII, 132), esto es, no tiene realidad de bulto y sustancia, podría haber afirmado que lo que no es más que eterno es irreal, al menos para el hombre, pues destruye las condiciones existenciales del ejercicio de la libertad. De ahí el grito unamuniano:

¡No matéis el tiempo! Es nuestra vida una esperanza que se está convirtiendo sin cesar en recuerdo que engendra a su vez a la esperanza. ¡Dejadnos vivir! La



eternidad, como un eterno presente, sin recuerdo y sin esperanza, es la muerte (VII, 260).

Se diría que en el presente de la creación se anuda el tiempo en el esfuerzo por incardinarlo en lo eterno, y se vincula a la vez lo eterno al acto de reanimación del tiempo, que es tanto re-creación de lo sido como in-novación de porvenir.

### 3. *La creación desesperada*

Ahora bien, este presente de creación, que comunica con lo eterno, es obra del amor. Un tanto enigmáticamente lo sugiere Unamuno: «el misterio del amor, que lo es de dolor, tiene una forma misteriosa, que es el tiempo» (VII, 226). ¿En qué sentido esta forma es misteriosa?, ¿qué destino vincula tan estrecha y solidariamente el amor y el dolor?, ¿en qué medida es el amor mediador, por decirlo platónicamente, entre lo temporal y lo eterno? Hay una indicación muy precisa para orientarse en estos interrogantes:

La vanidad del mundo y el cómo pasa, y el amor son las dos notas radicales y entrañadas de la verdadera poesía [...] 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 (VII, 132).

Y puesto que poesía es un término que alude en Unamuno al sentido fuerte de *poiesis*, se trata, en verdad, de dos dimensiones radicales del espíritu de creación. El amor es poeta porque transforma su piedad por lo mortal en voluntad de salvarlo de la muerte. Siente dolorosamente la caducidad del mundo y reenciende en este sentimiento sus ansias de trascendencia. O dicho a la inversa: vislumbra lo eterno y gracias a este vislumbre convierte su compasión universal en ímpetu de trascendimiento. Muy finamente combina aquí Unamuno el tema del *eros* platónico y el *agape* cristiano en la forma del amor/compasión. No es, sin embargo, la mera simpatía natural por todo lo que comparte un mismo destino, sino que, en cuanto amor espiritual, está transido por la pasión de lo eterno:

Y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar ni a tu propia infinitud, ni menos a tu propia eternidad, te compadeces de todo corazón de ti propio y te enciendes en doloroso amor a ti mismo [...] (Y) pasas a compadecerte, esto es, a amar a todos tus semejantes y hermanos en apariencialidad, miserables sombras que desfilan de su nada a su nada (VII, 191)

El amor se duele y conduele de lo caduco porque ansía lo eterno, y sólo al vislumbre de lo eterno reconoce la profunda vanidad

del mundo. De ahí el dolor de amor, porque a todo a lo que de veras se ama se lo quiere eterno. Para Unamuno, a diferencia de Nietzsche, no es el placer, sino el amor el que reclama eternidad, y, consecuentemente, se esfuerza por conseguirla. «El amor eterniza la vida» —subraya Unamuno—, pero a condición de que la sufra como mortal y se resista trágicamente a ello. La dialéctica ascensional de *eros* tiene que ser profundizada con esta nueva dialéctica del amor/compasión, que ha de bajar al abismo de la propia inanidad y sufrir la vanidad del mundo para reganar a todo, incluso a sí mismo, en una creación desesperada. Unamuno la llama a veces «desesperación resignada» (VII, 231), teniendo en cuenta el sufrimiento por la caducidad, pero sería más propio llamarla creación desesperada o apasionada por el esfuerzo que mira a lo eterno. El caso es que de la primera exaltación humanista de la «energía creadora» (I, 997), ha pasado Unamuno a esta definitiva asunción trágica de la agonía como productora de sentido. Esta tensión inmanente a la obra del amor es la que ya habita en el tiempo entre la nada y el todo. Se comprende, por tanto, que tome a éste como la forma misteriosa del amor, pues el tiempo, es, a la vez, ambivalentemente, consuntivo y consumativo, devenir y duración, cuando es arrancado a la mera sucesión por el ímpetu de lo eterno. La capacidad de la libertad para soportar lo uno y lo otro, en tensión agónica, y para decidir-se por lo uno (lo eterno) contra lo otro (lo caduco), se lo debe a la fuerza del amor. Su profundidad es tanta —podría decirse, remedando a Hegel— como su fuerza para sufrir la muerte, sin aterrarse ni desintegrarse, y en ella y mediante ella, trabajar en el tiempo por la eternidad. He aquí la unidad paradójica de muerte y resurrección en la obra del amor<sup>19</sup>. En esto el sentimiento trágico unamuniano venía a confesar, en última instancia, su raíz cristiana.

Con frecuencia presenta Unamuno el amor como el sujeto de toda virtud. Es el amor el que cree, el que tiene el vislumbre de lo eterno, y se atreve con ello a hacer su apuesta creadora y desesperada. Por lo mismo es el amor paciente, que nunca desfallece en su esperanza:

[...] el amor mira y tiende siempre al porvenir, pues que su obra es la obra de nuestra perpetuación; lo propio del amor es esperar, y sólo de esperanzas se mantiene (VII, 227).

Pero, sobre todo, el amor, por serlo, obra. No puede estar ocioso, y puesto que cree y espera, crea; o quizá a la inversa, porque ansía y necesita crear, cree y espera. En esta identificación del amor con el espíritu de creación venían a confluir en Unamuno la tradición platónica con la inspiración cristiana. En el *Banquete* había asociado Platón explícitamente a *eros* con la *poiesis*. Es el ansia de lo que se

quiere eterno lo que lleva al amor a engendrar en la belleza, desde la procreación física hasta las formas superiores de la creación humana. En este sentido, Unamuno entiende la creación artística como una prolongación de la paternidad natural —«hijos espirituales» llama a sus poemas, a los que tiene que asistir como revelación de sus entrañas—. Casi como una glosa platónica, aunque ya en clave cristiana, me parece la sentencia unamuniana de que «el amor rellena y eterniza la vida» (VII, 132) esforzándose en traspasar el vacío del sinsentido y la muerte. Fruto de este esfuerzo son el arte y la acción moral, dos formas de engendrar en la belleza, que nacen de una misma raíz de infinitud:

En el arte, en efecto, buscamos un remedo de eternización. Si en lo bello se aquieta un momento el espíritu, y descansa y se alivia, ya que no se le cura la congoja, es por ser lo bello revelación de lo eterno, de lo divino en las cosas, y la belleza no es sino la perpetuación de la momentaneidad (VII, 228).

Que la belleza revela lo eterno es de nuevo una intuición platónica, que asocia la belleza al esplendor con que se manifiesta la verdad. Pero ésta no es más que lo eterno de la cosa, su idea ejemplar, a la que se esfuerza en imitar, en el curso del tiempo, en la medida de lo posible. La afirmación, en cambio, de que el arte es la perpetuación de la momentaneidad es una intuición moderna, según la cual el artista pretende salvar del flujo del tiempo el instante fugitivo, en su esplendor efímero, y fijarlo y retenerlo para siempre. Para Unamuno ambas fórmulas no son dispares sino complementarias, en un juego de quiasmo y paradoja, pues la eternización de lo momentáneo implica también la momentaneización de lo eterno, es decir, su vislumbre y revelación en medio de la temporalidad. También para el arte genuino<sup>20</sup> vale el instante de la creación —«¡Eternidad: instante!» (VI, 919)—, como síntesis paradójica de tiempo y eternidad.

Y, sin embargo, esto no es más que «remedo de eternización». Se diría que la única «arremetida generosa que trasciende del sueño de la vida» (III, 251) es obrar el bien, «pues no se pierde / el hacer bien aun en sueños», como advierte Calderón. La obra del amor encuentra su expresión más cabal en el orden práctico. Si conciencia es finalidad, como insiste Unamuno, tan sólo en la empresa ética de dar finalidad humana al universo alcanza su cima el ansia de infinitud. Aquí no se trata sólo de revelar lo eterno, sino de producirlo activamente en el curso del mundo, mediante la participación en la Conciencia universal. Y si el arte tiene su forma ejemplar en la poesía y es como ésta «verbo hecho mundo» (I, 1178), la acción moral, en sentido complementario, es el mundo hecho verbo, la realidad transida de sentido e integrada en la obra de la conciencia. En tanto que complementarias, hay una comunicación permanente entre una

y otra esfera. Si el arte proyecta en la ética el sentido de la tarea moral como creación, la ética, a su vez, infunde en el arte el sentido de la creación artística como humanización. Con el mismo derecho podía afirmar Unamuno, frente al esteticismo, *nulla esthetica sine ethica*, como proclamar, contra el rigorismo moral, *nulla ethica sine esthetica*. Ni el arte por el arte ni el deber por el deber, pues arte y moral son fruto del amor. Finalmente, el mismo ímpetu de trascendencia anima la actitud del creador, que lo lleva a rebasar su obra ya hecha y a renovarla incesantemente. Como asegura Unamuno, «aún no ha empezado nuestra obra; nuestra obra no empieza nunca, porque siempre es otra nueva. Nada de lo hecho vale sino como materiales de la que nos queda por hacer. *El eterno ocaso es una eterna aurora*»<sup>21</sup>. El espíritu de creación renace en cada instante, como la aurora del seno de la tiniebla, y transforma a ésta en un balbuciente vagido de luz.

#### 4. *La moral de la creación*

Pero, ¿no se consume, al cabo, el espíritu de creación en mero voluntarismo?; ¿cabe sobre esta base fundar una moral? Topamos así con el «problema práctico» como lo llama Unamuno. En vano habría que esperar de su posición antiintelectualista una ética de inspiración racional. Como en Hume, la razón para Unamuno no sólo es impotente en el orden práctico, sino abiertamente desconsoladora. Por otra parte, toda justificación racional viene siempre «a posteriori» (VII, 262), a la zaga de lo vivido, a modo de legitimación abogadesca. Un racionalismo ético sería, pues, un contrasentido. La virtud ni se razona ni se enseña. Todo intento en contrario raya en pedantería e hipocresía, o bien se reduce en el fondo a «egoísmo» (VII, 277), pues de la razón no cabe esperar más que un frío cálculo de utilidades. La postura de Unamuno no puede ser más clara y terminante: «la locura quijotesca no consiente la lógica científica» (VII, 283); tampoco, claro está, la ciencia ética o el eticismo, que tiene la misma raíz.

Ni siquiera cabe hablar de una ética formal en sentido kantiano, aunque con frecuencia tiende Unamuno a presentar su moral en la forma de un imperativo. Es bien conocida, por lo demás, la repulsa que sintió siempre a la rígida ética del deber, del imperativo categórico, por abstracta y leguleya<sup>22</sup>. En todo caso, no se trata de una forma de la razón, sino del corazón, al modo rousseauiano<sup>23</sup>. Si la ética no es, pues, racional<sup>24</sup>, tiene que ser cosa del sentimiento:

[...] pero yo siento que la virtud, como la religiosidad, como el anhelo de no morir nunca —y todo ello es la misma cosa en el fondo— se adquiere más bien por pasión (VII, 280).

Ahora bien, este sentimiento no es la mera simpatía, sino el amor/compasión schopenhaueriano, interpretado en clave personalista, con lo que la moral de Unamuno se inscribe plenamente en la tradición cristiana, incluso en un catolicismo popular subconsciente (VII, 282), como la moral kantiana en el pietismo. «La compasión es la esencia del amor espiritual humano» (VII, 190). Compasión dirigida en primera instancia, y paradójicamente, a «sí mismo», en un amor (*filautía*) que no implica complacencia narcisista, sino piedad de sí a causa de la propia miseria, y que luego, por desbordamiento, se extiende a todos los que comparten una misma condición:

Y lo más inmediato es sentir y amar mi propia miseria, mi congoja, compadecerme de mí mismo, tenerme a mí mismo amor. Y esta compasión, cuando es viva y superabundante, se vierte de mí a los demás, y del exceso de mi compasión propia compadezco a mis prójimos (VII, 233).

Claro está que el sentimiento, en cuanto autoafección originaria, refleja a su vez una aspiración constitutiva del hombre, el ansia de eternidad o instinto de perpetuación<sup>25</sup>, a cuya luz se siente éste mortal; pero esta exigencia es sentida más que probada, y actúa en cuanto sentida, es decir, convertida en pasión de trascendencia. De modo que el amor/compasión es, a la vez, condolencia por la condición mortal e ímpetu de trascendimiento. De ahí su carácter agónico o trágico (VII, 187) de apuesta desesperada, que convierte su agonía en una fuente de compromiso moral. No se ama lo que se tiene; se ama lo que se puede perder y se necesita salvarlo de la embestida de la nada. Y «el amor —subraya Unamuno— es la única medicina contra la muerte» (VII, 187).

Ferrater Mora ha visto bien que se trata de una «ética existencial», pero no tanto de los valores, como él cree<sup>26</sup>, sino de la resolución heroica contra la muerte; y como tal, radicalmente antisenequista, ya que no es mera *pose* ni recusación retórica, sino lucha por el porvenir absoluto de la Conciencia. Con mucho más tino se refiere Ferrater a la dimensión fichteana de esta ética del esfuerzo infinito. «Si bien Unamuno habría rechazado el nombre de “ética”, y no digamos de cualquier especificación de esta última, para etiquetar su pensamiento [...] con todo, hay una fuente en común entre ambos filósofos: el deseo de hacer de la personalidad un centro dinámico de un mundo conflictivo»<sup>27</sup>. Está en lo cierto. El quijotismo es el paradigma, como ya se ha indicado, de un idealismo ético con ascendencia en Kant y Fichte. En él campea una voluntad de sentido, de dotar de finalidad al universo, en lucha contra los que llama Unamuno los poderes de la facticidad: el tiempo (devenir), el espacio y la lógica. «La inteligencia no ve sino causas eficientes y la voluntad crea causas finales», había escrito a Zulueta, en directa

referencia al kantismo, en 1904, Éste es el santo y seña de la ética unamuniana: la afirmación del hombre en cuanto fin y la demanda apasionada de la inmortalidad de la conciencia. Pero la fe moral en que estriba la empresa del caballero andante se ha vuelto más agónica, porque está tocada por el desengaño de una cultura escéptica. A don Quijote no se le oculta la oquedad de su esfuerzo, y, sin embargo, persiste en su apuesta cordial, queriendo establecer con ello «que la incertidumbre, la duda, el perpetuo combate con el misterio de nuestro final destino, la desesperación mental y la falta de sólido y estable fundamento dogmático, pueden ser base de moral» (VII, 263), claro está, de una moral heroica, a la desesperada, porque sabe que lucha contra la muerte. A propósito de una reflexión de Corpus Barga sobre el doble polo sobre el que ha oscilado la vida moral —la resignación o el esfuerzo—, se pregunta Unamuno con extrañeza:

¡Moral de esfuerzo! ¡Moral de resignación! Y la moral de la desesperación, la más íntima, la más profunda, la única engendradora de esperanza, ¿dónde queda? (VII, 469).

A esta moral de desesperación le cuadra bien el nombre de «pessimismo trascendente» (cf. cap. 6), que sabe aunar estos dos polos de forma productiva, transformando la resignación en un esfuerzo infinito. Sólo el amor es capaz de llevar a cabo semejante empresa, como muestra el paradigma quijotesco, afrontando un dilema absoluto «o todo o nada», en la resolución de instaurar el todo contra el no-ser, y en esto consiste la creación desesperada. Como bien ha visto Ghita Ionescu, «la vida agonística es un largo combate contra la muerte a través de la creación y el sufrimiento. Por esta razón es erróneo interpretar el sentido trágico unamuniano como el histérico lamento de que el hombre no es inmortal. Lejos de ser un lamento histérico —como enseña Sidney Hook— *Del sentimiento trágico de la vida* es una resuelta llamada a la acción»<sup>28</sup>; se trata —cabe añadir— de la acción heroica de poner el sentido contra el sinsentido y el absurdo, en cuanto heraldos de la muerte. Se comprende que el imperativo que surge de este amor/compasión no sea otro que «eternizar la vida» (III, 101), o bien, tal como se formula en *Del sentimiento trágico*: «Obra de tal modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir» (VII, 264).

Frente a la condena mefistofélica, «todo lo que nace merece perecer», propia del espíritu que siempre niega, proclama Unamuno la consigna del espíritu de creación: todo lo que nace ha de merecer por su obra ser inmortal, de modo que si hay justicia —por lo que apuesta la fe moral—, haya de serlo. O dicho negativamente, al modo de Sénancour, como gusta repetir Unamuno: «Hagamos que la nada,

si es que nos está reservada, sea una injusticia» (VII, 267). Es innegable el ascendiente kantiano de este planteamiento. Pero Kant se había limitado a postular la inmortalidad y a esperar la felicidad como una consecuencia debida al cumplimiento del deber, pero no vinculada con él analíticamente, reduciendo estrictamente al imperativo categórico el sentido de la moral. Unamuno, por el contrario, se rebela contra esta oquedad afectiva —pedantería e hipocresía de nuevo—, que pretende acallar el apetito de felicidad y el ansia de inmortalidad:

Si estamos en el mundo *para algo* —*um etwas*—, ¿de dónde puede sacarse ese *para*, sino del fondo mismo de nuestra voluntad, que pide felicidad, y no deber como fin último? (VII, 266).

Y si se replica que para Kant el deber no es el fin, sino la completa determinación del hombre en cuanto ser racional, cabe preguntar qué significa una completa determinación que no sea la Conciencia eterna y universal. La eternidad de la especie, como hubiera argüido Feuerbach<sup>29</sup>, era a los ojos de Unamuno una engañifa; más aún, una estafa. Si hay una teleología de la voluntad es la de no morir, esto es, la de afirmarse como conciencia incondicionalmente. El secreto de la vida «es el ansia de más vida» (III, 884). Casi podría decirse que entre muerte y vida se da, al modo del argumento platónico en el *Fedón*, una repugnancia formal de contrarios<sup>30</sup>. Pero para Unamuno no se trata de una prueba sino de un postulado:

El postulado de la fe, de la vida, del instinto [escribe Unamuno en una nota inédita de trabajo], es la inmortalidad del alma, que no morimos. Éste es el supremo postulado, el postulado práctico trascendente (TAD, en Casa-Museo Miguel de Unamuno, 8/15).

La voluntad no reclama sólo autonomía, sino eternidad. Pero ésta es la demanda del amor/compasión. Si el amor es «la única medicina contra la muerte» se lo debe a ser la única experiencia de lo eterno en el hombre. No hay aquí ningún egoísmo o eudemonismo disfrazado de *pose* heroica. Ya que no es una voluntad pura, pues Unamuno no puede poner entre paréntesis la dimensión afectiva del hombre, son con todo una voluntad personal y un amor espiritual los que están en juego. Queriéndose a sí misma, la voluntad se quiere en cuanto conciencia, y, por tanto, en su finalidad específica de dar sentido al universo. Y queriendo a los otros como a sí misma los asocia en el mismo amor/compasión a la obra de la Conciencia universal. No prima, pues, el interés biológico sino el trascendental. El egoísmo tiende a la conservación de la propia vida; el egotismo a su perpetuación como conciencia (VII, 274 y 277). Mientras que el primero es exclusivista, amurallado en la singularidad empírica, sin

trascenderse al orden universal del valor, el segundo es inclusivo e integrador, pues aspira a hacer del yo «una categoría trascendente, universal y eterna» (VIII, 300), o dicho de otro modo, un ejemplar en que la existencia coincida con su idea. En suma, el egoísmo es conservador y defensivo; el egotismo expansivo y creador (IX, 261):

¡Si supiera Vd. lo que ese yo pesa, lo que ese yo duele, lo que ese yo atormenta! [le escribía a Luis Bello]. Y el remedio no es salirse de él, sino adentrarse más y más en él, buscar en él lo divino y lo humano. Hay que buscar lo universal en lo singular, cada uno en sí (VIII, 303).

El «yo ornitorrinco» unamuniano, como lo caracterizó Ortega (que, por cierto, no era de otra fauna), tenía por divisa no la exclusividad, sino la insustituibilidad, y por objetivo «yoizar», esto es, despertar a cada uno a la conciencia de sí mismo, y, entre todos, a la gran Conciencia del universo:

Y como yo me siento yo, y quiero vivir entre semejantes, entre hermanos, por eso quiero que sean yos los demás. Y entre todos los yos hagamos un Yo del universo. Y eso es para mí Dios, un Yo infinito (VIII, 302).

A la luz de estos textos, la ética unamuniana podría ser caracterizada como moral de la vocación<sup>31</sup>, de la vocación genérica humana, que más allá del perfil propio y específico de cada uno, de la profesión u *officium*, busca eternizarse como conciencia. Que no cabe una lectura egoísta/eudemonista del imperativo moral unamuniano parece evidente si se repara en su paradigma existencial, don Quijote, el caballero de la locura del amor/compasión, y en su raíz de inspiración, como la verdad de su alma, el Cristo, «que no mereció por su inocencia haberse muerto» (VII, 267). El modelo cristológico es el núcleo de inspiración del pensamiento de Unamuno (cf. cap. 10, § 5). Y conforme a él, la eternización de la vida no significa otra cosa que el triunfo del amor sobre la muerte. De ahí que la moral de la vocación lo sea también de la fecundidad creadora —versión cristiana de la nietzscheana «virtud que hace regalos»<sup>32</sup>— y de la invasión altruista, que Unamuno presenta paradójicamente en la forma de una guerra universal:

[...] el cogollo de mi ética es que cada uno debe tratar de sellar a los otros con su sello, esforzarse por apartarles del camino que llevan, para traerlos al de él. El que así no obra, o es un egoísta o es un incapaz (IV, 375).

Es cierto que muy a menudo habla Unamuno de «imposición mutua» (VII, 275), haciendo alarde de un lenguaje agresivo y provocativo, pero en este caso, como en tantos otros, no puede olvidarse el carácter paradójico de sus expresiones. La imposición o la



invasión no es, al fin y al cabo, más que un modo de estimulación recíproca («El único modo de ayudar al prójimo es ayudarle a que sea más él cada vez, a que se depure en su línea propia, no en la nuestra» [III, 644]), de modo que, a fin de cuentas, la pro-vocación es la manera de convocar al otro, por su camino propio y específico, a la común vocación humana. Dicho de nuevo paradójicamente:

Amar al prójimo es querer que sea como yo, que sea otro yo, es decir, es querer yo ser él; es querer borrar la divisoria entre él y yo, suprimir el mal. Mi esfuerzo por imponerme a otro, por ser y vivir yo en él y de él, por hacerle mío —que es lo mismo que hacerme suyo— es lo que da sentido religioso a la colectividad, a la solidaridad humana (VII, 273).

Y este esfuerzo se inscribe en el movimiento conjunto de totalizarnos ambos como Conciencia universal —«ser humanidad y ser universo» (VII, 275)—, es decir, como vida genérica. Pero para Unamuno este ideal moral no se reduce a la pretensión ilustrada de una «sociedad cosmopolita», sino que enlaza con el reino nouménico de los espíritus, mediante la restauración cristocéntrica universal. Y es que, en el fondo, se trata de una ética, no sólo abierta a la religión, sino inspirada e implantada en ella. Aquí reside su mayor diferencia con el kantismo. Como asegura en sus apuntes inéditos:

El postulado ético no es el de Kant, la autonomía de la voluntad, el que se dé ella la ley, el imperativo categórico. El sentido moral, forma del instinto de la dicha —como lo vio Kant—, es el sentimiento de la persistencia de la conciencia, el principio religioso. La religión da base a la ética, pero ella es hiperética o metaética (TAD, en Casa-Museo Miguel de Unamuno, 8/15)<sup>33</sup>.

El sentimiento del amor/compasión, tenga o no conciencia de ello, es de índole religiosa, en la medida en que abre a una experiencia radical de finitud, que no admite paliativos ni disimulos. Y, en consecuencia, lo es también su aspiración a trascender la muerte, porque no puede acogerse a ninguna utopía secular, sino a una esperanza escatológica, que Unamuno sintió al menos negativamente como anhelo y demanda. Por otra parte, este sentimiento es la llave de una hermandad universal, más allá del círculo inmediato de la simpatía. Por algo lo definió Unamuno como «amor espiritual humano» (VII, 190). Suele creerse que la ética unamuniana carece de dimensión social y se reduce al culto egotista de convertir al yo en «categoría». Pero se pasa por alto que universalizarse es una empresa que no puede llevar a cabo una conciencia solitaria sin contar con el concurso de otras conciencias, es decir, sin contribuir a la instauración de una Conciencia universal. Y esta es la función del amor/compasión, generador de una moral solidaria, desde el doble

vínculo de compartir un mismo destino de muerte y una misma vocación de trascenderla. La declaración de Unamuno no puede ser más explícita:

Hay quien dice aislarse con Dios para mejor salvarse, para mejor redimirse; pero es que la redención tiene que ser colectiva, pues la culpa lo es (VII, 277, y VII, 256)<sup>34</sup>.

A diferencia de Kierkegaard, la culpa en Unamuno tiene siempre un sentido ontológico existencial, como la herida de finitud, cuyo fruto es la muerte. La existencia es de suyo culposa por haber sido engendrada en esta matriz de sombra, esto es, por la miseria de su mal de origen. Es el dolor de este común destino el que liga a los hombres en una comunidad sufriente, y, a la vez, los mantiene en recíproca solicitud:

Una formidable corriente de dolor empuja a unos seres hacia otros, y les hace amarse y buscarse, y tratar de completarse, y de ser cada uno él mismo y los otros a la vez (VII, 233).

Creo que puede afirmarse que Unamuno ha hecho de la condición mortal la premisa fundamental de una ética solidaria, fundada en el reconocimiento de la penuria ontológica y en la necesidad de la asistencia recíproca<sup>35</sup>. El ser mortal es radicalmente un ser menesteroso y desde este sentimiento radical de su miseria se siente ligado, religado a los otros, en la empresa trágico/heroica de salvarse de la muerte. La aspiración a la Conciencia universal es así la salida desesperada de una comunidad sufriente por hacer prevalecer el sentido —la obra de la libertad— frente al sin-sentido y el absurdo. Pero la condición mortal implica también, como su reverso, el apetito de divinidad o el ansia de totalizarse:

Sentimos, en efecto, una satisfacción en hacer el bien cuando el bien nos sobra, cuando estamos henchidos de compasión, y estamos henchidos de ella cuando Dios, llenándonos el alma, nos da la dolorosa sensación de la vida universal, del universal anhelo a la divinización eterna (VII, 233).

Con ello regana Unamuno, como ha hecho notar G. Ionescu, el sentido cristiano de la fraternidad universal, que había quedado oscurecido en la tradición secular progresista por sus connotaciones religiosas<sup>36</sup>. Esta gigantesca corriente de dolor y conciencia constituye un impulso ascendente de libertad, de humanización integral pancósmica —moral abierta creadora en el sentido que le dará más tarde Bergson—, que se abre paso en la materia, en la creación entera, buscando consumarse como espíritu. Pero no se trata —hay que repetirlo una vez más— de ninguna utopía secularista. En el fondo,

la fe moral ya ha hecho su apuesta por la eternidad de la conciencia y vincula así a su propia causa el trabajo y el dolor de lo divino. Con perfecta consecuencia, y de acuerdo con la *theologia crucis*, Unamuno sitúa esta corriente en el corazón mismo de Dios, que con-siente y co-actúa con los hombres en esta obra solidaria (cf. cap. 10, § 4). La moral del amor/compasión se cierra así en la intuición mística de la solidaridad universal:

En Dios vive todo, y en su padecimiento padece todo, y al amar a Dios amamos en El a las criaturas, así como al amar a las criaturas, amamos en ellas y compadecemos a Dios. El alma de cada uno de nosotros no será libre mientras haya algo esclavo en este mundo de Dios, ni Dios tampoco, que vive en el alma de cada uno de nosotros, será libre mientras no sea libre nuestra alma (VII, 233).

Desde estos supuestos se comprende el énfasis que ha puesto Unamuno en el alcance social del *officium*, el sentido ético de la profesión, como la contribución de cada uno a la perfección en común. Como es bien conocido, Unamuno recoge aquí el tema luterano del valor religioso del *officium* frente al concepto monástico de vocación religiosa, pero ya plenamente secularizado e integrado en la específica clave unamuniana del ansia de eternización:

Todos, es decir, cada uno, puede y debe proponerse dar de sí todo cuanto puede dar, más aún de lo que puede dar, excederse, superarse a sí mismo, hacerse insustituible, darse a los demás para recogerse de ellos. Y cada cual en su oficio, en su vocación civil (VII, 267-268).

El aire que respira este texto es ya plenamente secular. Unamuno subraya la dimensión mundana y civil de esta moral solidaria a diferencia de la cartujana del desprecio del mundo y retiro al claustro. El mundo se ha vuelto ahora el lugar de combate por instituir la Conciencia. Las consignas se invierten, por tanto, de sentido. No ya «renunciar para dominar», sino a la inversa, paradójicamente, «dominar para renunciar» (VII, 279), esto es, para ganar libertad sobre el mundo. Con lo cual no sólo reformulaba su divisa de «civilizar el cristianismo» des-eclasiastizándolo, es decir, poniéndolo a producir social y civilmente en manos laicas, sino que, a la vez, socializaba la virtud, haciéndola operativa y comunitaria.

De ahí también su elogio al trabajo, donde no hay nada de la mitificación beata del materialismo dialéctico, sino el escueto y sobrio reconocimiento, más bien de origen protestante, de su necesidad y alcance social para remediar la necesidad común. Y en el trasfondo, como testimonio de su entusiasta entrega a la creación, su confesión de índole trágica de que el trabajo es «el único consuelo práctico de haber nacido» (VII, 271). El corolario de esta actitud no podía ser otro que el amor a la «obra bien hecha», que por aquellos

años defendía también Eugenio d'Ors. Es difícil de imaginar una prédica moral más enérgica y renovadora en un país donde la incuria y la rutina constituían un mal endémico. Frente al «cumplir por cumplir» y al castizo obedecer sin asentir, proclama Unamuno el trabajar a conciencia, por interés de la cosa misma y por la íntima satisfacción de la obra, y no por la recompensa o la presión social. Tal como se desahoga en uno de sus *Monodialogos*:

Todo hombre puede hacer lo mismo que hace, no otra cosa; pero no como lo hace, sino a conciencia, vuelvo a repetírtelo, a conciencia social, puesta la vista, no en el Estado, ni en el sueldo, sino en la sociedad y en la vida. El que así no hace, gana lo que come, pero no lo merece (V, 939).

La ética de la creación se aliaba así al talante liberal de Unamuno, buscando remedio contra el ordenancismo y «fariseísmo de los funcionarios», como contra el resentido boicot al patrono en el mundo laboral. Sobre esta base, podía a la vez formular una revisión de la «cuestión social», en términos, no tanto de reparto del producto», sino de «reparto de las vocaciones, del modo de producir» (VII, 268), en lo que se reconoce la persistencia de sus planteamientos socialistas. Reparto de vocaciones significaba para él no sólo racionalización funcional del trabajo, sino su profesionalización y personalización como la obra de un yo. A la luz de esta exigencia, el panorama del mundo laboral era a sus ojos degradante y alienador:

Y llega lo trágico de ello a esos oficios de lenocinio en que se gana la vida vendiendo el alma, en que el obrero trabaja a conciencia, no ya de la inutilidad, sino de la perversidad social de su trabajo, fabricando el veneno que ha de ir matándole, el arma acaso con que asesinarán a sus hijos. Éste, y no el salario, es el problema más grave (VII, 268-269).

El remedio estaba, pues, en una ordenación del trabajo en función de las necesidades y el desarrollo de la creatividad humana. Sólo entonces tendría sentido un «reparto de vocaciones» en atención a las aptitudes, la preparación y el mérito de la obra. De este modo, una ética de raíz trágica, a través del vínculo de solidaridad y de amor a la obra bien hecha, venía a redundar en la vida concreta, cotidiana, en nuevos frutos de civilidad.

##### 5. ¿Una política trágica?

Pero, ¿realmente puede devenir política una ética trágica?; ¿cabe edificar sobre esta base «una acción eficaz» (VII, 183), o está condenado el agonismo a la esterilidad política? Ya se ha indicado que el trascendentalismo religioso, originado en la crisis del 97, motivó

una forma de vivir la política, a la que habría que calificar de «trágica» y que podía definirse, en términos de L. Goldmann, como «vivir sin participar»<sup>37</sup>, o bien, participar sin identificarse ni entregar el alma. La crisis supuso una desconversión, no sólo del progresismo, sino del integralismo con que la política moderna reclama la totalidad del hombre, a modo de una religión secular o de un deporte o juego (III, 570), que consume todas sus energías. Pero, a la vez, la conversión a la fe moral, de inspiración religiosa, no podía menos de exigirle un nuevo compromiso, no hacia ninguna forma de catolicismo político, que reprobaba de corazón (III, 563), sino al cristianismo civil, que creía ver encarnado en su señor don Quijote. La actitud hacia la política se volvió ambivalente: de un lado, de distancia y hasta desdén con respecto a la política concreta; del otro, de requerimiento y compromiso, como si la misma fuerza que lo apartaba de la política como tarea/profesión lo remitiera a ella, en un nuevo orden, como misión. Esta ambivalencia no supuso sin más una depreciación de la esfera política —otra cosa es la profesión política, a la que siempre censuró acremente— a la que entiende Unamuno vinculada a la ética y en la integridad de su valor civil o civilizador:

El hombre no es otra cosa que el ciudadano. La razón, que es social, es política, es civil, y quien tenga viciada la razón política, es decir, la razón práctica, la verdadera razón práctica —que es siempre, lo repito, política o civil—, tiene corrompida hasta el cogollo el alma (IX, 314).

Esto escribía Unamuno en 1914, en plena madurez intelectual y cuando acababa de publicar, dos años antes, *Del sentimiento trágico...* Pero su peculiar razón práctica o corazón no sólo era civil, sino transcivil, porque su aspiración genuina pertenecía a otro orden. Muy agudamente ha calificado G. Ionescu esta actitud como «transpolítica», tomando una expresión acuñada por Niebuhr para resaltar la lealtad de Unamuno a la condición humana. «Pero por absolutas que pudieran ser estas solicitudes (las políticas) eran aún *relativas* con respecto a la esencial agonía del hombre; y por intransigente que pudiera ser su actitud hacia la vida humana, era todavía secundaria en relación a su actitud hacia la muerte, la gran humilladora de los hombres»<sup>38</sup>. Lo transpolítico designa, pues, una actitud trascendente a la política, pero no ajena sino transversal a ella, pues no puede abandonar a su suerte a la ciudad, aunque sabe que éste no es el lugar de su esperanza. He aquí la paradoja esencial del cristiano en la política, en virtud de la heterogeneidad del principio religioso y el secular. Una muestra de esta duplicidad se percibe en la actitud unamuniana ante el Estado. Como señala G. Ionescu, «preocupado sobre todo por la autonomía de la voluntad, la voluntad en general era para él una contradicción en los términos»<sup>39</sup>. Y, sin embargo,

aquí estaba la clave de bóveda de la política secular moderna, en el intento de resolver la tensión entre la felicidad y la virtud. Con acierto ha visto G. Ionescu en este punto la segunda versión del mito de la caída en la génesis de la política<sup>40</sup>, cuando el hombre moderno, lejos ya del universo religioso, se arriesga en la empresa de una política secular, atendida en exclusiva al principio de la felicidad y el interés. Pero tras la quiebra del primer optimismo, que creyó haber encontrado el vínculo entre felicidad y virtud, y la posibilidad de poder concordar políticamente las distintas aspiraciones a la felicidad, la voluntad general de Rousseau parecía ser la única alternativa consistente. Mas el precio era muy alto, el sacrificio del individuo a la totalidad, como condición para transmutarse en ciudadano<sup>41</sup>. Obviamente, Unamuno no estaba dispuesto a pagar este precio ni podía creer, tras la quiebra de su progresismo, en una mera solución política del problema, y menos aún de esta índole. No podía aceptar la solución rousseauiana del problema por su implícito totalitarismo y, consecuentemente, estuvo siempre en contra de los defensores de un «socialismo de Estado», a los que inculpaba su falta de «respeto a la personalidad humana» (IX, 360). Pero tampoco era un liberal ingenuo que fiara al libre juego de la concurrencia el acuerdo de los intereses. Se muestra así partidario de un Estado democrático fuerte frente a cualquier otra instancia de poder, como la Iglesia, pero no podía consentir con transferir al Estado la sustancia misma de la voluntad. A esto se resistía no sólo su convicción liberal, sino fundamentalmente su talante religioso, que fue siempre un aliado de su liberalismo.

Como queda dicho, Unamuno fue en política un liberal, antes de actitud y método que de doctrina, y, por tanto, para él la autonomía del individuo, así como el problema de su destino y felicidad, debían prevalecer siempre sobre cualquier otra instancia, incluso la del Estado, al igual que el hombre de carne y hueso estaba por encima de cualquier abstracción humanista. Como replica a Cassou en 1923, que le reprochaba no tener otra economía que la del individuo:

[...] lo individual es lo universal [...] y por tanto lo eterno, y por último, que no hay otra política que la de salvar en la historia a los individuos [...] Y respondo también que puedo entenderme con políticos que sienten el valor infinito y eterno de la individualidad (VIII, 723).

Ésta era en verdad su frontera: el individuo está sobre el género, la voluntad autónoma sobre el Estado, el destino eterno por encima de cualquier ideal de progresismo. Aquí reside, por otra parte, el motivo profundo de su discrepancia con la praxis política de los partidos. Su hirsuta y arisca individualidad campeaba por encima de toda consigna. Era incompatible con cualquier forma de organiza-

ción. El espíritu de secta le repugnaba profundamente por lo que tenía de ortodoxia, ordenanismo y exclusivismo:

El partido es la tumba del ideal que le sirve de bandera. El partido entierra al principio después de haberle dado muerte, y erige en bandera el sudario en que le envolvió en su agonía, si es que retorciéndolo no se sirvió de ese trapo para ahogarlo (IX, 1095).

Unamuno vio muy tempranamente, a partir de la crisis del 97 —y ya había experimentado para estas fechas sus dificultades con la militancia de partido—, que su obra tenía que ser la de un reformador religioso, y que sólo por redundancia podía ser política. Se comprende así su queja de 1908 en carta a Ortega y Gasset:

¡Ay, querido Ortega! Si viese Vd. qué tristezas, qué desengaños, qué desdenes se me van posando en el alma. Quieren hacerme un político!!! (EC, 86).

¿Hipocresía tal vez? ¿Orgullo encubierto del que sólo aguanta ser primera figura? No lo creo. Tuvo sus oportunidades y gozó de reconocimiento público, que pudo haber capitalizado fácilmente en términos políticos. Prefiero atenerme a la letra de su «pequeña confesión cínica»:

Nunca he participado de la tan vulgar y tan lamentable superstición politicista, y he creído siempre que se puede hacer política, y política eficaz y honda, sin apuntarse en ninguno de los partidos con programa, bandera, jefatura, color y grito determinados [...] He tenido siempre, además, un muy vigilante cuidado de no dejarme poner marca o hierro de ganadería política alguna [...] Y si no lo he hecho no ha sido por falta de ambición, sino acaso por exceso de ella [...] Y, sobre todo y ante todo, a que quise defender mi independencia y la santa libertad de mi obra, de la que entiendo que es mi obra, y no dejarme esclavizar como caudillo (VIII, 331-332; cf. IX, 298 y 333).

Su presencia en la política, exceptuando su primera etapa de militancia socialista, cuando aún creía en ella, fue siempre alusiva a otra cosa y elusiva de todo partidismo, con cierto aire de ironía y desdén. De otra parte, su trascendentalismo religioso se proyectó en un trascendentalismo político —la política como misión ético/religiosa y hasta profética—, que lo alejaba de los programas concretos y de las actitudes convencionales hacia un orden ideal de principios. De ahí el sentido de su actitud trágica. Unamuno sólo podía concebir una política poética, creadora de mitos e ideales, que él solía contraponer a la abogadesca profesional «que toma a sueldo las ideas» (V, 971), más atenta al reparto de la prebenda y el presupuesto (III, 687) que a formar la voluntad democrática del país. Como en toda actitud trágica, la suya fue siempre una postura utópica ideal, intransigente, en conflicto permanente con la realidad inmediata, y

aliada en su talante religioso a una actitud profética de denuncia y resistencia frente a toda forma de alienación. Añádase a esto la peculiar tendencia unamuniana a encarnar sus ideales, dándoles cuerpo y figura, en suma, a «caracterizarse», lo que le llevaba a una actitud testimonial, de gesto y palabra, al modo romántico, en abierto contraste con la torpe rutina de la vieja política de la Restauración<sup>42</sup>.

Acorde con esta personificación emblemática de sus ideales, fue la «caracterización» a que sometió a sus adversarios políticos. Realmente Unamuno no podía menos de combatir, como don Quijote, con poderes sustantivos, encarnaciones de la opresión y la corrupción, con los que tenía que librar su batalla cuerpo a cuerpo, sin treguas ni concesiones. Sus adversarios fueron sucesivamente, en estos años centrales del 14 al 24, primero el conde de Romanones, responsable de su destitución del Rectorado de la Universidad de Salamanca y buen arquetipo del político profesional, que tanto repugnaba a Unamuno; luego, el Rey, encarnación del poder a secas, y por último, el dictador Primo de Rivera, representación cuasi mítica, a su juicio, de la miseria en que estaba sumida España<sup>43</sup>. A lo largo de esta lucha, Unamuno se va transmutando en su propia figura política: ante los políticos habla como un moralista rebelde e insobornable; frente al Rey como profeta (cf. cap. 1, § 3), y frente al Dictador como un mártir de la libertad en el exilio. Podría creerse que su actitud estuvo en buena parte determinada por el resentimiento a causa de su destitución, y desde luego, ésta fue la especie propalada por sus enemigos. Sin duda, el orgullo de don Miguel se sintió herido por un cese fulminante, sin mediar apercibimiento ni indicación alguna. Pero no hablaba sólo el orgullo herido sino la inteligencia humillada. Al menos Unamuno lo vio así, y con él los intelectuales de aquella hora, que supieron comprender que lo que estaba realmente en juego con aquella destitución era la causa de la libertad e independencia del intelectual en la vida pública<sup>44</sup>. «Y sí, ¿por qué no he de decírselo? —se desahoga con Ortega en carta de septiembre de 1914—. Hay en ello desdén, hay odiosidad a la Kultura. Es un golpe de efecto contra los intelectuales». Y poco más adelante: «se lo repito, amigo Ortega, sí, necesito de usted. Lo necesita mi causa que es la causa común»<sup>45</sup>. En su respuesta, Ortega se da por enterado y conforme, y le propone muy perspicazmente «dar a la protesta el carácter genérico de la *Intelligenz*, como dicen en Rusia y no el particular de *universitarios*, porque corremos el riesgo de que sean muy pocos de éstos los que simpaticen con Vd.»<sup>46</sup>. Al margen, pues, de discrepancias y reticencias, era la causa de la cultura, de la libertad de pensamiento, la que requería la alianza. Y así lo confirma Unamuno a Ortega en carta de enero de 1915: «para proteger la dignidad del ciudadano y de la *Intelligenz* en particular cuenten conmigo [...] Y cuando llegue un caso en que crean que mi palabra



puede serles útil, —es decir, puede ser útil a nuestra causa común contra la España oficial— avíseme»<sup>47</sup>.

Como bien probó Unamuno, el motivo de la destitución no fue ninguna irregularidad administrativa, sino el recelo político ante un intelectual cuya arisca independencia y sincero liberalismo ponían en cuestión la vieja política del partido liberal. Según declara a Burell, a raíz del incidente:

Mi obra es hacer política liberal y democrática de veras y servir a mi pueblo donde él me ponga, y protestar de lo que crea injusto, como protesto de que se me aplicara la confianza, desconfianza más bien, ministerial del modo más antiliberal y más antidemocrático y más inmoral posible y no ha sido tal conducta desautorizada debidamente<sup>48</sup>.

Parece obvio que este modo de estar en la política por libre y con abierta independencia de juicio, incluso en permanente disidencia y resistencia, tenía que provocar todo tipo de reservas y malestar, especialmente en las filas del partido liberal, al que no interesaba que pudiera cundir el ejemplo y fuera más notoria su figura. La destitución tuvo, sin embargo, como era fácil de prever, el efecto contrario: convirtió a Unamuno en víctima de la libertad de pensamiento y consagró su liderazgo espiritual en las izquierdas españolas. Por otra parte, el acontecimiento tuvo consecuencias de alcance en la propia praxis política unamuniana. No sólo radicalizó su actitud, sino que incluso la mitificó en la figura del intelectual rebelde, que años más tarde acabaría en proscrito. La crítica social de primera hora, sin desaparecer, cedió la primacía a la crítica político/institucional, de modo que, a partir de 1914, Unamuno entra en guerra con el *establishment* político y hace campear, sobre cualquier cuestión concreta, la ejemplaridad de su protesta y rebeldía. Ya me he referido a la diatriba de Unamuno contra la política abogadesca, frente a la que quería resaltar el carácter esencialmente pedagógico de la suya:

Llamo abogacía al modo de enfilear los asuntos, como si se tratara de un pleito ante tribunales, o la especial sofistería, que se cultiva en estrados. Y nuestra política no es más que abogacía. Los abogados han llevado a ella todas sus miserables triquiñuelas, repugnante legalismo, ese legalismo que se cifra en lo de «hecha la ley, hecha la trampa». Nadie peor para legislar que quien formó su espíritu aplicando leyes (III, 306)<sup>49</sup>.

Esto significa que es básicamente una política ayuna de ideas (IX, 303), montada exclusivamente en el cultivo de los intereses partidistas y la reproducción del poder:

Un político profesional —le dije entonces— es uno que estima que la suprema función política son las elecciones: es un electorero; es uno que supedita todo a

ganar y acrecentar votos, es uno para quien las ideas que tenía a préstamo gratuito son un medio de alcanzar el poder (IX, 948).

La sustantivación del poder por el poder, del poder como fin en sí, era a sus ojos el mal radical de la política, el que llevaba al profesional a «hacer carrera pública» a toda costa —la analogía con la carrera de la prostituta era demasiado provocativa y gruesa como para dejarla pasar (IX, 949 y V, 1034)—, y a convertirse en electoreo permanente, más sensible a la caza del voto y la preservación de la influencia que a la defensa de su convicción:

- ¡Pero hay que hacer elecciones!
- Sin duda, y como el pueblo no las hace, como no vota ni puede votar libremente, porque la libertad implica conciencia [...] hacéis ficción vosotros los profesionales de la política. Y os cuidaréis muy mucho de hacer conciencia pública porque eso sería vuestra muerte (IX, 950).

Política, en fin, «pragmaticista» (IX, 957) y calculadora —«su psicología es la de los cómicos, oír el aplauso y tener buenas contratas» (IX, 1245; cf. también V, 1030 y VII, 1385)—, desalmada y encanallada<sup>50</sup>, secuestradora de la conciencia pública y sin otro interés que vivir del presupuesto. La alternativa de Unamuno era «producir conciencia política» (VII, 1385), esto es, «formar conciencia pública, conciencia de patria, sentido de una misión o de un ideal» (IX, 978), lo cual era obra de cultura y pedagogía. Y de nuevo, en esta empresa, afloraban su talante y su método liberales:

Y esa conciencia, como toda otra, sólo se forma frente a las demás y con las demás. La conciencia es relacional. Donde no hay otras conciencias, no puedo yo tener la mía (IX, 978).

La lucha quijotesca contra la clase política le permitió a Unamuno sintonizar en la denuncia de la política convencional con la actitud de la joven generación que en 1914, capitaneada por Ortega, entraba en la escena pública, aunque eran muy distantes, por lo demás, sus planteamientos y programas. Venían armados de ideas fuertes y precisas, dispuestos a cambiar de raíz los hábitos de la vieja política, y trazar la frontera de la competencia y la responsabilidad; y, como Unamuno, se movían ideológicamente en la conjunción ideal de un liberalismo de nuevo cuño y un vago socialismo humanista<sup>51</sup>. No obstante, había entre ellos una diferencia última de actitud ante la política y de estilo mental, romántico y patético en Unamuno, como convenía a un profeta civil, y más objetivo y clásico en la generación del 14. Esto y la concepción singular de su propia misión apartó a Unamuno de figurar en la «Liga de educación política», pese a las incitaciones de Ortega, aunque no dejó de mantener con el grupo

una asidua y leal colaboración. Con Unamuno se podía contar llegado el caso pero no disponer. Era su modo típico de estar en política: participar sin identificarse. La verdad es que con ello la actitud de Unamuno se hacía cada vez más extraña e inaccesible, más incomunicable en su trágica y consentida soledad:

Siempre que se me ha invitado a formar parte de una colectividad, de una agrupación, de un sindicato, con un programa ya determinado [recordará más tarde en 1922], lo he rehusado. He dicho: No; cuando se trata de un fin concreto e inmediato, díganmelo y cuenten conmigo [...] Es más, si en alguna ocasión hay algo que ustedes no se atreven a decirlo, icuéntenmelo y lo diré yo! De aquí la necesidad de lo que se llama más concretamente liberalismo, el espíritu liberal (IX, 376).

Su segunda batalla quijotesca fue con la Corona. Podía preverse que su egotismo y la conciencia trascendental de su misión en política le llevarían a echarle un pulso a la monarquía. En cualquier caso, no se le puede inculpar de arbitrariedad. En los círculos intelectuales de izquierda fue abriéndose paso la convicción de la complicidad del rey en la gestión política ordinaria, con una fuerte tendencia al presidencialismo. La huelga general del 17 le dio a Unamuno la ocasión para su primer aldabonazo a la Corona, al instarle públicamente a conceder la amnistía a los responsables del comité preparador. Metido ya en faena, Unamuno va más lejos y se atreve a poner en cuestión la institución monárquica, en términos que sugieren un desafío personal, lo que llamará más tarde «nuestro duelo de caballeros»:

Si yo fuese rey dejaría que se discutiese mi realeza. Si yo fuese rey, por instinto de la propia libertad, me sometería a la soberanía popular. Sería un servidor del pueblo. Si yo fuese rey, no sería rey<sup>52</sup>.

Sobre las motivaciones subjetivas del artículo cabe toda suerte de conjeturas. ¿Resentimiento tal vez por no haber sido atendida en Palacio su solicitud de audiencia en 1915, en respuesta a una invitación personal que le hiciera Alfonso XIII en Guernica? ¿Orgullo intelectual por hacerse oír como portavoz de una opinión que otros muchos no se atrevían a formular? De todo pudo haber, y ya se sabe que sin pasiones no es posible la política. Pero, sobre cualquier otro motivo, hay que poner, a mi juicio, su creencia egotista de encarnar la conciencia moral del país. El caso es que en su enfrentamiento con la Realeza sufre una transformación su personaje histórico. Comienza a hacerse de leyenda, como convenía a la singularidad de su misión. La caracterización quijotesca extrema sus rasgos. Su actitud, su gesto, su palabra se parecen cada vez más a los de un profeta, clamando contra un poder culpable. Los cargos contra el rey iban creciendo en la conciencia del sector más crítico y progresista del país: su complicidad e ingerencia en la tarea de gobierno, o mejor

desgobierno, que sufría la nación; su responsabilidad en la para muchos tibia y equívoca neutralidad española en la guerra europea, su inclinación al militarismo, su pasividad ante el creciente deterioro de la vida social, que hacía temer una funesta radicalización del país. Mas la ocasión del enfrentamiento definitivo tuvo lugar en 1920 con motivo de una frase del rey —«puedo ser un rey destronado, pero no tronado»—, que provocó el trueno colérico del profeta Unamuno. Emilio Salcedo en su excelente biografía de don Miguel ha reproducido algunos pasajes del artículo unamuniano *Antes del diluvio*, que ya en el título delata el tono profético:

Hoy se oye un trueno subterráneo que suena cada vez más cerca, y que anuncia un terremoto social, un estallido y tras de él la inundación de las aguas desbordadas. Y ni se prepara dique ni cauce [...] Pero hay faraones a los que Dios parece haber ensordecido como a aquel que echó de Egipto al pueblo escogido. Diríase que se taponan los oídos para no oír el trueno y que se aturden con doble juego para no sentir la tierra temblando bajo los pies<sup>53</sup>.

Como era de prever, el primer golpe de la tormenta descargó sobre su cabeza. Fue condenado por la Audiencia de Valencia a dieciséis años de presidio por insultos a la Corona. Y como era también de prever, Unamuno se negó a solicitar el indulto real, como tampoco antes, motivo de su destitución del Rectorado salmantino, había querido intrigar para ser repuesto en el cargo. Se limitó a asumir su papel de víctima de la libertad de pensamiento. Ya se ha hecho un símbolo y deja actuar su leyenda. En contestación a la Federación universitaria argentina, que se había solidarizado con él, da su versión del caso:

Se me ha hecho condenar, para aplicarme luego un rencoroso y vengativo y humillante indulto, seguramente a instigación de la reina madre y ex-regente, doña María Cristina de Habsburgo Lorena, por haber contado la intervención que, según *The Times* tuvo esta señora en impedir que España se cobrara lo suyo incautándose de los barcos alemanes cuando Alemania hundió algunos nuestros, asesinando a los que los tripulaban<sup>54</sup>.

Unamuno no cesa en su empeño de pedir cuentas al rey y hacerlo responsable del derrumbe social y político del país. Ahora, desde el Ateneo de Madrid, una tribuna tan vinculada a su leyenda:

Y en este discurso volví a combatir la actuación personal del rey pidiendo que se le exigieran responsabilidades al que es, según la Constitución, irresponsable. Este discurso produjo un efecto muy fuerte en Palacio; el rey quedó dolido de él y pedía un desagravio<sup>55</sup>.

Desagravio no hubo, pero sí intentos por parte del gobierno de aplacar a Unamuno, proponiéndole una visita a Palacio<sup>56</sup>, ahora a

instancias del rey. Y Unamuno aceptó, no ya por cortesía ni por costumbre de ir adonde lo llamaran, sino porque era la ocasión de erigirse como profeta frente al poder, como él mismo ha recordado. La visita produjo un gran revuelo en los círculos políticos e intelectuales, y Unamuno se vio obligado a dar cuenta de ella en el mismo Ateneo, a instancias de los socios. No hubo, en efecto, compromiso, como temían algunos, ni desagravio. Unamuno reitera ante el rey su posición acerca de la libertad de la crítica y la necesidad de una reforma de la vida política del país. De nuevo el gobierno se equivocó en el caso Unamuno. La visita no fue más que una puesta en escena de su leyenda. La suerte estaba ya echada:

Y salí, no como había entrado, sino con la impresión de haber cumplido un penoso deber. Ésta es la historia de lo pasado, pero queda el porvenir. Ahora sólo queda continuar la campaña por la libertad y la democracia, pero en régimen de publicidad abierto. Hay que ir a una reforma constitucional que acabe con el «por la gracia de Dios, Rey constitucional». Afirmar que la soberanía reside sólo en el pueblo. Hace falta que se unan todos los hombres liberales, dinásticos o antidinásticos, que sientan el deseo de la Justicia, que es cumplimiento del deber. La Constitución es del Estado, de la Nación, que es lo sustantivo, y debe ser tan amplia, que pueda servir lo mismo para un régimen monárquico que republicano (IX, 1117).

En el conflicto con la monarquía se perfila muy claramente el carácter trágico de la actitud política unamuniana: la personificación del conflicto entre poderes trascendentales, la emblemización de la postura, la incondicionalidad de la exigencia —porque la verdad está reñida con el Régimen, clama Unamuno (IX, 1066)—, sin posibles mediaciones; la creencia de estar representando a la conciencia crítica del país; la no disimulada arrogancia, la soledad, en fin, buscada, procurada, del que cree que la palabra se basta para cambiar el mundo; la palabra/acción más eficaz —creía Unamuno— que la revolución misma:

Y, en cambio, creo posible que, como las murallas de Jericó cayeron al sonido de una trompeta, que un día se venga abajo, sencillamente, ante el solo esfuerzo de una persona (IX, 379).

¿Idealismo? Sin duda, aunque él prefiera llamarlo espiritualismo. Pero, ¿cómo un trascendentalismo semejante puede conducir a una acción eficaz? Unamuno creía, sin embargo, que en la cantera de los mitos hay que buscar la inspiración de la gran política:

Y esto es lo que aquí sostengo: que sólo obra con eficacia y empeño quien se alimenta de la eterna ilusión consoladora, que soñar la acción es lo mismo que actuar el ensueño (III, 959).

«Soñar la acción» no equivalía por tanto a refugiarse en la ensoñación, sino a hacer valer en la realidad la fuerza de la utopía, confrontar y juzgar la realidad inmediata con la libre idealidad, o dicho con la fuerza expresiva del quiasmo, dejar «actuar el ensueño». ¿Queda esta política derrotada, como don Quijote, ante el curso del mundo? Antes de precipitarse en la respuesta, convendría reparar en una pregunta de sentido inverso: ¿puede ser realmente derrotada una actitud que ha elegido de antemano, como modo de acción, de protesta y resistencia, la derrota? ¿no es acaso el juicio sobre el mundo la victoria única de don Quijote?:

¡No, a mí no me vencen! Porque yo digo con mi señor don Quijote: ¡Yo sé quién soy! Y como sé quién soy, a mí no me vencen (IX, 1332).

He aquí la lógica de la acción trágica: el héroe sabe quién es, por qué causa se inmola, y en la fidelidad a su verdad está su fuerza. El héroe se hace mito por esta fidelidad. Él puede ser vencido, pero no su mito, que es una fuente de acción futura. La derrota del héroe es, pues, paradójicamente, la forma única de su victoria. De ahí que la eficacia de su acción sacrificial no deba ser medida ni evaluada por resultados inmediatos sino por la fecundidad de su potencia simbólica. Como ha visto certeramente Walter Benjamin, «la muerte trágica tiene un doble significado: debilitar la ley antigua de los dioses olímpicos y ofrendar al dios desconocido el héroe en cuanto primicia de una nueva cosecha humana»<sup>57</sup>. De ahí que con la muerte del héroe se genera un nuevo contenido y una nueva forma de comunidad civil. En esto encuentra su justificación la política trágica. Como canta Unamuno:

Menester es que el héroe sucumba  
para cobrar justicia de la muerte (RSL, XXXIII; VI, 356).

El pleito político con la Corona tenía, como se ha indicado, un motivo capital: Alfonso XIII encarnaba, a los ojos de Unamuno, la vieja política despótica, que había secuestrado la voluntad y la conciencia pública del país:

El que esto le dice [...] ha llegado a la conclusión de que hoy en España el verdadero obstáculo tradicional a la libertad y la democracia, a la *republicidad*, que es publicidad, no es la monarquía, no es la realeza, sino que es el monarca, es el rey<sup>58</sup>.

Había llegado a ser, por otra parte, la representación de un poder insolvente. En cuanto responsable del Estado, y por su ingerencia en la acción del gobierno, el rey era el responsable último del derrumbe nacional. La Monarquía cómplice acababa siendo una Monarquía culpable de lesa patria. Obviamente esta complicidad se

consumó con motivo del asentimiento real a la dictadura de Primo de Rivera. Ésta era la última frontera del conflicto. El acontecimiento venía a marcar el compromiso expreso de la Corona con la reacción y el militarismo. El choque no se hizo esperar. Se diría que Unamuno lo andaba buscando desde el primer momento. El salto a la prensa de Buenos Aires de una carta privada en que se desahogaba contra la nueva situación fue el detonante:

Yo creía que ese ganso real que firmó el afrentoso manifiesto del 12 de setiembre, padrón de ignominia para España, no era más que un botarate sin más seso que un grillo, un pelicularo tragicómico, pero he visto que es un saco de ruines y rastreras pasiones o un fanteche del lóbrego y tenebroso Martínez Anido, el dueño de esta situación tiránica [...].

Y líneas más adelante indica haber aconsejado a G. Marañón que desista de la idea de organizar «un partido de izquierda, supongo que monárquico. Le he escrito —dice— que no lo haga, que lo liberal ahora es aguardar, mordaza en boca, y hacer saliva, para luego escupir verdades a esa beocia encanallada, y que ya liberalismo y monarquía son incompatibles en España»<sup>59</sup>.

Fuera o no la publicación de la carta una indiscreción, estaba claro que Unamuno no estaba dispuesto a aguantar mordaza alguna. A partir del golpe militar del Directorio vivió en continuo *pronunciamiento*. A la carta hay que añadir su conferencia en Bilbao y sus artículos en *El Mercantil Valenciano*, en abierta y frontal oposición al nuevo régimen. Pero lo que había ocurrido no era más que una consecuencia del endémico despotismo real que sufría el país:

Pero no, no es eso [...] el que hemos llamado siempre el régimen, el monárquico tradicional, es el mismo [...] Y nos parece que a los que está preparando el terreno el Directorio no es a políticos de un nuevo régimen, sino a nuevos políticos del régimen<sup>60</sup>.

Y tres días más tarde volvía a la carga en un nuevo artículo en *La Nación* de Buenos Aires:

Pero ya la cosa está clara; en España de aquí en adelante no cabrá el equívoco del liberalismo dinástico, en España ha muerto el alma de la monarquía constitucional, en España desde ahora liberal será sinónimo de republicano<sup>61</sup>.

La suerte estaba echada. La orden de destierro le llega el 20 de febrero de 1924. Don Miguel ha entrado definitivamente en la historia con la leyenda de un luchador civil. El que marcha al exilio no es ya un profeta, sino un mártir de la libertad. Pero sobre este tercer acto de su batalla política habrá que volver más tarde.

Si dejamos el flanco de los adversarios para atender al contenido ideológico, se perfila más claramente el sentido liberal de la empresa política unamuniana. La gran ocasión de la batalla por el liberalismo fue el desencadenamiento de la guerra europea del 14. Desde el primer momento adoptó Unamuno una actitud beligerante contra la pacata y equívoca neutralidad española. Se apercibió de que lo que estaba en juego era la causa del liberalismo. En la comida anual de la revista *España*, en que se le había pedido que hablase en nombre de la Liga antigermanófila española, Unamuno comenzó elevando la guerra del 1914 a la categoría histórica de las grandes fechas constituyentes de la democracia:

Esta guerra es algo así como una nueva revolución francesa, mejor dicho, es como una revolución anglo-latina-eslava, más bien, europea; que marca, después de la Revolución francesa, fechas que quedarán como hitos en la historia de los pueblos, 1815, 1848, 1870 y, por último, 1914 (IX, 355).

La guerra constituía un acontecimiento de señalado interés histórico/cultural. Era, a su juicio, la batalla entre el imperialismo germánico militarista y la democracia parlamentaria (IX, 980)<sup>62</sup>. O dicho en términos trascendentales, como a él le gustaba plantear las cuestiones, entre «el valor de la personalidad y la realidad», «la rebeldía de las personas y la disciplina de las cosas» (IX, 1264). Pero no se trataba sólo de dos ideologías políticas, sino de dos culturas o estilos de existencia, representados respectivamente en el estilo de Renan y el de Strauss —la imaginación poética y crítica frente al racionalismo intelectualista germánico—; o en otros términos de comparación, entre el valor civil de Mameli y el instinto guerrero de Korner (IX, 1321); en definitiva, entre el principio formal de la heterodoxia y el dogmático autoritario. Obviamente no podía faltar en el análisis la mención del factor religioso. Mientras que la causa del Estado autoritario la veía vinculada a una religiosidad política judaizante, vindicativa, de pueblo elegido, y en el fondo pagana (IX, 1273 y 1347), el liberalismo era afín, a su juicio, con el fondo civil del Evangelio, que pone la conciencia sobre la consigna y la organización:

Y no me cansaré de repetir que en esta guerra se trata entre otras cosas, y por encima de todas las demás, de salvar los eternos principios de la civilización cristiana, del cristianismo civil, esto es, del cristianismo (IX, 1350)<sup>63</sup>.

Pero la batalla entre el principio crítico/liberal y el dogmático/autoritario se ventilaba en el seno mismo de la sociedad, promoviendo en ella una guerra intestina (IX, 1269-1270). El reflejo del conflicto mundial en España había avivado la latente guerra civil entre liberales e integristas (IX, 991). En las disputas entre germanófilos y anglófilos o aliados, que tanto apasionaban a la opinión



pública, se representaba el drama de las dos Españas, la integrista/castiza y la progresista/liberal. Por eso la neutralidad política del país —mal disimulada por un cómplice apoyo real a la causa del germanismo— le parecía «torpe y afrentosa», porque intentaba acallar un problema de fondo, ante el cual no se podía ser neutral:

No, «neutralidad», no, sino «alterutalidad». No «neuter», es decir, ni uno ni otro, sino «alteruter», uno y otro. Y uno y otro en lucha entre sí. Y así cuando me dicen que si yo predico la lucha es porque mis ideas no prevalecen, contesto que si prevaleciesen me volvería yo contra ellas para evitar su muerte<sup>64</sup>.

Pero, en este caso, él no era alterutal, sino decidido beligerante en favor de los aliados. En el análisis del espectro sociopolítico de los germanófilos no andaba errado Unamuno. Era de nuevo la antigua alianza de las fuerzas de la España reaccionaria: un elenco oligárquico de la fracasada burguesía española, ruralizada y enmohecida hasta el cogollo del alma; un elenco clerical integrista, que había condenado el libre examen y la Ilustración, y un elenco militarista, desvinculado de la ciudadanía y replegado sobre sí mismo, que hacía de la milicia un instrumento de reproducción del poder (IX, 357-360). Los tres confluían en una ideología del orden y el unitarismo. «Y Dios nos libre de que el triunfo —creo que ya no es posible— de Alemania, nos trajera de rechazo la supremacía en España de esa jauría»<sup>65</sup>.

No había, pues, que dejarse engañar. Detrás de la organización a lo prusiano, que tanto ensalzaban sus panegiristas, no había otra cosa que el empeño en una programación sistemática de la existencia por el Estado-Moloch, según el principio de la máxima productividad, o en versión de Ostwald, «en obtener, para las energías que hay que transformar, coeficientes de transformación tan ventajosos como sea posible» (IX, 1286), un principio mecánico, como le objeto Unamuno, para una sociedad desalmada:

¡Lo que habrá de ser la Europa organizada con el coeficiente de transformación más ventajosos posible! ¡Una verdadera maravilla! Todo marchará sobre rieles. Cada uno sabrá, desde que entre en uso de razón, lo que ha de hacer toda su vida. Y hasta nos divertirán organizadamente, haciéndonos oír conciertos y cosas así. ¡Una verdadera delicia! (IX, 1286).

Precisamente lo que inculpaba al rey era su simpatía germanófila, que a la postre contribuiría en España al triunfo del integrismo militarista. De ahí que frente a la alianza de las fuerzas tradicionales de la España castiza, era preciso defender con desnudo la causa liberal:

Nosotros pedimos el respeto de la dignidad de la persona, el libre juego de la personalidad, la afirmación de la personalidad frente a la realidad, de lo que es la persona a lo que son las cosas (IX, 360).

En verdad, no sólo había apostado por la causa aliada. Unamuno creía en la mayor altura moral de este principio y confiaba en la victoria. Sabía que el principio liberal no podía ser derrotado, porque es el principio de la creatividad, el único que hace y rehace la historia (IX, 361 y 1302). Lo que perseguía la liga antigermanófila, defendiendo la causa de los aliados, era la ocasión histórica para hacer triunfar en el país el liberalismo y la modernidad (VII, 593-594). Sobre toda otra consideración, el compromiso político de la Liga era una apuesta humanística por que acabara fortaleciéndose en el futuro «el alma liberal de España»:

Esperamos que, hecha la paz, esta Liga pueda llegar a ser origen de un movimiento civil, liberal, democrático, reformista, ya que el liberalismo y el democratismo que hoy profesan los que ocupan el Poder no es en la mayor parte de los casos más que un pretexto que ponga el manejo y el disfrute del presupuesto en una compañía de políticos de carrera, profesionales de la arbitrariedad, de la prevaricación y del engaño (IX, 363; cf. IX, 1267).

Sería erróneo, no obstante, suponer que esta apuesta alineaba de modo uniforme la postura de Unamuno con la causa del progresismo e implicaba la aceptación de los presupuestos de su filosofía de la historia. También en este caso su posición era transversal a la política aliadófila, y, en cierto modo, inconmensurable con ella. Como queda dicho, Unamuno no podía compartir la fe del progresismo ni su visión plana y maniquea del acontecer histórico. Como pensador trágico, se mantuvo siempre fiel al principio heraclíteo de la lucha de los contrarios. A decir verdad, las dos mitades de España, las dos Españas, eran para él igualmente españolas y ninguna podía erigirse con la exclusiva de la hispanofilia (IX, 990). Lo importante era para él de nuevo la tensión productiva:

La guerra europea ha despertado la siempre latente guerra civil española, y ha sido por ello una bendición para nosotros. Porque esa guerra civil, en una u otra forma, no puede ni debe cesar (IX, 991).

Claro está que entre estos opuestos —integrismo y liberalismo— no cabe mediación dialéctica, como es obvio, sino una abierta contraposición, pero a lo largo de la lucha —civil, esto es, cultural y no in-civil o cruenta— sus respectivos principios —el de la disciplina de las cosas y el de la creatividad de las personas, por decirlo en los términos unamunianos— se fecundan en su oposición, ahondan en sus razones, aprenden a convivir con el adversario y generan en su tensión un fecundo dinamismo. La causa de la libertad tenía que aprender a mediar con un régimen de objetividad, cada vez más sólido y riguroso, y a la recíproca, el principio de la organización tendría que asumir en las instituciones del futuro el principio de la

crítica y la creatividad. Pero en ningún caso puede establecerse una línea dialéctica de progreso hacia un estado ideal, que estuviera libre del conflicto. Incluso de ser esto posible, equivaldría a la larga al triunfo de la inercia cultural. Y es que el liberalismo de Unamuno estaba vinculado fundamentalmente con un método de crítica y libre examen, que requería la máxima tensión del juego del pluralismo. De ahí la necesidad de cultivar las diferencias y antagonismos:

Sí, yo también digo con Chesterton que tenemos que proteger no sólo nuestra unidad, sino también y ante todo, nuestras disputas, nuestras disensiones, nuestras querellas intestinas, nuestra guerra civil (IX, 1272).

A partir de estos años, la idea de guerra civil va a convertirse en divisa de su posición. Desde luego, Unamuno no supo apercibirse del profundo y peligroso equívoco a que se prestaba la fórmula en un país transido de conflictos sociales y de tan escasa sensibilidad liberal. Porque abstraída de la matriz liberal unamuniana, la idea queda reducida a una mera consigna de guerra. Obviamente, lo que él se proponía no era, en modo alguno, azuzar a las dos Españas a una guerra fratricida, sino promover una cultura del debate, esto es, de la crítica y la confrontación ideológica, que hiciera productivas las diferencias de cara a la convivencia política. De esta disputa civil podía esperarse la madurez de juicio que ahorrara a España la otra disputa in-civil de los antagonismos. Es innegable que una cultura democrática se caracteriza por la búsqueda del acuerdo, pero su talante liberal/libertario y el fondo trágico de su pensamiento lo llevaban a primar sobre el pacto, siempre coyuntural y relativo, la fuerza creadora del disenso<sup>66</sup>. Teóricamente, pues, no puede negarse a la fórmula una profunda carga liberal. Desgraciadamente, el idealismo político de Unamuno, de tan escaso sentido para las circunstancias y empeñado siempre en una lucha trascendental entre principios, le impidió darse cuenta del grave riesgo de malentendimiento a que se exponía su divisa en una España convulsa.

Al margen de fórmulas, su batalla política siguió polarizada en la defensa del Estado democrático/liberal, o dicho en su propia terminología trascendentalista, del ideal de la Atenas eterna frente al espíritu militarista de Esparta (IX, 1297-1298). La salud política del país, más que del principio de la organización, dependía del cultivo de la libertad:

¡Un pueblo fuerte! Sí, si con esto se quiere decir un pueblo con fortaleza de ánimo, es decir, de espíritu de libertad y de independencia moral y dispuesto, si llega el caso, hasta a rebelarse contra sus directores, un pueblo capaz, cuando le sea menester, de hacer una revolución civil (IX, 1302).

Pero un pueblo fuerte en un Estado fuerte. Al filo de la guerra europea, insiste de nuevo sobre el viejo tema del fortalecimiento del

Estado, que había inspirado la campaña liberal en el primer lustro del siglo:

Siempre me preocupó la falta de Estado. Y no hay Estado porque no hay democracia. Sin democracia no cabe Estado digno de ese nombre. Y no hay democracia donde no hay conciencia pública, ni hay conciencia pública donde no hay ideas (IX, 314).

Y en España, tal Estado tenía que ser educador, «conciencia jurídica y pedagógica de la patria, que está aún, a falta de ideas, por hacer» (IX, 315). Resurgía así la otra vieja batalla contra el integrista político/religioso. En este sentido, la Iglesia española se movía, a su juicio, en un dilematismo inaceptable, expresión clara del espíritu de facción: o era absolutista o anarquista, o jugaba al enfeudamiento religioso del Estado o a su liquidación. Pero con el mismo denuedo se oponía Unamuno a las otras fuerzas centrífugas, que amenazaban la unidad y estabilidad del Estado, los regionalismos, en su versión político/nacionalista, no cultural, contra los que libró siempre una constante batalla<sup>67</sup>. Se requería, pues, que el Estado tuviese su propia alma laica, civil, «religiosa», si se quiere, por inspiración o secularización de los principios de un cristianismo liberal, pero no por entronización de poder espiritual alguno<sup>68</sup>. A la par que atacaba la inspección de la enseñanza religiosa por la jerarquía eclesiástica, exigía al Estado el derecho y el deber de inspección civil de la misma, como garantía de la calidad de un servicio público. En este marco de un Estado liberal fuerte se inscribía, por lo demás, su otra batalla político/docente, especialmente la universitaria, a cuya institución quería librar de su secuestro por los profesionales de la incuria y la prebenda. La función de la Universidad —clamaba— es hacer inteligencia (IX, 291), esto es, hacer cultura y civilidad. Pocas páginas más duras y más lúcidamente críticas se han escrito sobre la Universidad española en lo que va de siglo, de sus males endémicos —la pereza, la falta de estímulos, el absentismo, el espíritu de casta, el autoritarismo de su majestad el catedrático, etc.— y pocas veces se ha acertado más con la función de la Universidad: la difusión de la cultura como escuela de civilidad (IX, 311)<sup>69</sup>. Pero si el Estado liberal ha de apoyarse en una Universidad reformada, ésta, por su parte, no puede encontrar mejor valedor que el Estado liberal. Sorprende hoy la perspicacia con que el idealista Unamuno se opuso por estos años al viejo proyecto de autonomía universitaria, como un riesgo de desintegración de la Universidad. Sorprende la lucidez de su crítica al indigenismo —lo que hoy llamamos endogamia—, a la discrecionalidad de los tribunales, al abrir puertas falsas para reclutar al profesorado, al funcionario a dedo, etc., y hoy podemos comprobar, por desgracia, hasta qué punto fue certero su análisis:

El remedio. Yo no creo que el remedio pueda ser la autonomía tal como hoy están las cosas. El remedio es una legislación más moderna, más adaptada a las necesidades actuales, al mismo tiempo más amplia, no casuística, y que a la vez que limita una cierta irresponsabilidad que tenemos todos, que tiene su majestad el Catedrático, también cortapise las atribuciones indiscrecionales y arbitrarias del poder ministerial (IX, 350).

¿Cabe mayor lucidez? Y frente a este estado de cosas, frente a la miseria académica, que tan acremente había censurado, campea, pese a todo, el orgullo intelectual y profesional de un hombre que cree en su vocación universitaria:

En este país, sin ambiciones y con vanidad, lo que hay que tener es orgullo; que a mí se me ha exaltado, y Dios quiera que se me exalte todavía más: es lo único que a todos los profesores puede salvarnos; un orgullo que nos ponga enfrente e esas gentes que cubren la oquedad interior, unas veces con cinismos, y otras veces con falsos bríos (IX, 354).

#### 6. *La historia como tragedia*

La vivencia agónica del tiempo tuvo también su reflejo en la concepción trágica de la historia. Ya se ha mostrado cómo la crisis religiosa del 97 supuso la quiebra de la fe progresista, que animó al primer Unamuno (cf. cap. 5, § 4). Hasta esta fecha había mantenido una filosofía de la historia de corte hegeliano/marxista, acorde por lo demás con sus convicciones racionalistas de este período. Hay declaraciones en este sentido de la más pura ortodoxia. Así corrigiendo una visión meramente humanitarista del socialismo subraya en 1896:

Los que tal creen no se fijan en que el movimiento social que, aun extendiéndose a las fases todas de la vida, gira como en torno de gozne cardinal en derredor del problema económico, es, ante todo y sobre todo, efecto del proceso económico-social, superior a las voluntades individuales, del proceso incoercible y necesario, cuyas leyes no hay que buscar en las disposiciones conscientes de los hombres, ni en acuerdos de Gobiernos, sino en las necesidades económicas (IX, 664).

Es cierto que por estas mismas fechas no olvida Unamuno, frente al craso materialismo de sus correligionarios, el otro gozne religioso, como fundamento de una economía a lo eterno. Pero todavía cree en la concordancia de ambos factores, porque aún no ha descubierto la heterogeneidad y extrañeza del principio religioso, trascendente con respecto al secularismo. Tras la crisis, la creencia en la necesidad racional que gobierna la historia deja paso al esfuerzo creativo de la libertad en lucha permanente con el destino. Como dirá más tarde, remitiéndose a Leopardi, «y es muy cierto que el tiempo, o, mejor dicho, la Historia no es más que tragedia» (V, 1142),

esto es, conflicto de fuerzas del que no hay clave *a priori* de inteligibilidad; antagonismos sin mediación dialéctica ni progresión integradora; y, por tanto, pura incertidumbre, como elemento de constante crisis y de-cisión. «Y si no hay esta lucha, no habrá historia» (V, 1165). No quiere decir esto que se renuncie a todo sentido, pero éste es radicalmente utópico, es decir, improgramable e incalculable, y, por lo mismo, secreto e invisible, como «el pensamiento de Dios en la tierra de los hombres» (VIII, 1137). Aunque esta expresión guarda cierto aire hegeliano, ahora se trata, al modo trágico, de un *Deus absconditus*, sufriente, que se engendra en la historia en la lucha ética por la Conciencia universal:

— ¡Sí, su nombre es Historia!  
 — ¿Y qué más da su nombre?  
 ¡La epopeya de Dios, donde no nace  
 sino que se hace el Hombre  
 y del Hombre a Sí Mismo Dios se hace! (PS, C; VI, 916).

La diferencia sustancial con Hegel es la pérdida de una clave dialéctica de comprensión del proceso, esto es, de una ley objetiva y necesaria de desarrollo. Consecuente con ello, Unamuno desvincula la historia de una metafísica especulativa y la vincula, como Kant, con la praxis moral, como apuesta en lucha por realizar en el tiempo el reino de los espíritus, que de suyo trasciende el tiempo. El sentido de la historia pertenece por tanto a la fe moral. No puede ser construido ni deducido *a priori*. Fuera de esta clave, sólo queda el nudo conflicto y el esfuerzo práctico de intención utópico/escatológica.

No se pretende con ello entregar la historia a un decisionismo voluntarista. El conflicto supone una tensión inherente a la cosa misma, que la libertad no puede saltarse a la torera, pero tampoco exorcizar con ningún conjuro especulativo. La historia no es el reino de la pura libertad ni de la pura necesidad. Ni lo uno ni lo otro, sino lo uno y lo otro, pero la conjunción no supone aquí mediación reflexiva, sino el juego trágico de la libertad y el destino. A propósito del libro de Renné Johannet sobre *Le principe des nationalités* y tratando de terciar entre la teoría alemana de la nacionalidad etnográfica —raza y lengua— y la francesa de la nacionalidad efectiva —pacto—, subraya Unamuno expresamente que la historia no obedece ni a determinismos ni al libre albedrío:

Aunque Johannet no se meta en estas filosofías que trascienden de su objeto, porque la historia, la vida del espíritu humano, ni es fatalidad o determinación de naturaleza —como quiere la concepción materialista de ella, la de Marx y los conservadores—, ni es libre albedrío tampoco; la historia es creación, o sea libertad. Pero la libertad, que es la conciencia de la ley por la que se rige un

hombre o un pueblo, no es libre albedrío [...] En efecto, ni la madre ni la patria se eligen, pero se reconocen o no [...] (IV, 1288)<sup>70</sup>.

El dilema metafísico entre elección racional o determinación natural es, a los ojos de Unamuno, falso. Para la tragedia, el auténtico dilema es de orden existencial y tiene que ver con el nudo trágico de la libertad y el destino en la trama de la existencia. No hay inmaculada concepción de la libertad. Ésta se encuentra ya siempre trabada de antemano, generada en una oscura placenta de sombra —la facticidad—, y su tarea consiste en decidirse si se entrega pasivamente a ella, degenerando en lo práctico/inerte, o si la asume creadoramente, luchando por transmutar el destino en vocación. Ésta es su agonía. Volviendo al tema de la nación, el modo de ser nacional no está fatalmente dado, pero tampoco se elige; no es pura naturaleza ni pacto convencional, sino el esfuerzo por convertir en forma personal de ser lo que ya se es. Como escribió Unamuno en alguna ocasión, «se podrá decir que hay verdadera patria española cuando sea libertad en nosotros la necesidad de ser españoles, cuando todos lo seamos por quererlo ser, queriéndolo porque lo seamos. *Querer ser algo no es resignarse a serlo tan sólo*». He aquí un ejemplo elocuente de lo que en contexto existencial o histórico entiende Unamuno por creación: alumbrar un sentido en medio de la facticidad:

La historia no es organización, aunque para cumplirla la organización hace falta; la historia es creación de valores personales, espirituales, humanos; la historia es la creación de la humanidad y es la creación de Dios (IX, 361).

El término «creación» guarda aquí, como en otros contextos unamunianos, el sentido fuerte *poético* de fundación de un mundo en lucha con la necesidad<sup>71</sup>. Se opone tanto al espíritu de sistema como a la pura ensoñación. Y de hecho, armado con este lema se enfrenta Unamuno tanto a los movimientos restauradores —renovación, regeneración, restauración [...]— como a los revolucionarios (VII, 1385), porque unos y otros se amparan en un argumento consabido y tratan de ponerse al abrigo de la incertidumbre. Pero la historia es precisamente el reino de lo nunca con-sabido, de lo contingente y problemático, del permanente afronte de la necesidad y la posibilidad. En el quicio de esta lucha se inscribe el acto creador. Como se ha dicho, la posición trágica está en contra de toda metafísica especulativa de la historia. Y, en efecto, por estos años de la segunda y tercera década del siglo, arrecian las críticas de Unamuno a la filosofía marxista de la historia, en la versión dura determinista/economicista, que era la dominante en los círculos españoles de la época<sup>72</sup>, y de la que ya había discrepado en sus años de militancia socialista:

Según tal doctrina, en el fondo de los fenómenos sociales se encuentra siempre, como última base, el fenómeno económico. El hambre es el primer motor de la historia humana. Y la doctrina enteramente determinista, y aun fatalista, culmina en aquella expresión de Marx de que son las cosas y no los hombres las que rigen la historia (IX, 1550).

Fácilmente se advierte que el motivo de fondo de la discrepancia reside en la subjetividad. Unamuno cree que el marxismo, pese a su intención humanista, acaba cediendo a la determinación en última instancia del mundo humano, y por tanto de la historia, por el factor económico, con lo que encubre el sentido de la creación. Si a esta metafísica de la historia, de base hegeliana invertida, en la que el modo de producción es lo determinante, se añade la creencia marxista de raíz ilustrada en el carácter liberador e incontenible del progreso científico/técnico, se comprende que encubra también el sentido de lo trágico. La historia deja de ser el elemento de una creación desesperada para convertirse en el desarrollo necesario del argumento, ya pautado, de la revolución. La historia, en cuanto acontecer de sentido, ha quedado desgravada del juego trágico entre la libertad y la fatalidad. Se diría que el materialismo histórico no tiene sensibilidad para el problema de la génesis del valor. Como le objeta Unamuno, esto ya ocurre en el mismo concepto de «valor económico», formulado en términos meramente cuantitativos, mensurables, de «costo de producción», desestimando los aspectos cualitativos del mismo. «No comprendió —sentencia Unamuno— el aspecto psicológico, o mejor, psíquico, espiritual, del valor. Por atenerse a su aspecto físico, material, erró en todo lo demás» (IX, 1552).

Lo que está, pues, en tela de juicio es la relevancia del factor económico como el único gozne de la historia. Para Unamuno, en cambio, la eficacia de lo económico está siempre mediada por el factor conciencia. El hombre sólo se convierte en motivo revolucionario si ha sido elevado a un estado de conciencia colectiva, mediante el que adquiere su fuerza de movilización. Lo decisivo, pues, no son los estados de cosas sino de conciencia, no la determinación mecánico/objetiva sino la finalístico/subjetiva de lo que el hombre se propone ser. Y esto —arguye Unamuno— es lo que atestiguan de hecho las revoluciones:

[...] las revoluciones las hacen las cosas y no los hombres, según el marxismo materialista. Y la revolución rusa la están haciendo los hombres y no las cosas. Y hombres utopistas, que son los que hacen revoluciones (IV, 1196; cf. también IX, 1588 y V, 1118).

La mención de la utopía indica claramente la relevancia de la función del sujeto en el proceso revolucionario, tal como lo concibe Unamuno, en consonancia con su ética de la creación. Elías Díaz se



queja, y no le falta razón, de que Unamuno «parece olvidar completamente el sentido dialéctico de la filosofía marxista, en ningún caso identificable con un mecanicismo positivista»<sup>73</sup>. Pero, aun prescindiendo de la versión mecanicista fuerte, en la que a veces parece apoyarse Unamuno, queda siempre un residuo de determinismo, por mor de la determinación unívoca de la cultura por el factor económico. Y ésta es, en verdad, la cuestión de fondo. Se trata de saber si una dialéctica materialista, esto es, antiidealista, está dispuesta a conceder la autonomía del factor subjetivo en el juego de las determinaciones; si cree en la posibilidad de una iniciativa del sujeto más allá del orden objetivo programable; en definitiva, si la revolución pertenece, en última instancia, al orden objetivo de la necesidad o al subjetivo de la libertad. Lo que realmente critica Unamuno, al margen del acierto o desacierto de sus formas de expresión, es la idea de una base objetiva, que a modo de una razón suficiente determinase el acontecer de la historia. En este sentido rompía con la línea ortodoxa de interpretar el marxismo —«pura pedantería científica», como él la llama (IV, 1196)— para acogerse a aquel otro socialismo utópico, en el fondo trágico, que el propio Marx había sañudamente combatido como una filosofía de la miseria. Pero, paradójicamente, la historia real de la revolución rusa parecía obedecer más a la voluntad de utopía que a los factores objetivos. Frente al pretendido científicismo marxista, Unamuno alcanzó a ver —y en esto, al menos, hay que concederle finura de percepción— que de hecho el marxismo se comportaba sociológicamente como «un movimiento o revolución religiosa» (IV, 1196), esto es, «un recurso religioso aunque sea ateo» (IV, 1203), en el sentido de los *ricorsi* de la historia de J. B. Vico, quien creía, como Unamuno, que la historia brota, en última instancia, de la fuente del mito. Y son los mitos políticos —piensa Unamuno— capaces de polarizar voluntades y aglutinar conciencias, los mitos creativos o productivos de sentido histórico, los que en verdad hacen las revoluciones. Por el contrario, una verdad científica, susceptible de demostración, o, al menos, de verificación, no necesita de la prueba martirial:

Pero en la religión los mártires hacen la fe y la fe crea su objeto. Y la historia es una obra de la voluntad humana (IV, 1197).

Mas si la fe, tanto en la religión como en la revolución crea su objeto, éste es más un estado de conciencia que un estado objetivo de cosas. Obviamente todo esto le hubiera sonado a Marx a idealismo subjetivo, voluntarista, expresión de una filosofía de la miseria, como queda dicho —es verdad—, pero se pasa por alto que para el pensamiento trágico es precisamente en la miseria de la razón, ya sea metafísica o científica, donde se apoya la voluntad de utopía. En

definitiva, no es la razón teórica, dialéctica o no, sino la razón práctica, el lugar de la emergencia del sentido. Ahora bien, esto supone, según Unamuno, la primacía del factor religioso, o si se prefiere, de la personalidad o conciencia, como el genuino numen de la historia. Sobre el instinto de conservación, vinculado a la vida animal, sobrepuja el instinto de perpetuación, que por encima de los intereses momentáneos mira al interés trascendental de la perduración de la conciencia:

El hambre es el instinto de conservarnos, pero nosotros mismos, nuestra personalidad está antes que este instinto. Si yo soy el que quiero conservarme, yo estoy antes que mi conservación. Y yo no soy un fenómeno material o corporal, sino ideal; yo soy mi carácter y mi historia y mi espíritu (IX, 1551).

El hambre, sí, y el amor, el hambre del individuo y el hambre de la especie, mueven a los hombres y a los pueblos, mas hay por debajo algo más hondo, y es el sentimiento de la personalidad, del «ser o no ser» hamletiano (VII, 1026).

Sobre esta fe egotista apoyaba Unamuno su filosofía de la historia. Ésta no es tanto lucha por el pan sino por el sentido. Y más que lucha, rebelión, imposición o expansión de la personalidad creadora, de los individuos y los pueblos, por hacer valer sus propias creencias e ideales. Lo decisivo es aquí la personalidad; no el valor económico sino el valor/conciencia, el único capaz de dotar de continuidad y finalidad al tiempo histórico:

Lo fundamental de toda filosofía es acaso el concepto de continuidad, o sea el de infinito. Que es el que luego nos da la concepción histórica. La historia, es decir, el espíritu, es lo concreto y lo continuo. Y lo concreto y continuo se sale de la materia. Es lo dinámico, y no meramente mecánico (IX, 1553).

Esta concepción idealista, o quizá mejor espiritualista, como Unamuno prefiere llamarla, porque no está apoyada, al modo de Hegel, en el triunfo necesario de la Idea, sino en la exigencia ético/religiosa de la apuesta por el porvenir de la Conciencia, supone que los individuos hacen su historia a impulsos de metas ideales, en el afronte con lo práctico inerte. Por decirlo paradójicamente, las ideas son fuerzas, como creía Fouillé (IX, 1586), cuando se alumbran en el corazón, y el corazón, a la recíproca, se ilumina cuando se refleja en su idea. Y, sobre todo, «hay la palabra fuerza. La más grande revolución de los tiempos la hizo el *Evangelio* y en él se proclama el todopoderío de la palabra» (IX, 1586). La palabra creadora es, pues, la única que genera un sentido y hasta un estilo de existencia. De ahí que la historia sea para Unamuno poética, alumbrada en la cantera de los sueños/ensueños o de los mitos fundacionales, con que los héroes, poetas/profetos, roturan para su pueblo los caminos del porvenir. Historia, por lo demás, no de sucesos ni de acontecimientos,

sino de «hechos vivos», la genuina actualidad, que entrelaza la tradición viva con el futuro de la creación. Es la palabra/acción o el «hecho vivo» el que crea y recrea la historia, erige lo que perdura a través de las vicisitudes o arraiga el flujo histórico en las entrañas de lo eterno. Por eso puede referirse Unamuno al «pensamiento de Dios en la historia», más aún, a la creación de la humanidad y de Dios mismo, en el sentido de aquella humanidad integral o reino del espíritu, que constituye su sentido interior, utópico/escatológico. No tanto *gesta hominis*, sino *gesta et somnia Dei* —sueños y hazañas de Dios—, no sólo *per francos* o *per hispanos* (III, 804), sino por todos los hombres y en todo tiempo, o en el todo del tiempo.

Con la pérdida de la clave dialéctica de mediación de los contrarios, la concepción trágica de la historia sustantiva el conflicto, o la lucha como el motor de la historia:

Yo creo que la historia es lucha, eterna lucha, y que el día en que esa lucha termine, terminará la historia, y que entonces para un hombre, para un verdadero hombre, no valdrá la pena de ser vivida (V, 1164).

Como señala con acierto García Mateo, «la interpretación de la historia como guerra remite abiertamente a la dialéctica de la lucha que subyace al pensamiento unamuniano»<sup>74</sup>. Pero resulta equívoco, como ya he indicado, aproximar este *pólemos* a ningún esquema dialéctico, si el conflicto no está orientado teleológicamente por ninguna lógica objetiva. Todo estriba, por consiguiente, en el instante creativo de la de-cisión. Unamuno es consciente de que su posición no puede ser asimilada a la objetivo/idealista de Hegel ni a la materialista de Marx. Puesto a llamarla de algún modo, la califica de «histórico/liberal» (V, 1165), en la medida en que se confía a la viva tensión de la libertad, sin refugiarse en ningún dogma ni *a priori*. No se trata, sin embargo, del conflicto por el conflicto, como si éste fuera un fin en sí, de una «mera estética de la contradicción por la contradicción», como sostiene Elías Díaz<sup>75</sup>, sino del conflicto como dinámica interna de la conciencia en su aspiración a más conciencia. No hay, pues, que acabar con la lucha, sea ésta de individuos, de clases o de instituciones, sino de reconvertir la lucha al medio civil de la libertad, en que pueda dejar de ser cruenta y destructora para volverse productiva. Una sociedad sin conflicto se parecería demasiado al reino animal de la naturaleza, sólo que puesto ahora bajo la tiranía de la institución. García Mateo recuerda muy oportunamente a este propósito la teoría kantiana de la naturaleza social y asocial del hombre, que aunque no recogida expresamente por Unamuno, parece subyacer a su planteamiento<sup>76</sup>. Y es que no hay Estado ideal que pueda desactivar la fuerza de los contrarios sin el riesgo de la entropía cultural y el despotismo. Frente a este Estado absoluto, que

consume y consume la historia, Unamuno defiende que «un Gobierno debe ser liberal, es decir, abrir cauce a la historia, dejar correr las aguas» (V, 1166). Con sorprendente tino se atreve a vaticinar en aquellos años en que el pensamiento político de izquierdas vivía en la embriaguez del pensamiento revolucionario:

Si en Rusia logran implantar el comunismo, la vida histórica rusa consistirá en la lucha del régimen así establecido contra los intentos de volver a lo antiguo. Y si no hay esta lucha no habrá historia y no valdrá la pena de vivir allí y volverán a la animalidad (V, 1165).

La tensión individuo/individuo e individuo/Estado está, por tanto, inscrita en la misma libertad, y no puede ser restañada por ninguna ley ni por ningún exorcismo, so pena de erradicar a la libertad misma:

- Pero, ¿y la solución [le pregunta perplejo el antagonista del *Monodialogo*].
- ¿No le decía yo, que era Vd. un utopista? La solución es la utopía. No hay solución y no debe haberla, porque la solución es el fin de la historia, es la muerte. La historia es un eterno problema, un problema que nunca se resuelve. Usted sueña con el paraíso terrenal y éste no es historia (V, 1165).

Lo cual no significa, sin embargo, que en cierta medida no haya progreso en esta lucha, esto es, crecimiento de la conciencia de la libertad y surgimiento de nuevos niveles conflictivos de mayor productividad de sentido, pero tal progreso no se deja construir *a priori* ni programar sobre una base objetiva. Por lo que hace al ámbito del conflicto hay que distinguir entre dos esferas fundamentales: de un lado, el conflicto hombre/naturaleza, reino de la libertad y reino de la necesidad respectivamente, que pugnan por imponerse el uno al otro (I, 1140). El sentido de este conflicto, según Unamuno, en libre formulación de acentos hegelianos, no es más que «la humanización de la naturaleza» y la correspondiente «naturalización del espíritu» mediante el trabajo (cf. cap. 4, § 3). Ésta es la obra común y en común de la vida social. Pero esta tarea supone un proceso abierto, radicalmente utópico, al que ninguna teoría puede prescribir esquema de desarrollo ni lugar histórico de realización. De otro lado, y atravesando el primero, el conflicto intersubjetivo, que Unamuno retrotrae fundamentalmente a la dialéctica hegeliana del reconocimiento. Y al igual que el hambre material, vinculada al instinto de conservación, lleva a una lucha darwiniana por la vida, el hambre de personalidad, de hacerse un yo en la historia —para Unamuno mucho más humana y acuciante—, genera la otra lucha por la realización y expansión del propio yo. No se trata en tal caso de un conflicto de egoísmo, sino de egotismo<sup>77</sup>; no tanto de intereses materiales cuanto de valores y formas de existencia. «Vista desde aquí —escri-

be García Mateo— la lucha histórica no se deja reducir ni a una dialéctica psicológico/biológica de la necesidad ni a la contraposición de las fuerzas económicas (capital-trabajo). Brota más bien del impulso a la autorrealización, a la personalidad»<sup>78</sup>. ¿Significa esto un encubrimiento de la lucha económico/social propiamente dicha? En cierto modo, no, puesto que se reconoce el hecho natural de la lucha por la conservación de la vida, aunque se le relega a un nivel más primario, pero no por eso más originario, de la relación social. A la lucha de clases en el sentido marxista del término —que, como se ha indicado, escasea sintomáticamente en el pensamiento político de Unamuno—, no se le concede el rango directivo de motor del desarrollo histórico. Lo decisivo y propiamente humano es la lucha por la personalidad, de tal modo que no hay lucha de clases que no esté penetrada y, a la vez, trascendida por esta nueva instancia. Pero esto significa también que más radical que la alienación socioeconómica, analizada por Marx, es la alienación existencial de quien no ha logrado afirmarse ni ser reconocido en el valor de su obra, «la alienación del sí mismo [...] relacionada originariamente con la autorrealización»<sup>79</sup>.

Ahora bien, el reconocimiento implica, según el análisis de Hegel, una lucha esencial en que cada autoconciencia, al afirmarse frente a la otra, pone a prueba su libertad y el valor de su acción<sup>80</sup>. Como pensador trágico, Unamuno ha elogiado el papel fecundo y liberador de la guerra en las relaciones entre los individuos, los grupos sociales o los pueblos, en tanto que moviliza sus energías creadoras y los saca del aislamiento y estancamiento<sup>81</sup>. De este modo venía a sancionar, también en el orden social, el valor productivo de la tensión frente a la degeneración entrópica. Por otra parte, era ésta una consecuencia necesaria de su ética de la invasión y la imposición mutua. Y como buen paradojista, expresó esta idea en tonos audaces y a veces provocativos:

La guerra es escuela de fraternidad y lazo de amor; es la guerra la que, por el choque y la agresión mutua, ha puesto en contacto a los pueblos, y les ha hecho conocerse y quererse (VII, 273).

Pero, muy a menudo, aclaró también el sentido genuino de sus expresiones como conflicto de ideas, sistemas de valores o forma de existencia. En definitiva, una «guerra civil» —civil por la intencionalidad y por el método—, intestina, fraternal, no fraticida, en la que cada contendiente busca afirmarse contra el otro y hasta cierto punto apoyarse en él:

- Y así, tú y yo, Miguel, en lucha más que fraternal...
- Fraticida querrás decir...

— No, sino fraternal, como digo, pues que no nos matamos el uno al otro, como Eteocles y Polinice, los hijos de Edipo, sino que con esta lucha, que es nuestra vida, nos la damos (V, 1161).

Se trata, en el fondo, como parece desprenderse del texto, de una proyección idealista de la agonía interior a la vida social, o a la recíproca, de una traducción del conflicto social a los términos de la conciencia agónica. Si se unen a esta trasposición lírica la idea hegeliana de la lucha por el reconocimiento y la creencia liberal en el método de la tensión creadora, se comprende que el antimilitarista Unamuno se pasara media vida predicando una «guerra civil», de la que esperaba la recuperación de la energía moral de su pueblo. La otra era la guerra incivil, cruenta y regresiva, propia de los individuos o de los pueblos que han perdido o nunca han tenido la capacidad de comunicarse y fecundarse a través de sus diferencias y alcanzar acuerdos fecundos en el juego de sus antagonismos. Claro está que la tendencia unamuniana a disimular los aspectos más sórdidos y sombríos de la realidad social y su juego poético a confundir realidad/ficción no le permitieron apercibirse, como ya se ha dicho, del riesgo que corría su fórmula.

Cabe hablar finalmente de una tercera esfera del conflicto, transversal a las otras dos, entre el hombre y Dios, la lucha religiosa con el misterio, como suele decir Unamuno, o la lucha por el sentido, frente a un Dios que calla o se envela, pero que no deja de interrogar silenciosamente al hombre en los signos de los tiempos ni de encelar su pasión de absoluto. La libertad tiene que habérselas ahora, como Jacob en su lucha con el ángel, con el enigma de una realidad, arcaica e insondable, irreductible a nuestros cálculos y previsiones, y, por lo mismo, incitadora, provocadora, de nuestra hambre de conciencia: «Y el secreto de la vida humana, el general, el secreto raíz de que todos los demás brotan, es el ansia de más vida» (III, 884).

Y, sin embargo, en este secreto clava la libertad sus raíces para crecer robusta. ¿Cómo podría sustentarse en un mundo plano, plenamente objetivo y calculable, en que la lucha por el sentido se declara un sin-sentido y el ansia de totalización como una pasión absurda? Este anhelo de plenitud hace manar, como una herida irrestañable, el caudal de la historia. No sólo se lucha por el pan y la personalidad, sino también por la conciencia. No sólo por el dominio de la naturaleza y la libertad política, sino por aquella otra libertad moral de mantener el propio combate con el misterio, sin tener que rendir sacrificio a los dioses oficiales apócrifos; esto es, de abrir el propio camino hacia la verdad, más allá de ortodoxias, consignas y reglamentos. Es de esta lucha de la que recibe la historia su sentido. La otra cara de la historia trágica, del conflicto permanente, mira a la utopía, en la acepción propia y fuerte del término, «lo que

no es de ningún lugar», y, por tanto, paradójicamente, «de todo lugar, del infinito» (I, 560). La verdadera utopía no se deja representar ni programar, Mucho menos emplazar como si de un objetivo político se tratase. A ella sólo se puede acceder en la fe moral, es decir, en el compromiso ético por el sentido. Es cierto que la fantasía mitopoyética ha alumbrado en la historia los caminos de la utopía, pero sólo se libra de caer en lo arbitrario gracias al interés trascendental por el porvenir de la Conciencia. Ésta es su brújula de orientación. Pero esto significa que el sentido de la historia no es una construcción de la razón pura, sino un postulado de la vida moral o, dicho al modo unamuniano, la meta de una apuesta apasionada. Y por eso sólo se deja anticipar en el esfuerzo de la creación. A esta meta la ha llamado Unamuno, no ocultando su carácter últimamente religioso, con el nombre paulino de *apokatástasis*, «el que llegue a ser Dios todo en todos» (VII, 252). Tal recapitulación universal en la Conciencia absoluta representa el fin de la historia, la resolución del triple conflicto al que se ha hecho referencia; esto es, la total humanización del cosmos en una sociedad fraterna y solidaria —el reino de los espíritus—. Ésta es la sustancia *noumenon* que se va depositando en el curso de la historia como un limo de eternidad; la grandiosa idea de una Conciencia universal, ansia secreta de la voluntad en su lucha por eternizarse. Pese a las reminiscencias hegelianas que pudiera guardar el tema, este ideal está vinculado en Unamuno al orden práctico, como en Kant, y es más fe moral que teorema especulativo. Al llamarlo en alguna ocasión «ensueño mitológico» no hizo más que fundir las dos fuentes —la fantasía mitopoyética y la fe moral—, que trabajan a una en el principio utopía.

No obstante, en algún momento, ha cedido Unamuno a la tentación de buscar a este grandioso ensueño un empalme con el pensamiento metafísico y científico, como atestigua su interpretación espiritualista de la teoría darwiniana de la evolución. Bien es cierto que nunca trató de jugar en falso y hacer pasar por ciencia lo que no era más que utopía. Con razón se ha referido Carlos París en este punto a un «evolucionismo convertido en profecía [...] y dotado formalmente de la consistencia del mito»<sup>82</sup>. Se trata de un Darwin leído en clave humanista y teleológica, a través de la evolución creadora de Bergson, anticipando así, como señala atinadamente C. París, la teoría teilhardiana de la evolución:

[...] mas volviendo a Darwin, cúpleme declarar que no puedo convenir con los que sostienen que su doctrina ha destronado al hombre, derribándole de aquel su puesto de rey de la creación en que se colocara. No, la doctrina darwiniana ha restablecido mas bien, y sobre nuevas y más firmes bases, la suprema dignidad del hombre; la doctrina darwiniana ha vuelto a hacer de él la flor de la creación (IX, 259-260).

La mención al hombre como «flor de la creación» con resonancias del kantiano «fin final» (*Endzweck*) de la naturaleza, indica claramente la inspiración moral de esta teleología, que se proyecta luego *à rebours* sobre el texto de Darwin. Como decía antes, Unamuno lee a Darwin en clave humanista, o más propiamente, liberal. La tesis de la lucha por la existencia y supervivencia de los más aptos, así como el principio de la variación espontánea venían a reconocer, a su juicio, el valor creativo de la individualidad, «que no sólo se hace al medio, sino que se hace el medio, se hace un mundo por el conocimiento y la acción, y lo lleva en sí» (IX, 256). Por otra parte, ésto pone de manifiesto el carácter productivo de la lucha por la supervivencia, o mejor, sobre-existencia, como interpreta Unamuno, trasponiendo así los términos de Darwin a su propia falsilla. La teoría darwiniana de la evolución equivale, pues, a una teoría liberal del progreso, según la cual es la diferencia cualitativa de los individuos y su lucha por imponerse como tales lo que verdaderamente hace la historia:

Así es como se progresa, por obra del esfuerzo a la imposición mutua, sea entre hombres, sea entre pueblos, no tratando cada cual de conservarse egoístamente, sino tratando egoístamente por imponerse, con ética invasora y agresiva (IX, 262).

Lo que diferencia de la tesis ilustrada esta versión del progreso es, de una parte, su raíz moral, aunque parezca vestirse con las galas de la ciencia; y, de otra, su ruptura con una concepción sociologizante, que desembocará en el primado del género sobre el individuo. Éste es tanto su «impulso inicial» (IX, 263), como el fin al que se endereza el proceso:

Cierto es que la sociedad hace al individuo en abstracto, pero en concreto, en cuanto al individuo, en cuanto poseedor de una diferencia personal de cuyo origen nada sabemos, es el individuo, son los individuos los que hacen progresar a la sociedad (IX, 260).

Y, a la postre, en la Conciencia universal perviven las diferencias de los individuos (IX, 263). ¿No habría que pensar, pues, esta misma Conciencia, al modo kantiano, como el jerarca supremo del reino de los espíritus? Progreso, por tanto, como fe moral en clave de utopía y en consonancia con el interés trascendental por el porvenir de la conciencia, pese a que en la formulación del mismo, no dejará de utilizar Unamuno, como bien advierte C. París, materiales metafísicos, ya sea el platonismo o el bergsonismo<sup>83</sup>. Opone así al principio de la entropía de la materia el principio ascendente del *élan vital* o «impulso conciencia» —«que si el espíritu tiende a concentrarse, la energía material tiende a difundirse» (VII, 248)—, presentando una imagen dinámica y creadora de la evolución, a tra-



vé del conflicto trágico, desde un infinito de materia a un infinito de espíritu (VII, 251). Pero todo esto no es más que ensueño mitológico de raíz moral, en apoyo de un optimismo militante (Bloch), o mejor, de un pesimismo trascendente (cf. cap. 6, § 1), a igual distancia del optimismo metafísico de Leibniz como del pesimismo, igualmente metafísico, de Schopenhauer, pues ambos acababan anulando, por diversas y contrapuestas razones, el ímpetu creador del hombre (VII, 255). En el fondo, todo descansa en la apuesta desesperada por la Conciencia universal, a la que reconduce finalmente su propia lectura espiritualista de Darwin (IX, 265). En modo alguno pretende hacer pasar de matute su ensoñación utópico/escolástica por verdad científica:

«¡Ensueños mitológicos!», se dirá. Ni como otra cosa los hemos presentado. Pero, ¿es que el ensueño mitológico no contiene su verdad? ¿Es que el ensueño y el mito no son acaso revelaciones de una verdad inefable, de una verdad irracional, de una verdad que no puede probarse? (VII, 260).

Es justamente esta verdad escondida, postulada más que probada, exigida, y, por tanto, creída en la apuesta desesperada del corazón, el sentido de la filosofía, o mejor sería llamarla, mitología unamuniana de la historia.

## NOTAS

1. S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Madrid, Guadarrama, 1969, pp. 75-80.
2. *Ibid.*, pp. 80-83.
3. Como ha hecho notar García Mateo aquí reside la diferencia fundamental con la analítica existencial de Heidegger, pues el hombre para Unamuno no es sólo *sein zum Tode*, como sostiene Heidegger, sino *Drang nach Ewigkeit (Dialektik als Polemik)*, Frankfurt a. M., Lang, 1978, p. 71).
4. *Aussersichkommen*, como lo caracteriza Hegel (*Enzyklopädie*, pr. 258). La idea del tiempo como «sucesión que pasa» se encuentra en Kierkegaard (*El concepto de la angustia*, Madrid, Guadarrama, 1965, p. 165).
5. Como escribe Jean Wahl, a propósito de Kierkegaard, «se trata de volver de una existencia como dispersión en el tiempo y en el espacio, de una existencia como extensión, a la existencia como tensión» (*Études kierkegaardiennes*, Paris, Vrin, 1967, p. 262).
6. L. Lavelle, *Du temps et de l'éternité*, Paris, Aubier, p. 418.
7. S. Kierkegaard, *El concepto de angustia*, cit., p. 168.
8. La relación tiempo/eternidad ha ido recibiendo distintas configuraciones a lo largo de su obra hasta decantarse en esta incertidumbre agónica. A una primera unidad dialéctica, al modo hegeliano, de tiempo y eternidad, alcanzada en los ensayos *En torno al casticismo*, sucedió tras la crisis la oposición de ambos como heterogéneos y su síntesis paradójica, reabsorbiendo el tiempo, al modo de Kierkegaard, en el presente eterno; y finalmente la tensión trágica de ambas dimensiones en el presente de la creación.
9. L. Lavelle, *op. cit.*, p. 411.
10. *Ibid.*, p. 427.
11. S. Kierkegaard, *El concepto de angustia*, cit., pp. 169-170.
12. También W. James había ensalzado el instante del aquí y ahora, como el punto de emergencia de la posibilidad (*The will to believe*, London, Harvard University Press, p. 140).

13. J. Collado, *Kierkegaard y Unamuno*, Madrid, Gredos, 1968, p. 64. En su intento de diferenciar a Unamuno de Kierkegaard subraya Collado con exceso la antítesis unanuntonia entre tiempo y eternidad (*ibid.*, pp. 61 y 65). Creo que al menos en *La vida de Don Quijote y Sancho* la posición de Unamuno en este punto es bastante afin a la de Kierkegaard, y hasta cierto punto parece inspirada en él.
14. P. Laín, *La espera y la esperanza*, Madrid, Revista de Occidente, 1957, pp. 128-129.
15. Véase el ensayo *Nicodemo, el fariseo* (VII, 372-374).
16. En una nota del *Diario* de Amiel, fechada en 31 de agosto de 1856, que llamó la atención de Unamuno a juzgar por la acotación de su lectura, se refiere el ginebrino a la reimplicación del alma, volviendo al origen: «El alma ha entrado en sí, ha vuelto a la indeterminación, se ha reimplicado más allá de su propia vida, remonta hasta el seno de la madre, deviene embrión divino» (*Fragments d'un journal intime*, Genève, Georg et Cie., 1922, I, p. 177).
17. Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, en *Werke*, München, Hanse, 1980, III, 395; trad. esp., Madrid, Alianza, 1972, p. 206.
18. No comparto la vinculación de des-nacer y muerte, que establece P. Garagorri (*Introducción a Miguel de Unamuno*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 68-75), salvo que se entienda que la muerte significa la vuelta al *punctum saliens* originario.
19. Como puntualiza Louis Lavelle, «yo no puedo, sin embargo, contentarme con una actitud puramente negativa con respecto al devenir, puesto que él constituye la materia de mi experiencia; por él se expresa la riqueza del mundo; es él el que alimenta sin cesar mi actividad de participación [...] Pero el mundo que muere a cada instante resucita también a cada instante: porque el espíritu no le da un carácter de duración más que transformándolo, por así decirlo, en su propia sustancia» (*op. cit.*, p. 430).
20. Hay así para Unamuno una neta distinción entre el arte/divertimiento, que juega a matar el tiempo, y aquel otro de sentido trascendente, que es «revelación de lo eterno».
21. *Apud* E. Salcedo, *Vida de Don Miguel*, Salamanca, Anaya, 1970, p. 219. En este texto ha querido ver F. Fernández Turienzo la idea del presente eterno (*Unamuno: ansia de Dios y creación literaria*, Madrid, Alcalá, 1966, pp. 186-187).
22. A Kant lo llama en una ocasión el «emperador de los pedantes» (VII, 266), por su culto al rigorismo, que no tiene en cuenta las exigencias afectivas.
23. «Siguiendo siempre mi método, no saco en absoluto estas reglas de principios de una alta filosofía, sino que las encuentro en el fondo de mi corazón, escritas por la naturaleza en caracteres inefables» (J.-J. Rousseau, *Émile*, en *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1969, IV, p. 594).
24. No comparto la tesis de Serrano Poncela de que la moral de Unamuno es una síntesis ecléctica de cristianismo, racionalismo y pragmatismo (*El pensamiento de Unamuno*, México, FCE, 1964, pp. 257-258). Cristianismo sí, de inspiración, «un ritschlianismo católico», como ha mostrado convincentemente N. Orringer (*Unamuno y los protestantes liberales*, Madrid, Gredos, 1985, pp. 182 y 220-221); pragmatismo tan sólo en el aire de ciertas fórmulas; pero racionalismo ni por el forro, so pena que se entienda por racionalismo hacer del hombre el centro del universo.
25. En los apuntes inéditos con el título genérico «Amor de Dios», se refiere Unamuno a la paradoja de la moral en los términos siguientes: «Las dos fuerzas cardinales de la moral son el instinto de conservación —hambre, egoísmo, amor de sí— y el instinto de perpetuación —altruismo, o mejor nostrismo— amor a la especie. Y luchan uno con otro [...] Y es porque sentimos que están en conflicto. Para perpetuarse hay que dejar de ser y ésta es la terrible paradoja moral» (Casa-Museo Miguel de Unamuno 1.2./392).
26. J. Ferrater Mora, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Madrid, Alianza, 1985, p. 98. Como ética existencial, no deontológica ni teleológica, la caracteriza S. Álvarez Turienzo («Genio y figura en la ética de Unamuno», en *Act. Congr. M.U.*, 251-252).
27. *Ibid.*, pp. 98-99.
28. G. Ionescu, *Politics and the pursuit of happiness*, London, Longmann, 1984, p. 38.
29. Ésta es la idea central con que el joven Feuerbach en sus *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* sustituye la creencia cristiana en la inmortalidad personal por la etenedad de la especie o de la vida genética. (Puede verse la traducción española de J. L. García Rúa, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Madrid, Alianza, 1993.)
30. Platón, *Fedón*, 105d-106.
31. He aquí otra coincidencia entre Ritschl y Unamuno, subrayada por N. R. Orringer (*op. cit.*, p. 181).

32. Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, en *Werke*, cit., III, p. 336; trad. esp., p. 118. En un apunte inédito señala Unamuno que «el amor nace de la compasión y del poder ayudar a otro, es decir, del sentimiento de potencia» (Casa-Museo Miguel de Unamuno 8/15). Y en otro momento, rechazando la crítica de Nietzsche a la compasión, asegura que «la fuerza engendra sentimientos de compasión y de justicia, anhelos de sacrificarse por el prójimo» (IX, 925).
33. Cf. N. R. Orringer, *op. cit.*, pp. 118 ss. y S. Álvarez Turienzo, art. cit., p. 257.
34. Este sentido de la culpa original como escisión del todo lo toma Unamuno de Schopenhauer (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, cap. 46, Zürich, Haffmans, 1988, II, pp. 672-673).
35. Sobre una ética del ser mortal de inspiración heideggeriana, véase W. Marx, *Gibt es auf Erden ein Mass?*, Hamburg, Meiner, pp. 3-47.
36. G. Ionescu, *op. cit.*, pp. 41-45.
37. L. Goldmann, *El hombre y lo absoluto*, Barcelona, Planeta, 1986, p. 67.
38. G. Ionescu, *op. cit.*, p. 45.
39. *Ibid.*
40. La primera versión de este mito está en el *Político* de Platón, donde aparece la política como una actividad sellada trágicamente por la decadencia y la finitud de la condición mortal. Sobre la vinculación de política y tragedia en Grecia, puede verse en la obra citada de Ionescu, p. 63.
41. *Ibid.*, p. 63.
42. Recuérdese a este propósito la tesis unamuniana de que la palabra, por ser radicalmente poética, es la acción ejemplar en la realidad (*Diálogo del escritor y el político*, V, 971).
43. Más tarde, el adversario será Azaña, con el que librará, a mi juicio, el combate más rudo y decisivo, que le llevará al espejismo de creer por algún tiempo en la causa de los rebeldes (cf. cap. 14).
44. Sobre las diversas reacciones que motivó el incidente, puede verse E. Salcedo, *op. cit.*, pp. 191-199.
45. *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, ed. L. Robles, Madrid, Arquero, 1987, 115-116.
46. *Ibid.*, p. 118.
47. *Ibid.*, p. 129.
48. *Apud* E. Salcedo, *op. cit.*, p. 208.
49. *Cartas 1903-1933*, Madrid, Aguilar, 1968, pp. 259 y 263.
50. Por eso asegura que frente al «desvergonzado atrevimiento de mentir», propio de la política dogmática, es preciso «el descarado heroísmo de afirmar» (VII, 808).
51. Así se comprueba en el manifiesto de la «Liga para la educación política española» de Ortega y Gasset (O. C., I, p. 303). Véanse a este propósito mis artículos «Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset»: *Revista de Occidente* 120 (1991), pp. 33-58, y «Ortega y la generación de 1914: un proyecto de ilustración»: *Revista de Occidente* 156 (1994), pp. 5-32.
52. «Ni indulto ni amnistía, sino justicia», en *El Día*, 16 de noviembre de 1917.
53. *Apud* E. Salcedo, *op. cit.*, pp. 228-229.
54. *Ibid.*, pp. 230-231.
55. *Ibid.*, pp. 241-242.
56. Sobre esta visita, puede verse el relato de E. Salcedo, *op. cit.*, pp. 243-245.
57. W. Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990, p. 95.
58. *España*, n.º 197, de 16 de enero de 1919, en *Crónica política española (1915-1923)* (en lo sucesivo CPE) comp. de V. González Martín, Salamanca, Almar, 1977, pp. 191-192.
59. *Apud* E. Salcedo, *op. cit.*, p. 257. Véase el artículo «El dilema» en *España*, n.º 370, de 19 de mayo 1923, en CPE, pp. 355-357.
60. «Hay que levantar la censura», en *El Mercantil Valenciano*, 19 de febrero de 1924.
61. «Un pronunciamiento de cine», en *La Nación*, 21 de febrero de 1924.
62. Véase «Después de la paz», en *España*, n.º 2, de 5 de febrero de 1915, en CPE, p. 57.
63. Unamuno era consciente de la simplificación que entrañaba este planteamiento, y de ahí que se sintiera moralmente obligado a distinguir, como hizo en otro momento, la gran cultura alemana del militarismo mercantilista de la causa de los germanófilos.
64. «Más de la guerra civil», en *El Día Gráfico*, de 21 de agosto de 1916, en *Artículos olvidados sobre España y la primera guerra mundial* (en lo sucesivo AO), Intr. y ed. de Chr. Cobb,

- London, Tamesis, 1976, p. 51. Véase también «En el mayor de los ridículos», en *España*, n.º 22, de 25 de junio de 1915 (CPE, p. 79). Sobre el efecto civilizador de esta guerra civil de opiniones, el artículo «El alboroto de la paz ajena», en *España*, n.º 10, de 1 de marzo de 1917 (CPE, p. 149).
65. «Neutralidad», en *Iberia* de 26 de junio de 1915 (AO, p. 22). Y si en algún momento reconoció que también podían estar de parte de los germanófilos algunas personas de buena fe, eran los entusiastas de la «rígida disciplina y la organización» (IX, 991).
66. Sobre el valor creativo del disenso puede verse la brillante defensa de Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*, México, ICE, 1990, pp. 673-682. Disenso que, prácticamente se expresa en los imperativos de disidencia y resistencia de tan claro sabor unamuniano.
67. Así, por ejemplo, «una descentralización de la cultura literaria, artística, científica, es muy de desear entre nosotros, ya que otra descentralización, la política —no la administrativa o meramente burocrática—, no haría sino debilitar al Estado. Y al Estado, única garantía eficaz hoy en España de todas las más preciadas libertades; al Estado, verdadero órgano de la cultura» (IX, 277).
68. Unamuno defendió siempre un Estado educador, laico, lo cual no significa irreligioso o antirreligioso (VII, 1165).
69. Véanse a este respecto sus conferencias «Lo que ha de ser un Rector en España» (IX, 297-316) y «Autonomía docente» (IX, 340-354).
70. Sorprende tan tosca referencia al marxismo en un autor que estaba familiarizado con el pensamiento de Marx, y sólo atribuible al intento de contraponer alternativas. Otra posibilidad es tomar «determinación de la naturaleza» por «determinación por la base objetiva», que es lo que en otras ocasiones entiende Unamuno por determinación marxista.
71. Es el sentido fuerte de *poiesis*, que Heidegger atribuye a la obra de arte, en cuanto fundación de mundo en conflicto o lucha con la tierra. Véase «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1963, pp. 7-68, y mi comentario en *Arte, verdad y ser en Heidegger*, Madrid, FUE, 1963, pp. 136-159.
72. Acusarla de interpretación materialista vulgar, como hace Elías Díaz (*Revisión de Unamuno*, Madrid, Tecnos, 1968, p. 80), no sólo olvida que era una lectura consagrada por la práctica marxista dogmática de aquellos años, sino que fue el propio Unamuno uno de los primeros pensadores que contribuyó con su crítica a una lectura humanista del marxismo.
73. *Ibid.*, p. 82.
74. R. García Mateo, *op. cit.*, p. 86.
75. E. Díaz, *op. cit.*, p. 168.
76. R. García Mateo, *op. cit.*, p. 84.
77. Se explica, por lo demás, la importancia que concedía Unamuno a la pasión de la envidia como una patología del egotismo, cuando el amor propio se cierra sobre sí, incapaz de hacerse valer (V, 1096).
78. R. García Mateo, *op. cit.*, p. 83.
79. *Ibid.*
80. G. W. Fr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1971, III, 145-155; trad. esp. pp. 113-121.
81. C. París sostiene que en esta idea de la guerra confluyen en Unamuno hegelianismo, marxismo y darwinismo (*Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*, Barcelona, Península, 1968, p. 140), pero no debe descartarse la influencia, más decisiva aún, de Schopenhauer, y el tema kantiano de la naturaleza social/asocial del hombre, y, sobre todo, como su raíz última, el *pólemos* heraclíteo.
82. *Ibid.*, pp. 147 y 150.
83. *Ibid.*, p. 154.

## PALABRA DE SALUD

«Mas aceptar lo divino de verdad es aceptar el misterio último, lo inaccesible de Dios, el *Deus absconditus* subsiste en el seno del Dios revelado. El hombre se niega a padecer a Dios y a lo divino que en sí lleva».

(M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, México, FCE, 1973, p. 258)

Con la religión se hace fondo en Unamuno. Ningún otro tema esclarece mejor su actitud última ante la vida. En sus inquietudes, perplejidades y cavilaciones, en sus angustias y esperanzas, Unamuno se nos muestra fundamentalmente como *homo religiosus*. Así lo percibieron en su tiempo. Valga por todos el testimonio clarividente de Antonio Machado: «Leyendo las obras de Unamuno no es posible afirmar la incapacidad religiosa de nuestra raza. De algo más que de ese vaticanismo de las clases altas y de esa superstición milagrosa del pueblo que llamamos Catolicismo —ignoro por qué razón— somos todavía capaces»<sup>1</sup>. Este algo más era el cristianismo cordial y evangélico, liberal y civil, del quijote vasco. La religión es cosa del corazón, y ya se sabe que el sentimiento es la única llave de acceso a la experiencia de radicación en el ser. Sentimiento, pues, religioso más que actitud o conciencia religiosa, aunque sea necesario tomar conciencia de esta experiencia para hacerla operativa, pues «para nadie puede tener la religión más contenido que aquél presente y vivo en su conciencia» (I, 1219). Al partir tan decididamente de la esfera del sentimiento, se inscribe Unamuno en la gran tradición romántica de Schleiermacher a Feuerbach, que había querido preservar la originalidad de la experiencia religiosa de toda reducción especulativa. Adoptar un punto de vista externo, objetivista, sobre

la religión, comporta una renuncia a entenderla, porque no se la puede definir si previamente no se la ha sentido o experimentado. Aquí radica el enfoque deficiente del intelectual a diferencia del espiritual, como arguye Unamuno en otro momento. El primero sólo busca razones o sinrazones en el hecho religioso; se interesa sólo por su cáscara o funcionalidad social. Tanto da en este punto que sea creyente o incrédulo:

Unos y otros lo enfilan del mismo lado; unos ven en la religión instituto social al servicio del orden, y los otros instituto social al servicio del despotismo; unos buscan sus pruebas lógicas externas, y los otros rebaten estas pruebas. ¡Abogados, y nada más que abogados, éstos y aquéllos! (I, 1146).

A ambos les falta, en fin, el sentido religioso que sólo tiene el hombre espiritual. Y es que la cuestión religiosa no es teórica, sino práctico/vital o existencial. Embarga toda la vida, o, como dice Unamuno «me va mi vida toda interior y el resorte de mi acción» (III, 261). Es la gran cuestión, «la honda inquietud única», en que está en juego el sentido de la vida, su finalidad y valor. Lo característico de Unamuno es formular esta cuestión desde la perspectiva económico/trascendental del hombre moderno, para el que lo primero es el destino del yo, «saber qué habrá de ser de mi conciencia, de la tuya, de la del otro y de la de todos, después de que cada uno de nosotros se muera» (I, 1253). Muy tempranamente percibió Unamuno la afinidad entre lo económico y lo religioso, como los dos goznes de la historia humana (cf. cap. 6, § 2), pues si uno mira a la subsistencia física, el otro se interesa por el porvenir de la conciencia: «Danos lo económico el resorte y móvil de la vida, y nos da lo religioso el motivo de vivir» (VII, 367), donde «motivo» guarda su significación propia de fundamento o razón, no en el orden del porqué o la causa, sino del para qué o finalidad. Y años más tarde, parafraseando la teoría del valor de Croce, acierta con la fórmula definitiva:

lo religioso es lo económico o hedónico trascendental [...] Lo que el hombre busca en la religión, en la fe religiosa, es salvar su propia individualidad, eternizarla, lo que no se consigue ni con la ciencia, ni con el arte, ni con la moral (VII, 295-296).

El antropocentrismo marca, como es bien sabido, el giro característico de la modernidad, que se hizo valer igualmente en la esfera religiosa<sup>2</sup>, desde la convicción luterana del «Dios para nosotros» hasta la exaltación, en la mística contrarreformadora, del valor salvífico de la humanidad de Cristo. No es extraño que al término de la época moderna, Feuerbach interprete el sentimiento religioso como gratificación del anhelo de ser, según la lógica compulsivo/imaginativa del deseo. El sentimiento de radicación en el ser abre una experiencia de

menesterosidad ontológica, de falta de ser, que necesita sustentarse de un poder absoluto. Muy certeramente lo llamó Unamuno «sed de ser» o «hambre de Dios» (VII, 132), que reclama más ser. En esta tensión radica la experiencia religiosa<sup>3</sup>. Es, pues, sentimiento de dependencia, como lo había llamado Schleiermacher, pero también, como acentúa Unamuno corrigiéndolo, exigencia de ser y hasta aspiración a ser infinitamente. Al sentimiento de dependencia se une aquí, paradójicamente, como un doblete, un sentimiento de sustancialidad, que concierne al propio valor del ser que se es y se quiere afirmar a sí mismo en el ser, eternizándose. De ahí la extraña y paradójica afirmación de que «la fe en Dios arranca de la fe en nuestra propia existencial sustancial» (I, 1180), pues quien no se tome en serio a sí mismo como existente, quien no aspire a reivindicar dolorosamente su pasión de ser, es incapaz de tener sentido religioso. La demanda religiosa tiene siempre en Unamuno —y ésta es, a mi entender, su nota distintiva— un carácter paradójico: es tanto petición como reclamación, grito de socorro, y, a la vez, rebelión prometeica contra la muerte. Le falta el sentido de la confianza, que es la nota más característica del temple genuinamente religioso, y, como hombre moderno, sólo puede sentir a Dios en el hueco de su falta. Pero esto no empece a una forma de piedad religiosa, que es, a la vez, compasión universal por su falta y esfuerzo solidario en su procura.

Pero este egocentrismo no encubre ningún reduccionismo filisteo. Al llamarlo Unamuno «hedónico o económico trascendental» —sustrayendo el valor del calificativo— sabía de los malentendidos a que estaba expuesto, tanto más peligrosos porque estaban arraigados en la práctica popular religiosa, pero a la vez, pretendía corregirlos. No se trata del «negocio de la salvación del alma», expresión jesuítica que indica una mentalidad contable, aunque a menudo use de ella porque le reconoce el mérito de haber acertado con el profundo sentido económico de lo religioso. Tampoco de una versión crasamente hedonista natural, aun cuando fuera en términos trascendentes. Ciertamente la expresión daba pie a ello y es muy posible que Unamuno quisiera jugar paradójicamente con este aura de significación. Pero, al calificarlo de «trascendental», marca la diferencia, situándolo en el orden del *sentido* del ser y del *ser* del sentido. Al fin y al cabo, interesarse por el destino del yo, en tanto que conciencia, es también y consecuentemente, preocuparse por la finalidad del universo, y por tanto, por la suerte del todo. El egoísmo trascendente es, en verdad, un egotismo trascendental<sup>4</sup>. Como ya se ha indicado, existir como conciencia y serse como finalidad es una y la misma cosa. La economía religiosa afecta, pues, al valor de ser del universo. Ha sido mérito de Unamuno subrayar esta implicación. Hay religión allí donde se siente la necesidad de salvar la conciencia, mediante la justificación del sentido frente al sin-sentido definitivo de la muerte. Allí donde pregunta-

mos no sólo ni meramente si existe Dios y existiré yo eternamente, sino, ante todo, si hay sentido y lo habrá por siempre, o la obra de la conciencia está condenada a desaparecer en la nada. Y en tanto que una existencia verdaderamente humana, esto es, asentada sobre la libertad, no puede esquivar esta pregunta sin renunciar a sí misma, es ya *in nuce* religiosa, lo sepa o no, cuando se preocupa por la suerte del sentido, cuando lucha o espera en él, incluso cuando desespera de él ante la dificultad de asegurar su pervivencia. Según declara Unamuno en carta a Zulueta, «la religión es la envolvente de los ideales todos, su fondo»<sup>5</sup>, o lo que es lo mismo, su razón de ser. Y —¿por qué no negativamente?— su hueco o vacío, que sigue siendo también religioso, la experiencia del sin-sentido universal, en que naufraga toda esperanza. O bien, agónicamente, como es el caso de Unamuno, la lucha o tensión entre la esperanza integral y la desesperación. De un modo o de otro, ser religioso es vivir en el horizonte de estas cuestiones últimas, inesquivables.

Como ha hecho ver Paul Tillich, la religión es el ámbito de la preocupación última, de aquello que concierne últimamente al hombre, pues tiene que ver con el fondo del ser y del sentido<sup>6</sup>. De ahí que la cuestión religiosa sea determinante radical de la vida, verdadera piedra de toque —como precisa Unamuno— para distinguir a los intelectuales de los espirituales (I, 1146), según se entienda la conciencia, ya sea como mero polo de referencia intencional al mundo, o ya sea en cuanto productora de finalidad. En el primer supuesto —el caso de los psíquicos o intelectuales—, la conciencia está referida exclusiva y objetivamente al mundo, y es tan sólo función práctica de la vida, «potencia intelectual ligada a las necesidades de la presente vida material» (I, 1142). En el segundo —el de los pneumáticos o espirituales—, ante la necesidad de afirmarse como libertad frente y sobre el mundo, la conciencia es una potencia creativa de valor moral y de significación humana del universo. Por eso los espirituales son los soñadores o creadores del tras-mundo o intra-mundo de la finalidad. Ahora bien, este tras-mundo, en su significación última, es de índole religiosa. Tras-mundo o tras-fondo —¿plenitud o vacío?— al que sólo se accede cuando el hombre deja de lado las preocupaciones habituales, para concentrarse en el *unum necessarium*. Se comprende la expresión unamuniana: «me va mi vida toda interior». Y antes Kierkegaard, en frase que cita Unamuno, «lo religioso es la determinación de totalidad» (VII, 277)<sup>7</sup>.

### 1. Religión de la palabra

Con arreglo a estas dos dimensiones —el *sentido* del ser y el *ser* del sentido—, la fenomenología de la experiencia religiosa presenta una



doble cara: es tanto voluntad de conciencia como voluntad de no morir, según el doble grito, que al decir de Robertson, se escapa de los labios del hombre: «Dime tu nombre» y «salva mi alma»<sup>8</sup>. El primer grito ha inspirado a Unamuno sus mejores salmos:

¿Por qué, Señor, nos dejas en la duda,  
duda de muerte?  
¿Por qué te escondes?  
¿Por qué encendiste en nuestro pecho el ansia  
de conocerte,  
el ansia de que existas  
para velarte así a nuestras miradas?  
[...]  
¿Qué significa todo, qué sentido  
tienen los seres?  
[...]  
Quiero verte, Señor, y morir luego,  
morir del todo;  
¡pero verte, Señor, verte la cara,  
saber que eres,  
saber que vives (S, I; VI, 217-219).

Pocas veces la existencia religiosa ha logrado expresar tan intensamente su clamor de conciencia frente al *Deus absconditus*, que guarda su secreto. La metáfora de la lucha, tan frecuente en la literatura místico/religiosa, pasa a primer plano: el enfrentamiento con el misterio, con el terrible e insondable arcano de Dios, no con afán de dominarlo o reducirlo especulativamente, sino para acceder a su verdad íntima<sup>9</sup>, en que el alma pueda abreviar su vida:

¡Mira, Señor, que va a rayar el alba,  
y estoy cansado de luchar contigo  
como Jacob lo estuvo!  
¡Dime tu nombre! (*ibid.*).

Y en el *Rosario de sonetos líricos* vuelve la queja insistente:

Dime, Señor, tu nombre, pues la brega  
toda esta noche de la vida dura  
y del albor la hora luego llega;  
me has desarmado ya de mi armadura,  
y el alma, así vencida, no sosiega  
hasta que salga de esta senda oscura (RSL, XC; VI, 389).

Como recuerda Robertson, «en el primer período de la historia hebrea, los nombres significan verdades, y las palabras eran símbolos de realidades»<sup>10</sup>. Saber el nombre de Dios equivale, por tanto, a franquear su intimidad y acertar a tratarlo como él quiere, en su

figura —revelación— más propia y cabal. La lucha con Dios, en el cuerpo a cuerpo de dos solitarios que se escrutan en las tinieblas, aspira a penetrar en el fondo último del sentido o del sin-sentido. «Esa lucha —canta Unamuno en otro poema— es la testigo / del origen divino de lo humano» (VI, 389). Por eso el misterio es aquí aquella vena de agua soterraña, donde la libertad hunde sus raíces. Se entiende así su clamor apasionado:

Dejadme solo y solitario, a solas  
con mi Dios solitario, en el desierto:  
me buscaré en sus aguas soterrañas,  
recio consuelo (VI, 230).

En esta aspiración a resolver el enigma, la misma lucha sirve de consuelo. No puede entenderse la vida religiosa sin referencia a esta verdad total, envolvente, ante la que no subsiste ningún enigma. Según W. James, «la religión de un hombre puede ser identificada por su actitud, cualquiera que ésta sea, ante lo que sintió ser la verdad original»<sup>11</sup>. Como se sabe, la actitud unamuniana fue de lucha, porque entendió que la verdad está más en el camino que en la posada y que este camino ha de hacerse arduamente, en confrontación con el misterio que se reserva. Esta lucha representa la aspiración a una Conciencia integral, o lo que es lo mismo, a la salvación por la palabra. Como ha intuido muy finamente María Zambrano, otra espiritual de casta, la religión de Unamuno es esencialmente poética, porque está vinculada a su propia experiencia con la palabra creadora. «Si la búsqueda de la luz, su persecución con las metáforas que salen al paso, ha engendrado siempre religión —tantas y un tanto diversas—, la fe en la palabra, la fe activa, que es darse a ella, ensancha aún más esta herida que la luz abre en el alma humana y en el pensamiento. Pues que el dado a la palabra la encuentra brillando en la oscuridad, y a veces la arranca de ella, como un diamante de su yacimiento. Ya que la palabra que es en sí misma don, gracia, acarrea lucha con la palabra y con su sombra, con la oscuridad que la envuelve y con el silencio que tiembla cuando se le arranca y luego resiste»<sup>12</sup>. El enfrentamiento con el misterio acontece «mientras es de noche», como en la historia de Jacob, y la palabra se insinúa casi al rayar el alba, cuando el esfuerzo de la lucha ha encendido la sangre de los contendientes en un destello luminoso. Ya había enseñado Platón que la luz se hace en el trato asiduo con los temas, en el roce tenaz y riguroso, que acaba por convertirlos en materia incandescente. Mucho más cuando se trata de la luz que brilla en el corazón. Se diría poéticamente con M. Zambrano, que se ha encendido una llama que sobrenada el agua oscura del abismo. Éste es la doble tiniebla, el doble cerco del infinito y la nada, apremio de toda crea-

ción. «Por ello, las entrañas, palabra que nace en Unamuno —pues en todo verdadero autor encontramos palabras nacidas—, las entrañas no son infernales —prosigue Zambrano—. Y si fuera menester un rasgo para señalar la radical diferencia que separa el sentir religioso de este trágico cristiano del de un trágico griego, sería ésta: que el mundo de las entrañas no es el lugar de los íferos. En el lugar del mundo inferior se abre un hueco, quizás, quizás, un vacío, algo así como la superficie del abismo de la divinidad [...]». Y poco más adelante señala: «Entraña que está dentro a su vez del abismo. Y el abismo es el seno de Dios que baña agua oscura»<sup>13</sup>. O tal vez mejor, agua «en par de los levantes de la aurora», como en el *Cántico espiritual* de Juan de la Cruz. Se entiende así que cuando Unamuno se sintió requerido a explicar cuál era su religión, no supiera dar otras señas que la de la palabra creadora: «buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas que no he de encontrarla mientras viva; mi religión es luchar incesantemente con el misterio» (III, 260). Éstos son los dos radicales que la autentifican: la *verdad* que salva, porque brota de las ansias de vida del corazón, y la *vida* que alumbraba, que se hace lumbre, en el esfuerzo por arrancarle su secreto al *Deus absconditus*.

Ya se ha indicado antes la raíz moral, o más exactamente ético/religiosa, de esta concepción de la verdad, tan afín a la de Kierkegaard. En ambos casos se trata de una verdad subjetiva, asiento de la interioridad, cuya verificación es el propio movimiento de realización o del devenir del sujeto en la raíz de su libertad. No la verdad que se tiene o que se profesa, sino la verdad que se es, que se ha llegado a ser, o que se espera alcanzar en el esfuerzo de la libertad por constituirse como conciencia del universo. Verdad y libertad se implican necesariamente. Cada una es presupuesto de la otra. Dicho unamunianamente: si la aspiración a conciencia, la exigencia de existir como libertad apremia al trabajo de producir la finalidad humana del universo, este trabajo confirma, a su vez, a la libertad, al ponerla en obra. La verdad resulta ser entonces la vida en libertad, la interioridad de un sujeto, que ha encontrado el verdadero *pondus* sustancial de su acto. Unamuno tiene buen cuidado de deslindar su posición del pragmatismo al uso. Y no porque niegue que la verdad tenga un significado práctico, sino porque tal significado, más que en sus consecuencias, hay que hallarlo en sus comienzos, en la pasión de la subjetividad, esto es, en el impulso de libertad que la anima. El verdadero culto espiritual es por tanto «el culto a la verdad por la verdad misma» (III, 265). Y porque este culto vive de la autenticidad de un corazón que busca, es por tanto —añade Unamuno— «el único culto perfecto que puede rendirse a Dios», ya que «en todos los órdenes es la muerte la mentira y la verdad es la vida» (III, 856 y 863). La religión de la palabra aspira a penetrar en aquel fondo del ser, del que fluye, ma-

nantial inexhausto, todo sentido y valor, o donde —¿tal vez?— desaparece para siempre. Vive, pues, de una necesidad de sentido, que sólo se satisface en la Conciencia universal. Se muestra así en continuidad con el mundo del mito:

La religión, desde la del salvaje que personaliza en el fetiche al Universo todo, arranca, en efecto, de la necesidad vital de dar finalidad humana al Universo, a Dios (VII, 238).

Se podría añadir que Dios no significa otra cosa que la sustantivación de esta finalidad, y de ahí que se adore como Dios a lo que satisface la sed de la conciencia. La palabra es la cosa, el alma de la cosa, su *numen* interior, donde se asienta su sentido y su ser. Y el universo entero la leyenda de un acontecer de sentido, que se repite desde el origen, porque el fondo de todo ser es la palabra (cf. cap. 1, § 1). Así lo siente el hombre del mito. Y así ha de ser, debe ser, para el hombre que ha logrado tras-pasar el *lógos*. Es cierto que ya no puede compartir la fe semántica del primitivo mitólogo, pero en su defecto la compensa con la otra fe ético/religiosa en el futuro de la palabra, cuando todo se haga sentido o finalidad por la obra misma de la conciencia. Cuando una época ha pasado ya por los apremios y rigores del *lógos*, su actitud religiosa no puede ser de reposo sino de búsqueda —de religión abierta, en sentido bergsonian—; no de repetición sino de creación de la palabra. La religión de la palabra es en definitiva una religión de la libertad. Pero quien busca, en cierto modo ya ha encontrado, e inversamente, quien cree que ya ha encontrado, quien reposa en la inercia dogmática, ya sea un mito o una verdad objetiva, como nunca se puso a buscar, nunca alcanza tampoco aquella inteligencia de lo sustantivo, que es el asiento del corazón. La verdad sólo existe para quien la busca, para quien la ha menester, porque en ello le va la vida. Como decían los místicos, Dios se hace el encontradizo para quien anda a su caza. Y es que el empeño por hallar y producir sentido, incluso frente al sin-sentido, es lo único que decide de nuestra participación en la verdad.

Pero, puesto que la verdad es entonces vida, la palabra que la instituye o custodia es también la salvación de la conciencia. Se entiende, en consecuencia, que el segundo grito del alma religiosa, «¡Sálvame, Señor!», sea indisoluble del primero, como ya advirtió Unamuno corrigiendo a Robertson, y esté en pie de igualdad con él, «pues le pedimos su nombre para que salve nuestra alma, para que salve el alma humana, para que salve la finalidad humana del Universo» (VII, 216). Y es que sólo una palabra que sea, a la vez, *sentido* y *salud*, puede satisfacer la demanda religiosa. Este segundo grito ha inspirado a Unamuno el salmo monumental de *El Cristo de Velázquez*, la más intensa, la más pura y acendrada poesía religiosa

española desde Juan de la Cruz, dedicada al vencedor de la muerte. En su *Jacob's Wrestling* concluía Robertson que Cristo «ha revelado el nombre que Jacob no conoció, Amor»<sup>14</sup>. Éste es el nombre por el que luchó toda la noche con el ángel sin tener fortuna: la palabra única, indisociable, del sentido y la salud. Como comenta Unamuno, «sólo hay un nombre que satisfaga a nuestro anhelo, y este nombre es Salvador, Jesús, Dios es el amor que salva» (VII, 216).

La religión de la palabra es, pues, esencialmente cristológica, centrada en el arquetipo de la Palabra integral, que acaba asumiendo su propia obra y salvándola de la muerte:

[...] ¡Tú, Cristo, con tu muerte has dado  
finalidad humana al Universo,  
y fuiste muerte de la Muerte, al fin! (CV, 4.º, I; VI, 485).

Es digno de notar que, mientras que en la prosa el grito de «¡Sálvame, Señor!» suena con tonos crispados, casi paroxísticos, a tenor con la fe agónica de don Miguel, como en el ensayo preliminar a *Vida de Don Quijote y Sancho*: «¿No te parece que [...] debíamos ir a buscar el sepulcro de Dios [...] y esperar allí, dando voces de suprema desesperación, derritiendo el corazón en lágrimas, a que Dios resucite y nos salve de la nada?» (III, 59), en el poema, en cambio, al contacto con la fe popular intrahistórica, se dulcifica como una plegaria:

[...] ¡Dame,  
Señor, que cuando al fin vaya rendido  
a salir de esta noche tenebrosa,  
en que soñando el corazón se acorcha,  
me entre en el claro día que no acaba,  
fijos mis ojos en tu blanco cuerpo,  
Hijo del Hombre, humanidad completa,  
en la increada luz, que nunca muere (CV, Or. final; VI, 492-493).

Por otra parte, Unamuno lo pone en conexión con el primer clamor de conocimiento, porque si el fondo del ser es una voluntad que ama, se ha vencido al sin-sentido y la muerte:

Cuando muramos, en tus blancos brazos,  
las alas de la Muerte Emperadora,  
llévanos hasta el Sol, allí a perderse  
nuestros ojos en él, a que veamos  
la cara a la Verdad que al hombre mata  
para resucitarle [...] (CV, 1.º, XX; VI, 436).

La religión de la palabra encuentra en Cristo el ejemplar de la palabra originaria, que a la par que sondea el misterio de Dios, tras-pasa la otra tiniebla de la muerte. Por esta doble potencia, revelado-

ra y salvadora, Cristo representa para Unamuno el ideal de la religión de la palabra:

Tú, el Hombre, idea viva. La Palabra  
que se hizo carne; Tú que la sustancia  
del hombre es la palabra, y nuestro triunfo  
hacer palabra nuestra carne [...] (CV, 4.º, III, VI, 487).

Hacerla palabra o hacerla conciencia, pero transfigurada e integral, como la carne luminosa de Cristo, reverbero de la lumbre de Dios. Al llegar a este punto, la religión de la palabra se nos presenta como participación en el misterio cristológico, en la tarea de la nueva creación, que Unamuno interpreta en términos de «dar finalidad humana al Universo». Y esto no significa hacerlo congruente con los deseos del hombre sino con la obra de la libertad. Con este esfuerzo se recrea también la conciencia, al participar en la economía del Amor que salva. El egotismo trascendental descubre, al fin, su inspiración originaria de no ser más que altruismo cordial<sup>15</sup>. La declaración de Unamuno a este respecto no puede ser más explícita: «Queremos no sólo salvarnos, sino salvar al mundo de la nada. Y para esto Dios. Tal es su finalidad sentida» (VII, 218).

El doble grito religioso encuentra su unidad, del lado subjetivo, en este hambre de ser, que es conjuntamente voluntad de sentido y voluntad de no-morir. Dios no sería más que la garantía y la satisfacción de esta busca de la palabra. En nada ha insistido tanto Unamuno como en el vínculo entre el hambre de Dios y la eternización de la conciencia:

Tengo que repetir una vez más que el anhelo de la inmortalidad del alma, de la permanencia, en una u otra forma, de nuestra conciencia personal e individual es tan de esencia de la religión como el anhelo de que haya Dios. No se da el uno sin el otro, y es porque, en el fondo, los dos son una sola y misma cosa (VII, 239).

Es muy posible que la incitación inmediata para este planteamiento la encontrara Unamuno leyendo *The varieties of religious experience* —texto acotado por él al margen, como era su costumbre—, en que W. James, al tratar de fijar el significado práctico de la admisión de Dios, aseguraba que «la diferencia de hecho que la mayoría de nosotros asignaría como la primera que la existencia de un Dios debería ocasionar, imagino que debería ser la inmortalidad, y nada más. Dios es el productor de inmortalidad»<sup>16</sup>. Pero de poco le habría servido esta indicación de no conectar con su «honda inquietud única» sobre el porvenir de la conciencia. En realidad, líneas más abajo, el mismo James relativiza su afirmación concediéndole a la inmortalidad un papel secundario. Sólo la potencia religiosa de

Unamuno, alimentada por la honda experiencia del catolicismo intrapopular español, estaba en condiciones de devolver a la afirmación de W. James el rango capital de una religión de la palabra.

## 2. *La esperanza de la inmortalidad*

Se acaba de mostrar cómo sentido y salud están indisolublemente unidos. Si con todo hubiera que cargar el acento sobre algún término, sería el segundo, pues como ya había advertido Sabatier, «la cuestión que el hombre se propone en la religión no es sino una cuestión de salud»<sup>17</sup>. No hay, pues, religión sin salvación. Mas lo específico de Unamuno es entender ésta, no al modo luterano, como justificación de los pecados, sino como liberación de la muerte y la nada, en sentido escatológico. Con todo detalle ha mostrado Juan Antonio Collado la gran diferencia entre Unamuno y Kierkegaard en este punto. El sentido del pecado queda reducido en nuestro autor al «común sentimiento mítico de culpabilidad»<sup>18</sup>, a «la experiencia del mal como realidad de la existencia»<sup>19</sup>, sin alcanzar nunca la cima, propiamente religiosa, del hombre que se siente pecador delante de Dios, sobre lo que tanto insiste Kierkegaard. «Todo esto demuestra —concluye Collado— que Unamuno no tiene del pecado más que un sentimiento romántico. El llamado “drama religioso de Unamuno” (Benítez) no arranca del único motivo cristianamente admisible: la conciencia del pecado»<sup>20</sup>. Este rotundo juicio, no exento a su vez de cierta radicalidad, nos invita a situar consecuentemente la problemática del pecado en un nivel ontológico, «la radical limitación de la existencia»<sup>21</sup>, o más propiamente, en el no-ser de raíz —deficiencia y anonadamiento— que corroe por dentro, como una carcoma, la existencia. Éste es para Unamuno el mal radical, no tanto como insubordinación de la sensibilidad con respecto a la ley moral, en sentido kantiano, o como oposición entre carne y espíritu, según Kierkegaard, sino, mucho más radicalmente, en cuanto conflicto constitutivo de la finitud. Se comprende así la preferencia de Unamuno por aquella sentencia de Calderón, pasada por Schopenhauer, de que «el delito mayor del hombre es haber nacido», y hasta que llegara a hablar de «la cruz de nacimiento» (II, 1147), a la que se encuentra el hombre uncido de por vida, pues el acto de existir está ya lastrado por un déficit de ser, como una mácula de origen. Ésta es la sombra irremediable que proyecta la nada sobre cada existente, y que llevó a Goethe a afirmar en su *Fausto*, por boca de Mefisto, que «todo lo que nace merece hundirse» (VII, 264). El mal de origen reside en que la existencia está implantada en una raíz de no-ser, como en una placenta oscura, de la que nunca acaba de desprenderse. Como precisa Collado, «en el fondo vital es donde Unamuno

sentía la culpa del origen, no en el centro de su persona, en el sí mismo individual»<sup>22</sup>. Sí. Pero existir como persona es ser-se en la agonía del ser y la nada, y en esta medida el mal alcanza al sí mismo, a su propia voluntad de ser y de sentido, que se siente siempre gravitando hacia el no-ser. La voluntad del no-ser, del sin-sentido y la muerte, sería entonces la experiencia radical del mal, ya sea en sentido activo, como voluntad pura y simple de aniquilación, como en la esencia de lo satánico<sup>23</sup>, o ya sea como pasiva fascinación por la nada, en la experiencia del anonadamiento. En ambos casos, se trata de una desesperación radical, que se cierra sobre sí misma, la terca obstinación en el no-ser, convertida en autoposición de voluntad. Dicho en otros términos, hay voluntad de no-ser cuando el egotismo trascendental (con sus implicaciones altruistas) cede al simple egoísmo compulsivo y destructor del «único», que, por decirlo con Stirner, ha puesto su causa en la nada.

Ciertamente, Unamuno se cuida muy poco de reflexionar sobre la afirmación paulina de que por el pecado entró la muerte en el mundo, y por así decirlo, se planta de modo inmediato en la identificación de pecado y muerte, en cuanto estigma de finitud. Hay, pues, motivos para sospechar, como asegura Collado, que su concepción del pecado no es cristiana, y desde luego, en vano buscaríamos en él la conciencia desesperada de existir como pecador delante de Dios ni aquella dialéctica interna de desesperación y salto a la fe que constituye, según Kierkegaard, la entraña del cristianismo<sup>24</sup>. Todo esto queda censurado en Unamuno como desesperación protestante, obsesionada por hallar justicia delante de Dios, a la que contrapone enfáticamente «la desesperación católica» (VII, 135) ante la nada. Pero, ¿cabe una desesperación católica? Aranguren ha llamado oportunamente la atención sobre el equívoco de esta expresión, pues «lo que Unamuno llama así no es más que o bien la tentación a desesperar, o bien la secularización de la desesperación protestante en la línea decreciente Lutero-Pascal-Kierkegaard-Unamuno, o bien la recaída en la desesperación pagana, en el escepticismo existencial de quien no reconoce ningún sentido ni al mundo ni a la vida y siente que ésta se hundirá en la nada y aquél en el caos»<sup>25</sup>. Me inclino por esta tercera posibilidad. Al igual que su concepción del pecado está más próxima a la cultura trágica griega que a la concepción cristiana, su idea de desesperación comparte la misma suerte. La desesperación católica, en tal caso, no sería más que la desesperación del que ha perdido la fe católica y, falto de trascendencia, se siente atrapado de nuevo por la tentación de la nada. No es más que el terror ante el vacío universal de un mundo sin trascendencia. En el fondo, una forma típica de desesperación pre-cristiana —o post-cristiana, que tanto da— como el propio Unamuno parece indicar, a juzgar por el texto que cita de Flaubert:



La melancolía antigua me parece más profunda que la de los modernos, que sobrentienden todos más o menos la inmortalidad del más allá del *agujero negro*. Pero para los antiguos este agujero negro era el infinito mismo; sus ensueños se dibujan y pasan sobre un fondo de ébano inmutable. No existiendo ya los dioses y no existiendo todavía Cristo, hubo, desde Cicerón a Marco Aurelio, un momento único en que el hombre estuvo solo (*Apud VII, 165*).

¿No será este estado de melancolía el que vuelve tras la pérdida de la fe cristiana, en una soledad mucho más difícil de soportar tras la embriaguez del infinito? Se entiende así la queja de Nietzsche contra al cristianismo, por haber dilatado el corazón del hombre hasta el absoluto para dejárselo vacío. La pérdida de la fe en Dios no sólo borra la conciencia del pecado, sino que en su lugar hace emerger la sima pavorosa de la nada. Es el naufragio definitivo de todo sentido, de toda finalidad y valor, en un mundo que no cuenta con otra embocadura final que la muerte. Unamuno, a fuer de hombre moderno, que ha perdido la fe, llegó a sentir desgarradoramente esta desesperación postcristiana de la acedia y soledad, con el hueco de un Dios huido y ante el agujero negro de la sima; un terror que él calificó como mucho más angustioso que la reprobación eterna. Mas ahora, el hombre moderno ya no podía consolarse intelectualmente al modo de Lucrecio, porque el cristianismo no había pasado en vano. El infinito perdido, como por un efecto de reflexión, hacía más abisal el infinito vacío de la nada. Al llamarla «desesperación católica», Unamuno tenía a la vista el malestar de una época, a la que la razón había obturado el horizonte de la fe, dejándola sumida en una exasperada conciencia de finitud, sin posible salida. Como él había señalado, «la famosa *maladie du siècle*, que se anuncia en Rousseau y acusa más claramente que nadie el *Obermann* de Sénancour, no era ni es otra cosa que la pérdida de la fe en la inmortalidad del alma, en la finalidad humana del Universo» (VII, 284).

Éste era, por razones personales e histórico/culturales, el problema de fondo para Unamuno, al que hay que calificar, sin duda, de problema religioso, puesto que surge en el vacío de una fe perdida. La conciencia desesperada de la ausencia de Dios le llevó a crearle apasionadamente (y nadie sabe si a re-crearle acaso finalmente en una nueva fe niña) (cf. cap. 12, § 6). Ante esta vivencia es comprensible que se aguzara en él la sensibilidad por las dimensiones escatológicas del cristianismo, que habían sido oscurecidas por la atención preferente del protestantismo a la problemática de la justificación. Aquí hay que buscar, a mi entender, la razón de su alejamiento del protestantismo, y más específicamente del liberal o ético/cultural<sup>26</sup>, por su insensibilidad ante el destino último de la existencia. Como escribe a Zulueta en 1907:

[...] la reflexión ética enturbió el problema, y el protestantismo, al poner en primer término el factor ético en forma de justificación y reconciliación (*Rechtfertigung und Versöhnung*) ha destruido el dogma escatológico. El unitarismo —el de Channing, v. gr.— es su resultado. La preocupación específica católica, sobre todo antes de San Agustín, no era si estoy o no justificado, sino si me salvaré o no; es decir, si mi vida será o no eterna<sup>27</sup>.

A partir de esta fecha, como han hecho notar distintos intérpretes<sup>28</sup>, se produjo el viraje de Unamuno con respecto a su anterior valoración del protestantismo. Y el reproche esencial es siempre el mismo: si se elimina la referencia escatológica al destino de ultratumba, se acaba cayendo «en vaga religiosidad estética, ética o cultural. Lo que podríamos llamar allendidad, *Jenseitigkeit*, se borra poco a poco, detrás de la aquendidad, *Diesseitigkeit*» (VII, 149). Incluso años antes, cuando estaba más próximo al protestantismo liberal, nunca dejó de señalar severamente el riesgo protestante de mundanización de la conciencia religiosa<sup>29</sup>. Así en 1904:

Perdida esa fe [en la resurrección], toda religión, y en especial toda religión cristiana, se derrumba, quedando, en su lugar una filosofía o una estética de la religión, cuando no una intuición de enervadora pedagogía social. No puede matarse, sin matar las raíces de la verdadera vida con ella, el vivificante manantial de las supremas inquietudes del espíritu, la sed del más allá (I, 1180).

El problema estaba, pues, en lo que llama gráficamente Unamuno la reducción a la aquendidad, la absorción del cristianismo en una conciencia secular reformada, pero, a la vez, reducida a los límites de la mera razón. El acento se pone entonces en la interioridad moral, en la seriedad del compromiso ético en el mundo, en definitiva, en el contenido moral del Evangelio como religión del buen corazón, con olvido de su específico mensaje trascendente. El juicio unamuniano no puede ser ahora más severo:

La vocación terrenal y la confianza pasiva en Dios dan su ramplonería religiosa al protestantismo, que estuvo a punto de naufragar en la edad de la ilustración, *Aufklärung*, y que apenas si el pietismo, imbuyéndole alguna savia religiosa católica, logró galvanizar un poco (VII, 149).

En sus anotaciones al *Lehrbuch der Dogmengeschichte* de A. von Harnack (que tanto le instruyó, por otra parte, acerca de la historia del catolicismo)<sup>30</sup>, registra Unamuno este escueto juicio: «Ilusión de protestantes que el cristianismo se pueda cambiar en una religión de aquendidad»<sup>31</sup>. Y esto es lo que reprocha igualmente a Ritschl, Hermann o Kaftan, el prejuicio moralista, la «prudente parsimonia agnóstica» (VII, 150 y 240), en lo que respecta al destino escatológico. La doctrina sacra se reduce al concepto moral de Dios y a la remisión de los pecados, en una palabra, al tema de la justifi-

cación, sin que pueda establecerse una relación directa y explícita entre justificación y vida eterna. En definitiva, el triunfo del moralismo sobre la escatología. Collado protesta con razón de esta fijación exclusiva y unilateral de Unamuno en la «desviación ética» del protestantismo<sup>32</sup>, olvidando otras orientaciones, pero lo decisivo, desde el punto de vista de la biografía espiritual unamuniana, es que fue esta reducción de la escatología religiosa la que lo alejó del protestantismo hacia el catolicismo popular, intrahistórico, en que se había acuñado su fe de niño, «porque lo específico religioso católico es la inmortalización y no la justificación al modo protestante. Esto es más bien ético. Y es en Kant, en quien el protestantismo, mal que pese a los ortodoxos de él, sacó sus penúltimas consecuencias: la religión depende de la moral, y no ésta de aquélla, como en el catolicismo» (VII, 149).

Curiosamente, un juicio tan categórico le vino inspirado por la lectura del *Lehrbuch der Dogmengeschichte* de Harnack, citada en este sentido en *Del sentimiento trágico de la vida*, donde remite al pasaje en que Harnack hace constar cómo la fe en la resurrección de Cristo fue el fundamento de la nueva religión (VII, 144). Si se consultan, por otra parte, las acotaciones de Unamuno al primer tomo de esta obra, salta a la vista la preferencia con que ha ido repartiendo sus acentos: el tema de la inmortalidad se lleva la palma. No deja de registrar, por ejemplo, que, según Harnack, «la resurrección de la carne es lo específico de la esperanza cristiana», o comenta al filo de otro texto, «se aja la vieja fe popular quiliástica», o anota, en fin, la afirmación harnackiana de que «la persuasión en la resurrección de la carne es la roca en que chocaron los esfuerzos de helenizar del todo la religión cristiana»<sup>33</sup>. Se diría, a juzgar por estas acotaciones, que en la disputa entre los apologetas o defensores de un Evangelio directo y cordial, sin teologías, y los gnósticos, que llevaron a cabo el primer sincretismo entre el helenismo y la fe cristiana, Unamuno está de parte de los apologetas y, en general, de la proclamación directa del contenido escatológico del Evangelio. Y no es que en el gnosticismo hubiera desaparecido el interés práctico/soteriológico, pero al igual que en el protestantismo moderno había quedado oscurecido por la instancia especulativa. Frente a la insistencia gnóstica en los valores de la religión absoluta, que es el cristianismo, los apologetas acentuaban la fuerza de la nueva vida, alumbrada en la esperanza de la resurrección. En concordancia, pues, con la concepción unamuniana del pecado, la redención ha de ser interpretada a la luz de la exigencia escatológica. «El fin de la redención —declara Unamuno— fue, a pesar de las apariencias por desviación ética del dogma propiamente religioso, salvarnos de la muerte más bien que del pecado, o de éste en cuanto implica muerte» (VII, 146). En conformidad con estas premisas, la cristología por la que se inclina

Unamuno, como se verá más tarde, es la realista y fuerte de Atanasio, con su énfasis en la unidad de lo divino y lo humano, como condición para que la vida divina pueda ser comunicada efectivamente a los hombres: «El Cristo atanasiano o niceno, que es el Cristo católico, no es el cosmológico, ni siquiera en rigor el ético; es el eternizador, el deificador, el religioso» (VII, 147); en una palabra, el inmortalizador. A esto remite toda la economía trascendental religiosa.

Pero, al hacer de la inmortalidad un tema religioso/escatológico, queda ésta superada como destino meramente natural para comparecer como exigencia moral, que no cuenta con ninguna garantía objetiva de su cumplimiento. Si se quiere hablar, no obstante, de una exigencia, ésta no está en el orden natural sino en el existencial; no es tanto una propiedad metafísica de una determinada naturaleza, ni siquiera la satisfacción de un postulado ético, al modo kantiano, sino la consumación del esfuerzo de la libertad en la creación del sentido. Se juzga mal a Unamuno cuando se toma su hambre de inmortalidad como mera *pose* romántica o como un grito prometeico. En una época secularizada, el hambre de lo eterno es también, aunque por modo deficiente, una forma de la existencia religiosa, y sólo situándola en este contexto alcanza su cabal comprensión. En ocasiones el mismo Unamuno ha hecho explícita esta lectura al interpretar la «voluntad de no morir» como una participación en el Querer infinito, «que quiere perpetuarse en el universo» (I, 1180), es decir, como la obra misma de lo eterno en el hombre. Obviamente, si cede esta conciencia, como a veces ocurre en Unamuno, la fe en la inmortalidad declina en una aspiración que sólo puede asegurarse de sí misma por la violencia de su empeño. Y aquí radica, a mi juicio, la ambigüedad de que la inmortalidad aparezca en su obra tanto como experiencia religiosa o como exigencia, es decir, ya sea como aspiración *por* lo eterno o como aspiración *a* lo eterno, incluso como apremio y demanda. Lo escatológico de esta posición reside en su referencia al futuro de la Palabra integral, cuando se haya vencido definitivamente el sin-sentido y la muerte.

En este aspecto, es justo reconocer a Unamuno el mérito de haber planteado mucho más claramente que Kierkegaard, pese a su aire más secularizado, o acaso precisamente por él, el espíritu dinámico de la escatología. Por utilizar la distinción que ha hecho valer J. Moltmann entre religión epifánica o de revelación y apocalíptica o de la promesa<sup>34</sup>, parece obvio que la religión poética está más próxima al espíritu escatológico judeo/cristiano que a la revelación gnóstica de lo eterno. En Unamuno, la plenitud de los tiempos no es, como en Kierkegaard, el ápice en que el presente eterno de la fe toca y abraza en el *instante* la totalidad del tiempo, sino el término de un cumplimiento que requiere una tarea infinita. Como escribe Moltmann, «Kierkegaard disocia la prometida plenitud de los tiem-

pos del horizonte de expectación propio de la promesa y de la historia»<sup>35</sup>, con lo que está más próximo a la epifanía del presente eterno, al modo griego, que a la apertura de una historia de salvación en virtud de la victoria de Jesús sobre la muerte. Pues, aunque es verdad que Kierkegaard identifica el futuro con lo eterno, esto sólo significa que el futuro designa lo arcano e inexhaustible del presente eterno, que ya ha traspasado, en el *instante*, de una vez por todas, el tiempo de la existencia. La vida futura o del siglo futuro no es más que la revelación de lo que ya se tiene en el presente eterno de la fe. Como precisa Collado, «la conciencia de eternidad en la temporalidad es concretamente la inmortalidad del existente, y ésta no se refiere esencialmente al futuro de la persistencia, sino que se concentra ante todo en el presente de la existencia»<sup>36</sup>. Muy de otro modo, Unamuno identifica lo eterno con el futuro, con lo que tendrá que ad-venir en un movimiento de recapitulación del todo en la Palabra de la salud. De ahí que conciba la inmortalidad como el tiempo infinito, requerido para el cumplimiento del futuro integral de la Palabra. El gozo de la verdad, como decía Lessing y repite Unamuno, no está en la posesión sino en la búsqueda. Y, consecuentemente, la inmortalidad no es más que un perpetuo hallarse de camino, o mejor, dentro del camino de la Conciencia universal. La inmortalidad po(y)ética, tiene que ser por fuerza activa y afanosa. Para ella también vale que *esse est posse*, se es en la medida en que se ejerce el poder. No se trata, pues, de la simple persistencia de ultratumba, sino de la per-duración del yo, del acrecentamiento de la palabra/conciencia en un trabajo, que acredita de continuo su vencimiento de la muerte: «Y que jamás descansen en Ti nuestro espíritu, no sea que nos anegues y derritas en Tu Seno» (III, 187).

La posición de Unamuno a este respecto es terminante y precisa: donde hay yo, sólo puede sentirse la vida como un esfuerzo que consume el anillo del tiempo, sin destruir su especificidad, en el círculo intensivo de la conciencia. Esta fidelidad unamuniana al tiempo de la conciencia y a pensar la inmortalidad «en continuación de esta vida» le llevará a fórmulas de una gran osadía, como en el espléndido soneto *Mi cielo*, en que se asimila la eternidad a la recreación de la gozosa costumbre:

Es revivir lo que viví mi anhelo  
y no vivir de nuevo nueva vida;  
hacia un eterno ayer haz que mi vuelo  
emprenda sin llegar a la partida,  
porque, Señor, no tienes otro cielo  
que de mi dicha llene la medida (RSL, LVIII; VI, 370).

Pero esto ¿no sería, al cabo, el eterno retorno nietzscheano, que tan duramente ha criticado Unamuno? No, si se tiene en cuenta la

constante circulación de la esperanza en memoria y de ésta de nuevo en esperanza (VII, 260). La memoria es engendradora de nueva vida, re-crea lo sido en el vuelo de una permanente esperanza. En consecuencia, la vida inmortal tampoco puede ser concebida de otro modo, sin la permanente disposición activa hacia el futuro integral de la Palabra, hasta el punto de atreverse Unamuno a una fórmula de profundo sabor temporalista:

¿No será más bien eso de la *apocatástasis*, de la vuelta de todo a Dios, un término ideal a que sin cesar nos acercamos sin haber nunca de llegar a él, y unos a más ligera marcha que otros? ¿No será la absoluta y perfecta felicidad eterna una eterna esperanza que de realizarse moriría? (VII, 253).

Ahora bien, esta distensión de lo eterno en el tiempo, afirmando la primacía del futuro de la creación, corre el riesgo de disolver la dimensión escatológica —y así parece sugerirlo el texto anterior— en el espíritu de la utopía. Aquí reside, a mi juicio, la ambigüedad última de Unamuno, en esta indeterminación entre la esperanza, que aspira a ser escatológica en su empeño por la nueva creación sobre la muerte, pero que decae en utópica por desfallecimiento de la fe en la promesa del Resucitado. Pero también podría decirse, a la inversa, que Unamuno representa el punto en que la esperanza utópica secular siente la necesidad de trascenderse en el espíritu de la escatología. Sea cuál fuere la versión que más satisfaga, la ambigüedad permanece ineliminable. Con todo, por decirlo en términos de E. Bloch, la muerte sigue siendo la «durísima antiutopía»<sup>37</sup>, y Unamuno no se engañaba al respecto. Fue muy consciente, desde los días de su crisis espiritual en 1897, que el desafío que la muerte plantea al futuro de la conciencia no se deja resolver fuera de la apuesta por la escatología, aun cuando su tragicismo no le permitiera trascender esta ambivalencia de fondo. No cabe, pues, escamoteo ni renuncia. Como escribe en otro momento, criticando a Nietzsche, «sólo los débiles se resignan a la muerte final» (VII, 139). Sospecho incluso que una propuesta como la blochiana, que pretende conjurar el poder aniquilador de la muerte apelando a un núcleo de existir «germen de lo todavía-no-logrado», extraño o extraterritorial al devenir o proceso, en cuanto su última condición de ser<sup>38</sup>, le hubiera sonado a una «engañifa» de progresismo. Y Unamuno había renunciado a toda ilusión progresista, que entendía como un escamoteo del problema. Su voluntad de no morir, a la que he calificado como la experiencia de lo eterno en el hombre, no pretendió nunca asegurarse a sí misma por el artificio de la dialéctica. Como le ocurre a todo pensador trágico, la esperanza era una demanda y una apuesta, a la vez, más que una expectativa razonable. Por eso Unamuno prefirió llamarla sencillamente fe y situarla en el contexto de la vida religio-

sa, «porque la religión no es anhelo de aniquilarse, sino de totalizarse, es anhelo de vida y no de muerte» (VII, 238).

Hay, pues, una íntima correspondencia entre el imperativo religioso de «trepar a lo inaccesible» y el hambre de inmortalidad, ver la cara de Dios y salvarse de la muerte, pues el todo del sentido, o lo que es lo mismo, la sustantivación de la Conciencia integral, es lo que ansía y reclama el corazón humano. Frente al reproche de utopía abstracta que Bloch no se cansa de echar en cara a la esperanza religiosa, a Unamuno le hubiera parecido, sin duda, más abstracta y desencarnada cualquier utopía, que no se tome radicalmente en serio la muerte. La muerte y el mal de raíz de la existencia:

El descubrimiento de la muerte es el que nos revela a Dios, y la muerte del hombre perfecto, del Cristo, fue la suprema revelación de la muerte, la del hombre que no debía morir y murió (VII, 145).

Pero precisamente porque la esperanza escatológica, como indica Moltmann, «percibe la muerte en su carácter mortal de una manera más radical, es decir, en su raíz, que se encuentra en el *nihil*»<sup>39</sup>, puede desarrollar una disposición activa hacia la vida, tanto más fuerte e intensa por cuanto brota de la experiencia misma de la muerte. Es a ésta a la que llama Unamuno el amor compasivo (cf. cap. 9, § 3), que transfigura e invierte el sentido de la muerte en una nueva creación. Pero el secreto del amor compasivo no es otro, a los ojos de Unamuno, que el misterio de la muerte y resurrección del Crucificado. «Si es percibida allí —prosigue Moltmann— entonces la vida que confía en él puede entregarse a la muerte, al dolor de la enajenación y del amor, puede perderse y precisamente así estar ganada. La expectación de la resurrección otorga con esto a la vida del amor aquel futuro que éste necesita para poder amar, para poder ser el amor que nunca cesa»<sup>40</sup>. Creo que en sus mejores momentos Unamuno llegó a percibirlo así. En todo caso, cabría decir que al menos lo quiso así, y entendió que la demanda de inmortalidad no era posible sin el Dios inmortalizador, el Padre de Jesucristo.

Nada combatió Unamuno con más ahínco que la desmundanización de la existencia religiosa, paralela en todo punto al acosmismo de la inmortalidad griega o intelectualista. El compromiso de la religión de la esperanza con la vida, con el futuro de la libertad, la lleva, por el contrario, a jugar un papel revolucionario, subversivo y progresivo, y así lo esperaba Unamuno en medio del marasmo cultural de la España de su tiempo. No pretendía, con ello, reducir la religión a función social, como era común entre los intelectuales de uno u otro signo. Y, desde luego, con nada mostró tanto desprecio como con la utilización política de la religión como agente de orden social o de despotismo (I, 1146):

No, no es ese el hondo sentido vital. No se trata de una policía trascendente, ni de asegurar el orden —¡vaya orden!— en la Tierra con amenazas de castigos y halagos de premios eternos después de la muerte. Todo esto es muy bajo; es decir, no más que política, o si se quiere, ética. Se trata de vivir (VII, 182).

Y la vida quiere más vida, dilatarse hasta el infinito, y acrecentar su caudal hasta lo incondicionado. La función social de la religión había que entenderla, por tanto, como redundancia de su lucha por el futuro integral de la libertad y la conciencia: «Y es que el elemento más genuina y eficazmente revolucionario, es decir, progresista; el resorte más enérgico de todo progreso es el entusiasmo religioso» (III, 568).

Sería injusto, sin embargo, reducir la religión de Unamuno a cualquier espécimen de progresismo, o pretender justificarla, al modo pragmatista, por sus efectos sociales. En este punto, no es tanto en relación con W. James, sino en la dirección de Bergson, donde hay que mirar. Entre otras razones porque, a diferencia de James, la religión no era para él una hipótesis explicativa de consecuencias saludables, sino el sentimiento de una necesidad, de un hambre de conciencia, que no admite reposo. Una religión de la esperanza es esencialmente poética o creadora. Como la religión abierta de Bergson, a la que tan genialmente supo anticiparse, su aspiración a lo incondicionado se proyecta secularmente en dirección del porvenir de la conciencia<sup>41</sup>. Más que un vínculo de cohesión social, es un impulso de desbloqueo de la experiencia y de constante trascendimiento. Y este impulso no brota del *elan* vital, sino de algo más radicalmente humano, del hambre de inmortalidad, o, por llamarlo con lenguaje de hoy, del principio esperanza.

### 3. *La revelación cordial*

Es tan estrecha la conexión entre el tema de Dios y el hambre de inmortalidad que cabe hablar de una circularidad trascendental entre ambos, pues si el hambre de inmortalidad es la condición subjetiva del acceso a Dios, éste a su vez aparece como el postulado práctico o la condición objetiva de posibilidad de tal empeño. La inspiración kantiana, en su doble vertiente de agnosticismo teórico y exigencia práctica, domina por entero el planteamiento unamuniano, con la sola advertencia de que, al no contar Unamuno con ningún vínculo mediador entre ambas esferas, pues no admite la «idea» de Dios ni siquiera a título regulativo, entran éstas en una colisión insuperable<sup>42</sup>. En conjunción con el principio moderno de la subjetividad, Unamuno sitúa el punto de partida de la pregunta por Dios en la esfera interna. No es una pregunta que venga suscitada por el mun-



do exterior, sino por la necesidad subjetiva de abrirse a un más ancho cielo. La experiencia de contingencia presenta aquí un carácter existencial. La inteligencia no puede hacerse cargo de otra contingencia que la que el corazón padece. De ahí que el lugar antropológico de esta pregunta sea el sentimiento. Sería erróneo, sin embargo, tomar este sentimiento por una revelación positiva de lo divino. Aunque a veces se arriesgue a afirmar que «Dios mismo, no ya la idea de Dios, puede llegar a ser una realidad inmediatamente sentida» (VII, 209; y I, 1173), nada tiene que ver con ningún tipo de revelación directa, inmediata, al modo fideísta<sup>43</sup>, porque a Dios se lo siente precisamente en su falta. «Yo te siento, Señor, no te conozco», clama en el salmo II (VI, 222). Siente, no su presencia, sino su ausencia, como un gran vacío o un hueco anhelante. Así se encarga de precisarlo anticipándose a cualquier equívoco fideísta: "

Y este sentimiento, obsérvese bien, porque en esto estriba todo lo trágico de él y el sentimiento trágico todo de la vida, es un sentimiento de hambre de Dios, de carencia de Dios (VII, 209).

La revelación de Dios en el corazón del hombre es trágicamente dolorosa y Unamuno no se ha ahorrado en este sentido las expresiones más fuertes: «congoja», «ahogo espiritual», «angustia» (VII, 133, 209, 218). Tan a la raíz está Dios de la existencia que sólo puede ser sentido en el mismo conflicto ontológico que la constituye, es decir, en la lucha entre el ser y la nada. Se diría que este conflicto es la brecha por donde mana la pregunta por Dios, y aún antes, la pasión por Dios o la necesidad de que lo haya, porque al existente le va la vida en ello. Más radical y grave que el ateísmo teórico es para Unamuno el práctico (VII, 218): no querer que haya Dios, o al menos, no necesitar de él —el verdadero ateísmo del insipiente<sup>44</sup>, porque supone un corazón que ha dejado de sentir—. Ahora bien, esta radicación del sentimiento de lo divino en el seno del conflicto ontológico explica que el hambre de Dios sea sentida a una con el hambre de inmortalidad, y hasta se confundan en la misma exigencia. En varias ocasiones me he referido a este hambre como una experiencia de lo eterno en el hombre. Pero hay que añadir que se trata de una experiencia trágica, pues está trabada de continuo con la raíz del no-ser. No hay ninguna teleología metafísica que pueda dar cuenta de la satisfacción de esta demanda. La tensión agónica es ineliminable. Sentir hambre de inmortalidad es sentir también el asalto de la muerte y, en su rechazo, reafirmar el *conatus* de ser, como prenda de lo eterno. Se subraya así el papel decisivo que juega la muerte en esta experiencia congojosa de lo divino, hasta el punto de que para Unamuno «el descubrimiento de la muerte es el que nos revela a Dios» (VII, 145). Ya antes había asignado a la muerte un

papel fundamental en la economía de la conciencia personal. Al mostrar la inanidad del mundo apariencial abre dolorosamente al ámbito de la existencia *noumenon*, esto es, de la libertad creadora de sentido. En contacto con la muerte llega a sentir el hombre el verdadero tacto de su alma, «la intuición de la propia sustancialidad» (I, 1172), como aquello que se rebela frente a ella y le resiste. En este contexto arriesga Unamuno su fórmula subjetivista más rigurosa y provocativa: «la fe en Dios arranca de la fe en la propia existencia sustancial» (I, 1180), pues sólo en esta resolución contra la muerte se alcanza a sentir la fuerza de lo eterno en el hombre. Pero, a la vez, y en virtud de su relación agónica con la nada, esta fuerza se manifiesta velada y como filtrada por la niebla del vacío que tiene que atravesar. Es una fuerza sentida al contragolpe y en su desfallecimiento. De ahí que se trate de una presencia en zozobra y en vilo, amenazada, y sea sentida más como hambre de Dios que como verificación de su asistencia. En este perpetuo afronte del deseo de ser todo y por siempre con la presunción de ir a dar a la nada, se enciende, a una con la conciencia sustancial del yo, el ansia de Dios, como acude la sangre al filo de la herida. En el esfuerzo por ser, el hombre siente a Dios ausente, en la medida en que se experimenta asaltado de continuo por la nada; pero a la recíproca, sólo siente la nada en el mismo impulso por trascenderla. Dios es, pues, cuanto se necesita ser para escapar a la muerte. Y, por tanto, aquello que se quiere ser, lo que está en juego últimamente en cada aliento del *conatus*. Como en la mejor literatura mística, el dolor es aquí el revelador de toda la profundidad del espíritu. Es, a la par, conciencia de limitación y apremio por lo ilimitado. «Por doquiera la misma antinomia desesperante —había escrito Sabatier—. El hombre no puede conocerse sin conocerse limitado. Pero no puede sentir estos límites fatales sin franquearlos por el pensamiento y en el deseo, de suerte que jamás está satisfecho con lo que posee, y no puede ser feliz sino por lo mismo que desea»<sup>45</sup>. Hay, pues, una circulación dialéctica incesante en el seno del conflicto. El sentimiento de la propia nulidad enciende el deseo de lo eterno; pero, circularmente, sólo porque hay hambre de lo eterno puede experimentarse trágicamente la contingencia. Paradójicamente, mientras más se siente la propia nadería, más fuerte es la comezón de lo eterno. No es, pues, tanto la muerte cuanto el dolor el auténtico revelador de lo divino, «pero es el dolor de la congoja, de la congoja de sobrevivir y ser eternos. La congoja nos descubre a Dios y nos hace quererle» (VII, 232).

Este sentido espiritual del dolor da un vuelco a todo planteamiento crasamente vitalista. Si se tiene en cuenta que la muerte es la objeción radical contra el sentido, se comprende que la angustia o congoja sea por el propio ser de la conciencia, abocada a la nada. «Si tal supuesto llega a ser realidad —confiesa Unamuno—, nuestra vida

carece de valor y de sentido» (VII, 218). Como ya se ha indicado, el hambre de inmortalidad es una y la misma cosa que el empeño por dar finalidad humana al universo. El *conatus* no tiene, pues, un sentido meramente biológico, sino ontológico, al modo de Spinoza, como el esfuerzo por per-durar en cuanto conciencia. De ahí que la necesidad de Dios sea una necesidad moral, que embarga toda la obra del ser libre. La tensión entre el todo y la nada se presenta en su cariz más propio como lucha por el sentido. Y el ansia de Dios no es más que la exigencia de que esta lucha cuente con la asistencia de la Palabra/conciencia, donde se salve la memoria del todo.

Ciertamente, el hambre de Dios no es una prueba, sino un requerimiento. Como asegura Unamuno, la sed no es un argumento en favor del agua, salvo el contraargumento del absurdo de un mundo sin agua y entregado a una sed implacable. Desde esta perspectiva moral se acierta a situar a Unamuno en su verdadera relación con el planteamiento kantiano, cuya afinidad es innegable. A menudo sólo se destaca de esta relación el carácter postulatorio de la existencia de Dios. Pero un postulado kantiano es la condición de posibilidad de un *faktum*, del hecho moral. No se trata, pues, de un simple deseo. Si éste fuera el caso, —incluso tratándose del hambre de Dios—, tan sólo una metafísica teleológica, ingenuamente dogmática, podría asegurar su cumplimiento. Pero Unamuno afirma justamente lo contrario: que no hay finalidad en el mundo; o en otras palabras, que éste no está cortado a la medida de nuestros deseos, y precisamente por eso hay que procurarle finalidad humana. Darle finalidad, como ya se ha indicado, es hacerlo conforme con la obra de la libertad, y por tanto, correlato de una Conciencia universal e integral, en que todos participen. Dios aparece, pues, a la conciencia humana en el horizonte de la finalidad<sup>46</sup>; no de la razón de ser, sino de su sentido y valor. De darse alguna teleología es de índole práctico/volitiva. Está implicada en la afirmación del *conatus* como ansia de más vida. Pero la finalidad está orientada por el sentimiento. Vale lo que se necesita para vivir. Y vale absolutamente aquello en lo que al existente le va absolutamente su vida. El hambre de inmortalidad significa, pues, empeño por ser-se como conciencia. No es un deseo egoísta ni arbitrario, sino el ser más íntimo, propio y esencial del yo, en cuanto libertad. Éste es para Unamuno el *faktum* decisivo: «la intuición de la propia sustancialidad». Aquí no se toma al hombre como ente intramundano, sino como creador y responsable de la suerte del mundo. Pero esta suerte, en cuanto a su cumplimiento total, no está íntegramente en sus manos. Se requiere de la asistencia de lo eterno como garante de que la batalla por la conciencia no va a quedar, a fin de cuentas, frustrada. Apurando la analogía con el planteamiento kantiano, cabría hablar de la exigencia de una síntesis entre la tarea moral, prácticamente infinita, y la

felicidad del destino del yo. El ansia de Dios conlleva, por tanto, una postulación práctica de su existencia, como condición de posibilidad, implicada necesariamente y, por tanto, co-afirmada en el *faktum* moral. Sólo que Unamuno, que desconfía en este punto de cualquier raciocinio, y que siente el problema como una cuestión vital, se entrega a la fuerza persuasiva del mismo sentimiento, avalada por el ímpetu de afirmación del *conatus*:

Es el furioso anhelo de dar finalidad al Universo, de hacerle consciente y personal, lo que nos ha llevado a creer en Dios, a querer que haya Dios, a crear a Dios en una palabra (VII, 201).

En definitiva —resume Unamuno—, «hemos creado a Dios para salvar al Universo de la nada» (*ibid.*)<sup>47</sup>. Sorprende, sin embargo, que cuando Unamuno se refiere a la prueba moral de Kant, a la que asimila a la del consentimiento unánime de los pueblos, añade «que no es una prueba estricta y específicamente racional, sino vital» (VII, 207). Malvido ha querido ver en esta reserva una abierta censura a Kant por haber sobrepasado su agnosticismo teórico con esta «infracción de los límites de la razón humana»<sup>48</sup>. No lo creo así, si se tiene en cuenta que del famoso «salto» kantiano de una a otra Crítica, al que califica como «una batalla por la conciencia» (VII, 116-117), ha tomado Unamuno la inspiración básica para su estrategia, reintroduciendo por la vía práctica o vital lo que la razón le niega. A mi juicio, más que de una censura, se trata de una precisión inevitable en un autor cuyo concepto de razón, debido a la influencia positivista, era mucho más estrecho y menguado que el de Kant. En éste no se ha producido aún, pese a todo, la profunda disyunción de razón y vida propia de una cultura trágica. Ahora bien, si sobre esta base no se admite ni siquiera la «idea» de Dios, que permite a Kant el entrelazo de sus dos *Críticas*, es inevitable que el postulado práctico, falto de su complemento teórico, se precipite en una exigencia volitiva, vivida por el sentimiento. Todavía en Kant la voluntad es esencialmente razón práctica, mientras que en Unamuno, en plena afinidad con las ideas románticas, es propiamente impulso o *conatus*, principio de afirmación en el ser, que nada tiene que ver ya con la razón. En este sentido, no puede admitir que el planteamiento kantiano sea una «prueba racional», sino que, trayéndolo a su terreno, lo interpreta en términos vitalistas, y trata de hacer de Kant, más que un precedente histórico, un exponente «sintomático» del furioso anhelo de inmortalidad (VII, 111). Se explica así que llame «salto» —expresión kierkegaardiana— lo que en Kant es una clave de bóveda entre sus *Críticas*, y lo inculpe de haber invertido el orden debido del planteamiento, «pues el hombre Kant sintió la moral como base de su escatología; pero el profesor de filosofía invirtió los términos» (*ibid.*).

Es obvio que con esta lectura romántica del problema, se altera en buena medida el sentido del argumento, al desplazarlo de lugar. Ahora se ha pasado a la clave del sentimiento. Y puesto que la voluntad hunde sus raíces en el sentimiento, el querer es expresión de la necesidad y, por tanto, resolución de crear, o creer/crear, lo que se necesita. Del lenguaje kantiano de la postulación se pasa al unamuniano de la creación. Postular a Dios desde el sentimiento de su necesidad no significa otra cosa que voluntad de crearlo. Por otra parte, si este sentimiento es ya experiencia, aunque agónica, de Dios, y por lo mismo una señal de lo eterno en el hombre, no puede hablarse de postular a Dios, sino de sentirlo congojosamente en un parto de sentido. Lleva razón García Mateo cuando asegura que «Unamuno se sitúa en línea con aquellos pensadores que como Agustín, Pascal, Jacobi, Schleiermacher, Bergson, el primer Scheler, defienden un conocimiento intuitivo de Dios, esto es, una aprehensión inmediata de Dios»<sup>49</sup>, con tal —quiero precisar— de no dar a esta experiencia un alcance noético sino pático, vivencial; de no convertirla en noticia de Dios, sino, dicho unamunianamente, en hambre. Y, en efecto, el hambre, como la sed, no postula su objeto, sino que lo busca desesperadamente, tomando al instinto como el mejor indicador de la realidad. De ahí que el Dios biótico, cordial, garante de la inmortalidad y del sentido del universo, el Dios del mito y del sentimiento religioso, nada tenga que ver con el Dios abstracto de la filosofía.

El Dios lógico, racional, el *ens summum*, el *primum movens*, el Ser Supremo de la filosofía teológica [...] no es más que una idea de Dios, algo muerto (VII, 203).

Es ésta una contraposición básica, pascaliana, que Unamuno repite de continuo como *leit-motiv* de su planteamiento<sup>50</sup>. En cierto modo, podría decirse que la teología natural ya está juzgada, aun antes de analizar las pretendidas pruebas racionales de la existencia de Dios. No es que el agnosticismo teórico fuerce la resolución práctica del problema. Más bien ocurre a la inversa: el planteamiento del problema religioso, desde el orden práctico vital, hace innecesario *a radice* el recurso a la demostración teórica de su existencia. La hipótesis de Dios sería doblemente superflua: porque no explica el orden fenoménico y, además, porque, aun cuando lo explicara, tal Dios lógico, mera razón del mundo, dejaría sin satisfacer las ansias del corazón. Todo lo cual no resta importancia, por otra parte, al agnosticismo de Unamuno, de inspiración igualmente kantiana<sup>51</sup>, aunque grabada también con la herencia positivista. Según su explícita declaración, Unamuno da por sentada la destrucción kantiana de las pruebas de la existencia de Dios:

Confieso explícitamente que las supuestas pruebas racionales [...] me parecen razones basadas en paralogismos y peticiones de principio. En esto estoy con Kant (III, 261).

Una posición tan rotunda explica que el tratamiento unamuniano del problema sea tan general y hasta sumario. En este sentido, la postura de Unamuno había quedado fijada desde la crisis religiosa, que le llevó de joven a la pérdida de su fe católica, y en la que la lectura de Kant jugó un papel decisivo<sup>52</sup>. Hay que resaltar, por lo demás, que esta crítica no está dirigida sólo ni principalmente al deísmo ilustrado, como piensa García Mateo<sup>53</sup>, sino al conjunto de la tradición metafísico/teológica, aunque la representación de Dios que maneja Unamuno esté fundada en los rasgos del deísmo. En su crítica Unamuno se refiere básicamente a dos pruebas, fundadas respectivamente en el «modo de ser del universo» y en su «orden» (VII, 204), y que corresponden con las llamadas por Kant cosmológica y físico/teológica. Falta una referencia explícita al argumento ontológico —clave, según Kant, para hacer coercitiva toda demostración de la existencia de Dios—, aunque Malvido quiere encontrarla indirectamente «en los juicios condenatorios que Unamuno formula contra las pruebas en general en el sentido de que éstas «no prueban más que la existencia de esa idea de Dios»<sup>54</sup>. Quizá, más bien, podría encontrarse un eco de la crítica kantiana al citado argumento en la inculpación de que «implica un paso del orden ideal al real» (*ibid.*), que Unamuno reprocha a la físico/teológica por meras razones didácticas. Mi conclusión es que en esta revisión crítica de las pruebas, Unamuno no sigue a Kant de un modo expreso y directo, aun cuando se deja guiar por su inspiración. Ciertamente, se perciben resonancias de argumentos kantianos, pero en modo alguno una línea argumental precisa y coherente. Así, por ejemplo, a la prueba cosmológica le critica que «de un hecho no se saca una necesidad» (VII, 204), recordando que toda necesidad intramundana es *sub conditione*, y no puede tomarse, según Kant, por una necesidad incondicionada y absoluta. Y a la físico/teológica le reprocha haberse dejado llevar por la analogía entre la naturaleza y el arte, en lo que llama Malvido «un calco unamuniano» de las palabras de Kant<sup>55</sup>. El hecho de que Unamuno se haya centrado en su crítica en la prueba del orden, aparte de por ser la más popular, es porque en ella se percibe más fácilmente la trasposición de los esquema teológico/antropológicos al resto de la naturaleza. Análogamente, si no se ha referido con detalle al argumento ontológico, se debe a que ésta es la prueba más abstrusa y alejada de la sensibilidad popular, y a la que, de otra parte, el fenomenismo moderno había dejado radicalmente fuera de juego. Bastaba, pues, con suponer, al modo kantiano, que ninguna prueba tiene fuerza coercitiva sin el apoyo del argumento

ontológico, pero éste, por su parte, no puede trascender el orden ideal, el Dios/idea o la idea de Dios hacia la afirmación de su existencia, sin transgredir esencialmente las bases epistemológicas de la experiencia, sentadas por Kant (VII, 217).

Dado que la crítica unamuniana es bastante confusa, voy a centrarme únicamente en el nervio argumental de su refutación. La clave de su crítica reside, a mi entender, en que toda prueba racional teológica supone una petición de principio. En el argumento cosmológico no se podría progresar hacia un Dios creador sin presuponer en su punto de partida al mundo en tanto que requerido de fundamentación (VII, 204; I, 1176). Y en el físico/teológico, el orden del mundo remite a una inteligencia creadora desde el presupuesto de la propia experiencia de la obra de arte y de su creador. Dado el carácter monista de la razón, ésta no encuentra fuera de sí sino lo que ya estaba en su proyecto. Dicho en otros términos, la razón sólo puede probar —aducir mejor— una necesidad racional, inherente al mundo, que no es más que la propia legalidad interna de la razón. Pero una vez conocida ésta, huelga ya toda referencia a Dios en cuanto creador del mundo:

porque decir que el mundo es como es porque Dios así lo hizo, mientras no sepamos la razón de por qué lo hizo así, no es decir nada. Y si sabemos la razón de haberlo así hecho Dios, éste sobra y la razón basta (VII, 205).

Kant había afirmado que la prueba del orden necesario del mundo se mueve en el plano de una necesidad condicionada, y no puede trascender por ello el propio sistema que se quiere explicar. Unamuno, más expeditivo, no ve en esta necesidad interna más que el reflejo del propio diseño de la razón. Y de ahí que pueda concluir que las vías «no prueban más que la existencia de esa idea de Dios» (VII, 204), es decir, de Dios en cuanto idea u orden racional del mundo, pero no en cuanto ser trascendente y creador. A la postre, el deísmo es absorbido por la misma determinación racionalista de que ha surgido. Dios resulta superfluo si hay una razón interna al mundo:

Si obedece [Dios] a una razón de ser de las cosas, esta razón, si la conociéramos, nos bastaría sin necesidad alguna de más Dios, y no conociéndola ni Dios tampoco nos aclara nada (VII, 205).

La petición de principio no sólo está en que toda prueba de un creador presupone ya una interpretación del mundo como indigente, sino en que el orden que la razón encuentra no es más que una proyección de su propio diseño. El Dios racional sería así el resultado de «hipostatizar o sustantivar la explicación o razón de los fenómenos [...], la razón hipostatizada o proyectada al infinito» (VII,

205). Parece advertirse aquí un eco de aquella ilusión trascendental que Kant había denunciado a la base de toda metafísica especulativa, en el intento de dotar de significación objetiva a las ideas de la razón y tomarlas por *noumenos* trascendentes. En este caso, se trataría según Unamuno de pasar del Dios/idea al Dios/real, sin advertir la proyección subrepticia de la propia legalidad de la razón, que, a la postre, se toma por Dios mismo. Pero no quedan aquí las cosas. De otra parte —y éste es el otro flanco de la crítica unamuniana a la teología natural—, el necesitarismo lógico en nada nos ayuda a comprender a Dios, antes bien destruye su carácter personal, que constituye, según Ritschl (VII, 208)<sup>56</sup>, la esencia misma de lo divino:

Las matemáticas prueban un orden, una constancia, una razón en la serie de los fenómenos mecánicos; pero no prueban que esa razón sea consciente de sí. Es una necesidad lógica, pero la necesidad lógica no prueba la necesidad teleológica o finalista. Y donde no hay finalidad no hay personalidad tampoco, no hay conciencia (VII, 213).

No se trata, pues, de una hipótesis superflua sino contradictoria, porque, a la postre, acaba destruyendo el concepto de Dios mismo. He aquí por qué indicaba antes que la recusación del necesitarismo lógico es más fuerte en Unamuno que en el propio agnosticismo. En el fondo, su corazón no necesita del Dios racional; más aún, se ahoga en esta atmósfera logicista, con otro tipo de asfixia, que no es tanto falta de Dios como exceso de necesidad. Desde la perspectiva sentimental/volitiva del problema religioso, el racionalismo teológico tenía que aparecerle como una reducción de la experiencia del Dios vivo. Su rechazo de la teología natural va de mano con el de la «religión natural», otra invención ilustrada de un vacuo e ingenuo optimismo, que convierte la relación personal con Dios en el culto impersonal a su idea. En este sentido lleva razón García Mateo, «el rechazo unamuniano del Dios lógico significa en el fondo una violenta reacción contra el concepto deístico de Dios, y con ello entra Unamuno al mismo tiempo en una auténtica comprensión de Dios»<sup>57</sup>. En este punto se percibe doblemente la profundidad de la herencia religiosa del protestantismo en el pensamiento de Unamuno, tanto en su repudio de la insípida religión natural, como en su requerimiento de un Dios personal y viviente, dentro de la tradición de la teología voluntarista de Ockam y Lutero:

El Dios que anhelamos, el Dios que ha de salvar nuestra alma de la nada, el Dios inmortalizador, tiene que ser un Dios arbitrario (VII, 206).

Cabe preguntarse si esta vía cordial para llegar al Dios vivo no incurre en la misma petición de principio que se ha reprochado a la razón. La pregunta es pertinente, porque Unamuno sigue usando el



lenguaje de la «proyección», sólo que ahora no es la razón, sino el sentimiento el que se proyecta en la Conciencia del Universo. Por lo demás, el uso del término «creación», en lugar del más sobrio de postulado, refuerza la sospecha de que por esta vía no se logra escapar del subjetivismo. Malvido ha podido llegar así a la conclusión de que la vía cardíaca no tiene que ofrecer, frente al agnosticismo, más que fantasmagorías<sup>58</sup>, confundiendo, a mi entender, lamentablemente la posición unamuniana con respecto a la fe con cualquier ensoñación de ultratumba. Carla Calvetti afirma más sobriamente la imposibilidad del salto unamuniano desde la experiencia fenomenológica de la «in-sistencia» cordial de Dios a la afirmación de su ex-sistencia objetiva<sup>59</sup>. García Mateo sostiene, por el contrario, que Unamuno, pese a la ambigüedad de sus expresiones, concede realidad extrasubjetiva al Dios biótico<sup>60</sup>. Todo lo cual nos obliga a considerar de nuevo, en un último cerco, la ecuación proyección/creación, inherente al acto de la fe. Ya se ha indicado que el término «proyección», de claro abolengo feuerbachiano, genera un equívoco inmanentista de difícil superación (cf. cap. 5, § 2). Al hablar de proyección no es posible escapar a una perspectiva desiderativo/imaginativo. Si con todo Unamuno no evitó este lenguaje tuvo que ser por muy importantes razones. De un lado, porque preservaba mejor que ningún otro la subjetivización del hecho religioso. En este sentido, la religiosidad de Unamuno pertenece inexorablemente al círculo de la subjetividad moderna. Éste es su límite, y, también su limitación. Intramuros de un sujeto intramundano, Dios sólo puede aparecer, en el mejor de los casos, como una exigencia, y por tanto, vinculado a la dinámica del deseo. Y hay pasajes en que Unamuno afirma abiertamente que tal vez no sea más que la sustantivación del mismo deseo de que lo haya:

[...] Dios es el deseo  
que tenemos de serlo y no se alcanza;  
¡quién sabe si Dios mismo no es ateo! (RSL, LXII; VI, 372).

De otro lado, porque al subrayar su «potencia antropomórfica» mantenía, en cierta medida, la continuidad entre el mundo del mito y la conciencia religiosa. También el hombre del mito subjetiviza el cosmos mediante una proyección inconsciente de su alma, llevado por la necesidad de encontrar un sentido o intención en todo lo que ocurre: «No fue, pues, lo divino algo objetivo, sino la subjetivización de la conciencia proyectada hacia fuera, la personalización del mundo» (VII, 202).

Esta afinidad con el mito parece comprometer a primera vista la originariedad del sentimiento religioso, pero Unamuno la acentúa consciente de que la tesis de la subjetivización alcanza así una uni-

versalidad de gran fuerza constrictiva. No se le escapaba, sin embargo, la transformación que sufre el sentimiento religioso y con él la representación de lo divino a su paso por la conciencia moral:

Fue, en efecto, la actividad individual de los profetas lo que individualizó la divinidad. Sobre todo, al hacerla ética (VII, 203).

Este giro significa que la necesidad de dar una finalidad humana al universo es concebida ahora, a diferencia de todo animismo, en su significado propiamente moral, y no meramente psíquico, construyendo prácticamente el mundo en consonancia con el interés trascendental del hombre como fin en sí. El deseo de Dios se convierte así en una exigencia de sentido, que experimenta el ánimo en cuanto moral. Se debe a una necesidad esencial del hombre, y no meramente subjetiva y, por tanto, a una exigencia objetiva de cumplimiento de la obra de la libertad, que de quedar frustrada, se vendría abajo la empresa moral de la fundación de sentido<sup>61</sup>. La alternativa, pues, al postulado teológico/moral, tal como lo formula Kant, sería una filosofía del absurdo. No me cabe duda que Unamuno concedía, más que fuerza probatoria *sensu stricto*, cierta evidencia sentimental a este planteamiento. Se podría decir, en términos unamunianos, que como argumento nunca convencerá a la razón —la razón positivista y calculadora— y, sin embargo, nunca dejará de tener vigencia para el sentimiento. Se trata de aquellas razones pascalianas del corazón que la razón no comprende. La sospecha de «ilusión» nunca podrá a los ojos de la razón levantarse, pero, pese a todo, el corazón no puede renunciar a vivir sin «ilusión»<sup>62</sup>. En esto consiste, como queda dicho, la tensión trágica entre el escepticismo racional y la voluntad de creación. La fe crea su objeto, como ya se ha visto, lo crea a impulsos de una exigencia esencial del ánimo, que se experimenta con ello en su real envergadura infinita. Podría afirmarse, en consecuencia, que la realidad de Dios es tan objetiva en el acto de fe como la propia existencia sustancial del yo, pues no puede darse la una sin la otra. Éste es el núcleo argumental de la paradójica «oración del ateo», a la que igualmente hubiera podido llamar del «creyente trágico»:

[...] Sufro yo a tu costa,  
Dios no existente, pues si Tú existieras  
existiría yo también de veras (RSL, XXXIX) (VI, 359),

y que Unamuno parafrasea así en *Del sentimiento trágico*: «Si existiera Dios, garantizador de nuestra inmortalidad personal, entonces existiríamos nosotros de veras. ¡Y si no, no!» (VII, 181), lo que, vertido al lenguaje del postulado kantiano no afirma otra cosa que

la necesidad práctica de Dios como condición de la vida moral. No se trata, por supuesto, de la posibilidad de la sanción, —premio o castigo<sup>63</sup>— como burdamente suele creerse, sino de la posibilidad de la constitución misma del sentido moral. ¿Qué finalidad moral cabe en un mundo abocado fatalmente a la nada? Que «Dios existe», o mejor «sobrexiste», es, por tanto, una proposición implicada, complicada y hasta fundida, con la propia existencia sustancial del yo. Vale objetivamente en el orden del sentimiento tanto como valga subjetivamente la pasión de existir como conciencia del universo. Sin renunciar, pues, al lenguaje inmanentista de la subjetividad, Unamuno cree haber abierto un horizonte objetivo de trascendencia. Y de ahí que corrija el sentido subjetivista de la «proyección» y la «creación», reequilibrándolo con la dialéctica creación/criatura. Se diría que se complace en volver dialécticamente del revés el lenguaje de la inmanencia. La falta de una cobertura «racional», al modo kantiano, del postulado teológico/moral, trata de compensarla con el sentimiento de lo eterno en el hombre. Sin merma, pues, de que «la fe es el poder creador del hombre» (VII, 223), se trata de una creación aspirada o inducida paradójicamente por su propia «criatura». La creación *de* Dios hay que tomarla en el doble sentido del genitivo —objetivo y subjetivo—, es tanto una creación de Dios/criatura), engendrado por la obra de la fe, como una creación de Dios/creador, que engendra, a su vez, a la fe para mirarse en ella. Las fórmulas unamunianas son insistentes:

Porque creer en Dios es, en cierto modo, crearle, aunque Él nos cree antes. Es Él quien en nosotros se crea de continuo (VII, 201).

Y páginas más adelante precisa:

Dios y el hombre se hacen mutuamente; en efecto, Dios se revela en el hombre, y el hombre se hace en Dios (VII, 209).

Y en el mismo sentido corrige y completa la tesis de la proyección en el momento mismo de formularla:

Dios, proyección de mi yo al infinito —o más bien, yo proyección de Dios a lo finito (VII, 212).

Sería erróneo, a mi entender, tomar estas expresiones como uno de tantos juegos verbales, a los que tan aficionado era. La reiteración de las mismas y el contexto de uso indican su intencionalidad de hacerlas valer significativamente. Lejos de ser una mera expresión humanista, el valor creativo de la fe forma parte de la gran tradición mística. García Mateo aduce muy oportunamente en este sentido el texto luterano, que Unamuno sigue casi al pie de la letra: *fides est*

*creatrix divinitatis, non in persona, sed in nobis*<sup>64</sup>. Expresiones análogas se encuentran en la literatura mística española, que tanto había frecuentado, y desde luego, en el padre de toda la mística católica, Agustín, a quien invoca expresamente en el pasaje más significativo:

El poder de crear un Dios a nuestra imagen y semejanza, de personalizar el Universo, no significa otra cosa sino que llevamos a Dios dentro, como sustancia de lo que esperamos, y que Dios nos está de continuo creando a su imagen y semejanza (VII, 223).

En otros momentos, como en *Niebla*, pasando de la clave de la fe a la de la fantasía, interpreta esta relación en términos de creación literaria. También el autor se hace en sus personajes y es hecho por ellos, recreado en su propia obra, hasta el punto de que son éstos los que llevan su alma (II, 678). Pese a la ambigüedad que transpira este pasaje novelístico, conviene recordar que la primera vez que aparece el tema en la *Vida de Don Quijote y Sancho* está envuelto en un clima de profunda exaltación religiosa: «Y si así fuese, ¿qué será del Universo todo, qué será de nosotros, qué será de mí cuando Tú, Dios de mi vida, despiertes? ¡Suéñanos, Señor! [...] ¿Podemos acaso nosotros, pobres sueños soñadores, soñar lo que sea la vela del hombre en tu eterna vela, Dios nuestro?» (III, 251).

A través de la variedad de expresiones y contextos, siempre queda intacta la afirmación capital de que «la voluntad de no morir» es la expresión de lo «divino en nosotros» (VII, 197). Esto es lo decisivo. El esfuerzo por Dios (en analogía con el *conatus* en Spinoza como manifestación de la misma sustancia infinita) es ya la obra de Dios en el alma. Basta con levantar la sospecha de monismo y necessitarismo lógico, para tener la fórmula unamuniana. Pero un Spinoza sin la lógica de la necesidad, ¿no podría conducir acaso a Agustín? Tengo la impresión de que el agustinismo es la filosofía cristiana con que más simpatizaba Unamuno<sup>65</sup>. Y en ningún punto como éste se hace tan clara su influencia. Por dos veces se cita a Agustín a lo largo de la discusión de este tema. Una, no tanto para desmentirlo sino para quitarle a su posición un valor argumental lógico:

Piadoso deseo, sin duda, pero no razón en su estricto sentido, como no le apliquemos la sentencia agustiniana, que tampoco es razón, de «pues me buscas, es que me encontraste», creyendo que es Dios quien hace que le busquemos (VII, 207).

Pero lo que se le quita de razón, esto es, de fuerza argumental, se le concede en otro pasaje de fuerza cordial:

Y la fe en Dios consiste en crear a Dios, y como es Dios el que nos da la fe en Él, es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros. Por lo que

dijo San Agustín: «Te buscaré, Señor, invocándote, y te invocaré creyendo en Ti» (VII, 223).

Lo que impide a Unamuno asumir filosóficamente a Agustín es su posición trágica, el haber partido no de una metafísica de la participación, sino del conflicto, pero podía sentirlo y hasta aprobarlo cordialmente, porque como en Agustín, el anhelo por Dios, la inquietud por lo eterno, era también para él una prueba de la presencia de lo eterno en el hombre. Más agustiniana no podría sonar esta fórmula, de acuñación paulina, pero ya pasada por el temple del hombre moderno:

Y este Dios, el Dios vivo, tu Dios, nuestro Dios, está en mí, está en ti, vive en nosotros, y nosotros vivimos, nos movemos y somos en Él. Y está en nosotros por el hambre que de Él tenemos, por el anhelo, haciéndose apeteecer (VII, 214).

¿No es igual que el agustiniano, «pues me buscas, es que me encontraste», que no es razón, pero al que no le sobra sentido? ¿No es ésta la revelación cordial de Dios? Así lo había visto en el soneto de 1911:

Si me buscas es porque me encontraste  
—mi Dios me dice—. Yo soy tu vacío;  
mientras no llegue al mar no para el río  
ni hay otra muerte que a su afán le baste (I, 349).

Sobre esta base arroja su pleno sentido la afirmación de más calado metafísico que hace Unamuno sobre el tema:

Y Dios no existe, sino que mas bien sobre-existe y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos (VII, 209).

Afirmación desconcertante, que para unos es incompatible con la experiencia trágica del ser<sup>66</sup>, y para otros parece contradecir el subjetivismo radical de Unamuno o bien exasperarlo hasta límites inconcebibles<sup>67</sup>. A tenor de lo dicho, no puede interpretarse esta frase en el sentido de la irrealidad de Dios. Al declarar que «no existe», Unamuno está utilizando el criterio kantiano de existencia, como darse fácticamente algo en un contexto empírico. Lo que propiamente se afirma es que Dios no tiene la existencia objetiva de un ente, no es una cosa, ni siquiera la suprema, ni está, por tanto, fuera del yo, formando parte del mundo o del sobre-mundo. Para evitar esta cosificación de Dios<sup>68</sup>, emplea Unamuno el término «sobre-existencia». Pero ¿qué significa sobre-existir? Desde luego, hay que evitar interpretarlo en un sentido ontoteológico como un tipo de existencia superior. Pero hay que cuidarse igualmente de caer en una

interpretación de marcado apriorismo antropológico. «En efecto —arguye Collado—, si Dios no tiene una existencia objetiva, sino que es más bien la proyección de la nuestra al infinito, entonces mejor es decir que sobre-existe, que no que existe»<sup>69</sup>. Se diría que en tal caso la sobre-existencia de Dios no es más que la hipótesis de mi voluntad de sobre-existir. Creo que interpretarlo en estos términos, crasamente subjetivistas, contradice toda la experiencia de lo eterno en el hombre, que constituye, a mi entender, el núcleo de la teología de Unamuno. Pero la afirmación completa unamuniana de que Dios nos sobre-existe, en la misma medida en que nos sustenta y nos hace existir —*existiéndonos*— obliga a una interpretación de sentido metafísico, y acaso místico. Si existimos en Dios, al modo agustiniano y paulino, si nos sustenta su poder, de tal modo que cada aliento del *conatus* es sentido como una embestida de lo eterno, lo que el corazón —no la razón— puede afirmar de Dios es que le sobre-existe, porque lo encuentra en él como el impulso originario de su voluntad de no morir. La sobre-existencia de Dios no es una existencia trascendente y separada, al modo de la ontoteología, sino aquella otra inmanente y radical, que le hace trascender-se desde su raíz. Se trata, a mi juicio, de un eco del agustiniano *intimior intimo* y *superior supremo*. ¿Se compadece esta lectura con el agonismo unamuniano? Creo que sí. Es ciertamente la presencia de un Dios todavía insuficiente, y por eso se lo vive como falta en la congoja, y, sin embargo, ya incipiente, renaciente, en la flor de la esperanza. Insistiendo en él, ex-siste el hombre en trascendimiento de su ser. Y él nos existe, según Unamuno, esto es, levanta con su aspiración el vuelo de la conciencia hacia lo eterno, en cuanto es lo eterno en ella sobre-existente. La aspiración a Dios es en el fondo una aspiración por Dios. Es verdad que el tragicismo de Unamuno le impidió sentir esta presencia emergente de Dios con la confianza del corazón agustiniano. El suyo es más bien un *Deus absconditus*, secreto e inaccesible, que mueve succionando como el vacío, y empuja por detrás al alma, sin dejarse ver. Presencia ausente, que se siente en la medida en que aún falta; y ausencia presente como el fundamento oculto en que ya se está. Así lo canta el soneto inspirado en el *leit motiv* agustiniano, «si me buscas, es porque me encontraste»:

Detrás de ti te llevo a darme cara,  
y eres tú quien te tapas para verme;  
pero sigue, que el río al cabo para;  
cuando te vuelvas, ya de vida inerme,  
hacia lo que antes de ser tú pasara  
descubrirás lo que en tu vela hoy duerme (I, 349).

Y así lo confirma explícitamente el comentario que le merecen a Unamuno sus propios versos:

Sí; caminamos de espaldas al sol, es nuestro cuerpo mismo el que nos impide verlo, y apenas sabemos de él sino por nuestra propia sombra, que donde hay sombra hay luz. Detrás nuestro va nuestro Dios empujándonos, y al morir, volviéndonos al pasado, hemos de verle la cara, que nos alumbra desde más allá de nuestro nacimiento. Ésta nuestra eternidad duerme en nuestra vigilia (*ibid.*)

No es una ocurrencia ocasional. El tema vuelve en el *Cancionero* en forma más estilizada e intensa, en el aire popular de un romance:

No me mires, que los ojos  
devoran mi ardor de vida;  
quien ve tu cara se muere  
y el que se muere se olvida.  
Por detrás has de mirarme,  
veré mi sombra infinita,  
que corre delante mío  
en busca de tu salida (C, 20; VI, 955).

#### 4. *El Dios sufriente*

Esta revelación cordial de Dios va a tener consecuencias fundamentales en la concepción unamuniana de lo divino. Puesto que Dios se revela en la congoja del hombre, en su hambre y esfuerzo por lo eterno, como su sustento sobre-existente, Dios mismo está afectado por esta experiencia dolorosa. Más aún: él se obra y manifiesta en ella como el Dios sufriente:

Porque Dios se nos revela porque sufre y porque sufrimos; porque sufre exige nuestro amor, y porque sufrimos nos da el suyo y cubre nuestra congoja con la congoja eterna e infinita (VII, 229-230).

Pero esto significa que lo trágico alcanza también el corazón de Dios. Como ha escrito Meyer, «Dios es la expresión más alta de la *agonía ontológica*». Y, en consecuencia, para hacerla compatible con ella, «la sobreexistencia divina debe, a su vez, ser también una dimensión de inquietud y angustia, más intensa y aun más desgarradora que la de la existencia»<sup>70</sup>. Estas expresiones, que pueden ser malentendidas en el sentido de un conflicto ontológico insuperable, como hace el mismo Meyer, adquieren su pleno sentido en el contexto de una teología de la cruz. ¿Cómo podría interesarnos un Dios impasible, ajeno al sufrimiento humano? Pero, si por otra parte, Dios se confunde íntegramente con nuestra precariedad ontológica, ¿cómo podría salvarnos de la muerte? La respuesta a este problema sólo puede venir de la revelación de un Dios Amor, que vence a la muerte porque ha cargado con ella, invirtiendo su sentido. Pero si el Amor que salva lo

hace precisamente a través de la muerte, apurando hasta el fin la *kenosis* o vaciamiento de Dios, entonces el Dios trágico deja de ser un Dios contradictorio, tal como lo ve Meyer, para aparecer como el Dios amante, revelado en la cruz. Ciertamente es, como se verá más tarde, que en Unamuno se cruzan dos modelos distintos de entender esta agonía de Dios, el trágico/gnóstico y el trágico/cristiano, pero es éste último, sin duda, el predominante y el que otorga a su pensamiento consecuencia y profundidad. Como ha hecho ver J. Moltmann, «partiendo de la experiencia existencial que él llama el sentimiento trágico de la vida y de la visión del Crucificado en sus sufrimientos mortales, Unamuno construyó su teología de la infinita congoja de Dios»<sup>71</sup>. Me atrevo a suponer que el antecedente aquí no ha sido solamente «la mística española de la pasión», como afirma Moltmann<sup>72</sup>, sino la misma teología luterana de la cruz, asimilada al tono de la piedad católica. Como en la *Kreutztheologie* de Lutero, conviven en Unamuno el rechazo del deísmo filosófico con su optimismo racionalista y el reconocimiento de la humillación de Dios en la iniquidad humana. «La teología de la cruz, según Lutero —precisa Moltmann— no parte de las obras visibles de Dios para descubrir su invisible esencia, sino que procede al revés, en sentido contrario, de aquello que se ve de la esencia de Dios y está cara al mundo. Esta esencia visible de Dios es para él, con todo, pasión y cruz de Cristo. Se opone a esta esencia invisible de Dios en el conocimiento elevante del *theologus gloriae*, y lo contradice. Únicamente Cristo, el Crucificado, es la verdadera teología y conocimiento de Dios por parte del hombre»<sup>73</sup>. En un doble movimiento análogo, Unamuno denuncia, de una parte, al Dios lógico del deísmo racional, que es algo muerto y petrificado, como una idea: «La categoría no sufre, pero tampoco vive ni existe como persona» (VII, 23). Y de la otra, entiende su Dios biótico a la luz lívida del Crucificado: «Fue la revelación de lo divino del dolor, pues sólo es divino lo que sufre» (VII, 230).

Pero el dolor sólo es divino cuando está vinculado al misterio del Amor, el único que salva. Claro está, que no es el *eros* platónico, sino el amor/compasión, en que se ha revelado históricamente Dios en Jesucristo. Para Unamuno, el amor espiritual «nace del dolor, nace de la muerte del amor carnal», esto es, del reconocimiento del peso de muerte que lo habita. «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» (VII, 132). Pero lo vence padeciéndolo, sintiendo en la propia carne la mordedura de la muerte, y con ella la compasión infinita por todo lo que sufre este mismo destino. «Amar en espíritu es compadecer, y quien más compadece más ama» (VII, 190). La herencia de Schopenhauer se funde así con la herencia paulina del amor paciente, que todo lo sufre y todo lo soporta, y por eso, todo lo espera (VII, 227). A diferencia del



eros platónico, aquí el amor encuentra su camino en el descenso al infierno de la propia nada:

Y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar ni a tu propia infinitud, ni mucho menos, a tu propia eternidad, te compadeces de todo corazón de ti propio y te enciendes en doloroso amor a ti mismo (VII, 191).

Desde allí esta compasión se desborda universalmente a todo lo que sufre por ser mortal. Pero esta extensión es realmente una transanimación, que encuentra en todo lo mortal la misma alma sufriente. «El amor personaliza todo cuanto ama» (VII, 192). El propio ímpetu con que cada uno hambrea a Dios desde el fondo de su inanidad, se comunica y extiende en una pleamar de conciencia, que crece hasta lo eterno. «Dios es, pues, la personalización del Todo, es la Conciencia eterna e infinita del Universo» (VII, 192). Ahora bien, si toda proyección del hombre al infinito supone y requiere, a la recíproca, la proyección de Dios a lo finito, en este movimiento de compasión universal trabaja un Dios compasivo, que no ha querido ahorrarse la experiencia de la muerte. Por eso su amor es veraz. Aquí, como diría Hegel, el amor no se aterra ante la muerte sino que se abraza con ella para transfigurarla. Frente a las teodiceas racionalistas, que tratan de exculpar a Dios, la teología de la cruz lo emplaza radicalmente ante el tribunal del sufrimiento cósmico. «En esto —precisa Unamuno— va incluso el problema todo del origen del mal, tanto del mal de culpa como del mal de pena, pues si Dios no sufre, hace sufrir» (VII, 233). He aquí el terrible dilema. Un Dios que no sufra es un Dios que hace sufrir o consiente impasible el sufrimiento. Como comenta Moltmann, «esta teología de la universal congoja de Dios plantea explícitamente la *cuestión de la teodicea*. La idea de Unamuno es clara: o Dios hace padecer al hombre o padece él mismo. El Dios que hace sufrir al inocente debe comparecer ante el tribunal de la teodicea. El Dios que sufre en todo y en todos es su único defensor posible, Pero el Dios acusado y el Dios doliente, ¿no constituyen el mismo Dios?»<sup>74</sup>. La congoja divina es, pues, la única justificación de Dios ante el hombre y, a la vez, paradójicamente, al modo luterano, la única justificación de la miseria del hombre ante Dios. Al realizarse, en este misterio de dolor, la verdadera comunión universal, se existe como persona: «El dolor es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues sólo sufriendo se es persona» (VII, 230), esto es, se es conciencia, pero «*conciencia* —aclara Unamuno— es conocimiento participativo, es consentimiento y con-sentir es com-padecer» (VII, 192). Y puesto que la esencia de la persona es voluntad, el conocimiento participativo entraña una voluntad que obra, que siente una suerte mortal común y quiere un destino común de conciencia; es decir, que con-siente y

co-labora en una comunidad de conciencia universal. Y Dios es persona porque responde con su dolor/compasión, y ha hecho suyo, animándolo, este movimiento universal de solidaridad hacia el Uno/todo. En esta voluntad compasiva Dios mismo se pone en obra: «Y esa fuerza cabe decir que es lo divino en nosotros, que es Dios mismo, que en nosotros obra porque en nosotros sufre» (VII, 197).

Como puede apreciarse, Unamuno procede a una personalización del tema de la Voluntad sufriente de Schopenhauer. «Sólo que su falta de sentido social e histórico —le reprocha Unamuno—, el no sentir a la Humanidad como una persona también, aunque colectiva, su egoísmo, en fin, le impidió sentir a Dios, le impidió individualizar y personalizar la Voluntad total y colectiva: la Voluntad del Universo» (VII, 196). Pero tal personalización no es otra cosa que la teología de la cruz. No en vano afirmaba Schopenhauer que el cristianismo había expresado mejor que ninguna otra religión el misterio de dolor y compasión que hay en la vida. Pero donde él ve sólo la compasión de la voluntad desengañada, encuentra Unamuno la comunión activa de la voluntad hambrienta. Con lo que el amor compasivo se trasciende en un movimiento de esperanza. De acudir a otro antecedente, habría que buscarlo en la contraposición nietzscheana de Dyonisos y el Crucificado —el Dios viviente de las mil formas y el Dios doliente de los incontables sufrimientos—, ambos desgarrados y consumidos, y resurgidos de nuevo como la llama. Mas cuando Nietzsche, frente a la cruz, opta por la tragedia del niño Dyonisos, que juega cabe el abismo, Unamuno con Kierkegaard ha encontrado la otra «salida desesperada», la fe en la obra del amor compasivo.

Sin embargo, a la hora de interpretar su intuición del Dios sufriente, mezcla Unamuno dos modelos teóricos de distinta procedencia. Prefiero llamar a uno trágico/gnóstico, porque sitúa en el seno mismo de lo divino una lucha que se está dirimiendo hacia el triunfo final de la Conciencia. Hay, pues, un «lado oscuro» de Dios, materia o inconsciencia, que pugna contra el espíritu y se le resiste (VII, 234). Se trataría de la misma antinomia o contradicción todo o nada que se encuentra en la existencia, y que ahora se amplía a la Conciencia universal. Es el *pólemos* entre *eros* y *thánatos*, conciencia e inconsciencia, en las mismas entrañas del Universo:

La conciencia, el ansia de más y más, cada vez más, el hambre de eternidad y la sed de infinitud, las ganas de Dios, jamás se satisfacen [...] Y la materia, la inconsciencia, tiende a ser menos, cada vez menos, a no ser nada, siendo la suya una sed de reposo (VII, 235).

Como ha hecho ver García Mateo, la relación Dios/mundo varía radicalmente con respecto al teísmo metafísico. «Ya no se deja deter-

minar como una relación causal de dos sustancias, sino más bien como la unidad de tensión de dos magnitudes contrapuestas que siempre se encuentran en una relación polémica, de modo que el mundo no es sin Dios, cuya esencia, separada del mundo, tampoco puede subsistir para sí»<sup>75</sup>. Dios se encuentra, pues, coartado o limitado por la materia del mundo, de la que necesita, no obstante, para realizarse como espíritu. Y el mundo, a la par que resiste a Dios, está animado en una aspiración de conciencia por él. La tragedia de Dios es ser «una Conciencia presa de la materia y luchando por libertarse de ella» (VII, 192), esto es, por llegar, mediante la contradicción, a la plena conciencia de sí<sup>76</sup>. En este sentido llevaría razón Meyer cuando habla de la «agonía ontológica» de Dios como el punto en que se agudizan todas las contradicciones<sup>77</sup>. Y García Mateo, confirmando esta idea, afirma que Dios se encuentra en la misma disensión (*Zwiespalt*) del hombre. En Dios luchan también dos fuerzas contrapuestas, que constituyen lo trágico de Dios, de tal modo que el morir y el sufrir del hombre son sólo participaciones en los dolores de alumbramiento sin medida de una divinidad siempre víctima»<sup>78</sup>. Creo que por este modelo, de un modo confuso y balbuciente, se inscribe Unamuno en la tradición romántica (Schelling, E. von Hartmann) que, a partir de la especulación mística de Jacob Böhme, ha desarrollado la visión trágica de Dios. Más que propiamente hegeliana, esta teología de la congoja denuncia sus raíces en la filosofía del inconsciente de Eduard von Hartmann, que Unamuno había leído en su época juvenil, y del que heredó, aparte de su primera recepción de la filosofía de Schopenhauer, un extraño y confuso sincretismo entre Hegel y Schelling. La visión poética, en cambio, de un espíritu preso en la materia, que despertará triunfante algún día, procede del poeta portugués Antero de Quental, cuyos dos espléndidos sonetos de la *Redempção*, reproduce Unamuno como cierre de su ensayo *Plenitud de plenitudes y todo plenitud* [...] (I, 1181).

Pero junto a este modelo trágico/gnóstico subsiste el otro, propiamente cristiano, de una teología de la cruz:

Bien sé que a pesar de mis advertencias de que se trata aquí de dar forma lógica a un sistema de sentimientos alógicos, seguirá más de un lector escandalizándose de que le hable de un Dios paciente, que sufre, y de que se aplique a Dios mismo, en cuanto Dios, la pasión de Cristo (VII, 232).

La fuerza de Dios se ha mostrado en la pasión de Cristo, en su capacidad para asumir una historia de iniquidad, y transformarla en una nueva creación (VII, 214). Es la revelación genuina, según Unamuno, del Dios Amor/compasión, del Padre de Jesucristo, que salva por la muerte redentora de su hijo. Por eso, el amor no es simplemente compasión genérica, sino *tuísmo*<sup>79</sup>, trato de tú a tú en una

misma filiación universal. Ciertamente no hay en Unamuno, como ha hecho notar García Mateo<sup>80</sup>, una teología trinitaria como basamento de la teología de la cruz, en la dirección que ha desarrollado más tarde Moltmann. Pero no faltan con todo en él expresiones que apuntan en esta dirección. La concepción del Dios personal así lo exige:

El Dios de la fe es personal; es persona, porque incluye tres personas, puesto que la personalidad no se siente aislada. Una persona aislada deja de serlo. ¿A quién en efecto amaría? Y si no ama no es persona. Ni cabe amarse a sí mismo siendo simple y sin desdoblarse por el amor. Fue el sentir a Dios como Padre lo que trajo consigo la fe en la trinidad. Puesto que un Dios Padre no puede ser un Dios soltero, esto es, solitario (VII, 210).

Lo que permite identificar al Dios sufriente, revelado en el corazón, precisamente como el Padre de Jesucristo (VII, 146), como suele llamarlo Unamuno, el que se muestra en la entrega de su hijo. El dolor de Dios no se comprende aquí desde el conflicto ontológico de todo y nada, sino desde el drama eterno del amor y la muerte. Dios asume en su hijo la carne del mundo, el sufrimiento del mundo, para convertirlo en el dolor salvífico de Dios. A partir de este instante, el dolor del hombre se hace co-redentor con el dolor de Dios. Y así parece darlo a entender en fórmulas muy próximas al espíritu de Pablo: «Es, pues, la caridad el impulso a libertarme, a libertar a todos mis prójimos del dolor y a libertar de él a Dios mismo, que nos abarca a todos» (VII, 234).

El segundo modelo, el genuinamente cristiano, permite, por lo demás, levantar el velo de un eterno conflicto sin esperanza. «Si la teología de la congoja —ha escrito Moltmann al respecto— no poseyera esta dimensión escatológica, rayaría en el masoquismo, y el dolor vendría a expresar la propia insatisfacción [...] La teología de la cruz sin la resurrección equivale al infierno»<sup>81</sup>. ¡Y bien que lo sabía Unamuno! En nada puso tanto énfasis como en el alcance escatológico del sufrimiento divino. La congoja de Dios no tendría sentido si no es el medio para el rescate de la muerte. En este punto Unamuno se limita a repetir el «íntimo anhelo» de Pablo, al que llama el «primer ministro cristiano» en su visión triunfante de la recapitulación universal, una vez vencido el último enemigo, la muerte. «Es decir, que el fin es que Dios, la Conciencia, acabe siéndolo todo en todo» (VII, 251). Aquí de nuevo el sentimiento poético y el místico se funden en un mismo acorde, «el ensueño grandioso de la concientización de todo». Pero no hay recapitulación sin haber constituido a Cristo en cabeza del nuevo linaje. A Unamuno le gusta así completar el himno escatológico de Pablo en la epístola a los Corintios con el otro texto a los Efesios, poniéndolos a la misma luz del triunfo final de la Conciencia. El hambre de Dios y el esfuerzo por dar finalidad humana al

universo se convierten, mediante el dolor divino, en un movimiento redentor de liberación y de conciencia. La teología de la cruz se abre así al fin a la mística activa de la esperanza:

El alma de cada uno de nosotros no será libre mientras haya algo esclavo en este mundo de Dios, ni Dios tampoco, que vive en el alma de cada uno de nosotros, será libre mientras no sea libre nuestra alma (VII, 233).

El lamento o «suspiro del mundo» que ha escuchado Antero de Quental —«Um espirito habita a inmensidade / uma ansia cruel de libertade / agita e abala as formas fugitivas»— es el gemido de toda la creación, de que habla Pablo, esperando el advenimiento de los hijos de Dios. Pero también aquí es Dios quien toma la iniciativa. La mística de la esperanza no sería posible sin la nueva creación que surge de la cruz de Cristo:

No canta libertad más que el esclavo,  
el pobre esclavo.  
El libre canta amor,  
ite canta a Ti, Señor!  
[...]  
Tú, Tú mismo, Señor,  
¡libértate!,  
¡libérta-te, Señor!  
¡Libérta-les,  
átales con tu amor!  
¡Libérta-te,  
libértate en tu amor!  
¡Libérta-me,  
libérta-me, Señor! (VI, 225).

### 5. *El Cristo agónico*

En varias ocasiones he anticipado que la cristología constituye el centro de gravedad del pensamiento de Unamuno. Lo es ciertamente de su religión de la palabra —sentido y salud a una—, como se acaba de mostrar. También de su metantrópica o antropología poética centrada en el arquetipo de la Palabra originaria que se ha hecho mundo. Y de aquí se irradia a todo su universo mental: a su ética de eternizar la vida, a su estética de la palabra viviente, a su política de la palabra empeñada, comprometida, como vínculo de comunidad. Su filosofía quijotesca no es más que cristología en clave agónica, como él mismo llegó a reconocerlo. «Y el quijotismo especulativo o meditativo es, como el práctico, locura; locura hija de la locura de la cruz» (VII, 293)<sup>82</sup>. La intuición cristológica representa el hilo conductor de un camino de pensamiento que, a través

de vacilaciones, dudas y desesperaciones, ha permanecido fiel a su inspiración originaria. Incluso en pleno período racionalista, deja constancia Unamuno de su estimación por el humanismo cristocéntrico de fray Luis de León, a quien llama «maestro» en reconocimiento al valor ejemplar de su actitud, aquella síntesis de «humanismo griego» y «profetismo hebraico», en que despunta el espíritu del Renacimiento. «El Cristo del maestro León es el *Lógos*, la Razón, la humanidad ideal, el Concierto» (I, 848), escribe en los ensayos *En torno al casticismo*, en términos que anuncian ya el futuro poema *El Cristo de Velázquez*: «Hijo del Hombre, Humanidad completa» (CV, Or. fin; VI, 493).

Es verdad que entre esta cristología de la «Razón hecha Humanidad, Amor y Salud» (I, 850), de los *Ensayos* de 1895, a la que podríamos calificar de humanista, y la cristología agónica del poema al Cristo velazqueño (1920), media una gran diferencia, pero no tanta que no permita reconocer un juego de anticipaciones y resonancias. Con todo, la primera reflexión cristológica unamuniana, vitalmente asumida, aparece en los años de la crisis, en el *Diario íntimo*, en el clima exasperado de una conversión religiosa. Lo decisivo de estos primeros textos es su voluntad de afincamiento en una experiencia de la fe. La cristología humanista, ya sea de signo ético o especulativo, deja paso al redescubrimiento piadoso del Cristo evangélico de la comunidad creyente:

El racionalismo histórico (Renan) propende a no ver más que la humanidad de Jesús, un hombre bueno, perfecto, un genio, el mayor de todos, sin observar que un hombre bueno y perfecto es un Dios. Y el racionalismo idealista reduce al Cristo a un Verbo platónico o más bien alejandrino, a un puro concepto. Sólo la fe sencilla une los dos extremos y ve en Jesús histórico el Cristo divino, el Redentor y el Verbo (VIII, 809).

La apelación a la fe de los sencillos, frente a las elaboraciones metafísicas o teológicas, permite reconocer en este apunto la influencia de A. Sabatier<sup>83</sup>. Pero Unamuno era todo menos un hombre sencillo. Su visión cristológica está también determinada por el acopio inmenso de lecturas de estos años, muy especialmente del protestantismo liberal. La convicción básica es que un hombre perfecto no puede ser menos que la revelación de todo un Dios. Se diría que el Cristo moralista, modelo de virtud, del racionalismo ilustrado, se invierte de signo en su misma excelencia. Porque, ¿quién está libre de pecado? La referencia a Denifle es muy esclarecedora:

Si fuera el pecado humano, habría pecado también, porque era un verdadero hombre en carne, y un hombre justo en la sabiduría, y un hombre firme en la virtud, y un hombre perfecto en el Espíritu Santo. Pero por esto era un Dios eterno en la eterna verdad y no un pecador (VIII, 812)<sup>84</sup>.

En el límite, la virtud moral perfecta, incapaz de fundarse en sí misma, reclama el paso a la dimensión religiosa. De ahí que el moralismo o acaba trascendiéndose a sí mismo o se destruye en fariseísmo o esteticismo. La repulsa del literarismo pseudomístico, del «sentimentalismo adormecedor y enervante» de la *Vida de Jesús* de Renan acerca a Unamuno a la posición de Amiel. «Por algo repugnaba este *savant aimable* al puro y noble Amiel, alma religiosa a la que Dios había dado el premio de su anhelante busca de la verdad» (VIII, 850). Unamuno podía hacer suya la afirmación apasionada del ginebrino: «El hombre completo y armónico, el hombre-Cristo, ese es mi credo. El amor en la inteligencia y la fuerza, esa es mi aspiración»<sup>85</sup>. Pero el hombre completo no sería sino Dios. Lo más significativo de la cristología del *Diario* es el énfasis unamuniano en la revelación consumada de Dios en Cristo. «Sólo por Cristo y a través de él podemos pensar y amar al Dios Padre, pensarle y quererle como a su Padre. Hay que pensar de Cristo *hos peri theou* y hay que concebir a Dios *hos en Christo* (Atanasio)» (VIII, 809). Detrás de esta indicación hay dos referencias fundamentales: la primera de Spinoza, en cuyo *Tractatus theologico-politicus* había leído y acotado Unamuno que la revelación de Cristo es superior a la ley mosaica, porque su comunicación con Dios no fue de «cara a cara», como un amigo, sino «de mente a mente»; no al modo de profeta, sino como la misma boca de Dios (*os Dei*)<sup>86</sup>; la segunda, no menos precisa, de A. Sabatier: «Cristo no nos ha legado una teoría crítica de la revelación; ha hecho más, nos ha dado la realidad misma de una revelación perfecta y permanente; nos presenta a Dios y al hombre tan íntimamente unidos en todas las acciones y en todos los momentos de su vida interior, que se hacen inseparables»<sup>87</sup>. Y esta revelación es perfecta precisamente por ser cordial, es decir, porque no está mediada por categoría intelectual alguna, sino en su directa manifestación al sentimiento como Dios/amor compasivo. De ahí que la cristología del *Diario* comience ya a orientarse hacia el Cristo sufriente, en un clima místico, que anticipa los momentos más piadosos de *El Cristo de Velázquez*: «Tiene que pasar en nosotros una nueva pasión y crucifixión Cristo para que resucite en nuestra alma y la redima de la muerte eterna» (VIII, 859).

El énfasis que pone Unamuno en la unión de lo divino y lo humano, lejos de corresponder a una cristología racionalista, es su más directa recusación. En este sentido, anota Unamuno una reflexión harnackiana de extraordinario interés: «Rota la unión entre lo divino y lo humano, intelectualizado Dios, la necesidad de comunión viva con él, se haría sentir» (V. Harnack, II, 18) (VIII, 808). Pero en tanto que comunión viva ya no puede ser obra del entendimiento reflexivo, sino del sentimiento. Por eso, sólo «la fe sencilla une los dos extremos» (VIII, 109) sin necesidad alguna de mediación. En vano intenta

la razón suplir esta obra del sentimiento. Tal como precisa el fideísta A. Sabatier: «las ideas de religión y revelación son, pues, correlativas y religiosamente inseparables. La religión no es otra cosa que la revelación subjetiva de Dios en el hombre, y la revelación la religión objetiva de Dios»<sup>88</sup>. La fe sencilla es, pues, fruto de la piedad. Y ésta es la fe que ha originado la cristología religiosa, no la metafísico/especulativa. Las referencias de Unamuno, ya en el *Diario*, a Gregorio Nacianceno o a Atanasio, siguiendo las indicaciones del *Lehrbuch der Dogmengeschichte* de Harnack, son muy expresivas de esta fe de los sencillos, que se atreven a afirmar lo informulable por la razón. Pero como en toda fe, su afirmación brota de una exigencia cordial, el ansia de inmortalizarse o, en otros términos, de dar finalidad humana al universo. Según Atanasio, la encarnación del Verbo nos hace deiformes y partícipes de la vida inmarcesible de Dios. El Verbo se ha hecho carne para que la carne humana se vuelva palabra integral. Así, «de la fe en la humanización del Verbo —comenta Unamuno— sacamos la esperanza en nuestra divinización» (VIII, 876). Por eso, el verdadero sobre-hombre (*Übermensch*) es el cristiano (VIII, 860). Quizá en ningún otro momento se ha encontrado Unamuno más cerca de la fe de los sencillos como en estos apuntes del *Diario*. Pero ni siquiera en ellos logra escapar enteramente a la sombra de la duda. El combate que se libra en su alma se deja sentir de un apunte a otro, en alternancia de exaltaciones y desánimos. Baste una muestra. «Hoy, domingo de resurrección, y yo no he resucitado todavía a la comunión de los fieles» (VIII, 798) escribe en medio de una enorme sequedad de espíritu. Pero pocas líneas más adelante parece irradiar el gozo de la Pascua: «Cristo ha resucitado en mí, para darme fe en su resurrección, principio de su doctrina de salud» (VIII, 799). Mas el consuelo parece durar muy poco. Se diría que la ambivalencia cristológica es constante en Unamuno. En carta al poeta Maragall de 1906, ya de vuelta de la crisis, el argumento del *Diario* parece haberse vuelto del revés:

Y cuenta que para mí el mayor elogio de uno es decir que es un hombre. Porque ser hombre entero y verdadero es más que ser semi-dios. Tal vez —y no quiero herir sentimiento religioso— el creer a Cristo sólo hombre, pero plenitud del hombre, flor de la humanidad, es más consolador que creerle hombre-Dios o Dios-hombre, porque eso nos dice que se puede llegar a él. Esto corrige el cristianismo histórico con su doctrina de la gracia<sup>89</sup>.

Aun sin entrar a hacer ninguna afirmación temeraria sobre su fe, es claro con todo que a Unamuno le fue negada la experiencia gozosa de la mañana de Pascua para vivir en la agonía del viernes santo. Éste es el clima que se respira en el hermoso poema *El Cristo de Cabrera* (1899), el primero de sus Cristos poéticos, vinculado temáticamente con los apuntes del *Diario*, pero en el que ya se anuncia



el fascinante tono melancólico de su lírica cristológica. El paisaje, grave y solemne, de la dehesa salmantina, que rodea la ermita del Cristo, rima en su majestad con la imagen hierática, casi bizantina, a la que Unamuno ve, no obstante, con «la carne tosca» del varón de dolores. Y, sin embargo, Cristo y campo exhalan al unísono una profunda sensación de paz, un sagrado sosiego. La plegaria se trenza con aire popular de seguidilla:

¡Ay, quién me diera,  
libre del tiempo,  
en tu calma serena  
descansar renunciando a todo vuelo,  
y en el pecho del campo,  
bajo la encina grave,  
en lo eterno, alma mía, asentarte  
a la muerte esperando! (VI, 191-192).

La voluntad de asentar el tiempo en lo eterno es un *leit-motiv* constante en el *Diario*. Pero en el poema se trueca en el deseo por la fe de los sencillos, los intrahistóricos, que dejan dormir cada día su cuidado en el regazo de un Cristo campesino. A Unamuno le está reservada, en cambio, la agonía de no poder descansar en esta consoladora certidumbre. Ante el Cristo sufriente se le viene irremediablemente a la imaginación la oración agónica del huerto de los olivos. Cristo ha cargado de una vez por todas con el abandono del hombre; ha apurado «el vaso de amargura», en «recia lucha» con Dios. Pero en su agonía el sudor de sangre se ha transmutado en el vino de una dulce esperanza:

¡Cuántos bajo el mirar de aquella imagen,  
mirar hierático,  
dulce efluvio sedante  
sintieron que sus penas adormía  
y que el divino bálsamo  
tornábales al sueño de la vida,  
a la resignación (VI, 194).

¿Certidumbre de fe o ensueño? ¿Quién podría decidirlo? Mas si la vida es sueño, el ensueño del Amor que vela, vencida la muerte, da resignación activa para soportarla y trascenderla en un raptó de eternidad. Por eso, al salir de nuevo al campo, la fe de los sencillos lo encuentra ungido del eterno sosiego, que les infunde esta esperanza:

i[...] el Amor que en su seno recogiera  
del mundo las flaquezas,  
del trabajo las penas.  
A posarse piadoso bajó al suelo

y abrazó al campo con abrazo tierno  
el infinito Amor! (VI, 194).

En este primer poema cristológico queda ya fijada la imagen unamuniana del Cristo agónico. Éste era, por otra parte, según su opinión, el Cristo intrahistórico de España. Ante la importuna observación de un extranjero, que encontraba repugnante tal exhibicionismo de pasión, «le contesté que tengo alma de mi pueblo, y que me gustan esos Cristos lívidos, escuálidos, acardenalados, sanguinolentos, esos Cristos que alguien ha llamado feroces (III, 273).

¿Desprecio de la vida?, ¿exaltación del sufrimiento?, ¿culto a la muerte? «¡No, a la muerte no! —replica Unamuno— ¡A la inmortalidad!» (III, 275). La paradoja no podía ser más provocativa. No es falta de apego a la vida sino la voluntad que la quiere eterna e inmarcesible, la que le lleva, según Unamuno, a trascender esta vida mortal en un rapto de esperanza. Porque la esperanza teologal no puede recobrase sin el desafío de la muerte. La fe en la resurrección de la carne no quiere ni debe disimular el pudridero de la historia. Pues sólo cuando mira cara a cara a lo negativo sin aterrarse, por decirlo de nuevo con Hegel, encuentra el espíritu la reciedumbre de su fuerza. Pero la agonía del Cristo no consiste sólo en haber gustado el fruto amargo de la muerte, sino en el abandono de su Padre. Éste es el verdadero sufrimiento espiritual, el abandono de Dios. Como comenta Kierkegaard, «solamente de esta manera hay en el más profundo sentido seriedad en el hecho de que fuese verdadero hombre, por lo que fue atravesado del dolor más intenso: el de sentirse abandonado de Dios. Así tampoco domina en ningún momento, como desde fuera, el sufrimiento, sino que está realmente implicado en el sufrimiento, y prueba el cáliz de lo puramente humano, que consiste en que la realidad sea más espantosa que la posibilidad, de suerte que él escogió la incognoscibilidad, sin embargo, sufre realmente como si estuviese cogido o se hubiese cogido a sí mismo en la incognoscibilidad»<sup>90</sup>. Es muy probable que Unamuno, asiduo lector de Kierkegaard, pasara por este denso pasaje cristológico, y encontrase en él el secreto de su agonismo. La experiencia de la muerte resulta de veras cuando se oculta Dios. Entonces sólo queda el vacío. Y la esperanza tiene que crecer desde este abismo de desesperación. El Cristo agónico era para Unamuno el testigo de esta esperanza desesperada. En él veía reflejado su trágico combate con el silencio y la ocultación de Dios. Así lo registra en *La agonía del cristianismo* (1924):

Terriblemente trágicos son nuestros crucifijos, nuestros Cristos españoles. Es el culto a Cristo agonizante, no muerto. El Cristo muerto, hecho ya tierra, hecho paz, el Cristo muerto enterrado por otros muertos, es el del Santo Entierro, es

el Cristo yacente en su sepulcro; pero el Cristo al que se adora en la cruz es el Cristo agonizante, el que clama *Consummatum est!* Y a este Cristo, al de «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», es al que rinden culto los creyentes agónicos (VII, 311).

El grito del abandono en cruz, que tan profundamente conmovió a Unamuno, constituye el núcleo de su cristología agónica, el verdadero quicio del combate entre el amor y la muerte. La preferencia de Unamuno no era cuestión de gusto, sino cordial:

Sí; hay un Cristo triunfante, celestial, glorioso; el de la Transfiguración, el de la Ascensión, el que está a la diestra del Padre; pero es para cuando hayamos triunfado, para cuando nos hayamos transfigurado, para cuando hayamos ascendido. Pero aquí, en esta plaza del mundo, en esta vida que no es sino trágica tauromaquia, aquí el otro, el lívido, acardenalado, el sanguinolento y exangüe (III, 276).

Contemplado a esta luz, el Cristo agónico es el medianero entre el Cristo yacente y el Cristo triunfante, entre el derrotado por la muerte y el que se alza con su victoria sobre la misma. El agónico, en cambio, lucha con ella y la asume en el amor obediente. Por eso en él se centra la *theologia crucis*. Del Cristo triunfante nunca se ha ocupado Unamuno. Ni siquiera en los éxtasis de plenitud, se encuentra un desarrollo de la mística de la resurrección, cuando todo sea nuevo sobre la tierra. Menciona la *apokatástasis*, pero no la vive poéticamente. Del yacente sí, porque forma parte de la experiencia trágica de la muerte de Dios, en cuanto contrafigura nadista del resucitado. Hay que mirar de hito en hito la cara del Cristo muerto, «el hombre que no debía morir y murió» (VII, 145), para hacerse cargo del terrible misterio de iniquidad. Esta es la horrenda revelación de Unamuno en Palencia en *El Cristo yacente de Santa Clara*, un Cristo vencido, aniquilado bajo el peso de la muerte:

Este Cristo, inmortal como la muerte,  
no resucita; ¿para qué?, no espera  
sino la muerte misma.  
De su boca entreabierta,  
negra como el misterio indescifrable, fluye  
hacia la nada, a la que nunca llega,  
disolvimiento.  
Porque este Cristo de mi tierra es tierra (VI, 517).

La ironía del «inmortal como la muerte» nos introduce en una visión alucinante de anonadamiento. Un pudridero de gusanos se ha vuelto la carne del justo. De aquella «carne tosca» del varón de dolores se ha pasado a esta «árida carroña recostrada», hija de la tierra y vuelta al cabo a ella para rendir su cansancio:

Dormir, dormir, dormir [...] es el descanso  
de la fatiga eterna (VI, 517).

No. No es mero tremendismo lo que hay en este Cristo tétrico, sino «sinestrismo», como ha señalado Vicente Marrero: «En la actitud de Unamuno se trata —escribe— de algo distinto. Es una actitud de espíritu y no de ojos, no exenta de ternura ni de filosofía, que si unas veces parece descarnada, otras encubre una intención ascética»<sup>91</sup>. No puedo estar de acuerdo con él, sin embargo, cuando atribuye este siniestrismo a la vivencia de «la cercanía de la muerte»<sup>92</sup>. Pues si el siniestrismo, como él mismo recuerda siguiendo a G. Marañón, tiene su «vena profunda» en la religiosidad<sup>93</sup>, no se puede entender ni como el humor tétrico de la España negra ni como talante pesimista, sino en su sentido preciso de una disfuncionalidad religiosa, cuando se hace dominante e insuperable la tentación de la nada. Y a renglón seguido, es preciso reconocer que ninguna auténtica religiosidad se ha visto libre de este asalto, porque sólo en su contraste se perfila en todo su alcance la apuesta de la esperanza. En este poema Unamuno ha sucumbido a la tentación. Nos ha dado un Cristo anonadado y anonadante. No creo que se haya asomado en otro momento tan profunda y turbadoramente a la sima de la nada. Porque no cabe imaginar una nada más aterradora que la que se anuncia en las fauces negras del Cristo:

«No hay nada más eterno que la muerte;  
todo se acaba —dice a nuestras penas—;  
no es ni sueño la vida;  
todo no es más que tierra;  
todo no es sino nada, nada, nada [...] y  
hedionda nada que al soñar apesta».  
Es lo que dice el Cristo pesadilla;  
porque este Cristo de mi tierra es tierra (VI, 519).

Este Cristo no es más que hijo del hombre a secas, hijo del polvo, amasado con el sudor y las lágrimas con «cuajarones de sangre», y condenado a no ser más que polvo, como una víctima sin sentido, al que no alcanza a redimir ninguna memoria:

Del polvo pre-humano con que luego  
nuestro Padre del cielo a Adán hiciera,  
se nos formó este Cristo tras-humano,  
sin más cruz que la tierra (VI, 518).

A través de esta visión de pesadilla, se descubre el destino de una historia del hombre, donde no cabe la esperanza, sino la certidumbre de un descanso sin sueño, de una eternidad sin conciencia:

¡Oh Cristo pre-cristiano y post-cristiano,  
Cristo todo materia! (VI, 519).

A decir verdad, este Cristo es la máscara que en el sentimiento trágico caracteriza al nadismo. Porque no hay verdadera agonía allí donde se ha eliminado de raíz la posibilidad de la nada última. Pero tampoco donde, como en este caso, no parece apuntar ningún signo de esperanza; salvo en ese repentino final que se le escapa a Unamuno con aire de oración o de conjuro ante tan siniestra pesadilla:

¡Y tú, Cristo del cielo,  
redímenos del Cristo de la tierra! (VI, 520).

Entre ambos Cristos, el de la tierra y el del cielo, se levanta el Cristo agónico uniendo cielo y tierra en el mástil de su cruz. Años más tarde, de nuevo en Palencia, vuelve a sentir Unamuno la turbadora impresión del Cristo de Santa Clara, pero la figura del Cristo agónico ya se ha impuesto sobre ella. Así, confiesa:

Y fue cierto remordimiento de haber hecho aquel feroz poema—lo hice en esta misma ciudad de Palencia y en dos días—lo que me hizo emprender la obra más humana de mi poema *El Cristo de Velázquez*, el que publiqué este año (I, 486).

Creo que esta confesión no se puede tomar a la ligera. «Cabe preguntarse —escribe Víctor García de la Concha— hasta qué punto es cierta tal motivación»<sup>94</sup>. Por su parte, Roberto Paoli contrapone ambos Cristos como dos modelos inconciliables. «No cabe duda que el segundo (el de Velázquez) es una palinodia del primero. Mientras que el Cristo de Palencia es horizontal, pura tierra que se resuelve en sí misma sin fundirse con el cielo, pura muerte intransitiva, el Cristo de Velázquez es vertical, columna en que se confunden cielo y tierra en perfecta agonía perenne que se resuelve en vida perenne. La oposición entre la iconografía de los dos sujetos inspiradores se traduce en la oposición entre dos diversas cristologías»<sup>95</sup>. Y es que *El Cristo de Velázquez* fue concebido como una réplica cristiana al post-cristiano Cristo de las Claras. Si no por remordimiento —lenguaje psicológico que no me gusta—, Unamuno se sintió al menos forzado a hacerlo por consecuencia con su propio sentimiento trágico, que no se compadece ni con el triunfador de la Pascua ni con la momia nadista del viernes santo. Se sintió impelido a superar aquella visión nadista con la propiamente agónica, recuperando así el instante de la tensión entre el todo y la nada, en que se enciende «la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre» (VII, 179). De ahí que vea al Cristo de Velázquez, pese a estar ya muerto en la pintura, como un Cristo agónico, en el trance salvador de afrontar la muerte

como prenda de nueva vida. En verdad, el Unamuno trágico no podía tener sensibilidad para el sentido plástico velazqueño, que pinta la muerte apacible de un justo. Por la misma razón, el Cristo del cielo también está ausente del poema. En este sentido ha podido escribir R. Paoli que «la auténtica cristología unamuniana, o al menos la dominante, hay que buscarla en *El Cristo de Velázquez*»<sup>96</sup>, su propia fe agónica, que, aunque gusta confundirla con la intrahistórica española, no deja de ser con todo, en alguna medida, la suya.

Por lo que respecta al contenido, le declaraba Unamuno a Teixeira de Pascoaes su propósito de «hacer una cosa cristiana, bíblica y [...] española»<sup>97</sup>. Pero conviene tener presente que, ante todo, es una cosa-poema, y en cuanto tal, constituye un acto simbólico de fundación de sentido. García de la Concha nos recuerda muy oportunamente que «nos hayamos ante un poema, y no ante un discurso teológico»<sup>98</sup>. La cristología de Unamuno es esencialmente poética. No me refiero con ello a la carga metafórica del poema de tan alta densidad y firme textura; tampoco a su forma dramática de «auto sacramental supremo», en el que se escenifica plástica y vigorosamente la muerte del Hombre-Dios. No. Lo poético es por antonomasia lo creativo, y en este caso lo es tanto que, pese a la armazón bíblica, su fuerza plasmadora logra alumbrar una forma nueva de sentir y contemplar el misterio de Cristo. No se trata del revestimiento alegórico de una doctrina, ni siquiera de su expresión metafórica, sino de la carne simbólica en que fragua una singular experiencia cristiana de la cruz. Unamuno crea o recrea, sobre la falsilla de la fe popular española, su mito, su arquetipo de redentor, en que se mezcla ambivalentemente la sangre de Cristo con la de Prometeo. Al decir «mito», no pretendo en modo alguno devaluar su significación teológica, pues no es cuestión de mitologizar o contar una leyenda, sino de mitificar o crear un paradigma. Vicente Marrero ha hablado a este propósito de «voluntarismo mítico», pero pese a su esfuerzo por comprender el alcance ontológico del mito en cuanto revelación numinosa, acaba finalmente por malentender su expresión en un sentido naturalista<sup>99</sup>. «Por el camino del mito —nos advierte— no nos alejamos de este mundo», sin reparar que «este mundo» no es ya el de la naturaleza sino el de la libertad. Como se sabe, el mito es la palabra fundacional originaria, que expresa una potencialidad del fondo inagotable del ser (cf. cap. 1, § 1); pero en este caso no es tanto sustantivación de fuerzas vitales cuanto de la aspiración humana a constituirse como fin del universo. En cuanto creación lingüística, el mito ciertamente no trasciende la inmanencia, pero hay que reconocer igualmente que ninguna palabra sagrada puede concernir al hombre si no habla a su corazón. En este punto de encuentro surge una ambigüedad insuperable, si no la salva un acto explícito de fe teologal. Y Unamuno, como acabo de decir, se movió

en esta ambivalencia inextricable. Se diría, por tanto, que el misterio cristológico se refleja aquí en los límites de la subjetividad, o inversamente, que el mito cristológico es el esfuerzo del sujeto moral volitivo por estribar en la confianza de un triunfo sobre la muerte. La revelación de Dios en Cristo sólo es reconocible por Unamuno en cuanto revelación por Cristo de la aspiración humana a constituirse en Conciencia universal. Podría afirmarse, por tanto, que en Cristo Dios y el hombre se revelan de consuno, Dios en su amor de anonadamiento, y el hombre en su amor de eternización de la vida, pero al cabo, ambos, aunque en direcciones complementarias, son expresiones del Amor/compasión. El Cristo/mito unamuniano es un arquetipo existencial de tan elevado valor ético, tan perfecto e incondicionado, que reclama ser Dios y apunta al misterio de Dios, y, por tanto, puede tomarse por el verdadero rostro humano de lo divino. No es posible ir más lejos a partir del agonismo de la subjetividad trágica. Tal vez el contenido teológico del poema, y su apoyatura bíblica parezcan levantar en algún punto esta ambivalencia para dar paso a la fe de los sencillos. Pero, a la postre, cuando se adopta la perspectiva poemática, que es la fundamental, aparece el Cristo/mito, creación del corazón agónico, velando al otro Cristo pneumático de la fe. Aquí ha de verse el motivo de que falte en el poema el vislumbre de la gloria del resucitado.

Con todo, esto no empece a que el poema sea además una cosa cristiana, como la llama su autor, porque la agonía forma parte esencial del misterio del Amor que salva. Cosa cristiana también, y no sólo católica, a juzgar por el peso en el poema de la teología patristica, especialmente la griega, descubierta en el *Lehrbuch der Dogmengeschichte* de Harnack, y por la acertada conjunción de la sensibilidad protestante con la palabra y la mística católica. Pablo y Atanasio, Agustín y Lutero conviven en el verso de Unamuno a la sombra del árbol de la cruz. Y aunque prima en el poema el ansia católica de inmortalización, no falta tampoco la intuición luterana fundamental: «Tú hiciste a Dios, Señor, para nosotros» (VI, 423). El Dios pan o Eucaristía de la tradición católica se funde con el Dios visible en «la pasión y cruz de Cristo» de la luterana *theologia crucis*<sup>100</sup>. El poema es además «cosa bíblica», asentado reciamente en varios centenares de citas de las Escrituras, escrupulosamente espigadas para cada escena, como un testimonio de concordancia cristológica entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Como precisa muy certeramente V. García de la Concha, «el poeta no se limita a incorporar la cita como apoyo, sino que trata de aprovechar la sustancia imaginativa de ella»<sup>101</sup>. Y no se puede dejar de pensar en este punto, a mi entender, en una consciente analogía con *Los nombres de Cristo* de fray Luis de León, el maestro León, de quien tomó Unamuno el primer mensaje cristológico (I, 847). En uno y otro caso, aparte de afinida-

des concretas, la técnica poética es la misma: la glosa de los textos bíblicos se lleva a cabo a través de un «aspecto» (= nombre), que vincula metafóricamente distintos contenidos escriturísticos en la unidad de una figura poemática. En fin, el poema es también «cosa española», no ya por este doble texto inspirador, el cuadro de Velázquez y el tratado del monje agustino, sino por el acopio, como ha señalado García de la Concha, de materia viva de la tradición popular, «leyendas y costumbres españolas [que] forman en ocasiones la trama»<sup>102</sup>.

Por lo que hace a la estructura del poema me parece muy acertada la propuesta de García de la Concha, que lo divide en tres partes: la trilogía introductoria, el poema propiamente dicho y la oración final, y distingue muy finamente entre el tono conceptual de la primera y el dramático de la segunda y tercera, centradas en el hecho de la muerte<sup>103</sup>. Creo, no obstante, que puede establecerse una más precisa distinción entre las partes del poema, recurriendo a los núcleos temáticos doctrinales, muchas veces ocultos o disimulados bajo la fronda de las metáforas. Así, la Introducción se centra en el anuncio del evangelio eterno, que es expuesto en el cuerpo del poema bajo cuatro rótulos progresivos: 1) Cristo, revelación perfecta; 2) muerte sacrificial; 3) mediación universal y 4) *apokatásisis*, desembocando en la oración final, que, aparte de una recapitulación del contenido simbólico, se cierra con el grito apocalíptico «¡Ven, Señor Jesús!». La expresión «evangelio eterno» es de Orígenes y, según Harnack, «se relaciona con el evangelio escrito como éste con la Ley. El evangelio eterno contiene completamente las supremas intenciones de Dios y yace oculto en las Sagradas Escrituras»<sup>104</sup>. La originalidad poemática de Unamuno identifica este evangelio con el cuerpo macerado de Cristo, revelación cabal de Dios en el hombre y para el hombre:

Revelación del alma que es el cuerpo,  
la fuente del dolor y de la vida,  
inmortalizador cuerpo del Hombre,  
carne que se hace idea ante los ojos,  
cuerpo de Dios, el evangelio eterno (1 p., III; VI, 418).

Aquí reside, a mi juicio, la inspiración básica del poema. La secreta intención de Dios se ha hecho visible y palpable, plenamente reconocible, en la carne de dolor de Cristo. La contraposición entre la *theologia crucis* y la *theologia gloriae* se advierte ya desde los primeros poemas. En Harnack también registra Unamuno que «según Tertuliano, todo lo que es, es cuerpo (Dios corporal, material)»<sup>105</sup>, lo que le lleva a una expresión de intenso realismo, que luego será frecuente a lo largo del poema:



Éste es el Dios a que se ve; es el Hombre;  
 éste es el Dios a cuyo cuerpo prenden  
 nuestros ojos, las manos del Espíritu (*ibid.*; VI, 419).

La plasticidad de la visión velazqueña<sup>106</sup> favorece esta materialización de los ojos de la fe. Como el arte, también la fe crea su objeto y lo prende espiritualmente, dejándose tomar por él:

[...] Aquí encarnada  
 en este verbo silencioso y blanco  
 que habla con líneas y colores, dice  
 su fe mi pueblo trágico (1 p., I; VI, 417)<sup>107</sup>.

Y, sin embargo, no se puede tomar el poema como mera exposición o glosa de la fe intrahistórica del pueblo español, como sostienen Alonso Schökel y González de Cardedal<sup>108</sup>. Tampoco, como opina R. Paoli, como «pretexto inicial» para dejar paso a la expresión de los «caracteres de la religiosidad del poeta»<sup>109</sup>. Ambas posturas olvidan que el diálogo entre el pintor y el poeta transcurre, sí, dentro de la tradición viva<sup>110</sup> del catolicismo popular español, pero sin óbice a que la repetición poética unamuniana replique e inflexione esta fe en la dirección de sus específicos intereses religiosos. Miguel de Unamuno, como ya había demostrado en *Vida de Don Quijote y Sancho*, era un maestro consumado en esta hermenéutica apropiadora, a menudo violenta, que recrea y transforma el caudal en que se inspira. Lleva razón García de la Concha cuando cree que «la vinculación de la voz de este último (el poeta) a la del pueblo ha de relativizarse»<sup>111</sup>. Yo llegaría más lejos. A mi entender, no tiene justificación alguna en este caso separar el sujeto poético (el que hace el poema) del sujeto poemático (el que habla en el poema), teniendo en cuenta la sustancial consonancia de las intuiciones del poema con las ideas agónicas de *Del sentimiento trágico*, como dos obras gemelas de una misma inspiración. García de la Concha recuerda la proclamación personal que se dispone a hacer el poeta del Evangelio eterno, según «la contrafactura de la plegaria litúrgica»<sup>112</sup>, inspirada en Isaías:

Mi lengua abrasa, y como llama ardiente  
 cante con sonos de alas de los ángeles  
 la lección que en tu carne, libro vivo,  
 se nos enseña. Déjame este rollo  
 comer con hambre, y luego de mi boca  
 la miel destile de la dulce mangla  
 de tu costado [...] (1 p., III; VI, 419).

No podía faltar, en efecto, ni el toque egotista de don Miguel, ni la añoranza de sus ansias misioneras de adolescente ni su obsesiva

vocación de excitador de espíritus. El poeta/profeta se nos revela aquí en su condición más pura. Quizá se entienda mejor aquello de que escribió el poema para librarse del remordimiento del otro a *El Cristo yacente de Santa Clara*, porque nada hay en verdad más opuesto a aquella carroña nauseabunda que esta «carne, libro vivo», en que se anuncia el Evangelio eterno. Y en analogía con la dedicatoria de *Los nombres de Cristo*, en que fray Luis de León se refiere a lo «provechoso y loable» de «escribir sanas doctrinas que despierten las almas o las encaminen a la virtud [...] componiendo en nuestra lengua, para el uso común de todos, algunas cosas que o como nascidas de las sagradas letras, o como allegadas y conforme a ellas, suplan por ellas, cuanto es posible, con el común menester de los hombres»<sup>113</sup>, el poeta declara también en la Introducción su ministerio de servicio:

Ni oro ni plata míos, lo que tengo  
 Dios me lo dio, y aquí os lo doy, hermanos,  
 que el juego todo de mi esfuerzo pongo  
 para vuestro común caudal sin pizca  
 reservarme, que no se engaña a Dios (*ibid.*; VI, 419).

La primera parte del poema está polarizada en el núcleo temático del cuerpo de Cristo en cuanto revelación completa de Dios, mediante la imagen matriz de la blancura, que se expansiona a través de diversos símbolos poéticos, formando lo que García de la Concha llama una «constelación alegórica»<sup>114</sup>. Tal como precisa Unamuno, el arquetipo poético está inspirado en *El cantar de los cantares* —«mi amado es blanco»—, y en la finísima intuición de Catalina de Siena —«questo occhio vede in quella bianchezza tucto Dio et tucto uomo, la natura divina unita con la natura humana»—. Pero de inmediato viene de nuevo a la memoria la referencia de fray Luis de León, en el cap. *Fazes de Dios*, a la misma imagen bíblica —«blanco y colorado, trahe vadera entre los millares»—, e incluso en el mismo contexto teológico de Cristo como «propia y perfectamente imagen y figura del Padre»<sup>115</sup>. El comentario del monje agustino es deliciosamente alegórico: «Pues assí como se dize de aquel color que se tiñe de colorado y de blanco, assí toda aquesta mezcla secreta se colora de senzillo y amoroso. Porque lo que luego se nos offrece a los ojos, cuando los alçamos a Dios, es una verdad pura y una perfección simple y senzilla que ama»<sup>116</sup>. Creo, por lo demás, que esta mezcla es perfectamente consonante con otros símbolos poéticos, utilizados por Unamuno, tales como: «¿Qué es su luz sino sangre que se enciende / por el amor?» (VI, 426), o, «que albor de aurora diste a nuestra vida» (I, 429), o, en fin, «el lino se tiñó de regia púrpura» (VI, 435). El sentido propio de la imagen de blancura

es la de un cuerpo exangüe, inmolado de amor, y por eso, expresión adecuada del Dios sufriente. Aquí radica la diferencia con los dioses olímpicos de la bella apariencia,

para la vista en pasto de hermosura,  
regocijo de vida que se escurre;  
mas sólo Tú, la carne que padece,  
la carne de dolor que se desangra,  
a las entrañas nos la diste en pábulo,  
pan de inmortalidad a los mortales (1p., VI; VI, 422).

La imagen matriz se desarrolla dinámicamente en una cadena de símbolos, enlazados todos ellos con la idea básica de revelación:

Miras dentro de Ti, donde está el reino  
de Dios; dentro de Ti, donde alborea  
el sol eterno de las almas vivas.  
Blanco tu cuerpo está como el espejo  
del padre de la luz, del sol vivífico;  
blanco tu cuerpo al modo de la luna  
que muerta ronda en torno de su madre  
nuestra cansada vagabunda tierra;  
blanco tu cuerpo está como la hostia  
del cielo de la noche soberana (1 p., IV; VI, 420).

La analogía con el texto de fray Luis de León sigue imponiéndose, si no en los detalles, al menos en el argumento poético de fondo. Es verdad que el agustino llama a Cristo sol y no luna, pero no sin dejar de advertir —pasaje en que muy probablemente reparó Unamuno— que hay una primera revelación en carne, más humilde y paciente, y otra en majestad y gloria: «En la primera, según otras letras, dize *luzir*; porque la obra de aquella venida fue desterrar del mundo la noche de error, y como dixo sant Juan, resplandecer en las tinieblas la luz. Y así Cristo por esta causa es llamado luz y sol de justicia. Mas en la segunda dize *ensalçar*; porque el que vino antes humilde, vendrá entonces alto y glorioso»<sup>117</sup>. Bien pudiera haber sido ésta la base del cambio de Unamuno de la metáfora del sol por la de la luna, más consonante, por lo demás, con el lívido resplandor del cuerpo en el cuadro de Velázquez. Y, desde luego, en esta transformación hay que tener presente el recuerdo platónico del mito de la caverna, por la imposibilidad de mirar cara a cara a la luz, la idea del bien, sin quedar deslumbrado por ella<sup>118</sup>. No era la primera vez que recurría a Platón en un contexto religioso, como en el salmo II, en que desarrolla la metáfora platónica de la luz del bien, fundamento del conocimiento, y que, por lo mismo, trasciende lo inteligible: «la luz por la que vemos / es invisible» (VI, 222). Platón, por otra parte, parece haber inspirado el sentido místico del texto del Pseudo-

Dionisio, «la divina tiniebla es la luz inaccesible en la que se dice habita Dios», citado en *Del sentimiento trágico*, y hasta reelaborado poéticamente por él, como solía hacer con expresiones que lograban conmoverlo: «Tiniebla es la luz donde hay luz sola». De ahí la preferencia unamuniana por el símbolo de la luna, que a la idea de mediadora entre sol y tierra, vincula además toda la constelación poética de la noche:

[...] Pues nosotros  
pobres hombres no más, así podemos  
cuerpo a cuerpo mirarte. Eres el Hombre,  
y en tu divina desnudez nos llega  
del sol enegador la eterna lumbre (1 p., V; VI, 421).

El símbolo del espejo, en cambio, remite de nuevo directamente al texto poético de *Los nombres de Cristo*<sup>119</sup>, aunque por contagio simbólico con la luna, guarda resonancias paulinas: «porque ahora vemos por medio de espejo, en enigma; mas entonces, cara a cara»<sup>120</sup>. Más genuinamente unamuniano es el tercer símbolo «hostia / del cielo de la noche soberana», con el que vincula, como en auto sacramental, el tema eucarístico, materialización del sacrificio de la cruz. En *Del sentimiento trágico* había insistido Unamuno en esta conexión de lo cristológico y lo eucarístico, específica de la fe católica:

Y a este central de la resurrección de Cristo y por Cristo corresponde un sacramento central también, eje de la piedad popular católica, y es el sacramento de la Eucaristía. En él se administra el cuerpo de Cristo, que es pan de inmortalidad (VII, 148).

El nuevo símbolo añade a la idea de revelación la propiamente sacrificial del trigo molido y amasado en el dolor:

Tu cruz como una artesa en que tu Padre  
hiñera con sus manos nuestro pan (1p., XVII; VI, 433).

Alcanza aquí el poema el *clímax* de la intención simbólica de la primera parte: la revelación cabal del «Dios para nosotros» en este cuerpo blanco, luz/hostia o pan de luz, sustento de esperanza. Un Dios hecho a la necesidad del hombre; no a su imagen, en sentido feuerbachiano, pero sí a la medida de sus ansias, de su hambre de infinitud e inmortalidad,

que cielo que no se coma  
no es cielo para el anhelo  
de un corazón, que consuelo  
busca del morir [...] (C, 1563; VI, 1364).

Podrían añadirse a éstos otros símbolos de la blancura, tales como arroyo, lirio, lino, nube, pero prefiero llamar la atención sobre uno singularísimo —«como la rosa del zarzal bravío / con cinco blancos pétalos, tu cuerpo» (VI, 429)—. Me hace evocar el escudo luterano, un corazón crucificado y cercado de rosas blancas, con el lema «el corazón de Cristo se abre a las rosas, aun en medio de la cruz», que más tarde recrearía Hegel como símbolo de su filosofía: «reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y alegrarse con ello»<sup>121</sup>. El nuevo símbolo remite claramente a la *theologia crucis* por el énfasis que pone Unamuno en el valor divino del sufrimiento:

—y zarzal es tu cruz, lecho de espinas—  
blanco y con cinco pétalos tu cuerpo;  
como la rosa del zarzal que ardía  
sobre el monte de Dios sin consumirse (*ibid.*; VI, 430).

Y en otro momento del poema:

Serafín del Dolor, en la cruz fuego;  
que eres el Serafín, el ascua viva  
de amor, del árbol de la cruz la rosa (2 p., IV; VI, 453).

La mística paradoja luterana de la rosa y la cruz, la alegría que florece en el potro de la pasión, se trueca en Hegel en la unidad dialéctica de escisión y reconciliación. El tema de fondo es perfectamente reconocible en ambos casos; por decirlo con Lutero, con la muerte del justo, «la vida devora a la muerte», naciendo de sus entrañas, o bien, según la versión especulativa hegeliana, «el espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento»<sup>122</sup>. En la cristología de Unamuno perviven sin duda ambas resonancias —más Lutero que Hegel—, pero lejos de pensar en una reducción especulativa en la obra de Hegel del *mysterium doloris*, habría que ver en éste el secreto cristiano de la vida especulativa. Como ha advertido finamente Karl Löwith, «la razón no es una rosa en la cruz del presente por el hecho de que toda escisión aspire, desde su más íntima esencia, a la conciliación, sino porque el dolor de la escisión y la conciliación acontecieron originariamente de modo histórico, en la Pasión de Dios»<sup>123</sup>. Resulta, en consecuencia, improcedente acusar a la cristología de Unamuno de un vago hegelianismo panteísta<sup>124</sup>, sin reparar en el profundo sentido cristológico de la teología especulativa hegeliana, en la que no se trata, en modo alguno, de una vaga unidad *per confusionem* entre lo finito y lo infinito, sino de la enajenación de la vida absoluta en lo finito para resolver el desgarramiento en reconciliación<sup>125</sup>.

De los símbolos animales, en los que sigue recayendo por contagio poético la idea de blancura —blanco cordero, águila blanca, blan-

co león, blanco toro, paloma blanca, y hasta serpiente blanca—, los más encarnan bíblicamente la intención sacrificial<sup>126</sup>, y un par de ellos —la paloma y el águila— desarrolla la idea de revelación; este último, el símbolo del «águila», en oposición a la lechuza de Minerva, símbolo de la sabiduría, y por tanto, en contra, como ha mostrado certeramente García de la Concha, del «racionalismo idealista»<sup>127</sup>, que aparece en la cuarta parte del poema, bajo el rótulo de «saduceísmo»:

[...] No lechuzas,  
 águilas nuestras almas, que muriendo  
 vivan por ver la cara a Dios [...] (1 p., XX; VI, 436).

Y de nuevo vuelve el tema de «enséñame tu rostro», en el que el recuerdo de Platón se funde con el del solitario de Patmos:

Cuando muramos, en tus blancos brazos,  
 las alas de la Muerte Emperadora,  
 llévanos hasta el Sol, allí a perderse  
 nuestros ojos en él, a que veamos  
 la cara a la Verdad que al hombre mata  
 para resucitarle [...] (*ibid.*; VI, 436).

En cuanto al «toro», símbolo claramente sacrificial, nos da una clave de por qué Unamuno asociaba, al parecer «irreverentemente» según algunos pacatos, la tauromaquia con el sacrificio de la cruz, como expresión de una sensibilidad religiosa intrahistórica, cruda y realista, tal como aparece en el ciclo de los poemas de Altamira en el *Cancionero* (núms. 1562-1565; VI, 1363-1364). Por último, algunos de los símbolos de objeto expresan diversos matices de la idea básica de revelación, tales como «puerta», «escala», «enjullo»; otros —«árbol» y «barco»— asocian a esta última la del viaje de esperanza<sup>128</sup>; el de «espada» permite verter la idea, tan querida a Unamuno, de paz en la guerra y guerra en la paz, con un nuevo cariz místico; y todos, en general, salvo el de «ánfora», están asociados figurativamente con la imagen de la cruz.

Desde el punto de vista temático, el centro de gravedad de esta primera parte se encuentra en el poema VI, *Ecce homo*, núcleo fundamental de la idea de Cristo/revelación, e interpuesto sabiamente entre el símbolo «lunar» (V) y el de «Dios/tinieblas» (VII). El dicho de Pilatos, no exento de sarcasmo —«Mirad que hombre!»—, se trueca ahora para el poeta en la gozosa certidumbre de Cristo:

¡Tú eres el Hombre-Dios, Hijo del hombre!  
 La humanidad en doloroso parto  
 de última muerte que salvó a la vida,

Te dio a luz como luz de nuestra noche,  
que es todo un hombre el Dios de nuestra noche  
y hombría es su humanidad divina (1p., VI; VI, 422).

El título del fragmento está elegido, a mi entender, en función del *Ecce homo* de Nietzsche, como una réplica cristiana al superhombre. Sólo leyéndolo a esta luz se llega a comprender que este varón de dolores, lejos de ser el tipo decadente del amor compasivo, encarna el prototipo de la medida cabal de lo humano. Me parece percibir un eco antinietzscheano precisamente en aquellos versos que suelen pasar por más abiertamente humanistas:

Tú eres el Hombre, la Razón, la Norma,  
tu cruz es nuestra vara, la medida  
del dolor que sublima, y es la escuadra  
de nuestra derechura [...] (*ibid.*).

No cabe imaginar, en efecto, un texto tan antizaratustriano como éste, en que la cruz, el símbolo cristiano del amor humilde, se erige en canon absoluto. Hay que precaverse, pues, frente a lecturas crasamente humanistas de *El Cristo de Velázquez*, a tenor de estos versos, cuyo sentido no es reduccionista sino integrador. El nervio argumental es la idea de Denifle, ya expuesta en el *Diario*, de que la perfección cabal del hombre está en Dios. El énfasis del poema en el Hombre, esto es, en el hombre de veras e integral, frente a cualquier otra proclamación profética, es un efecto retórico de la controversia, que en este punto siempre mantuvo Unamuno con Nietzsche. Tampoco es un índice convincente de reduccionismo la mención de un «parto de humanidad». Más que un sabor feuerbachiano, la expresión guarda un sentido bastante habitual en la literatura mística: el alumbramiento de Dios en el alma. En este caso, Unamuno reproduce, como era de esperar, su concepción de la fe/creación con la dialéctica espiritual de la acción recíproca. La paradoja «te dio a luz como Luz de nuestra noche» es muy significativa de este trueque interno de papeles entre Creador/criatura. Por otra parte, el mismo carácter ostensivo del fragmento VI, «he aquí el Hombre-Dios», aquí en este singular histórico de Jesús de Nazaret, trae a las mientes el escándalo del misterio cristiano, que Kierkegaard se esforzaba en proclamar frente a todo intento de reducción especulativa. «Dios-hombre no es la unidad de Dios y hombre; semejante terminología no es más que pensada, profunda enegación. Dios-hombre es la unidad de Dios y un hombre individuo. Que el Género Humano esté o tenga que estar emparentado con Dios es viejo paganismo; pero que un hombre individuo es Dios, esto es cristianismo, y este hombre individuo es Dios-hombre»<sup>129</sup>. Y el poema proclama:

Y Tú la infinitud de Dios acotas  
en el cerrado templo de tu cuerpo (2 p., VII; VI, 424).

Creo que en última instancia el poema de Unamuno es más kierkegaardiano que hegeliano, y en cualquier caso no se ha ahorrado ninguna expresión fuerte, como «Tú salvaste a la muerte» (VI, 421), propia de una cristología mística. A mi juicio, la articulación interna de estos tres poemas —V, VI y VII de la primera parte— es la mejor prueba en contra de una lectura reduccionista<sup>130</sup>. Según la intención simbólica, el Hombre-Dios, Cristo, revela en cuanto espejo mediador, cual la luna, la Luz/tiniebla del Padre. Porque Él, que lo ve en sí, en su interior, «donde alborea / el sol eterno de las almas vivas», puede espejarlo en la blanca desnudez de su cuerpo. El argumento teológico, explicitado en el poema VII, es perfectamente congruente con la metáfora: el cuerpo del Crucificado es el lugar de una doble revelación, cuyo sentido original procede desde arriba:

nos revelaste la divina esencia,  
la humanidad de Dios, la que del hombre  
descubre lo divino [...] (1 p., VII; VI, 424).

Es decir, la revelación del Verbo de Dios como carne descubre también que la carne misma es palabra de Dios. El misterio de Cristo realiza esta identificación. Se han dado así las claves teológicas para entrar en el clima dramático de la muerte redentora de Cristo, que llena la segunda parte del poema. Cede en ésta la potencia simbólica de la primera, y en su lugar se nos muestran distintos momentos del *misterium passionis*: escenas de la cruz con glosa de las palabras de Jesús agonizante; o en torno a la cruz, contemplada desde diversos ángulos místicos y afectivos; o, en fin, de tras-cruz, ya a cielo abierto, desde la perspectiva del infinito. Un nuevo núcleo temático articula esta dramaturgia de la muerte: la idea de sacrificio redentor. Ciertamente el motivo sacrificial, como no podía ser menos, ya había aparecido en la apertura misma del poema, anunciando la victoria del Crucificado sobre la muerte:

[...] Que eres Cristo, el único  
Hombre, que sucumbió de pleno grado,  
triunfador de la muerte, que a la vida  
por Ti quedó encumbrada [...] (1 p., IV; VI, 420),

pero faltaba una consideración explícita del misterio de la muerte de Dios. Muy certeramente arranca Unamuno del *climax* de la agonía de Cristo:

Abandonado de tu Dios y Padre,  
que con sus manos recogió su espíritu,



Te alzas en ese trono congojoso  
de soledad, sobre la escueta cumbre (2 p., I; VI, 450).

El tema de la soledad se expande al fragmento segundo, verdadero centro de gravedad de esta segunda parte del poema:

iSe consumó! ¡Por fin, murió la muerte!  
... Y Dios, sintiéndose hombre,  
gustó la muerte, soledad divina.  
Quiso sentir lo que es morir tu Padre,  
y sin la creación vióse un momento  
cuando doblando tu cabeza diste  
al resuello de Dios tu aliento humano.  
¡A tu postrer gemido respondía  
sólo a lo lejos el piadoso mar! (2 p., II; VI, 451).

La experiencia más profunda de la muerte es para el poeta la soledad de Dios: sólo Jesús, de su Padre abandonado, y sólo el Padre, a quien se le nubla o borra, en este instante único, toda la creación. La soledad es poemáticamente la división interna de Dios, y, sin embargo, subsiste en medio del desgarramiento una comunión profunda, que el poeta acierta a expresar en la paradoja de los primeros endecasílabos, pues el que abandona recoge también el espíritu del abandonado. El tema de fondo no es otro que el misterio de la *kenosis*, vaciamiento o anonadamiento de Dios, que acontece en la encarnación y se consume en la experiencia de la cruz. En este sentido, el poema se mantiene fiel a la cristología paulina, de que arranca la *theologia crucis* hasta alcanzar a Lutero<sup>131</sup>, y a su través a la teología filosófica de la modernidad, ya sea en la versión especulativa de Hegel o en la existencial de Kierkegaard. Unamuno se siente profundamente arraigado en esta tradición, que ha bebido en todas sus fuentes. A sus ojos, el escándalo de la cruz no es otro que «el de un Dios que se hace hombre para padecer y morir y resucitar por haber padecido y muerto, el de un Dios que sufre y muere» (VII, 230). La humillación de la cruz es la forma extrema en que se manifiesta su condición de siervo, al haber asumido la carne del pecado. Y ésta es la raíz del abandono de Dios, en el doble sentido del genitivo, de Dios por Dios, o de Dios contra Dios. Como comenta Moltmann, «se trató de una profunda división en Dios mismo, en cuanto que Dios abandonó a Dios y se contradijo, y simultáneamente una unidad con Dios, en cuanto que Dios estaba de acuerdo con Dios y se correspondía a sí mismo»<sup>132</sup>. Como canta el poema,

No te perdonas a Ti mismo, el único  
hijo del Hombre de pecado libre,  
mas el único, Tú, que lo comprende.  
Y así tomaste sobre Ti el pecado (3 p., III; VI, 465).

El secreto de esta escisión/comunión es el Amor que salva. El amor del Padre entrega al Hijo, quien a su vez se entrega obediente a la muerte, y sólo así prueba la capacidad para asumirla y superarla. Ya había advertido Hegel en este sentido que la vida de Dios se vuelve un juego insulso del amor, «si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo»<sup>133</sup>. Y en otra clave, más mística que especulativa, Kierkegaard insiste en el «sufrimiento libre» de este humillado de Amor, que tuvo que sufrir hasta el ocultamiento de su Padre<sup>134</sup>. Tomándole de nuevo la palabra a Moltmann, «entre el Padre y el Hijo se encuentra la cruz en su total dureza y abandono»<sup>135</sup>, pues sólo en la cruz se prueba el amor, que florece en su leño como la rosa blanca de la esperanza. En este parto de dolor, toda la creación se hace nueva. En las escenas en torno a la cruz, Unamuno hace desaparecer a la naturaleza y a la historia. La primera se humaniza con la muerte redentora del justo, pues también ella andaba, según Pablo, en ansiosa expectación de la nueva gloria<sup>136</sup>:

¿Por qué? rugía el mar; hasta que viendo  
a tu Padre poner sobre los cielos  
—su cabeza— la cruz y en ella al hombre;  
razón de lo creado, fue aplacándose,  
cual de pastor que lo acaricia y nutre  
bajo la mano próspera el mastín (2 p., III; VI, 452).

La segunda, la historia, se abre en una perspectiva nueva y profunda, desde el primer plano de la cruz, donde están María<sup>137</sup> y algunos amigos y discípulos, hasta el trasfondo de una nueva humanidad, engendrada en este triunfo sobre la muerte. Entre los personajes que se pierden en lontananza, Unamuno destaca a Saulo, el futuro Pablo de Tarso, y Atanasio, los dos grandes precedentes cristológicos de su poema. Los textos de Pablo que se registran al margen del fragmento, prueban haber sido «tu mercurio entre las gentes». En cambio, en *Del sentimiento trágico...*, se menciona expresamente el texto decisivo de 1 Corintios:

Y en torno al dogma, de experiencia íntima paulina, de la resurrección e inmortalidad de Cristo, se formó la cristología toda. El Dios hombre, el Verbo encarnado, fue para que el hombre, a su modo, se hiciera Dios, esto es, inmortal (VII, 146).

El interés escatológico pasa, pues, al primer término. De ahí también la mención de Atanasio, encarnación en Nicea de «la fe popular henchida de hambre de inmortalidad» (VII, 147), y defensor de la cristología más realista y antropocéntrica que imaginar cabe. De Atanasio es el texto que cita Unamuno: «no, pues, siendo hombre se hizo después Dios, sino que, siendo Dios, se hizo después

hombre para que mejor nos deificara» (*apud* VII, 147). Curiosamente líneas inmediatamente antes de esta cita, Unamuno introduce un verbo, tal vez inconscientemente que modifica todo el sentido: «Pero Atanasio sentía —dice— que no puede el Cristo hacernos dioses si él antes no se ha hecho Dios; si su divinidad hubiera sido por participación, no podría habérmola participado» (VII, 147). De nuevo, pues, la ambigüedad. Es como si en el momento de confesar la divinidad de Cristo se interpusiera siempre la sombra de la duda. También en el poema, se deja sentir esta ambivalencia en el momento decisivo:

Desde el cielo cayó sobre tu frente  
una gota de sangre desprendida  
del corvo pico de un ahíto buitre,  
que venía del Cáucaso, y tu sangre  
con la de Prometeo se mezcló (2 p., VII; VI, 456).

Desde luego, nada impediría interpretar estos versos en estricta ortodoxia, en el sentido de que la muerte de Cristo corona y realiza, plena y eficazmente, el esfuerzo del hombre por su divinización. La historia estaría, pues, contemplada desde la cruz como un proceso de aspiración a lo divino, que la cruz atrae y levanta hacia sí, dándole la plenitud de su sentido. José Luis Abellán ha visto acertadamente aquí el símbolo de una interpretación espiritualista de la evolución, al modo de Teilhard de Chardin, que tendría en Cristo su punto omega<sup>138</sup>; pero pasa por alto que este evolucionismo espiritualista no es más que una versión secularizada de la *anacefaleosis* paulina, que es en el poema el nervio fundamental. A partir, pues, de la muerte en la cruz, el humanismo queda superado, es decir, negado y conservado a un tiempo, esto es, transfigurado en el acontecimiento de la redención. Pero Prometeo encarna, sobre todo, una rebeldía, un grito de protesta dirigido contra el cielo desde su potro de suplicio. El recuerdo de Prometeo acude a Unamuno en los momentos más crudos de su congoja y desesperación, como en el soneto de 1910:

Tu cabeza, abrumada del engaño,  
en la roca descansa que fue escaño  
de Prometeo, y cuando al fin te aplaste  
la recia rueda de la impía suerte,  
podrás, como consuelo de la muerte,  
clamar: ¿por qué, mi Dios, me abandonaste? (RSL, CXIII; VI, 404).

Prometeo es también un agonista, un abandonado, y no sabemos si en esta mezcla<sup>139</sup> de sangres la agonía de Cristo se contagia del espíritu de Prometeo, o si, a la inversa, el dolor de Prometeo se redime en la muerte en la cruz. Días más tarde, en el mismo mes de

diciembre de 1910, un nuevo soneto, que lleva por título el agustiniano *Irrequietum cor*, hacía vibrar la cuerda de la esperanza trascendente:

Sí Él se hizo hombre para hacernos dioses,  
mortal para librarnos de la muerte,  
¿qué mucho, osado corazón, que así oses  
romper los grillos de la humana suerte  
y que en la negra vida no reposes  
bregando sin cesar por poseerte? (RSL, CXVIII; VI, 407).

Con razón ha podido escribir Olegario González de Cardedal que «queda una ambivalencia que permite una lectura del poema como expresión de la sublime humanidad del hombre, que da de sí al máximo, o como expresión de la humilde divinidad de Dios, que da de sí al máximo, compartiendo el destino de los mortales para superarlo en su raíz y vencer»<sup>140</sup>. Se diría que el Cristo agónico ocupa tan afectiva y obsesivamente a Unamuno que le nubla la imagen gloriosa del Resucitado. Basta una interrogación, en medio de la intensidad lírica del poema, para traslucir sus íntimas congojas:

¿Vendrás, Señor, en carne y hueso al cabo  
de los días mortales, y al conjuro  
de tu voz, como ejército, a la Tierra  
la matriz retremblándole, los huesos  
de los que duermen en su fuerte polvo  
despertarán cantando? [...] (3 p., XV; VI, 476).

Pero no hay ninguna escena de tras-cruz, que anticipe esta visión de gloria. A cielo abierto, hacia el infinito, sólo se apuntan dos perspectivas: una, delicadísima, en la que el alma de Jesús contempla con indecible ternura

su compañero cuerpo, al que ha dejado  
de la cruz en las garras, de los clavos  
pendiente, y al mirarlo se entristece  
de amor más vivo que la vida [...] (2 p., VI; VI, 454),

y ansía retornar al hogar de su costumbre:

las lindes quiere de su coto; ¡quiere  
dentro de él abarcándose vivir! (*ibid.*)

—bellísimo apunte antiplatónico, que permite comprender, en su verdadero alcance, el sentido de la esperanza cristiana en la inmortalidad de la carne—. La otra perspectiva apunta hacia Dios, que sostiene en la cruz el fiel de su amor/justicia:

Tu Padre con sus manos tenebrosas  
bajo las tuyas, que la sangre alumbra,  
tiene a tu cruz la inmensidad cubriendo  
como balanza de pesar estrellas (2 p., XII; VI, 460).

La tercera parte del poema, tras la intensidad dramática de la segunda, se torna morosamente contemplativa, mientras enfoca las diversas partes del cuerpo en devota meditación. Vuelve el simbolismo del cuerpo/palabra, esplendente como un fanal por la luz interior que lo habita:

Y hablas Tu, la Palabra, con tu muerte  
sin ruido de aire, en el silencio negro,  
y dices la blancura de tu vida  
de luz que nunca acaba [...] (3 p. I; VI, 463).

Y, en el fragmento siguiente, reforzando la idea directriz:

Tú hiciste al Verbo carne, esto es, conciencia,  
carne que toca y siente, que oye y ve (3 p., II; VI, 464),

que viene a sellar cristológicamente la categoría existencial del hombre de carne y hueso. La meditación lírica transcurre en diversas direcciones dejándose llevar libremente por la suscitación imaginativa de las partes del cuerpo: los pies del buen pastor, las manos pródigas y generosas, la frente de la sabiduría [...] Pero, al cabo, la densidad de la referencia al cuerpo lo hace destacar como núcleo temático expresado en su valor de centro de mediación universal y arquetipo de la creación. En su carne, la naturaleza entera ha quedado exaltada, transfigurada por la gloria de Dios.

Tu cuerpo, la corona del tejido  
regio del Universo, es su modelo (3p., XII; VI, 473).

Entre cielo y tierra, como un puente o arcaduz de vida, se tiende la cruz en una conjunción universal. Sol y tierra, mundo celeste y mundo terrestre, poder de Dios Padre y fecundidad de la tierra-madre, se ayuntan en el cuerpo de Cristo. La Virgen-madre es ahora la tierra, que ha dado la materia de su cuerpo,

y tu seno que pan nos da, dio al Justo  
su carne, cebo de la Muerte avara;  
tierra panera, le pariste tú! (3 p., XVIII; VI, 477).

Es muy posible que estos fragmentos de «cosmología mítica»<sup>141</sup>, como la ha llamado Calvin Cannon y que el propio Unamuno se atrevió a representar en un dibujo cabalístico, rescatado por García

de la Concha, hayan inspirado la leyenda del panteísmo de *El Cristo de Velázquez*, tomando en sentido recto la intención simbólica. En cualquier caso no es sorprendente que una expresión poético/mística tenga sabor panteísta, sin que esto implique una tesis ontológica en sentido estricto. Pero en este caso es muy expresa la referencia unamuniana al papel mediador de la Víctima, con cuya muerte se reconcilia el cielo con la tierra:

Naturaleza culminó en tu pecho;  
que al humanarte humanizaste al mundo  
vuelto conciencia en tu dolor (3p., XXVII; VI, 483).

Y todavía aún con mayor énfasis se cierra el fragmento XXVII:

La santa tierra, que de carne viva,  
Verbo de Dios desnudo, te vistiera,  
fue por la sangre de esa misma carne  
sacramentada; no hay en ella mota  
de polvo que por Dios no haya pasado (*ibid.*; VI, 484).

Pocas veces ha acertado Unamuno a darnos una expresión tan viva y vigorosa de lo que él llamaba el sentimiento cristiano de la naturaleza, que ya aparece en *El Cristo de Cabrera*, pero sólo aquí, en estos espléndidos endecasílabos, alcanza su madurez. A mi entender, más que de una versión cosmológico panteísta de la cristología unamuniana, habría que hablar, invirtiendo los términos, de una integración cristológica de la cosmología, pues la función mediadora del hombre, específica del humanismo, la realiza ahora el Verbo encarnado, principio de la creación, y por tanto, de la nueva criatura. Obviamente, Unamuno arremete contra todo dualismo metafísico, que conlleva la necesidad de recurrir a entidades intermedias, para que pueda restablecerse la economía del todo. Aquí el mediador es también creador y redentor. Por eso puede levantar hacia sí la naturaleza y recrearla «sacramentalmente», según la certera expresión unamuniana. Más que de una intención panteísta, cabe hablar, como lo ha hecho R. Paoli, de un «pragmatismo religioso que pretende meter la tierra y la carne en la dimensión de lo eterno. Unamuno es un espiritual (no espiritualista), que siente carnalmente el espíritu»<sup>142</sup>. Pero el poema salva siempre el sentido cristológico de que Dios ha querido hacerse presente, en carne de pasión, en la historia real del mundo.

Con este último fragmento a la naturaleza «sacramentada», se inicia la transición hacia la cuarta parte del poema. Tras la contemplación poético/mística viene la meditación teológica, centrada en el núcleo paulino de la *apokatástasis*, ampliamente expuesto en *Del sentimiento trágico*. Desde este otero teológico se alcanza a ver mejor que el presunto panteísmo no es más que cristocentrismo: la visión

mística de Pablo de la recapitulación universal de todo en Cristo. De este modo, la tesis obsesiva en la antropología unamuniana sobre el interés supremo del hombre, que en cuanto conciencia debe erigirse como fin, recibe ahora su sanción religiosa definitiva:

[...] ¡Tú Cristo con tu muerte has dado  
finalidad humana al Universo  
y fuiste muerte de la Muerte al fin! (4p., I; VI, 485).

He repetido en varias ocasiones que el universo mental de Unamuno es cristológico, y ningún otro texto mejor que éste para su confirmación. El esfuerzo heroico del hombre por establecerse como fin del universo tiene su verificación ejemplar en la muerte de Cristo. Verificación quiere decir culminación en su medida cabal. Y en cuanto medida, no hay que interpretar la cristología desde la antropología trágica, sino a la inversa, interpretar el sentimiento trágico unamuniano como una forma de la *theologia crucis*, cuando se nubla la esperanza de la pascua. Cristo representa, a la vez, el arquetipo del agónico, pero también, a su trasluz, el germen de la nueva gloria. No es, pues, extraño que vuelva el agonismo en esta síntesis teológica final:

Y estás muriendo sin cesar; tu muerte,  
perenne sacrificio, nos es vida  
perenne; sin cesar por Ti morimos,  
resucitando sin cesar [...] (4 p., II; VI, 486).

Con todo, el centro de gravedad de esta cuarta parte reside en los fragmentos III y IV, en los que mejor resplandece la cristología joánica y paulina. El movimiento ascensional de la carne haciéndose palabra, conciencia o fin del universo, está sustentado en el anodamiento de la Palabra, haciéndose carne. A esta luz cristológica, se revela el esfuerzo heroico del hombre como participación en el drama de la muerte y resurrección del Crucificado. Pues el futuro de la cruz no es la muerte sino la vida. La visión de la *anacefaleosis* apunta a la nueva creación, cuando todo sea renovado y recapitulado en Dios por la obra de Cristo:

Tú mismo al punto rendirás tu cuerpo  
mansión de la Palabra, y sometido  
bajo el poder de Dios, será ya todo  
por siempre en todos Él [...] (4p., IV; VI, 487)<sup>143</sup>.

Pero este reino de Dios, todo en todos, no es el ensueño del último día, sino la sustancia misma de la historia, trascendida o transfigurada:

Tu reino es de la historia la creciente  
no progresiva, eternidad; ito reino  
la Humanidad sin lindes, y sin hitos,  
conquista del Espíritu, en sazón! (4p., VI; VI, 488).

El «no progresiva», como fácilmente se comprende, es una alusión en contra del progresismo. Como se recuerda, el agonismo había surgido de la quiebra de esta ilusión, ante el envite de la muerte (cf. cap. 5, § 1); pero a la vez, del reconocimiento de que no se puede vivir humanamente sin batallar por el futuro de la conciencia en la esperanza de tras-vida. La cristología agónica es, como se ha mostrado, el canon de esta vida heroica en tensión de esperanza. Unamuno era consciente de que esta posición contradecía al humanismo racionalista y volvía a plantear, en el seno de la cultura, el escándalo de la cruz. De ahí que al final del poema se sienta obligado, aun a riesgo de quebrar la secuencia poemática, a dialogar con el «saduceo» —el águila de nuevo frente a la lechuza— haciéndole tal vez un guiño a Ortega y Gasset<sup>144</sup>:

Quiebra tu envidia, triste saduceo,  
deja que la esperanza nos aduerma (4p., VIII; VI, 490)<sup>145</sup>.

Por eso me parece que entender de un modo crasamete humanista *El Cristo de Velázquez* no es sólo un grave error de perspectiva, sino un malentendido radical del pensamiento unamuniano<sup>146</sup>. Un pensador trágico no confía en una fe religiosa, luche o no por ella, pero desde luego, lo que no tiene es la otra fe laica o secular. Ambivalencia sí, porque ésta es la reverberación específica del alma trágica. Al elegir la cristología agónica sabía muy bien Unamuno que éste era el único texto que podía inspirar una tragedia cristiana. Y el único también que, sin concesiones secularistas, apuntaba a la esperanza de su trascendimiento.

## NOTAS

1. A. Machado, «Contra esto y aquello de Miguel de Unamuno», en *Obras. Poesía y Prosa*, Buenos Aires, Losada, 1973, p. 864.

2. Sobre el antropocentrismo religioso en Unamuno y sus raíces en el protestantismo liberal, véase el documentado y minucioso libro de N. R. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales*, Madrid, Gredos, 1985, pp. 60 ss.

3. Como asegura J. Collado, «el verdadero drama de Unamuno es un conflicto existencial, conflicto que, por proyección, queda insertado en la esfera religiosa» (*Kierkegaard y Unamuno*, Madrid, Gredos, 1968, p. 201). Más exacto sería, sin embargo, decir que por inmersión se abre a la esfera religiosa. De ahí que esto no implique, como cree erróneamente Collado (quien con Kierkegaard reduce la religión a la redención del pecado), ampararse «en una pseudo-existencia religiosa» (*ibid.*, p. 190), sino entender la religión como potenciación del mismo movimiento ontológico de «in-sistencia» en ser. ¿Podría haber acaso sentido de pecado sin esta previa manquedad ontológica de la criatura?



4. La expresión de «egotismo» procede de la obra de W. James, *The varieties of religious experience*, London, Penguin, 1902, p. 491. Con razón se ha podido referir M. Nozick a una religiosidad egológica en Unamuno (*The agony of belief*, New Jersey, Princenton University Press, 1982, p. 66).
5. Carta de 30 de septiembre de 1903, en *Cartas 1903-1933*, Madrid, Aguilar, 1968, p. 31.
6. «El nombre de esta profundidad infinita e inagotable y el fondo de todo ser es Dios. Esta profundidad es lo que significa la palabra Dios» (P. Tillich, *Se commueven los cimientos de la tierra*, Barcelona, Ariel, 1968, p. 95).
7. El mismo W. James había señalado que «la religión es una reacción total del hombre ante la vida» (*op. cit.*, p. 35).
8. Véase el impresionante *Jacob's Wrestling* de J. W. Robertson, donde desarrolla el símbolo de la lucha de Jacob con el ángel, en que se inspiró Unamuno (*Sermons*, Brighton, Ticknor and Fields, 1866, pp. 37-54).
9. El sentido de esta lucha con su ambigüedad interna de revelación y envlamiento, a la vez, de Dios, ha sido desarrollado en perspectiva no explícitamente religiosa por M. Blanchot, «La pensée tragique», en *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 151-152.
10. J. W. Robertson, *op. cit.*, p. 42.
11. W. James, *op. cit.*, p. 34.
12. M. Zambrano, «La religión poética de Unamuno», incluida en *España, sueño y verdad*, Barcelona, Edhasa, 1965, p. 130.
13. *Ibid.*, pp. 134 y 146, respectivamente.
14. J. W. Robertson, *op. cit.*, p. 51.
15. Véase M. Nozick, *op. cit.*, p. 54.
16. W. James, *op. cit.*, p. 524.
17. A. Sabatier, *Filosofía de la religión*, Madrid, Jorro, 1912, p. 26.
18. J. Collado, *op. cit.*, p. 191.
19. *Ibid.*, p. 198.
20. *Ibid.*, p. 201.
21. *Ibid.*, p. 192.
22. *Ibid.*, p. 200.
23. Valga como tipificación de ello, la voluntad de Lope de Aguirre, «un ángel caído y demoníaco [...] No era la carne bruta —comenta Unamuno—, era el espíritu torturado el que le llevaba a sus atroces crímenes, era la desesperación» (III, 1014-1015).
24. El paganismo —piensa Kierkegaard— «no pudo llegar a tener una idea verdadera de la naturaleza del pecado —puesto que le faltaba la idea de Dios—, mal podía entonces, con mayor motivo, llegar a desesperar de los propios pecados» (*La enfermedad mortal*, Madrid, Guadarrama, 1969, pp. 220 y 173).
25. J. Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1957, p. 199; cf. *Obras completas 2*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 209 ss.
26. Aranguren sostiene que el combate de Unamuno con el protestantismo se refiere siempre al «edulcorado, moralizado y racionalizado, nunca al auténticamente luterano, calvinista, puritano o jansenista» (*ibid.*, p. 209), sin llegar a reconocer un apartamiento, que a mí me parece evidente, del protestantismo, tanto en la escatología como en la moral, como ha probado de modo concluyente Orringer (*op. cit.*, pp. 183-186). Es verdad, sin embargo, que subsiste parte de la herencia protestante, como se verá luego, en su crítica a la teología natural y en su reivindicación de una teología de la cruz.
27. *Cartas 1903-1933*, cit., p. 204.
28. N. R. Orringer, *op. cit.*, pp. 163-167; J. M. Martínez Barrera, *Unamuno y el protestantismo liberal alemán*, Caracas, 1982, pp. 193-210; E. Malvido, *Unamuno en busca de la inmortalidad*, Salamanca, San Pío X, 1977, pp. 58-67.
29. Conviene no olvidar, con todo, que con el mismo énfasis con que critica Unamuno el racionalismo ético protestante, se aplica igualmente a la denuncia del racionalismo católico, como un compromiso entre la razón y la fe, que acaba disolviendo la revelación en mera teología natural, y que «no es sino cristianismo despotencializado» (VII, 153), al que llama, en carta a Pedro de Múgica, «peste intelectualista» (*Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, ed. de S. Fernández Larraín, Zig-Zag, Santiago de Chile, 1965, p. 321).

30. Sobre las discrepancias de Unamuno con Harnack, puede verse el detallado y riguroso análisis que le dedica Orringer (*op. cit.*, pp. 163-173).
31. Recogido en el Apéndice II de la obra de J. M. Martínez Barrera, *op. cit.*, p. 288.
32. J. Collado, *op. cit.*, pp. 226-227.
33. J. M. Martínez Barrera, *op. cit.*, Apéndice II, pp. 286-287.
34. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca, Sígueme, 1968, pp. 49-50 y 109-110.
35. *Ibid.*, p. 36.
36. J. Collado, *op. cit.*, p. 489.
37. E. Bloch, *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid, 1980, III, p. 282. Véase también III, p. 205.
38. *Ibid.*, III, pp. 284-286.
39. J. Moltmann, *op. cit.*, p. 459.
40. *Ibid.*, p. 459.
41. Posiblemente en este tema se inspirara Unamuno en Sabatier, para quien el sentimiento religioso incluía, como factores antitéticos, el sentimiento de dependencia (Scheleiermacher) y el movimiento de libertad (*op. cit.*, p. 36), o tal vez en Amiel, que había defendido una religión activa, «capaz de dar a la vida toda su dignidad, toda su energía» (*Diario íntimo*, pr. 52, Buenos Aires, Losada, 1949, p. 100).
42. Véase la formulación de su diferencia con Kant en VII, 111.
43. F. Meyer, *La ontología de Miguel de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1962, p. 149.
44. Es lo que llama, en un apunte inédito, «estupidez moral o mejor dicho religiosa» (Archivo Casa-Museo Miguel de Unamuno, 1.2./378)
45. A. Sabater, *op. cit.*, p. 28.
46. «Lo característico religioso es la teleología. Dios es el fin más que el principio del mundo», se lee en un apunte para el *Tratado del amor de Dios*, que no pasó al texto de *Del sentimiento trágico* (Archivo Casa-Museo Miguel de Unamuno, 8/15).
47. O, según la versión paralela de *La agonía del cristianismo*, «el alma, engendradora de Dios, quiere crear al Creador, al que ha de eternizarla» (VII, 312).
48. E. Malvido, *op. cit.*, p. 146.
49. R. García Mateo, *Dialektik als Polemik*, Frankfurt a. M., Lang, 1978, p. 135.
50. Aparte de Pascal, habría que contar en este punto la herencia de Lutero y la posterior reserva del protestantismo liberal, especialmente de Ritschl, al planteamiento racionalista del problema.
51. Esta influencia kantiana ha sido señalada ampliamente por Malvido (*op. cit.*, pp. 131-134, 140-145, 148-149). Sobre la relación Unamuno-Kant, puede verse también García Mateo (*op. cit.*, pp. 123-124 y 134-135).
52. Cf. I, 1144. Véase también carta a Pedro de Múgica de 24 de noviembre de 1903, en *Cartas inéditas*, cit., p. 321.
53. R. García Mateo, *op. cit.*, pp. 127-128.
54. E. Malvido, *op. cit.*, p. 133.
55. *Ibid.*, p. 132.
56. Véase N. R. Orringer, *op. cit.*, p. 122.
57. R. García Mateo, *op. cit.*, p. 128.
58. E. Malvido, *op. cit.*, pp. 147 y 153.
59. C. Calverti, *La fenomenologia della credenza in Miguel de Unamuno*, Milano, Marzorati, 1955, p. 110.
60. R. García Mateo, *op. cit.*, p. 148.
61. Como ya indiqué, se trata de un planteamiento kantiano (cf. *Kritik der praktischen Vernunft*, zweites Buch, cap. 8. p. 259, nota), que Unamuno, conociéndolo o no, acertó a formular en un lenguaje nuevo y provocativo (cf. cap. 8, § 5).
62. Ya se ha mostrado que la ambigüedad reside en el término «ilusión», que no significa lo mismo para la razón y el corazón, pues si aquella lo ve como engaño, éste, en cambio, lo siente o percibe como principio de vida.
63. No se olvide que Unamuno se opuso constantemente a la existencia del infierno y la posibilidad de penas eternas, y veía sentido al teresiano «aunque no hubiera cielo yo te amara».
64. *Apud* R. García Mateo, *op. cit.*, p. 147 nota.

65. La afinidad, más que presencia, del agustinismo en Unamuno ha sido estudiada por Rivera de Ventosa (*Unamuno y Dios*, Madrid, Encuentro, 1985, pp. 167-168 y 187-206) y Martínez Santamarta (*Itinerario interior de San Agustín y Don Miguel de Unamuno*, Universidad de Salamanca, 1977), pero siempre de modo fragmentario, y poniendo el acento más en el talante y estilo del pensador que en el contenido doctrinal. Creo que la influencia es tan grande que cabe hablar de un agustinismo *à rebours* en Unamuno. Tanto la estructura ternaria del alma —visión, sentimiento, voluntad— como la dialéctica mística de la búsqueda y el encuentro, o el ver en una Verdad que no se ve, son de ascendencia agustiniana.

66. F. Meyer, *op. cit.*, p. 88.

67. F. Fernández Turienzo, *Unamuno, ansia de Dios y creación literaria*, Madrid, Alcalá, 1966, p. 210.

68. R. García Mateo, *op. cit.*, p. 142 y J. A. Collado, *op. cit.*, p. 518.

69. J. A. Collado, *op. cit.*, p. 519. Y en un sentido análogo se expresa Malvido (*op. cit.*, pp. 204-205).

70. F. Meyer, *op. cit.*, pp. 87 y 89 respectivamente.

71. J. Moltmann, *Trinidad y reino de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1983, p. 52. El propio Moltmann confiesa su deuda con la sugerencia de García Mateo en este punto (cf. de este último, *op. cit.*, p. 155).

72. *Ibid.*, p. 51.

73. J. Moltmann, *Dios crucificado*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 295-296.

74. J. Moltmann, *Trinidad y reino de Dios*, cit., p. 55.

75. R. García Mateo, *op. cit.*, p. 151.

76. He llamado a este modelo trágico/gnóstico, lo que no empee a que pervivan en él, como ha mostrado Orringer, las huellas de una múltiple influencia cristiana, de Sabatier, Orígenes, Robinson y Denifle (*op. cit.*, p. 115).

77. F. Meyer, *op. cit.*, p. 87.

78. R. García Mateo, *op. cit.*, p. 153.

79. Así lo proclama el *Cancionero*: «Tú que hiciste el redondel / descentrándonos del punto / en que se muere: Tú, Él, / dános amor, que es *tuismo*; / yo no soy sino en tu ser» (C, 400; VI, 1076).

80. R. García Mateo, *op. cit.*, p. 157.

81. J. Moltmann, *Trinidad y reino de Dios*, cit., pp. 56-57.

82. Ya se ha indicado que el quijotismo es un cristianismo civil, empeñado en la reforma cultural de España, en aquella guerra santa a la incuria y la mentira, que ha de traer verdadera paz civil (III, 142). Unamuno presenta a don Quijote como un «fiel discípulo» de Jesús (III, 71), y no faltan en su obra los paralelos entre la vida de Cristo y la de don Quijote, hecho, como el Cristo, un varón de burlas y de íntima congoja. Sobre este paralelismo, puede verse de V. Marrero, *El Cristo de Unamuno*, Madrid, Rialp, 1960, pp. 163-178.

83. A. Sabatier, *op. cit.*, p. 179.

84. Posible influencia de J.-J. Rousseau en la «Confesión de fe de un vicario saboyano», donde contraponen el modelo socrático del sabio al cristológico: «Où est l'homme qui sait aussi souffrir et mourir sans faiblesse et sans ostentation?». Y en otro momento, «Oui, si la vie et la mort de Socrate soit d'un sage, la vie et la mort de Jésus soit d'un Dieu» (*Émile*, en *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1969, IV, pp. 230 y 626 respectivamente).

85. Amiel, *Diario íntimo*, pr. 33, cit., p. 82.

86. B. Spinoza, *Opera*, Hagae, Nijhoff, 1914, I- II, pp. 79 y 140 respectivamente.

87. A. Sabatier, *op. cit.*, p. 50.

88. *Ibid.*, p. 40.

89. *Epistolario Unamuno-Maragall*, Seminario y Ediciones, Madrid, 1970, p. 45.

90. S. Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, Madrid, Guadarrama, 1961, p. 191.

91. V. Marrero, *op. cit.*, p. 88.

92. *Ibid.*, pp. 152-153.

93. *Ibid.*, pp. 88-89.

94. V. García de la Concha, «Introducción» a su edición crítica de *El Cristo de Velázquez* (Madrid, Espasa-Calpe, 1987), con una minuciosa y bien documentada reconstrucción de la génesis del poema, que entre otros méritos, quedará como un texto modélico de edición de Unamuno.

95. R. Paoli, *La poesía de Unamuno*, Firenze, Vallecchi, 1967, pp. 70-71.
96. *Ibid.*, p. 71.
97. *Apud* M. García Blanco, *Don Miguel de Unamuno y su poesía*, Salamanca, 1954, p. 209.
98. V. García de la Concha, *op. cit.*, p. 43.
99. V. Marrero, *op. cit.*, p. 98.
100. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, cit., p. 295.
101. V. García de la Concha, *op. cit.*, p. 56.
102. *Ibid.*, p. 56.
103. *Ibid.*, pp. 51-52.
104. A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg i. Br., Mohr, 1894, I, p. 634.
105. *Ibid.*, I, p. 531.
106. El contraste entre protestantismo y catolicismo reaparece ahora en la oposición música y pintura (Bach y Velázquez respectivamente) (VII, 150-151), en una doble dirección muy significativa: palabra / sonido / idea frente a palabra / carne / eucaristía.
107. En carta a Teixeira de Pascoaes en 1913 insiste Unamuno en la idea de «formular poéticamente el sentimiento religioso castellano, nuestra mística» (*apud* M. García Blanco, *op. cit.*, p. 215).
108. *Apud* V. García de la Concha, *op. cit.*, pp. 46-47.
109. R. Paoli, *op. cit.*, p. 72.
110. Como ha escrito J. L. Abellán, «la existencia de un verdadero mito de Cristo en nuestro pensador, que supera sus condicionamientos psicológicos para insertarse en una auténtica tradición cristiana de fecundidad secular, como es propio del pensamiento mítico» («El mito de Cristo en Unamuno», en *Sociología del 98*, Barcelona, Península, 1973, pp. 254-255).
111. V. García de la Concha, *op. cit.*, p. 47.
112. *Ibid.*
113. Fray Luis de León, *Los nombres de Cristo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1966, I, pp. 11-12.
114. V. García de la Concha, *op. cit.*, p. 27; y la llamaría mejor simbólica, pues el poema no es, a mi entender, la alegoría de una doctrina.
115. Fray Luis de León, *op. cit.*, I, pp. 92-93
116. *Ibid.*, I, p. 95.
117. *Ibid.*, I, p. 91.
118. Platón, *República*, 516 b.
119. Fray Luis de León, *op. cit.*, I, p. 99.
120. Primera carta a los Corintios, 13,12.
121. G. W. Fr. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede*, en *Werke*, cit., VII, pp. 26-27.
122. *Id.*, *Phänomenologie des Geistes*, en *ibid.*, III, p. 36.
123. K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968, p. 36.
124. Véase Luis de Fátima Luque, «¿Es ortodoxo el Cristo de Unamunano?»: *Ciencia Tomista* 64 (1943), p. 65, y V. Marrero, *op. cit.*, pp. 99-107.
125. Sobre la filiación cristológica de la filosofía hegeliana, puede verse el excelente estudio de H. Küng, *La encarnación de Dios*, especialmente los párrafos «la muerte de Dios» y «la religión de la encarnación» (Barcelona, Herder, 1974, pp. 227-243 y 284-292 respectivamente), así como la valiosa obra de E. Brito, *La cristología de Hegel. Verbum crucis*, en especial parte II, cap. 2 (Paris, Beauchesne, 1983, pp. 270-343).
126. El de «león» introduce el tema del amor furioso o querubín —león y toro.
127. Detrás de esta oposición, García de la Concha encuentra un eco de la controversia de Unamuno con Ortega (*op. cit.*, pp. 35-36).
128. Piénsese en el tema del árbol de la muerte, dentro del que se entrega el cadáver al mar para su último viaje.
129. S. Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, cit., p. 128.
130. En contra de V. Marrero (*op. cit.*, p. 223). El mismo R. Paoli, tan fino intérprete poético como ayuno de sentido teológico, cree que en este fragmento «el acento cae con más insistencia en la naturaleza humana de Cristo» (*op. cit.*, p. 76).
131. Véase J. Moltmann, *El Dios crucificado*, cit., p. 106.

132. *Ibid.*, p. 349.
133. G. W. Fr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Vorrede*, en *Werke*, cit., III, p. 24.
134. S. Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, cit., I, pp. 246 y 191.
135. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, cit., p. 349.
136. Carta a los Romanos, 8,19.
137. «Con sus vírgenes ojos en Ti fijos / tu madre te bebía la blancura / y toda tu pasión se trasegaba / desde tu quieto corazón al suyo / crucificado en infinita pena» (VI, 455).
138. J. L. Abellán, «El mito de Cristo en Unamuno», en *Sociología del 98*, cit., pp. 260 ss.
139. Insisto en la idea de mezcla, puesto que, a mi juicio, no puede hablarse de «una identificación perfecta», como hace J. L. Abellán (*ibid.*, p. 266), entre Prometeo y Cristo, sin recaer en la lectura crasamente humanista.
140. *Apud* V. García de la Concha, *op. cit.*, p. 45.
141. La expresión es de Calvin Cannon. Véase V. García de la Concha, *op. cit.*, pp. 58-59.
142. R. Paoli, *op. cit.*, p. 78.
143. Un eco de este planteamiento llega a un poemita del *Cancionero*, n.º 495 (VI, 1105), en el año 1928.
144. Ortega, por otra parte, había sostenido una lectura laica de la cristología hegeliana —«el ensayo más enérgico que se ha realizado para definir al hombre» (*Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, I, p. 510)—, con lo que hasta en este punto era su contradictor.
145. Véase sobre esta confrontación del águila y la lechuza —sabiduría vital y reflexión crítica— el romance del *Cancionero*, n.º 1600 (VI, 1375).
146. Por estas razones encuentro insostenible la versión de V. Marrero, interpretando el poema desde la *Spekulative Christologie* de Strauss en que Cristo se confunde con el ideal humanista de un hombre genérico (*op. cit.*, pp. 105-107), sin reparar en la batalla de Unamuno contra el secularismo y el mero humanismo desde los años de la crisis de 1897.

## SÍ MISMO Y CONTRA-MISMO

«Todo lo que es profundo ama la máscara»

(Fr. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, pr. 40)

Junto al del destino —«¿qué será de mí?»—, el otro gran problema de Unamuno es el de la personalidad —«¿quién soy yo?»—. Ambos mantienen una estrecha conexión desde el punto de vista ético, porque, al cabo, lo que haya de ser de uno depende, en buena medida<sup>1</sup>, de lo que haya hecho de sí. La obsesión por la personalidad, no en sentido psicológico, sino ético/existencial, ha ido siempre a la par en Unamuno con la otra preocupación trascendental por el destino del yo. Irrumpe ya en las páginas torturadas del *Diario íntimo*, en torno al dilema hombre o nombre (alma o fama), y a partir de la crisis quedará como un tema permanente de autoanálisis. «Vine al mundo a hacer mi yo» —afirma categóricamente en *Del sentimiento trágico*—. Y de inmediato le asalta, una vez más, la obsesión de su destino —«¿y qué será de nuestros yos todos?» (VII, 136)—. Hacer el yo, o mejor hacerse yo, o según la expresión más afinada de los poemas, hacerse un alma: «y es el fin de la vida hacerse un alma» (RSL, VIII; VI, 341).

Ahora bien, para un pensador trágico, este yo/alma es tan abismático como el mismo Dios. A la idea del *Deus absconditus* de la tragedia, necesario pero incierto, corresponde la del *ego absconditus* de la vocación personal. Si existir trágicamente es, como ha visto Lukács, vivir afrontado a una exigencia absoluta, es nada menos que con la idea eterna o la verdad de sí mismo con lo que tiene que habérselas el héroe trágico. ¿En qué instancia acreditar esta exigencia? Porque Dios calla. Él «espera de las luchas de las fuerzas un juicio de Dios, una sentencia sobre la verdad última —precisa Lukács en su *Metafísica de la tragedia*—. Pero el mundo que le rodea sigue por sus propios caminos, indiferente a preguntas y respuestas. To-

das las cosas se han vuelto mudas. Nunca más volverán a sonar en el curso del destino claras palabras de abiertos juicios de Dios: fue su voz la que despertó el todo para la vida, (mas) ahora tiene que vivir para sí, solo, porque la voz juzgadora se ha callado para siempre<sup>2</sup>. Como el *Deus absconditus*, el secreto (cf. cap. 2, § 2) del yo se vuelve también necesario pero incierto.

### 1. La vocación, el carácter y el estilo

Ya se ha indicado el carácter transitivo-reflexivo de existir como ser-se. No es sólo hacer por ser, sino existir como conciencia. La palabra «conciencia» no guarda en Unamuno, como ya se ha dicho, un sentido intencional-representativo, sino pro-positivo. Donde hay conciencia, hay finalidad. Unamuno podía hacer suyas las palabras de Kierkegaard: «En general, la conciencia, es decir, la autoconciencia, siempre es lo decisivo en relación al yo. Cuanto más conciencia, más yo; cuanto más conciencia, más voluntad, más yo. Un hombre que no tiene voluntad no es un yo»<sup>3</sup>. La persona es, pues, esencialmente voluntad, capacidad de conformación de la vida, «y la voluntad se refiere siempre al porvenir» (VII, 222); no es vida realizada, cristalizada, sino vida en trance de creación. Y puesto que conciencia es dar finalidad humana al universo, hacerse un yo o un alma es tanto como dotar de figura ejemplar, arquetípica, al centro original de esta realización: «el mundo entero hecho hombre, el verbo hecho mundo» (I, 1178).

Ser no es lo mismo que *serse*. Un animal, aunque sea humano, es; una persona, se es. Serses es propio de la personalidad (VII, 1518).

La persona no es, pues, sin más el individuo biológico. Ser-persona es ser capaz de tener personalidad, esto es, de fraguar una figura de existencia, que sea *ánima mundi*, un principio animador del sentido del mundo. Ser persona implica, por tanto, la originariedad en ser causa:

El hombre más real, *realis*, más *res*, más cosa, es decir, más causa —sólo existe lo que obra—, es el que quiere ser o el que no quiere ser, el creador (II, 974).

La paradoja unamuniana se atreve aquí a franquear la distinción habitual entre persona y cosa. «La persona es cosa —aclara en otro momento— porque cosa deriva de *causa*» (VII, 319). Y en tanto causa libre o *nouménica*, en sentido kantiano, puede darse un ser de bulto, y no de mera apariencia, un carácter o personalidad. Cosa viene a significar en este contexto tanto como sustancia, pero no en el sentido metafísico de núcleo permanente de ser, sino en el prácti-

co/volitivo de unidad de acción e intención; en una palabra, de consecuencia existencial. De este modo, Unamuno ha podido conciliar el fenomenismo en lo que respecta a la identidad metafísica del yo, con el sustancialismo volitivo, pues el ser-personal no pertenece al orden de la naturaleza, sino de la libertad. En el orden fenoménico o de los estados de conciencia, vale la tesis humeana de que soy tal como me aparezco, o que «la idea de mí mismo es el yo» (VII, 160). Pero no así en el orden nouménico o de las acciones, donde habría que decir, por el contrario, que «la voluntad de mí mismo es el yo». Se explica de este modo la aparente contradicción de que a la hora de determinar la unidad del yo, haya empleado Unamuno tanto criterios fenomenistas de extracción humeana, como práctico/volitivos de inspiración kantiana:

Lo que determina a un hombre, lo que le hace *un* hombre, uno y no otro, el que es y no el que no es, es un principio de unidad y un principio de continuidad. Un principio de unidad primero en el espacio, merced al cuerpo, y luego en la acción y en el propósito (VII, 113).

La unidad en el espacio la proporciona el cuerpo como matriz de experiencias; la continuidad en el tiempo, el hilo de la memoria y la esperanza. Pero lo verdaderamente decisivo es la unidad dinámica «en la acción y en el propósito», que pertenece a la voluntad. Podría decirse, al modo de Schopenhauer, que espacio y tiempo son formas de expresión de la voluntad. En cada momento de nuestra vida tenemos un fin, al que conspira la sinergia de nuestras acciones. Y la unidad de toda la vida, allí donde ésta puede recoger su tiempo en integridad, es precisamente la unidad de fin o de vocación. Pero ésta es de índole *nouménica*; no está dada ni predeterminada psicológicamente, sino sustentada por la *causa/noumenon*, que es la libertad. Dicho de otro modo, no obedece a la presión exterior, sino a la inspiración: «Los racionalistas buscan la definición y creen en el concepto, y los vitalistas buscan la inspiración y creen en la persona» (VII, 222).

La vinculación del ser-personal con el *pneuma* o el viento creador (cf. cap. 1, § 1) es constante en Unamuno hasta el punto de concebir la tarea del ser-personal como poética. Se trata de autoplasmarse como una viviente obra de arte. Es persona quien tiene un rostro o un nombre propio, por el que puede ser llamado, invocado, y quien es capaz de responder por su propio nombre a esta llamada. Pero tiene nombre quien ha individuado su alma. Cada persona es, por tanto, un ejemplar y responde a una idea única. Junto a la originariedad de la causa, se necesita también la originalidad de la inspiración. No es sólo el actor que representa un papel, como indica la etimología, sino fundamentalmente el autor que lo



idea o inventa; en una palabra, el creador. De ahí que no pueda haber persona sin secreto, esto es, sin la palabra originaria, que la inspira, haciéndola respirar. En tanto que cree en esta palabra, la persona se crea a sí misma, se pone en obra, y revela así el sentido secreto de su símbolo.

Esta intención o propósito, capaz de concitar todas las energías, todos los sufrimientos, toda la pasión y acción de la vida, y darle a ésta su individualidad ejemplar, es lo que Unamuno llama a veces «carácter»:

El héroe tiene que ser persona, carácter, manadero consciente de una serie de actos unificados y tendentes a un fin (V, 1107).

El tema, aparte de ascendencias más lejanas<sup>4</sup>, siempre latentes, creo que en su factura más moderna procede de Kant. Al menos él ha establecido explícitamente la vinculación intrínseca entre la persona y su carácter. El carácter, kantianamente entendido, «es la ley interna de una causalidad, sin la cual en modo alguno sería causa»<sup>5</sup>. Ley significa aquí principio directivo y constitutivo de lo que se pone en obra. De ahí que el llamado por él «carácter inteligible» sea tanto el arquetipo ideal, que inspira la tarea de la libertad, como el cuño que ésta pone en su obra, en cuanto expresión de sí. En otras palabras, el fondo personal, autónomo y creativo, del propio ser, y también su arquetipo ideal. Sin duda era esto lo que Unamuno tenía presente cuando recomendaba la búsqueda del ámbito interior e ideal (I, 952) o cuando afirmaba que la libertad «no está tanto en el hacer cuanto en el querer» (VII, 374). A su manera, Schopenhauer recoge esta preciosa distinción kantiana y la vierte a su propio esquema conceptual. El carácter inteligible es para él la acuñación de la voluntad en sí, cuya manifestación es el carácter sensible. De ahí que tenga éste que ser determinado por el inteligible, del que es copia<sup>6</sup>. Como ya se ha indicado, Unamuno se acoge al sentido fuerte, ontológico, de la voluntad en Schopenhauer, pero le devuelve, a su vez, su sentido espiritual kantiano, con lo que el carácter vuelve a ser el arquetipo o ejemplar de la persona. Sólo la persona, en cuanto voluntad, es capaz de carácter. Puede ganarse en él, o perderse y extraviarse por no acertar con su propio secreto. Porque el carácter es un fondo secreto, que emerge a golpes de libertad.

Conexa con la de carácter, está la categoría de estilo. Si el carácter es ley o arquetipo, el estilo es el modo peculiar de realizarse el carácter o de dar-se forma. «Todo el que sabe su papel tiene estilo» (VII, 890). Más certero hubiera sido afirmar que tiene estilo todo el que encuentra su secreto o carácter. La vida no sólo adquiere entonces trazo firme, sino originalidad expresiva, porque está animada por una inspiración ejemplar:

Todo estilo es poético, o sea creativo, y si no es poético no es tal estilo, no existe. Porque lo que no crea no existe, no es cosa, es nada. Que cosa quiere decir causa (VII, 900).

Ahora bien, cuando la persona acierta a existir en su secreto, inventando (en el sentido etimológico del término) su carácter, y conduciéndose con estilo es un «sí mismo» (*Selbst*) o tiene un alma. El «sí mismo» es la persona en el quicio de lo que quiere ser. El «sí mismo» se es, se está siendo, pero en una creación incesante, obrando a una el sentido de la libertad y el del universo. En el «sí mismo», el hombre posee la totalidad e integridad de su vida en su núcleo germinal. Y por eso puede ser suyo, porque se tiene en y desde su raíz. Dentro del tiempo, en el tiempo, hay un centro intemporal. «Ni de mi materia ni de mi fuerza me inquieto, pues no son mías mientras no sea yo mismo mío, esto es, eterno» (VII, 136-137). De ahí también, como características del ser personal, la fidelidad a lo que se quiere ser, y la consecuencia práctica —esto es, en el ser y no en el pensar— (III, 866), en el carácter y en el estilo, con el principio inspirador de la vida. Esta consecuencia no implica continuidad empírico/objetiva. La rectificación de lo sido, la corrección de rumbo, hasta la conversión pueden ser entendidas como formas de ratificación de aquello que de veras se quiere ser. Por eso puede hacer suya Unamuno la sentencia pindárica, «¡aprende a hacerte el que eres!» (VIII, 524), a poner en obra el que en verdad eres desde tu fondo eterno de inspiración. Y puesto que el yo interior sólo se revela en la obra y a golpes de acción, puede verse en esta otra: «¡Conoce tu obra y llévala a cabo!» (*ibid.*). Claro está, que debido al hiato permanente entre idealidad y facticidad, este yo, ideal y eterno, al que aspiro a ser, no coincide sin más con mi realidad objetiva. En cierto sentido puede decirse que no soy, que no he llegado ser el que quiero ser; en otro, en cambio, vale decir que ya soy, en mi verdad última, lo que aspiro a ser, puesto que lo quiero ser. De ahí que el «sí mismo» aparezca en Unamuno en una tensión agónica entre infinitud y limitación, posibilidad y necesidad (cf. cap. 8, § 3), que puede llegar al paroxismo de la congoja:

Según te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que eres, que no eres lo que quisieras ser, que no eres, en fin, más que nonada. Y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar a tu propia infinitud, ni menos a tu propia eternidad, te compadeces de todo corazón de ti propio y te enciendes en doloroso amor a ti mismo (VII, 191).

Esta tensión inmanente puede parecer, en efecto, una duplicación interna, como la ha llamado F. Wyers<sup>7</sup>, o una «doble metafísica —ser lo que no se es y no ser lo que se es— [...], previa a la

doble moral»<sup>8</sup>, como bien precisa Aranguren, y que viene a expresar la ambivalencia del alma trágica entre una exigencia infinita, a la que se debe, y el mundo de facticidad, que retiene o aprisiona su ser. La ambivalencia trágica nos conduce así a una paradoja sorprendente. Puesto que el «sí mismo», eterno e ideal, en cierto modo no es, aunque se aspire a ser, y en buena medida está en contra de lo que fácticamente se viene siendo o pareciendo ser, resulta ser un «contra-mismo», la negación de lo que me encuentro siendo. Más aún, el reverso ideal de mi fáctico ser condicionado, pues lo que se quiere ser suele ser, en muchos casos, el contraejemplo de lo que de hecho se es. Ya Kierkegaard nos había advertido que «la imperfección de todo lo humano consiste en que sólo podamos alcanzar lo que anhelamos a través de su contrario»<sup>9</sup>. Y en un sentido muy afín, concluye Unamuno:

Cada uno busca su corplementario. Un hombre que lo sea de verdad, con ansias de eternidad y de infinitud, vive en perpetua y encarnizada lucha contra sí mismo (IV, 1431).

Antonio Machado había acertado a expresarlo de un modo más sutil y enigmático en una bella soleá: «Busca a tu complementario / que marcha siempre contigo / y suele ser tu contrario»<sup>10</sup>. Muy posiblemente —piensa Unamuno— Zaratustra era el contrario de Nietzsche (*ibid.*), y acaso don Quijote sea el contrario de Unamuno, sin dejar de ser, por ello, su más profunda aspiración. Complementario por tratarse de aquello que falta verdaderamente para ser «sí mismo». Y en esta medida, paradójicamente, «contra-mismo» por estar a la contra de lo que fácticamente se es. Cabe también un segundo sentido de lo complementario, que no dice relación al «sí mismo» ideal cuanto a la totalidad de lo posible. Y es que la infinitud se presta a dos versiones opuestas, la intensiva en el yo eterno e integral —el yo de la vocación y el esfuerzo heroico—, y la extensiva de las virtualidades del yo. Se trata de dos versiones del yo romántico, entre las que a menudo oscila Unamuno. Se diría que según se hace más problemática la posibilidad y la certeza, en la fe moral, de un «sí mismo» eterno, tanto más seductora se vuelve la llamada de los múltiples yos. La infinitud se vuelve entonces la totalidad de lo posible. El mismo Kierkegaard se había hecho eco de esta segunda versión. «Me parece que estoy predestinado a padecer hasta lo último todos los estados de alma posibles y a tener que hacer toda clase de experiencias»<sup>11</sup>. Unamuno, como buen romántico, encerraba también en su seno esta proterca infinitud, que le llevaba a afirmar con Walt Whitman, «¿Que me contradigo? Pues bien, ¡me contradigo! Soy amplio, contengo muchos dumbres» (III, 893). Y es que el individuo lleva en sí la simiente de todo lo humano. «Mi yo vivo es un yo que es en realidad un nosotros»

(VII, 212). De ahí su esfuerzo por hacer sonar, resonar, todas estas voces interiores, y ponerlas a dialogar, a debatir entre sí, aun a riesgo de que, en lugar de un concierto, pudieran formar, como de sí decía A. Machado, una algarabía<sup>12</sup>.

La ambivalencia puede guiarnos también como hilo conductor en el laberinto del yo. Muy a menudo habla Unamuno de dos yos, que se disputan el alma, el interior, sustancial y eterno, y el externo, histórico y apariencial; o bien, desde otro punto de vista, el yo profundo o subliminal, «de debajo del limen o nivel de la conciencia», y el supraliminal o de superficie (III, 897). La tensión concierne aquí a la relación de fondo/forma. No se trata de dos perspectivas de consideración —el yo visto desde dentro o desde fuera—, sino de dos dimensiones engarzadas dialécticamente. No puedo aceptar, por eso, la lectura psicologista de F. Wyers, para quien, «anhelando Unamuno algo sólido e invariable en el yo, busca el sí mismo a veces dentro y otras veces fuera», lo que le lleva, alternativamente, «de un lado, a la búsqueda de un sólido núcleo interior, y del otro, al deseo de fijar el sí mismo en una imagen en los ojos de los otros»<sup>13</sup>. El yo interno sería así un escudo protector contra las mudanzas de la imagen pública, sometida a la relatividad de las opiniones; un reino interior bajo el control de la libertad. «Contra la mudanza de la experiencia vivida —precisa Wyers— apunta Unamuno a una imposible continuidad y concreción. Se disocia del yo empírico con el fin de ganar total libertad y control sobre el yo interno. Pero es precisamente esta hendidura lo que le hace sentir su servidumbre. Si el yo externo no es realmente suyo, su verdadera existencia y objetividad lo amenazan»<sup>14</sup>. De ahí la necesidad de atender a este otro yo público de la fama, aun a riesgo de que se volatilice el yo interior. En definitiva, «la estrategia que fue planeada para proteger el yo interno acaba por destruirlo». Wyers cree, por otra parte, que esta tensión rompe finalmente en Unamuno o bien en un «ensueño nihilista de paz, o en el escape a la ficción»<sup>15</sup>. Nunca me han satisfecho estas lecturas sintomáticas, que psicologizan a un autor en lugar de hincar el diente en lo duro de la cosa misma. Creo que más allá de las vicisitudes de la historia personal, hay profundas motivaciones de índole cultural, que son las que verdaderamente dan la clave de un pensamiento. Wyers no sabe apreciar lo que el planteamiento unamuniano del doble yo debe al horizonte del romanticismo, y más en concreto, a la experiencia del alma trágica. Sin negar la oscilación constante de Unamuno entre ambos yos, creo que la razón última, más allá de motivos psicológicos, hay que verla en la misma ambivalencia del alma trágica, que no encuentra una forma de mediación satisfactoria entre la exigencia ideal de la vocación (el fondo interno) y sus condicionamientos fácticos. Lo fundamental, a mi juicio, es atender a la dialéctica fondo y forma, que es la clave de la tensión

agonística tanto en el estilo como en la personalidad. La tensión se vuelve ilusoria o arbitraria si no se parte de la exigencia romántica de que todo lo de dentro tiene que estar fuera, y todo lo de fuera ha de ser reabsorbido o interiorizado. Lo interno tiene, pues, que revelarse, lo eterno necesita comparecer en el tiempo, y el fondo *nouménico* o sustancial darse forma o concreción. Pero esto significa, a la vez, entrar en el ceñidor de la necesidad. Y con ello, en el extrañamiento inherente a toda expresión de la vida. Ya se ha señalado la profunda analogía entre la personalidad y el estilo. Nunca la palabra constituida está a la altura de la intención originaria, y sin embargo, ésta no tiene otra forma de realización que ingresar en el medio comunal del lenguaje, para burlarlo incesantemente en la voluntad de estilo. Y otro tanto ocurre con la propia personalidad. El yo externo, lo ya vivido y objetivado, aprisiona y con frecuencia deforma la inspiración originaria, aquella que define el verdadero fondo sustancial, pero éste no puede validarse ni ser reconocido sin acudir a la forma y la expresión, que son revocadas o trascendidas de nuevo por una exigencia de autenticidad. Me he referido antes a la paradoja del yo romántico, que se siente impulsado a trascender un condicionamiento, que es, a la vez, cárcel y medio de realización. Esta paradoja puede ser vivida en el temple romántico de la ironía o de la dialéctica. Para lo primero le faltaba a Unamuno el sentido liberador del juego y le sobraba espíritu de seriedad. Para lo segundo, era inevitable creer en la labor productiva de la mediación. No pudiendo adherirse ni a lo uno ni a lo otro, lo vivió en el temple trágico de la agonía. De ahí la ambivalencia inevitable en que se desarrolla, en su vida y en su obra, la tensión del doble yo.

## 2. «¡Qué animal tan extraño!»

La densidad de esta problemática sólo podía ser explorada literariamente. Cuando la experiencia de la vida desborda el sistema o es refractaria al concepto, sólo cabe el recurso a la literatura. Ésta es la razón por la que el análisis antropológico ha encontrado su prolongación natural y directa en la novela existencial, de la que Unamuno fue pionero y egregio representante. Como indica Julián Marías, la novela unamuniana tiene un sentido metódico, «es una vía de acceso al objeto, que es la existencia humana y su personalidad»<sup>16</sup>. «Laboratorio de experiencias», la ha llamado Carlos París. Y es que, en verdad, lo que se propone Unamuno es «hacer experiencias» sobre las distintas suertes de la vida humana. «Experimenta en ti mismo» —aconseja Víctor a Augusto en *Niebla*—. «Devórate» (II, 661-662), esto es, hurga vorazmente en tus propias entrañas. No otra cosa había hecho el propio Unamuno, en autocirugía dolorosa, en *Del sentimiento trágico*

co, y esto es lo que sigue haciendo en su novelística, si no en carne viva, al menos en carne de palabra. *Niebla*, publicada tan sólo dos años después de esta última obra, constituye la primera muestra consecuente de esta exploración existencial. Se ha hecho ver que en ella se aparta Unamuno de la novela realista —cosa que ya había acontentado en *Amor y pedagogía*<sup>17</sup>—, e inaugura un nuevo género «nivolesco», sin otro propósito que bucear en los entresijos del alma. Novela vivípara, sin anidación ni programa, que poco o nada importa, sino vivir, esto es, di-vagar, vagar erráticamente por la vida, sorprendiendo algunas de sus figuras tragicómicas. «Mi novela no tiene argumento, o mejor dicho, será el que vaya saliendo. El argumento se hace él solo» (II, 615). A esta vocación heurística, corresponde, por lo demás, la trama dramática —la abundancia de los diálogos cortos y de aquellos otros diálogos interiores, en que los personajes rumian sus vivencias, la estructura impresionista del relato, la continua divagación por asociación libre de ideas, que la aproxima a la textura de los sueños, las ocurrencias erráticas— y, en fin, el propósito explícito de Unamuno, no sólo de transgredir, sino de confundir, esto es, de convertir el experimento en una auténtica provocación al lector:

Pues así con mi novela, no va a ser novela sino [...] ¿cómo dije?, *navilo* [...], *nebulu*, no, no, *nivola*, eso es, *inivola*! Así nadie tendrá derecho a decir que deroga las leyes de su género [...] (II, 616).

*Nivola/nebulu*, que por algo se la llama «niebla», nombre de la cosa misma que el autor trae entre manos. No se ha reparado lo suficiente que el título define la propia trama del relato, evanescente y errática, fragmentaria como una rapsodia. «*Niebla* es un mundo que no aparece explicado —comenta F. Fernández Turienzo—, que tal vez no admita explicación, porque la explicación delimita, precisa, define, y Gotí busca en su *nivola* exactamente lo contrario: confundir, mezclar lo que es distinto [...] Es por ello un mundo vaporoso como la niebla»<sup>18</sup>. «Confundir sobre todo, confundirlo todo» (VII, 661). ¿Qué modo de expresar mejor la ambivalencia del alma trágica que esta niebla con-fusiva, donde los contrarios, lejos de contraponerse rígidamente, se funden en oposición viva y lucha de pasión? Por eso es muy acertada su caracterización de «bufonada trágica» o de «tragedia bufa», como la llama en el prólogo el mismo Víctor Gotí, «pero no en que lo bufo grotesco y lo trágico estén mezclados o yuxtapuestos, sino fundidos y confundidos en uno» (II, 545), como en la vida misma<sup>19</sup>. En su sentido ontológico más propio, niebla es el símbolo de la confusión. Con-fusión de géneros, de planos (realidad/ficción) y hasta de almas o conciencias. Esta confusión no tiene por qué tener un sentido propiamente moral, y puede estar abierta tanto al caos total como al reino del espíritu, como en el relato de una maña-

na de niebla en Salamanca, en que le parecía a Unamuno como si «a aquellos arbolillos se les hubiesen rezumado o extravasado las entrañas» y no fuesen más que corteza o esqueleto, lo que le hace soñar «en un remoto reino del espíritu en que se nos vacíe a todos el contenido espiritual, se nos rezumen los sentimientos, anhelos y afectos más íntimos, y los más recónditos pesares, y todos ellos, los de los unos y los de los otros, cuajen en una común niebla espiritual» (I, 1199).

Como símbolo ontológico, niebla corresponde a una experiencia de la realidad, que ha escapado al rígido corsé categorial de la metafísica, dejando las cosas y los hombres, como en la ensoñación salmantina, extravasadas sus entrañas. Ya no hay lindes de vertebración, sino un magma fluido de oposiciones irresueltas. Un universo así —mejor quizá multiverso— sólo puede aparecer como un caleidoscopio, donde todo se mezcla en un informe caos. Como apunta Víctor Gotí, «si ha habido quien se ha burlado de Dios, ¿por qué no hemos de burlarnos de la Razón, de la Ciencia y hasta de la Verdad?» (II, 546-547). Con otros términos, ¿qué derecho hay a rellenar con mayúsculas el lugar vacante del absoluto? «Si Dios no existe, todo está permitido», había sentenciado Dostoievski, otro buen exponente del alma trágica. Lo permitido es el caos y la niebla que se instala en el corazón mismo de la realidad, todo aquello que había querido siempre exorcizar la metafísica o tragarse especulativamente la dialéctica. ¿Es esto acaso un puro juego intrascendente? La respuesta a esta pregunta es también ambigua. Unamuno no descarta que la vivencia de este caos pueda convertirse en un medio de «matar el tiempo», pero lo es también de «matar la eternidad» (II, 547), esto es, de despertar inquietudes trascendentes y, sobre todo, de hacer fecunda la confusión. Quizá le pudo venir a las mientes el pasaje del Zaratustra nietzscheano: «Yo os digo: es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina»<sup>20</sup>.

Ahora bien, todo símbolo ontológico es de suyo sobre-determinado por mor de la densidad de su potencial expresivo y la multiplicidad de sus sentidos. De ahí que esta confusión se vaya especificando, a lo largo de la obra, en diversos planos semánticos: primero, el plano más inmediato de la intranovela, en que niebla significa tanto la opacidad de la vida cotidiana como la existencia estética que vive difusamente, sin resolverse. Luego, en el plano de la metanovela, niebla pasa a significar la confusión de realidad y ficción, que dificulta a los personajes saberse realmente de bulto. Y, por último, en el plano de lo que podríamos llamar la extranovela, esto es, en la reflexión trágica del símbolo, niebla señala a la última, inextricable, confusión entre el todo y la nada. De este estado de confusión no se sale, según Unamuno, en virtud de un análisis crítico/reflexivo, sino de una apuesta creadora. Tanto la resolución existencial, que trasciende a la existencia estética, como la rebelión contra el autor de la

farsa, o bien la de-cisión entre plenitud o vacío son actos constitutivos de la conciencia trágica, que lo es en virtud de la mezcla extraña, enigmática, en una palabra, nebulosa, que es el hombre. La conciencia trágica no es la que supera la confusión, sino la que la convierte en un elemento permanente de creación desesperada.

En su sentido intranovélistico más inmediato, niebla simboliza la vida cotidiana. En ella se reencienden algunos acontecimientos y trazan su breve cola de cometa para apagarse de nuevo en la opacidad de la costumbre:

Los hombres no sucumbimos ni a las grandes penas ni a las grandes alegrías, y es porque esas penas y esas alegrías vienen embozadas en una inmensa niebla de pequeños incidentes. Y la vida es esto, niebla. La vida es una nebulosa (II, 561).

El nombre propio de esta niebla de lo cotidiano es aburrimiento. «¡Qué terrible es el aburrimiento —exclama Kierkegaard— [...] terriblemente aburrido! [...] Lo único que veo delante de mí es el vacío; lo único que me alimenta es el vacío; y lo único que me mueve es el vacío»<sup>21</sup>. En el aburrimiento se cae, en efecto, como en un lugar vacío, que no es otra cosa que la vida en hueco. «En el aburrimiento —precisa M. Heidegger— igualmente alejado de la desesperación y del júbilo, la obstinada regularidad del ente extiende un desierto, en que se nos aparece indiferente si el ente es o no es»<sup>22</sup>. La reflexión antropológica es muy pertinente. Tal vez pueda provocar el aburrimiento alguna vez, como piensa Heidegger, la pregunta metafísica, pero lo que sí destila más a menudo es el modo o talante existencial de «matar el tiempo»:

Sí, sí, hay un aburrimiento inconsciente. Casi todos los hombres nos aburrimos inconscientemente. El aburrimiento es el fondo de la vida, y el aburrimiento es el que ha inventado los juegos, las distracciones, las novelas y el amor (II, 568).

Y así fue el caso de Augusto Pérez, protagonista de la novela. Aquella mañana de un orvallo menudo y gris se iba a encontrar por azar con los ojos de Eugenia, que por unos días iban a sacarlo del letargo de la costumbre. Pero si el aburrimiento reclama el juego, esto significa que la forma más inmediata de responder al tedio de la vida es la existencia estética. Surge así un segundo plano simbólico, el propiamente existencial, que concierne a la actitud de Augusto ante la vida. Como bien ha visto Geoffrey Ribbans, Augusto es «un hombre sin carácter, que no ha entrado para nada en la vida, que no vive según el criterio unamuniano, está ligado a una actitud de puro esteticismo»<sup>23</sup>, en el sentido específico kierkegaardiano. Augusto se aburre. No sabe qué hacer con su tiempo. Falto de carácter es como «un muñeco de niebla», una figura inconsistente, que moldean des-



de fuera el azar y las circunstancias. Para matar el tiempo, el aburrido se entrega al juego del azar. Se echa «a errar a la ventura» (II, 598), a la caza de alguna ocasión que le permita sentirse vivo. Propiamente no busca, sino que marcha a la deriva, sin rumbo ni propósito, a la espera de lo que salga:

¿Cuál es la lógica de estas apariciones? La de la sucesión de estas figuras que forman las nubes de humo del cigarro. ¡El azar! El azar es el íntimo ritmo del mundo, el azar es el alma de la poesía (II, 561).

Si no del mundo, el azar es, al menos, el ritmo de su mundo y de su alma, que carece de centro de gravedad. Kierkegaard había contrapuesto la seriedad de la existencia ética bajo la exigencia del deber al capricho de la existencia estética, incapaz de resolución. Es, pues, el azar el que decide por ella. El azar no está aquí tomado en oposición al determinismo físico sino a la autodeterminación moral. Como bien precisó Kierkegaard, «la estética se funda en la relatividad. La identidad de una acción y de un sentimiento absolutos está muy por encima de las fuerzas de la estética y pertenece a la metafísica»<sup>24</sup>. El esteta sólo juega, o mejor, se deja coger en el juego, prendido en lo azaroso. La cuestión fundamental no es tanto, como cree Ribbans, la del libre albedrío frente al determinismo<sup>25</sup>, sino ésta otra: ¿libertad que juega o libertad que elige? Y de ahí la pregunta, que se le ocurre a Augusto, en sus errancias mentales: «¿es o no es un juego la vida? ¿Y por qué no ha de servir volver atrás las jugadas? ¡Esto es la lógica!» (II, 564). Pero la lógica, como la ética, destruye el juego, porque elimina el azar<sup>26</sup>. Así se le ocurre en otro momento:

¡Oh la asociación lírica de las ideas, el desorden pindárico! El mundo es un caleidoscopio. La lógica la pone el hombre. El supremo arte es el del azar (II, 569).

El arte del azar no es otro que el de la caprichosa asociación. Esto es lo que Augusto entiende como poesía, el instante mágico en que algo inesperado se hace posible. El esteta sólo tiene sensibilidad para lo «interesante», lo que es capaz de atraer momentáneamente su interés, como un breve relámpago en el tedio del aburrimiento. Las cosas no cuentan por sí mismas, ni las experiencias valen en sí mismas como camino de aprendizaje, sino por el poso de su interés. «¿Te has encontrado nunca a tus propios ojos más interesante que ahora?» (II, 663), le pregunta irónicamente Víctor Gotí, el doble de Unamuno en la novela, al pobre Augusto, al término de su aventura con Eugenia. En esta disposición sale Augusto de su casa la mañana de orvallo. No lleva por bagaje más que su sensualidad a flor de piel y por única brújula la comezón incierta y soñadora del deseo. Su alma podría describirse como «erotismo musical», porque la música

«siempre expresa —según Kierkegaard— la inmediatez peculiar de lo inmediato»<sup>27</sup>, es decir, la nuda vivencia sin mediación. Quizá camina con aquella melancolía del deseo presentido, pero aún no experimentado, del que habla Kierkegaard. «Así se puede describir vagamente todo lo que cruza por primera vez el horizonte de la sensualidad»<sup>28</sup>. Y en este horizonte se le cruza Eugenia, o más bien los ojos de Eugenia, como dos estrellas mellizas en medio de la niebla. El deseo adolescente de Augusto encuentra su objeto, y en él queda prendido. A partir de ahora deja de ser deseo soñado para volverse —tal como describe Kierkegaard en los diversos estadios del «erotismo musical»— «inquisitivo y anhelante»<sup>29</sup>. Víctor Goté le aclara a Augusto que su enamoramiento no es sino cerebral (II, 589), puro asunto de fantasía, porque al esteta todo se le vuelve narcisismo. Curiosamente, Eugenia es pianista o, por mejor decir, profesora de música. Pero paradójicamente ella se encuentra muy lejos del temple musical del alma de Augusto. Mujer enteriza y de voluntad, no le gusta la música, precisamente por su indefinición:

Sentía la pobre oscuramente, sin darse de ello clara cuenta, que la música es la preparación eterna, preparación a un advenimiento que nunca llega, eterna iniciación que no acaba cosa (II, 585).

A Augusto, en cambio, lo que le atrae de la música es precisamente esa vaga y soñadora inquietud, a la que llamó Hegel el estado musical del alma. No es extraño que en su primera carta de enamorado le confiese a Eugenia, «yo vivo en perpetua lírica infinitesimal» (II, 562). Kierkegaard había llamado «vivir poéticamente»<sup>30</sup> a la existencia que queda prendida, fascinada por la reverberación en los objetos de la propia fantasía. Es la existencia seductora o seducida, pero en todo caso enganchada en la hora fugaz, que está cargada de promesas de vivenciación. Ya he hecho referencia a la categoría de lo «interesante», fundamental en la existencia estética. Interesante es lo que atrae el interés:

Sí, el hombre no hace sino buscar en los sucesos, en las vicisitudes de la suerte, alimento para su tristeza o su alegría nativas (II, 560).

Augusto no es filósofo ni necesita serlo, aunque Unamuno lo llame irónicamente en alguna ocasión «filósofo conspicuo» (II, 565); tampoco un sofista<sup>31</sup>, sino un esteta<sup>32</sup>. Su cabeza funciona por la misma ley de asociación libre y caprichosa del azar, por asociación lírica de ideas (II, 569), sin otro centro de atracción que lo interesante. No es extraño que la duda hamletiana le parezca «una solemne vaciedad» (II, 664). Como esteta, Augusto hace experiencias, pero sin más finalidad que el placer de vivenciación. Le falta aquella se-

riedad que hace de la experiencia, como le asegura Víctor, una apuesta existencial. «Todo el que se mete a querer experimentar algo, pero guardando la retirada, no quemando las naves, nunca sabe nada de cierto» (II, 648-649) le reprocha Víctor. Por eso, su consejo a Augusto de que «experimente en sí mismo» (II, 661) es en el fondo una invitación del autor a que ensaye otro tipo de existencia; en una palabra, a tomar una resolución. Pero entonces tendría un carácter y habría conquistado su propio «sí mismo». Ya se sabe que Augusto carece de personalidad. La suya es una existencia hueca, sin sustancia ni fondo. No solo es así como lo ven los otros desde fuera —como le confirma Eugenia (II, 605)—, sino que, en algún momento de sinceridad, lo sospecha él mismo de sí: «¿estaré de veras enamorado?» (II, 589). Como más tarde se preguntará si existe de veras, y en general, si puede ser algo de veras.

Desde la perspectiva de la conquista de sí mismo, *Niebla* es susceptible de un par de lecturas. Ambas están *in nuce* en la obra de David G. Turner: o la psicológica de buscar autoconciencia (*selfawareness*) y autonomía, superando su dependencia de la madre, o la existencial de la resolución<sup>33</sup>, en sentido kierkegaardiano. Según la primera, desarrollada con pormenor por Gayana Jurkevich, *Niebla* debe ser leída como un *Bildungsroman*, en la que se «describe el despertar a la conciencia de una personalidad masculina, mediante el crecimiento (*growth*) y conocimiento (*insight*), adquiridos por el protagonista en respuesta a su experiencia circunstancial»<sup>34</sup>. Augusto Pérez es una personalidad inmadura, sofocada por una madre posesiva y la presencia obsesiva del padre muerto, en cuya casa aún guarda el cenicero las cenizas de su último cigarro, como si fueran las del propio padre. Muerta su madre, el amor es la catálisis que despeja la niebla de la conciencia y le ofrece a Augusto una base de existir, pero su arquetipo de *ánima*, y el enamoramiento de Eugenia, mujer también de fuerte personalidad, como su madre, frustran de nuevo la formación del sí mismo (*selfformation*). El desastre psicológico es inevitable que ocurra —precisa Jurkevich— cuando el varón es incapaz de liberar el objeto de su amor de la identificación con la imagen de la madre. Esta malhadada experiencia del sustituto de la madre impide la autoafirmación del varón, dejándolo en un estado de no-existencia, equivalente a la castración y la muerte»<sup>35</sup>. Sólo la burla de Eugenia, con la herida consecuente que produce en la psique de Augusto, resultar ser, conforme a la teoría psicoanalítica, «el empujón final hacia la autoconciencia». En efecto —concluye Jurkevich— «él confiesa a Víctor que el dolor y la humillación que ha sufrido han hecho nacer en él otro sí mismo, y del capullo de la niñez emerge un hombre maduro»<sup>36</sup>.

No puedo menos de reconocer la coherencia y el rigor de esta lectura psicoanalítica, tan ampliamente documentada en los textos

de Jung. Sin subestimar, en modo alguno, esta clave de interpretación, creo; no obstante, que la conquista del «sí mismo» puede interpretarse coherentemente en la clave existencial kierkegaardiana, como un tránsito de la existencia estética a la ética. Kierkegaard ha señalado cómo en el seno de la existencia estética puede aflorar la desesperación por la falta de «sí mismo», y éste es, a mi juicio, el sentimiento que ronda a Augusto, cuando comienza a apercibirse de que carece de carácter. La problemática de este tránsito está centrada en Kierkegaard en torno a la contraposición entre el erotismo, que es polimorfo, y el matrimonio, como forma de existencia ética. «Dedícate a filósofo», le aconseja Víctor. «Y, ¿no es el matrimonio la mejor, tal vez la única escuela de filosofía?» (II, 636). El «sí mismo» estaría aquí vinculado a una decisión de sentido moral, que ha de valer de una vez para siempre. Curiosamente Augusto se debate en la alternativa, que le plantea Víctor, animándole a veces al matrimonio y disuadiéndole otras de hacerlo. No obstante, Augusto se sabe enamorado de nacimiento, como se encarga de recordarle su amigo Víctor (II, 565), como se sabe hombre sin personalidad, muñeco de niebla y juguete de las circunstancias. Su pregunta «¿estaré de veras enamorado?» marca su interés dominante en probarse y probar a los otros que es capaz de amar. La autoafirmación de «sí mismo» pasa, por tanto, por la transformación del enamoramiento erótico de primera hora en un amor personal. Sólo el amor, el verdadero amor, podría sacarlo de la niebla (= existencia estética en este caso), en que se ve envuelto. Sólo su resolución a amar podría hacerlo existir de veras:

Gracias al amor siento el alma de bulto, la toco. Empieza a dolerme en su cogollo mismo el alma, gracias al amor, Orfeo. Y el alma misma, ¿qué es sino amor, sino dolor encarnado? (II, 578).

Y la prueba de este amor ha de pasar por un acto de desinterés, como cancelar la hipoteca que grava la casa de Eugenia. Este hecho genera un conflicto de afirmación entre los protagonistas, pues Eugenia cree que con esto quiere comprar su voluntad. El conflicto con Eugenia es, pues, una lucha por la personalidad. Augusto siente con Eugenia peligrar su incipiente yo y, a la vez, quiere afirmarse frente a ella y hacerse presente como un yo. Sus desplantes comienzan a herirlo en lo más vivo del alma. «Como si yo fuese un muñeco, un ente, un don nadie [...] ¡Y yo tengo mi carácter, vaya si le tengo, yo soy yo!» (II, 623). El conflicto por la afirmación respectiva precipita el desenlace de la relación con la burla de Eugenia, que tras haberle prometido casarse con él, acaba marchándose con Mauricio, su novio. Escarnecido en su amor, siente Augusto por vez primera que existe de veras y cobra dolorida conciencia de «sí mismo». El dolor

resulta ser la puerta de acceso a su verdad sustancial. «Con esto creo haber nacido de veras. Y para sufrir, para morir» (II, 662). En este trance doloroso, Augusto ha encontrado su carácter, es el burlado por amor. Por eso puede ahora tomar una decisión radical sobre sí mismo, como es el suicidio, el acto soberano de disposición de sí.

Pero, ¿es ésta su verdad última o tan sólo el papel que le ha cabido en la representación? Se diría que la formación del «sí mismo» ha estado encaminada a enfrentarle con esta radical pregunta: ¿soy de veras como me creo ser, o tan sólo un muñeco o guiñol de teatro? Es en este punto donde se produce un vuelco del planteamiento de la novela, y con ello, el ingreso en una nueva dimensión del símbolo «niebla», en el plano del metarrelato. Ésta era, sin duda, la intención del autor, cuando hablaba de confundir: «Confundir el sueño con la vela, la ficción con la realidad, lo verdadero con lo falso; confundirlo todo en una sola niebla» (II, 661).

La confusión como método trágico encuentra aquí su versión ontológica. Curiosamente Kierkegaard había empleado el símbolo de la niebla para referirse a la relación confusa entre el mundo/teatro y el mundo/realidad. «Detrás del mundo en que vivimos — escribe en *Diario de un seductor*— en un fondo lejano, hay otro mundo que guarda con el real una relación similar a la que existe entre la escena teatral y la escena de la realidad, barruntada a través del arte escénico. Mediante una sutil niebla contemplamos aquel mundo nebuloso más tenue, más etéreo y de calidades muy diversas a las de este mundo real»<sup>37</sup>. Es muy posible que en la fecha en que escribe *Niebla*, conociera ya Unamuno este pasaje. En cualquier caso, a diferencia de Kierkegaard, no juega a distinguir ambos mundos, sino a confundirlos para despertar la duda trágica acerca del propio ser. La sospecha de este planteamiento ya había rondado a Augusto en alguna de sus cavilaciones de solitario:

Mira, Orfeo, las lizas, mira la urdimbre, mira cómo la trama va y viene con la lanzadera, mira cómo juegan las primideras; pero, dime, ¿dónde está el enjullo a que se arrolla la tela de nuestra existencia, dónde? (II, 578).

Pero es ahora Víctor, el doble del autor, quien le confirma que no somos más que personajes nivolescos, y éstos no tienen dentro:

Nosotros no tenemos dentro [...] El alma de un personaje de drama, de novela o de *nivola* no tiene más misterio que el que le da [...]

— Sí, su autor.

— No, el lector.

— Pues yo te aseguro, Víctor...

— No asegures nada y devórate. Es lo seguro.

— Y me devoro, me devoro. Empecé, Víctor, como una sombra, como una ficción; durante años he vagado como un fantasma, como un muñeco de

niebla, sin creer en mi propia existencia, imaginándome ser un personaje fantástico que un oculto genio inventó para solazarse o desahogarse; pero ahora, después de lo que me han hecho, después de esta burla, de esta ferocidad de burla, ¡ahora sí, ahora me siento, ahora me palpo, ahora no dudo de mi existencia real!

— ¡Comedia!, ¡comedia!, ¡comedia!

— ¿Cómo?

— Sí, en la comedia entra el que se crea rey el que lo representa (II, 663-664).

El tema de la realidad/ficción se convierte, con este vuelco, en el eje central de la obra. Y con ello ésta deja de ser un relato nivolesco para transformarse en el metarrelato o *metanivola* de la creación literaria. Así lo demuestra la continua intervención del autor en la obra; un autor que no se limita ya a dialogar con sus criaturas, a través del personaje/reflector, que es Víctor Gotí, o a interpretar sus actos, sino que establece su sanción de realidad. «Yo soy el dios de estos dos pobres diablos nivolescos» (II, 650). Con esta intromisión del autor, se suspende la referencia intrínseca de la novela a su propio universo, y todo el mundo nivolesco se espectraliza, apareciendo en su condición literaria de relato/ficción. Kierkegaard había señalado una desesperación específica en el caso del héroe que no puede cumplir la exigencia incondicionada del deber. El fracaso de su autosuficiencia le conduce dialécticamente al salto al estadio religioso. Unamuno, como ya se vio, en conformidad con un planteamiento más dinámico y voluntarista de la fe, va a darle un giro ontológico a esta desesperación, haciendo que recaiga sobre la subsistencia de la conciencia personal. El desesperado desespera acerca de su «sí mismo» eterno. De ahí que el salto al estadio religioso presente el sentido agónico de encararse con Dios, y luchar con él, acerca de este último y definitivo secreto del yo. Si Job se atrevía a pedir cuentas a Dios de un infortunio, que no creía merecer, ¡cuánto más de una condena irremediable a la nada! Desde la miseria existencial, Unamuno clama también ante Dios. El modo de existir ante Dios, a diferencia de Kierkegaard, no es la confianza sino el apremio de la interpelación. Esta situación extrema actúa de bisagra entre el plano del relato y el meta-relato. Le acontece a Augusto, pero no menos a don Miguel, su creador, que sanciona la ficción. Este espacio/tiempo intermedio lo constituye la visita de Augusto Pérez a Miguel de Unamuno. Ha oído decir de él que es un experto en suicidio y va a consultarle su decisión de quitarse la vida. ¡Cuál no sería su sorpresa cuando Unamuno le revela que no es más que un ente de ficción!:

No eres, pobre Augusto, más que un producto de mi fantasía y de las de aquellos de mis lectores que lean el relato que de tus fingidas venturas y malandanzas he escrito yo; tú no eres más que un personaje de novela, o de *nivola*, o como quieras llamarle. Ya sabes, pues, tu secreto (II, 666).

Jurkevich, desde su lectura psicoanalítica, identifica a este Unamuno, autor nivolesco, con la Gran Madre, dispensadora de la vida y de la muerte<sup>38</sup>. De ahí extrae consecuencias extremas: de un lado, «el desenlace final de la novela implica que el frustrado proceso de individuación experimentado por el *agonista* unamuniano refleja un truncamiento semejante en el propio desarrollo psicológico del autor»<sup>39</sup> —juicio demasiado grave y atrevido, a mi entender—; pero de otro, la consecuencia de esta identificación es que, a la postre, «no es Dios después de todo, quien asegura la inmortalidad de uno, sino el carácter cíclico de la naturaleza femenina, que garantiza el círculo perpetuo de nacimiento, muerte y vuelta a nacer»<sup>40</sup> —conclusión no menos grave, y que contradice todo o casi todo lo que al respecto del Dios inmortalizador escribe Unamuno—. Creo que el problema de fondo no es psicológico, sino ontológico, como corresponde a un planteamiento trágico. Ontológico y religioso, pues el encuentro de Augusto con Unamuno está cargado de una significación trascendente. ¿No será, al cabo, la vida humana, pese a su esfuerzo por hacerse un alma, tan nivolesca, tan figura de guiñol como la del pobre Augusto Pérez? La analogía entre la vida y la obra de creación es completa. La relación de Dios con el hombre es enteramente semejante a la que vincula a un autor con sus personajes literarios. Sí. Existir es obrar, y sólo existe lo que obra, como repite Unamuno, pero bien pudiera ser que esta obra no sea más que la representación de un papel preconcebido y asignado por un Dios dramaturgo, y que la vida no fuera, por tanto, más que el sueño nivolesco del gran autor. La ocurrencia no es nueva. Se trata de una conjetura barroca, que Unamuno arrastra desde, al menos, la crisis religiosa del 97. Es muy posible que la primera ocurrencia le viniera de Calderón y Renan, y de ahí la ambigüedad entre cristiano y esteticista, que retiene la conjetura: «¿no ha pensado Vd. si no somos más que un sueño de Dios?» (III, 381). En los ensayos de primeros de siglo y hasta *Vida de Don Quijote y Sancho*, la concepción hipnótica del mundo vuelve como una obsesión dominante. No es de extrañar que aparezca sobre todo en contextos dramáticos, como en *Amor y pedagogía*:

Esto es una tragicomedia, amigo Avito. Representamos cada uno nuestro papel; nos tiran de los hilos cuando creemos obrar, no siendo este obrar más que un accionar; recitamos el papel aprendido allá, en las tinieblas de la inconsciencia, en nuestra tenebrosa preexistencia; el Apuntador nos guía; el gran Tramo-yista maquina todo esto [...] (II, 339).

Éste es el precedente más inmediato del planteamiento nivolesco de *Niebla*. Tal suposición tiene una doble implicación filosófica. De un lado, en lo que respecta a la consistencia ontológica de la vida;

del otro, en lo que concierne a la relación de libertad y fatalidad. Ambos planos se dan interferidos en el planteamiento literario. Ya se ha indicado la triple actitud —estética, ética y religiosa— que cabe adoptar ante la conjetura de la vida/sueño (cf. cap. 6, § 4). En *Niebla* no se apunta a ninguna de ellas. Pero el planteamiento, como queda dicho, se sitúa en una perspectiva religiosa, que ahora no es tanto el calderoniano «¡acudamos a lo eterno!», propio de *Vida de Don Quijote y Sancho*, sino el más unamuniano de disputar con Dios y rebelarse contra él. La estrategia que ahora sigue Unamuno es volver la tesis del revés, verla no tanto desde el sueño/soñado sino desde el soñador, y revolverla contra el Dios tramoyista. Volviendo a Augusto Pérez, si la primera burla de Eugenia lo hizo un hombre de carácter, esta segunda de su autor Unamuno, que no le deja hacer su voluntad, le confiere la dignidad de un héroe trágico que se rebela contra el *fatum*. ¿Qué mayor prueba de libertad que la de resistirse a este destino? Hasta un ente de ficción tiene su propio carácter, «su lógica interna», independiente del capricho de su autor (II, 667), y «esta lógica —arguye Augusto— me pide que me suicide» (II, 668). Y a la indicación de Unamuno de que se trata de un mero ser nivolesco —que Augusto se atreve a calificar de bufonada— podría haberle replicado que éste no tiene menos carácter, sino más, por ser fruto, como en la vida, de su propia conquista. La libertad que se conquista ya es irrevocable. No puede ser burlada sin merecer la muerte del burlador:

- Ah, ya te entiendo, Augusto, te entiendo. Tú quieres decir que si tuvieses valor para matar a Eugenia o a Mauricio, o a los dos, no pensarías en matarte a ti mismo, ¿eh?
- Mire usted, precisamente a éstos [...] ¡no!
- ¿A quién, pues?
- ¡A usted! — y me miró a los ojos (II, 668-669).

Al burlaveras se hace cargo aquí Unamuno del acontecimiento moderno de la «muerte de Dios», al que da un sentido ético, pues se trata de un Dios arbitrario y caprichoso, que juega por real gana con sus criaturas. Su grito de rebelión —«¡quiero ser yo, ser yo, quiero vivir!» —y le lloraba la voz—» (II, 669)— era un clamor de conciencia, que de no ser atendido —como repetía Unamuno citando a Sénancour—, sería una injusticia. La voluntad rebelde, negadora de Dios, es aquí la contrafigura necesaria de un Dios despótico:

- ¿Conque no, eh? —me dijo— ¿conque no? No quiere usted dejarme ser yo, salir de la niebla, vivir, vivir, verme, oírme, tocarme, sentirme, dolerme, serme, ¿conque no lo quiere? ¿conque he de morir ente de ficción? Pues bien, mi señor creador don Miguel, también usted se morirá, también usted, y se volverá a la nada de que salió [...] ¡Dios dejará de soñarle! (II, 670).



La experiencia literaria de la creación muestra aquí una circularidad ineliminable: soñador y sueño son creación recíproca. Si somos sueño de Dios, Dios se sueña en nosotros, y se hace, como soñador, en el sueño soñado de sus criaturas. Y si se despierta, se deshace el sueño, pero con ello se acaba también el soñador:

— ¡Víctima, sí! ¡Crearme para dejarme morir! ¡Usted también se morirá! El que crea se crea y el que se crea se muere (II, 670).

Este gesto titánico que hace rebotar contra el autor/nivolesco la misma voluntad que lo aplasta, y lo arrastra así con su misma suerte es un experimento crucial de la novelística de Unamuno. La nivola ha sido el medio para crear esta situación-límite de enfrentamiento de la criatura con su autor. La profunda simpatía de Unamuno con el gesto rebelde de su héroe no deja lugar a dudas:

Este supremo esfuerzo de pasión, de vida, de ansia de inmortalidad, le dejó extenuado al pobre Augusto. Y le empujé a la puerta, por la cual salió cabizbajo. Luego se tanteó como si dudase ya de su propia existencia. Yo me enjuagué una lágrima furtiva (II, 670).

Es esta rebelión la que atraviesa ahora la niebla del sueño de la vida. Y Dios mismo queda afectado por esta voluntad rebelde. «El que crea se crea y el que se crea se muere». Dios también se hace en su creación, y en último extremo, muere o pervive eternamente con ella. La conjetura había aparecido otras veces en un clima místico/religioso, como en el salmo I (VI, 218), pero en el clima exasperado de la *nivola* tiene algo de rebelión prometéica. Claro está que no puede hablarse propiamente de una resolución de la conjetura, porque la ambivalencia trágica es insuperable. La nivola ha sido el experimento imaginario para que la tesis de «la vida es sueño» arroje toda su turbadora ambivalencia, y se constituya, a la vez, en el lugar de un salto o decisión. Sí, el asunto teóricamente es indecidible; pero no así en el orden práctico. La misma ambivalencia permite el giro del quiasmo: «si la vida es sueño, el sueño es vida» (III, 996). Basta con aspirar a vivir de veras para deshacer el equívoco. La creación apasionada es, pues, la única salida que le queda al hombre en medio de la niebla.

La novela queda abierta a una doble lectura: ¿se salió Augusto con la suya, suicidándose, como cree Ludivina (II, 676), o bien murió como lo había condenado su autor?, ¿quién lleva la razón? Donde no puede penetrar el *lógos*, sólo subsiste el símbolo. A la postre queda la niebla, como el símbolo polivalente de la condición humana. En la oración fúnebre que le dedica a su amo su perro Orfeo, vuelve la niebla en toda su potencia simbólica:

Siento que mi espíritu se purifica al contacto de esta muerte, de esta purificación de mi amo, y que aspira hacia la niebla en que él al fin se deshizo, a la niebla de que brotó y a que revertió. Orfeo siente venir la niebla tenebrosa [...] Y va hacia su amo saltando y agitando el rabo. ¡Amo mío! ¡Amo mío! ¡Pobre hombre! (II, 681).

¿Es esta niebla la nada o la trascendencia? La opacidad primera de la vida cotidiana se desfonda en un nuevo sentido de la niebla, como la otra opacidad del sentido último de la vida. ¿Y en qué medida la muerte de Augusto puede ser una purificación? La *catharsis* aquí sólo puede tener un sentido trágico como identificación simpatética del agonista con el héroe, que sucumbe en lucha con su destino. Augusto, con su rebelión y muerte, se ha realizado como carácter trágico. El monólogo final de Orfeo —personificación mítica de la psique de Augusto, como señala agudamente G. Jurkevich<sup>41</sup>— puede valer como la glosa final de un coro trágico al desenlace de la tragicomedia:

¡Qué extraño animal es el hombre!<sup>42</sup> Nunca está en lo que tiene delante [...] No hay modo de saber lo que quiere, si es que lo sabe él mismo. Siempre parece estar en otra cosa que en lo que está, y ni mira a lo que mira. Es como si hubiese otro mundo para él. Y es claro, si hay otro mundo, no hay éste [...] ¡Qué extraño animal es el hombre! ¡No está nunca en donde debe estar, que es a lo que está, y habla para mentir y se viste! (II, 679 y 681).

Lo extraño del hombre es su naturaleza ambigua, intermedia entre el ser y el no-ser, y entre la realidad y la ficción. Extraño por el carácter de su tiempo ambiguo, que es tanto sueño inconsistente como ensoñación creadora. Extraño, sobre todo, por la doblez de su palabra, en el quicio de la verdad y la ocultación. «Es el animal hipócrita por excelencia. El lenguaje le ha hecho hipócrita» (II, 680), continúa Orfeo. Y es que en el pliegue de la palabra puede esconderse y engañar, y puede también, por lo mismo, manifestarse; como se viste para encubrirse, y para poder desnudarse en su verdad. Extraño y ambivalente. El enigma es su elemento, su condición de posibilidad. ¿No es esto, al cabo, la niebla? Por eso puede existir trágicamente, porque el enigma abre el espacio del juego y la creación.

### 3. *La máscara y el espejo*

Hasta ahora se ha analizado la tensión en el seno del yo entre la exigencia absoluta de la vocación (el yo eterno) y su condicionamiento fáctico. ¿Desaparece esta agonía interior con la «muerte de Dios»? Sí, si por eso se entiende la desvinculación de una exigencia absoluta. Pero no por eso desaparece la tensión entre el yo interno y

el externo, sino que más bien se agudiza. Es verdad que al *Deus absconditus* de la tragedia corresponde el *ego absconditus* del secreto personal. Con su muerte deja el hombre de tener secreto, salvo, claro está, el de haberlo matado. Pero cuando Dios desaparece de la escena, su lugar no queda vacío por mucho tiempo. La voz y la mirada del Otro son sustituidas por las de los incontables otros, los otros como uno mismo, en cuyo laberinto y juego de espejos corre riesgo de naufragar la identidad del yo. Con lo cual surge un nuevo flanco de tensión entre el yo, que me creo ser, y el que los otros creen que soy. Una cosa es evidente: el animal hipócrita no puede vivir sin representarse: «Persona quiere decir máscara —asegura Unamuno— y toda personalidad se hace en el escenario y para el escenario» (III, 949; VIII, 298).

En la máscara, la persona se individúa como tal y, a la par, se da a ver y queda expuesta en su manifestación. La palabra «representación» —precisa Wyers— se refiere tanto al «papel jugado» como a la «imagen mental que los otros tienen de mí»<sup>43</sup>. Todavía, en el gran teatro del mundo calderoniano, la representación está bajo la mirada del gran Autor y, en esta medida, el hombre puede hacer mejor o peor su papel, pero lo que no puede en rigor es «hacer teatro». Ante Dios no cabe simulación. Esta desnudez es justamente el «secreto», por ser tan entrañable su mirada. Existir ante Dios es querer afrontar este secreto, y por tanto, querer vivir en la verdad de uno mismo. Ésta es la aspiración que mueve a Unamuno, en la agonía de su crisis religiosa, cuando le invade el cansancio de la comedia o la representación cara a los demás:

La comedia de la vida. Obstinción en hundirse en el sueño y representar el papel sin ver la realidad. Y llega al punto de representar a solas, y seguir la comedia en la soledad, y ser cómico para sí mismo, queriendo fingir delante de Ti (VIII, 781-782).

Ante Dios se diría que desaparece la diferencia entre el rostro y la máscara. Mas en el gran escenario de la historia, de la vida social, la duplicidad del rostro y la máscara puede llegar a ser torturadora. Al desaparecer el gran Autor, y no contar el hombre con una clave absoluta de «sí mismo», el problema, lejos de simplificarse, se complica. No por ser su propio autor está ya de antemano en la clave de lo que pasa. Porque el autor lo es en tanto que obra o actúa, es decir, en tanto que representa, y el papel se va haciendo al hilo mismo de la representación. Y falto de la mirada del Otro, no tiene otro espejo en que verse que los espectadores que asisten a la escena. A los tres Juanes de que habla O. W. Holmes —el que uno es, el que se cree ser, y el que le cree el otro» (II, 973)— hay que añadir si se trata del gran Otro o de los otros, esto es, del espejo de lo eterno, que es

interior a la propia conciencia, o de los múltiples espejos irregulares y deformes; si «el que uno es» se refiere a lo que de hecho me encuentro siendo o a la idea eterna de lo que aspiro a ser y si, finalmente, «el que creo ser», lo creo a buena conciencia o con mala fe, con todo lo cual el problema del yo resulta laberíntico. Se comprende la queja lírica de Unamuno en los momentos de mayor sinceridad, como en el soneto *Hecho teatro de mí propio vivo*:

Me desentraño en lucha con el otro,  
 el que me creen, del que me creo potro,  
 y en esta lucha estriba mi comedia;  
 pasan los años sin traerme cura;  
 bien veo que es mi vida una locura  
 que sólo con la muerte se remedia (PS, LXXIX, 3; VI, 880).

Esta lucha es inevitable. Frances Wyers señala oportunamente que «el actor y la máscara es la última formulación de Unamuno de la dicotomía entre el yo interno y el externo», entre los que oscila alternativamente, sin encontrar solución. «En términos sartrianos —añade—, él [= Unamuno] varía entre el pensamiento de sí mismo como pura facticidad y el pensamiento de sí como pura trascendencia, los dos movimientos de la mala fe. Ambos son abstracciones que niegan la condición mixta de la existencia»<sup>44</sup>. Pero precisamente porque el hombre es este extraño mixto, y se da en él conjuntamente la doble dimensión de trascendencia y facticidad, no puede escapar a la tensión. Wyers parece desconocer que la oscilación responde al método unamuniano de la afirmación alternativa de los contrarios, y que no se trata, por tanto, de escapar al conflicto, sino de asumir su irreductible tensión. Si intento eliminar un lado del problema, inclinándome hacia el otro, aquél reaparece con más fuerza. El intento de escapar a los otros y sustraerme a sus cambiantes espejos, a la búsqueda del «único verdadero yo», como en el relato del viejo poeta (II, 519)<sup>45</sup>, es un empeño vano por imposible. No se puede ser exclusivamente para sí sin ahogarse en el pozo de la soledad interior. Y aunque Dios habla en la soledad, su voz está mediada necesariamente por el contexto social al que se pertenece. El yo que quiero ser y el que creo que soy se encuentran inevitablemente confrontados al que los otros quieren que sea o creen que soy. Por otra parte, si me encierro en la evidencia de mi yo interior, no tengo modo de verificarla ni contrastarla, y corro el riesgo de sacrificarme a una abstracción. Como insiste Unamuno:

Se ser es ser para sí, y ser para sí es ser para los otros. El que no es en él otro y para los otros, el que carece de representación, no se es, y no es para sí, carece de personalidad [...] He aquí por qué los hombres, cuando son algo más que animales, codician alguna representación (VII, 1518).

No cabe un puro ser para sí que no se gane en el circuito de la objetivación. La persona, como actor que es, tiene que ponerse en obra, darse forma y presencia, y entrar, por tanto, en un medio público y común, en el que queda expuesta fuera de sí, hacia y con el otro. En esta ex-posición o representación busca la persona, como ya vio Hegel, ser corroborada en la propia certeza de sí<sup>46</sup>. El apetito por el reconocimiento no sólo es el más propio de la persona, sino, como reconoce Unamuno, el más decisivo de la vida, más incluso que el de la subsistencia material y, por lo mismo, el más genuino motor de la historia. Sólo en tanto que es reconocido en su obra por el otro logra el yo reconciliarse consigo mismo. Pero no es menos cierto que en esta ex-posición le amenaza el riesgo de quedar prendido en la imagen y de sucumbir a su fetichismo; el riesgo de la enajenación, de que la máscara se imponga al verdadero rostro y acabe por suplantarlo. De ahí también la necesidad de autentificar la máscara, contrastándola con la idea de la propia aspiración. La dialéctica de objetivación y apropiación es inevitable y, desde luego, no hay propiamente hablando una solución satisfactoria del problema. Unamuno vivió la tensión de una manera agónica, acentuando ya un polo o ya el otro, según los casos, pero con la conciencia de que se trataba de una duplicidad insuperable. El simbolismo de la máscara, a la vez exposición objetivadora y enmascaramiento, se encuentra a menudo reforzado por la turbadora experiencia del espejo:

Este desdoblamiento de su persona recordóle otra escena de pasajero desdoblamiento de sí mismo, de la que no se acordaba sin escalofríos, y fue, cuando mirándose a la mirada en un espejo, llegó a verse como otro (I, 1139)<sup>47</sup>.

Es curioso que utilice Unamuno un término de ascendencia dialéctica como desdoblamiento (*Entzweiung*), que ya había utilizado Hegel en un contexto semejante. La extrañeza ante la imagen del espejo se debe a la duplicación de sí mismo, puesto fuera y puesto en frente, como un objeto, carente de alma. Se produce así una escisión interna del yo. Se diría que el espejo es metafóricamente la sustantivación de la mirada del otro, que me reduce a objeto visto, robándome, como diría Sartre, mi viviente subjetividad. Es verdad que a veces se ha referido Unamuno a la otra mirada acogedora, en que se acuna y renace el yo<sup>48</sup>. El símbolo del espejo, como todo auténtico simbolismo, es ambivalente. Remite tanto a los ojos del amante, que son siempre transfiguradores<sup>49</sup>, como a la mirada cosificadora del ojo enemigo, que me somete a su ley de refracción. De ahí que los ojos del otro sean un abismo, del que hay que protegerse o en el que hay que abismarse, según nos robe o nos devuelva respectivamente la verdad del yo. Pero en Unamuno, por lo general, se trata de un espejo muerto, como el agua estancada —de ahí lo de ahogarse o

naufragar en el espejo— que me devuelve una imagen turbia y borrosa. La enajenación del yo se multiplica hasta el paroxismo cuando se trata del laberinto de imágenes, que generan los múltiples espejos de la vida social<sup>50</sup>. Lo más terrible de la fascinación del espejo es que uno acabe ahogado en su mala o buena imagen, como Narciso. En el extremo opuesto de aquella soledad vacía del que huye toda representación, está esta otra soledad vana de una conciencia especular:

Oh triste soledad, la del engaño  
de creerse en humana compañía  
moviéndose entre espejos, ermitaño.  
He ido muriendo hasta llegar al día  
en que espejo de espejos, soy me extraño  
a mí mismo y descubro no vivía (PS, LXXIX, 1; VI, 880).

Es la misma pesadilla de la ciudad de Espeja, en el cuento *Las peregrinaciones de Turismundo*, donde «todo es espejo», el espejo de los innumerables ojos de una «muchedumbre invisible, silenciosa e impalpable» (II, 885), que te ve sin ser vista. Claro está que no sería menos turbadora la hipótesis contraria de una ciudad llena de gentes, bien visibles y palpables, pero que no nos miran, pese a nuestros esfuerzos por hacernos notar. ¿No vendría a ser una prueba incontestable de la necesidad de contar con «representación»?

Pero si el espejo es un buen símbolo de la enajenación, la máscara permite conectar con el tema sustantivo del «animal hipócrita». La exposición en la máscara —ya se vio— revela y oculta a un tiempo. En el mejor de los casos, es una exageración, pues enfatiza rasgos, que aun siendo reales, encubren y disimulan otros, no menos reales y característicos. Y, como toda abstracción, tiende a autonomizarse y cobrar vida propia. El actor no vive entonces su máscara, sino que la sirve. Como ya hizo ver fina y certeramente Diderot en *Paradox sur le comédient*, el buen actor no es el que se incorpora vivencialmente un personaje, sino aquel que lo sirve instrumentalmente en su condición de arquetipo. «Reflexionad un momento —precisa Diderot— en lo que se llama en el teatro ser verdadero. ¿Es mostrar las cosas tal como son naturalmente? De ningún modo. Lo verdadero en este sentido no sería más que lo común. ¿Qué es, por consiguiente, lo verdadero en la escena? Es la conformidad de las acciones, de los discursos, de la figura, de la voz, del movimiento, del gesto con el modelo ideal imaginado por el poeta»<sup>51</sup>. Algo semejante ocurre con la máscara, y tanto más cuanto más se acerca la máscara a un arquetipo. En este caso, la máscara roba todas las energías del yo, como su propia verdad. Cobra sustantividad e impone una lógica de representación, que acaba imponiéndose al au-

tor/actor, hasta el punto de desaparecer éste bajo ella. Y en esta autonomía, falta de reanimación de quien la lleva, se endurece como un destino. El personaje se traga a la persona. Entonces, «es el teatro el que hace la vida» (II, 880). Puede ocurrir también que la persona real se esconda bajo la máscara, a modo de escudo defensivo, que la proteja en su vulnerabilidad, como es el caso del cuento de Unamuno, *Robleda, el actor*, quien según propia confesión buscaba en el teatro «borrarme, desaparecer en los personajes que representara y que nadie me viera ni me mirara sino a ellos» (II, 881); pero, en este caso, no por mor del arquetipo, como en Diderot, sino por pudor y timidez. Pero flexionando el caso de Robleda, cabe imaginar otro supuesto —«que se me mire como si fuera ellos, y no yo»—, con lo que el escudo protector se convierte en simulador. Y es fácil deslizarse desde aquí a un tercer supuesto, donde el escudo resulte ser realmente una máscara asfixiante, como el toro de bronce del tirano de Falaris (V, 1103).

Este es el caso del drama unamuniano *Tulio Montalbán*, en que el protagonista, Julio Macedo, mata a su personaje para librarse de él y poder así iniciar una nueva vida (V, 640). Cuando llega Julio Macedo a la isla —símbolo de la utopía y de la posibilidad de renacer— huyendo de su leyenda, como un naufrago sin nombre, encuentra que allí le persigue, como un destino, el personaje legendario Tulio Montalbán, con quien creía haber acabado, al abandonar su patria. Elvira, de quien se enamora el recién llegado, está fascinada precisamente por la leyenda de Tulio, liberador de la patria, que desapareció un día en el mar. En vano lucha Julio por vencer aquel fantasma que se ha apoderado de ella, y que se interpone en su amor. Y cuando, para vencer el encantamiento, le declara a Elvira que es él, el naufrago Julio Macedo, el Tulio Montalbán de la leyenda, no lo hace para ganar a Elvira, que lo quiere otro de como ahora se quiere él, ni para reconciliarse con el personaje, sino para darle una segunda muerte, ésta ya definitiva, antes de volverse para siempre a la mar. Y a la justificación del padre de Elvira —«un libro es sagrado»— queriendo así disculpar la fascinación sufrida por su hija con la historia legendaria del revolucionario, se apresura a replicarle Julio Macedo: «¡Más sagrado soy yo! ¿O es que cree usted que mi imagen es más que yo?» (V, 645). ¿Acabó realmente Julio Macedo con Tulio Montalbán o fue más bien éste quien triunfó sobre aquél, con la muerte de Julio? ¿Quién mató a quién? En el fondo, todos son, como recoge muy finamente el título dramático del relato, «sombras de un sueño», persona y personaje, y por eso parecen juntos. Paradójicamente, el drama viene a probar la imposibilidad de escapar al personaje.

Hay otra dimensión del drama en que se repara menos, la imposibilidad de dar marcha atrás, venciendo la irreversibilidad del tiem-

po. Para el recién llegado del mar, ya no será posible recuperar a la otra Elvira del pasado —otra imagen de la misma Elvira—, antes de iniciar su leyenda de héroe, cuando aún vivía confiado en su seno y ajeno a la historia. A menudo Unamuno se fascina con el tema de los ex-futuros —los que pudimos ser y se quedaron al margen en la cuneta de la vida— y se pregunta cómo rescatarlos del limbo de la posibilidad. Ahora se trata del caso opuesto, cómo librarse de los contra-futuros, los pasados que ya fuimos y que se resisten a dejar sitio a lo nuevo. En conclusión: según se liquida o se debilita, al menos, la base absolutista del pensamiento de Unamuno, más difícil resulta conjugar la interna duplicidad de la persona y el personaje. El héroe agónico, como don Quijote, sabe quién es porque sabe quién quiere ser, y este saber le viene inspirado por la fe en su vocación heroica, que está dispuesto a mantener frente al curso del mundo. Pese a la tensión entre lo quijánico y lo quijotesco (cf. cap. 7, § 3), ambas dimensiones pueden mediarse en el crisol de la fe, sin más testigo de la representación que la mirada de Dios, que guarda el «secreto», porque lo ha inspirado, y la otra mirada acogedora del sencillo e intrahistórico Sancho. Por eso la muerte de don Quijote no es para Unamuno una renuncia al personaje, sino una transfiguración. Pero si la mirada del Otro absoluto ha desaparecido de la escena, ¿cómo poder autenticarse?, ¿cómo atravesar la representación hacia la verdad de sí mismo? En tal caso, la tensión agónica del héroe ante el requerimiento absoluto se traslada al orden intramundano de la otra tensión, no menos agónica, por ser socialmente reconocido.

#### 4. *El misterio del otro*

El tema del autoextrañamiento siguió rondándole obsesivamente, como puede apreciarse en el drama *El Otro* (1926), escrito en el destierro de Hendaya, cuando —según cuenta su biógrafo E. Salcedo— «le llegaban noticias de que su hermano Félix se había puesto en la solapa, como insignia, el cartelito de “no me hable de mi hermano”»<sup>52</sup>. De todos modos, esta presunta historia de desafección entre los dos hermanos, Félix y Miguel de Unamuno, entre los que había un fuerte parecido, no pasa de ser una anécdota si se compara con las profundas raíces filosóficas del tema del «doble». El mismo Unamuno declara en el prólogo que escribiera a su estreno en 1932:

*El Otro* me ha brotado de la obsesión, mejor que preocupación, del misterio —no problema— de la personalidad, del sentimiento congojoso de nuestra identidad y continuidad individual y personal (V, 932).



Se trata, como se sabe, de una vieja obsesión, que encierra una clave decisiva de la obra unamuniana. *El Otro* es un teatro con vocación introspectiva y quirúrgica, polarizada, fascinada más bien, al modo romántico, en torno al enigma de la realidad, del que forma parte el fondo abismático del propio yo. No es de extrañar que Unamuno califique al drama de «misterio», en el sentido preciso de secreto inaccesible al poder del pensamiento lógico<sup>53</sup>, y que sólo se deja explorar en la ficción literaria. Misterio, por otra parte, que no admite resolución objetiva, como arguye en el epílogo la figura del ama al racionalista Ernesto, que se fuerza por desentrañar el sentido de la historia. No hay resolución del enigma, sino tan sólo la experimentación apasionada de los que en sí buscan gimiendo, «de los que conmigo se arriman alguna vez —precisa Unamuno— al brocal del pozo sin fondo de nuestra conciencia humana personal, y de bruces sobre él tratan de descubrir su propia verdad, la verdad de sí mismos» (V, 654).

El misterio lo constituye el tema de la identidad personal, cuyo secreto siempre se nos escapa en el drama. Unamuno concibe lo que llamaríamos un *puzzling case* sobre la base de una historia sencilla y verosímil entre dos hermanos gemelos. El drama ocurre en casa de Cosme, donde Damián ha acudido a visitar a su hermano. En otro tiempo habían sido rivales por el amor de Laura, la mujer de Cosme, hasta que un buen día decidieron separarse. Sabemos que después de la separación, visitó Cosme a Damián con motivo de la boda de éste con Damiana. Tras la boda, cuando viene el hermano a casa de Cosme, no se sabe bien con qué intención, estalla el conflicto. Uno de ellos mata al otro, no pudiendo soportar su vista, pero a consecuencia de su crimen cainita, el asesino se encuentra habitado por el muerto, ¡el otro!, poseído por él y desposeído sin remedio de sí mismo: «¡Yo soy el otro!»: «Es una obsesión fatídica; parece un poseído, un endemoniado, y como si ese otro fuese su demonio de la guarda» (V, 657).

Pero, en verdad, era el otro, ya antes de muerto, una obsesión para cada hermano, la obsesión de un espejo, también fatídico, que le devolvía a cada uno su propia imagen como un fantasma. El símbolo del espejo despliega en esta obra todo su poder de sugestión. La turbación ante el espejo es un motivo constante de la simbólica unamuniana, vinculado muy probablemente a alguna experiencia autobiográfica, como parece indicar un texto de 1904:

Se contempló cual sombra inconsistente, como fantasma impalpable, y a tal punto le sobrecogió aquello, que se llamó en voz baja por su nombre. Y su voz le sonó a voz de otro, a voz que surgía del espacio, de lo invisible, del misterio impenetrable. Carraspeó luego, se tocó, sintió el latir del corazón, que apresuraba su marcha. Y nunca olvidó ya aquella escena inolvidable (I, 1139).

Unos años más tarde, cuando redacta el cuento *El que se enterró*, en donde se ha visto el precedente del drama *El Otro*, vuelve paroxípticamente la misma imagen obsesiva de la duplicación del yo:

Fíjate que estando delante de un espejo, la imagen que de ti se refleja en el cristal se desprende de éste, toma cuerpo y se te viene encima...

— Sí, una alucinación... — murmuré.

— De eso ya hablaremos — dijo —, y siguió:

— Pero la imagen del espejo ocupa la postura que ocupas y sigue tus movimientos, mientras que aquel mi yo de fuera estaba de pie, y yo, el yo de dentro de mí, estaba sentado. Por fin el otro se sentó también, se sentó donde tú estás sentado ahora, puso los codos sobre la mesa como tú los tienes, se cogió la cabeza, como tú la tienes, y se quedó mirándome como me estás ahora mirando.

Temblé sin poder remediarlo al oír esto, y él, tristemente, me dijo:

— No, no tengas también tú miedo; soy pacífico.

Y siguió:

— Así estuvimos un momento, mirándonos a los ojos el otro y el yo, es decir, así estuve un rato mirándome a los ojos. El terror se había transformado en otra cosa muy extraña y que no soy capaz de definir; era el colmo de la desesperación resignada (II, 819).

El terror fue tan grande que se creyó morir. Cuando volvió en sí estaba sentado ante su cadáver, habitando el cuerpo del otro, su doble, y contemplaba la escena de su muerte desde el otro lugar:

Mi conciencia, mi espíritu, había pasado del uno al otro, del cuerpo primitivo a su exacta reproducción. Y me vi, o vi mi anterior cuerpo, lívido y rígido, es decir, muerto. Había asistido a mi propia muerte [...] Y cuando la noche llegó cargué con mi cadáver a cuestras y lo enterré en la zanja. El pobre perro me miraba con ojos de terror, pero de terror humano; era, pues, su mirada una mirada humana. Le acaricié diciéndole: «no comprendemos nada de lo que pasa, amigo, y en el fondo no es esto más misterioso que cualquier otra cosa [...]» (II, 819-820).

El episodio es muy significativo, pues la simbólica del espejo establece su vinculación fatídica con la muerte. Como en el mito de Narciso, la muerte se produce por ahogo en la imagen, que le devuelve cristalizada, esto es, muerta, su intimidad. En el drama *El Otro* el simbolismo del espejo alcanza toda su pavorosa y fatídica significación. Desde las primeras escenas se tiene la evidencia de que la tragedia está vinculada al magnetismo del espejo. Se diría que el espejo, los espejos de la escena, tapados como para librarse de su maleficio, son la presencia invisible del otro, del hermano muerto, que yace encerrado en la bodega de la casa. En el espejo se guarda un misterio de enajenación, que conduce inevitablemente a la muerte. El espejo/protagonista es el fondo fatídico de la tragedia. Constituye, a la vez, la sepultura del yo y el lugar del crimen. Así aparece

en la escena primera de la jornada tercera, descrita minuciosamente por Unamuno:

(El Otro. En el fondo de la escena, un espejo de luna y de cuerpo entero, tapado por un biombo; el Otro se pasea cabizbajo y gesticulando como quien habla para sí, hasta que al fin se decide, separa el biombo y se detiene ante el espejo, crúzase de brazos y se queda un momento contemplándose. Se cubre la cara con las manos, se las mira, luego se las tiende a la imagen espejada como para cogerla por la garganta, mas al ver otras manos que se vienen a él, se las vuelve a sí, a su propio cuello, como para ahogarse. Luego, presa de grandísima congoja, cae de rodillas al pie del espejo, y apoyando la cabeza contra el cristal, mirando al suelo, rompe a sollozar) (V, 682).

¿Cuál es el maleficio del espejo? Ante todo, como queda dicho, la duplicación enajenadora del yo, que pierde así su individualidad propia, única e intransferible. «El espejo —comenta F. Wyers— desintegra el sentido de la individualidad»<sup>54</sup>. En segundo lugar, su fijación objetivista y fetichista, como una cosa, que ya no le pertenece. Por último, su fragmentación y multiplicación evanescente, sombra de sombra, según el juego múltiple de los espejos, como en *La novela de don Sandalio*:

¡Qué monasterio de solitarios el que formábamos todas las imágenes aquellas, todas aquellas copias de un original! Empezaba ya a desasosegarme esto cuando entró otro prójimo en el local, y al ver cruzar por el vacío campo de aquel ensueño todas sus reproducciones, todos sus repetidos, me salí huido (II, 1177).

Muy significativamente contrapone Unamuno el símbolo del espejo al de la llave. «Un espejo y una llave no pueden estar juntos [...]» (V, 661). Si la llave es el símbolo de la apertura y del poder decisorio de la autoridad, el espejo lo es de la clausura y la impotencia. La llave libera al yo de su enclaustramiento. El espejo lo confina y ahoga, lo fija como una cosa muerta. En suma, el espejo simboliza la pérdida de sí mismo y, por tanto, el odio a este yo vacío, desalmado, que es un anticipo de la muerte: «El camino para odiarse es verse fuera de sí, verse otro» (V, 679). La clave del crimen de los hermanos gemelos está, pues, en el odio, pero a éste no lo atiza ahora la envidia cainita como en *Abel Sánchez*, sino el no poder ser sí mismo, el permanente riesgo de alienación: «¡Ah, terrible locura la de nacer doble! ¡De no ser siempre uno y el mismo!» (V, 686). Unamuno acierta a expresar aquí una alienación existencial más profunda y originaria que la socioeconómica y política, porque roba, no sólo la independencia y la autonomía, sino la misma individualidad del alma, dejándola reducida a una sombra, una imagen, un nombre. «Yo soy el otro» (V, 667), exclama uno de ellos en su enajenación. Pero el otro es su sí mismo desustanciado, fijo y duro como un fetiche. El

vaciamiento de la autoconciencia en fetiche es la suprema locura. «Dicen que estar loco es hallarse enajenado, en ajeno, en otro [...]» (V, 690).

Frances Wyers ha llamado la atención sobre «dos géneros básicos de la literatura del doble —el contraste y la duplicación—. El primero se basa en la división del sí mismo (*self*) en dos partes incompatibles en conflicto, que pueden representar el sí mismo consciente y el inconsciente; y el otro, en el desdoblamiento interno, pero lo que es proyectado en el opuesto es algo que puede ser observado por los otros»<sup>55</sup>. Así el sí mismo externo o empírico llega a ser el doble del verdadero sí mismo interno<sup>56</sup>. Éste es el caso para ella del drama *El Otro*. Mas aquí no se trata, a mi juicio, de la vieja oposición entre el yo interno y el externo, sino de la duplicación objetivista del yo. Yurkelevich, por su parte, señala que el interés unamuniano por el tema arquetípico de los hermanos hostiles debe entenderse como «una reflexión de su búsqueda personal por fraguar de algún modo una tregua entre la pluralidad de sus muchos sí mismos»<sup>57</sup>. Ateniéndose a una clave psicoanalítica, ha reconocido en el otro el tema junguiano de la sombra<sup>58</sup>. Sin negar la congruencia y originalidad de su lectura, me inclino a pensar que la clave del problema, más que psicológica, es existencial. No hay aquí una parte del *ego*, reprimida y rechazada, que acabará éste proyectando fuera de y frente a sí como una sombra, sino la experiencia del completo vaciamiento de su entero sí mismo por obra de una mirada carente de piedad. Ya provenga esta mirada desde dentro, en un empeño de reflexión objetivista, o ya proceda de quien nos contempla desde fuera y sin amor, como un entomólogo, esta mirada de Medusa conduce fatalmente al autoextrañamiento existencial.

Ahora bien, en tanto que esta duplicación objetivista es internalizada equivale a una escisión interna del yo, que es «uno y otro» (V, 676), el alma y su fetiche, la mirada y su espejo, «iverdugo y víctima!» (*ibid.*). «No sé quién soy» (V, 681), exclamará al final de la jornada segunda. Como comenta R. Gullón, «es la antítesis de don Quijote declarando enfáticamente: yo sé quién soy»<sup>59</sup>. Y es que se trata de la inversión radical del héroe trágico. Si éste afirma su individualidad, que se ha ganado en una autoelección originaria, el «otro» es por definición el antihéroe, un yo sin alma, pura sombra que se desvanece frente a su otro, reproduciéndolo, cuando creía haber acabado con él. Sin individualidad, no hay autonomía ni pertenencia. En una palabra, no hay sujeto. Y donde no hay sujeto, no puede haber tampoco alteridad. El otro no es un *alter ego*, sino mi *ego* duplicado, multiplicado como una cosa. Por eso esta otredad no expresa en modo alguno, como cree Gullón, «la fluidez del ser, el ondular incesante en que el alma va moldeándose y cambiando»<sup>60</sup>. No, no es, al modo machadiano, la otredad del que lleva en sí sus

complementarios, sino justamente un lugar donde no hay identidad ni diferencia, sino la duplicidad enmascaradora e indefinida de lo igual. De ahí la reiteración inacabable del drama, que trasciende a las dos mujeres del misterio. Laura y Damiana, en su afán de tener al uno y al otro, son víctimas del mismo maleficio. ¿A quién en verdad amaban? ¿A cuál de los dos querían seducir? ¿Quién era para ellas el uno y el otro? ¿Por cuál de ellas se sentía querido uno y el otro? «¡Las dos sois la otra! —declara el enajenado—. Y no os distinguís en nada» (V, 692). La misma furia posesiva, el mismo juego equívoco de seducción [...] Como sentencia el ama: «Cada una de ellas deseaba al otro, al que no conoció a solas, y el deseo las cegó y creyeron que era el otro, el de la otra [...]» (V, 706).

Pero, sobre todo, la reiteración se deja adivinar como un *fatum* en los gemelos, que lleva Damiana en su seno —¿hijos de quién?—, que repetirán, andando el tiempo, la misma historia cainita, la misma confusión inextricable. El ama, doble de la madre, acierta a formular la tesis ontológica de esta universal confusión: «Porque los dos sois uno. Víctima o verdugo, ¿qué más da? ¡El uno es el otro!» (V, 678). A lo que replica el enajenado: «Ésa, ama, ésa es la santa verdad. Todos somos uno [...]» (*ibid.*). Pero un uno sin alma, sin conciencia, multiplicado en facies dobles, como imágenes especulares. Y la suprema condena, «volver a ser otra vez otro» (V, 695), repitiendo indefinidamente, en la cadena del tiempo, a lo largo de generaciones interminables, la misma historia de enajenación. La duplicidad ontológica es la contra-imagen del universo sinfónico leibniziano, integrado por individualidades vivientes, plenamente diferenciadas y, sin embargo, armónicas entre sí. Éste, en cambio, es un mundo a-monádico, esto es, sin individualidad ni libertad, donde rige la máscara, la doblez enajenadora de lo que, en el fondo, es igual. ¿Podría imaginarse una visión más estremecedora de la sociedad de masas, de los múltiples átomos sin alma, fundidos o confundidos, como sombras chinescas, igualmente inertes, de la misma nebulosa de impersonalidad? ¿No es la enajenación la característica de un tiempo en que el individuo es tan sólo número repetible, y todo lo diferente se condena por indecente? No hay más diversidad que la de las máscaras o la de las dispares imágenes de los espejos en una barraca de feria:

— Todo doble... todo doble... ¡Dios también doble!

— ¿Doble? ¿Dios?

— ¡Su otro nombre es el Destino! (V, 679-680).

¡También Dios! También Dios se mira al espejo y encuentra su imagen invertida —providencia y destino—, que tanto da. Las máscaras no tienen alma. Su duplicidad no rebasa el juego apariencial de

las imágenes. La confusión universal alcanza al mismo rostro de lo divino —hasta a lo divino, la Conciencia del universo!— que es lo uno y lo otro, orden providente y fatalidad compulsiva, como es el rostro jánico del otro «Dios mortal», el *Leviatán*. Pero un mundo sin conciencia es también un mundo sin amor. Más aún, un universo donde reina, no la envidia, sino el odio. «Se odia a sí mismo el que no se siente distinguido» (V, 686), y odia al otro, a su otro, por ver en él la réplica inerte de su propia impersonalidad. En un mundo de máscaras no cabe el amor:

- Di, cuando, llegada tú a Renada (le pregunta el Otro a Laura), te requerimos, casi te exigimos los dos amores, ¿de quién de nosotros te prendaste? ¿De los dos?
- ¡Como no os distinguía!... (se excusa Laura).
- Es que el amor (le replica el enajenado) debe distinguir (V, 686).

Ésta es la clave ética del misterio. Cuando se es tan sólo una máscara inerte, ya no se puede ser amado, esto es, reconocido en la propia individualidad. Inversamente, el que ha sido realmente querido no puede ser ya un número ni un mera imagen. Alguien le ha llamado por su nombre propio, que ya nunca le será borrado. Frente a la mirada de Medusa, que petrifica lo vivo, la del amor vivifica lo inerte. Pero en el universo enajenado del carnaval, las máscaras no son más que fetiches petrificados. ¡Viva la alienación!

Unamuno añade al «misterio» un epílogo, en que se dilucida el secreto del drama. En él dialogan los personajes que por estar implicados directamente en el «misterio» podrían aportar la clave de comprensión. Ernesto, el hermano de Laura, en realidad disuelve el problema de fondo, porque no ve en él más que un caso legal, el crimen de un loco. Don Juan, el médico, encarnación del espíritu racionalista, se esfuerza inútilmente por llegar a las últimas causas del comportamiento. El ama, en cambio, que los ha criado, cual otra madre (no se repite aquí el destino de la duplicidad, porque toda madre es única), es el único personaje que está en el secreto del misterio, porque ella sí sabe distinguirlos. En cambio, en un nuevo sentido, «los dos son el mismo», no porque sean equivalentes, sino porque han sufrido:

La caridad olvida, el perdón es olvido. ¡Ay del que perdona sin olvidar! Es la más diabólica venganza [...] Hay que perdonarle al criminal su crimen, al virtuoso su virtud, al soberbio su soberbia, al humilde su humildad. Hay que perdonarles a todos el haber nacido [...] (V, 707).

Si bien se repara, olvidarle a cada uno lo suyo propio, como aconseja el ama, equivale a no inculpar la diferencia. La caridad olvida, porque sabe distinguir, descubre y respeta al verdadero otro —*alter ego*—, el que no es mera máscara, sino un rostro diferente.

Pero el perdón olvida también, porque más allá de las distinciones y las diferencias, todo lo unifica, como el ama, en la comunidad del sufrimiento. «Hay que perdonarles a todos el haber nacido». Éste es para Unamuno el verdadero pecado original, el del origen o separación del todo. ¿Quién tiene el secreto de la historia? El ama que calla; calla porque perdona; y perdona porque olvida. Y cuando le acucia don Juan, inquisitivo:

Pero queda siempre el misterio...

— ¿El misterio? (le replica el ama). El misterio es la fatalidad..., el Destino...

¿Para qué aclararlo? ¿Es que si conociéramos nuestro destino, nuestro porvenir, el día seguro de nuestra muerte, podríamos vivir? ¿Puede vivir un emplazado? ¡Cierre los ojos al misterio!... La incertidumbre de nuestra hora suprema nos deja vivir, el secreto de nuestro destino, de nuestra personalidad verdadera, nos deja soñar... Soñemos, pues, mas sin buscarle solución al sueño... La vida es sueño..., soñemos la fuerza del sino... (V, 707-708).

¿Qué significan tan enigmáticas palabras? ¿Avalan acaso la tesis de la confusión universal? ¿Condenan a ese mundo enajenado? Ni lo uno ni lo otro. Para lo primero al ama le sobra amor, porque ella sí sabe distinguir. Para lo segundo le basta su olvido. Conviene tener presente que frente a la actitud racionalista, escudriñadora, del médico, el ama encarna la actitud contemplativa, que preserva el misterio en su secreto. Pero lo preserva como raíz de libertad. En el fondo, el médico aspira a saber si Dios es destino o providencia, o si tiene, acaso, un doble rostro. Para el ama esto no es más que una vana empresa de ilustración. No se trata de saber, sino de amar. Porque el amor distingue y, a la vez, olvida. Cualquiera que sea el rostro del misterio, conocerlo comprometería la experiencia de la libertad. «¡Cierre los ojos al misterio!», aconseja a don Juan, es decir, no quiera indagar, no quiera explicar. La incertidumbre creadora —insiste Unamuno— es el único medio de la existencia. Sólo la incertidumbre nos deja vivir, soñar y crear. «La vida es sueño». Wyers ha querido ver en esta última declaración un renacimiento del sentido hipnótico de la vida. «El alegato del ama pudiera significar —escribe— que la única alternativa al crimen y al suicidio es lo que Unamuno una vez llamó el sentido hipnótico de la vida —el sueño»<sup>61</sup>. No lo creo. Como he indicado antes, la alternativa a la mirada de Medusa es la mirada del amor. La ambivalencia trágica del sueño queda igualmente abierta a una lectura estética o ética de la sentencia. Si este sueño es mera ilusión o creación desesperada depende de la apuesta trágica. Queda, pues, sólo la leyenda de la vida y su sentido. Aquí también, al igual que en *¿Cómo se hace una novela?*, valdría la consigna unamuniana: «que haga del sueño, de su sueño, vida, y se habrá salvado» (VIII, 753). Porque un sueño/vida, esto es, que genera e intensifica la conciencia, i hasta la Con-

ciencia universal!, es el único que puede romper el círculo fatídico de la muerte.

### 5. *La lucha por el «sí mismo»*

Ya se ha indicado que el «animal hipócrita» codicia «representación», y que éste es el apetito más propiamente humano. La exploración de esta lucha de pasión por el reconocimiento la realiza Unamuno de nuevo en el taller de la literatura. Éste es el caso de las *Novelas ejemplares* (1920), cuyo título obedece a la intención de ofrecer ejemplos o modelos de este conflicto. El sentido de esta ejemplaridad no es ético ni estético sino existencial:

Y llamo ejemplares a estas novelas porque las doy como ejemplo —así, como suena— ejemplo de vida y de realidad (II, 972).

Por realidad se entiende aquí, como precisa el Prólogo, el querer ser o querer no ser, «y éste, el que uno quiere ser, es en él, en su seno, el creador, y es el real de verdad» (II, 973). Se trata, pues, de ejemplos o paradigmas de carácter volitivo, héroes del querer ser (voluntad) o del querer no ser (noluntad), que no es lo mismo que el no querer ser. En un grito, en un gesto, en una palabra, se les escapa el alma, lo que quieren ser. «Ser madre» y escapar al infierno de un «vientre estéril» (II, 980), tal como se lo confiesa abiertamente Raquel a Juan en *Dos madres*. «Ser la mayorazga» (II, 1004) es lo que ansía Carolina en *El marqués de Umbría*. Y ser yo, todo un hombre, que todo lo debe a sí mismo, es el lema arrogante de Alejandro (II, 1012) en *Nada menos que todo un hombre*. Y, a la vez, como reverso de su querer, su propio querer no ser, como ha analizado David G. Turner, aquello que se rechaza, frente a lo que se rebela cada voluntad<sup>62</sup>. Ejemplares también en un segundo sentido, en cuanto representan conflictos, inspirados en última instancia, como ha mostrado Blanco Aguinaga, en el paradigma hegeliano de la lucha por el reconocimiento<sup>63</sup>.

Tal como diseña Hegel este paradigma en su *Fenomenología del espíritu*, la autoconciencia, al descubrirse frente a otra autoconciencia, se ve duplicada, viéndose a sí misma en lo otro, y quiere retornar a sí, superando su ser otro, y, por tanto, superando a la otra esencia independiente, para de este modo devenir certeza de sí como esencia<sup>64</sup>. Este retorno reflexivo, en y mediante el otro, es lo que se conoce como reconocimiento, esto es, acreditación de su propia certeza o verificación de su verdad como autoconciencia, al ser aceptada por la otra autoconciencia. La acción ha de ser recíproca. «Se reconocen —precisa Hegel— como reconociéndose mutuamente»<sup>65</sup>. Ha de cuidar, pues, que su acción sobre la otra corresponda con la



que la otra hace en sí y por sí hacia ella. «El hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas»<sup>66</sup>. Si no ocurre así, la lucha por el reconocimiento se atasca en formas de dominación unilateral, en que se frustra la propia certeza de sí, porque el otro, rebajado a la condición de objeto, ya no puede propiamente reconocerse. Es esta relación agónica de señorío y servidumbre el paradigma, que sigue Unamuno en sus *Novelas ejemplares*, aunque no pretenda, como señala Blanco, una aplicación sistemática del esquema dialéctico, sino la libre exploración de sus virtualidades<sup>67</sup>. Lo fundamental de este análisis ya ha sido hecho por Blanco Aguinaga. Me limito, pues, a algunas consideraciones que ayuden a perfilar el paradigma. En los tres casos, la oposición dialéctica del conflicto presenta las siguientes características. Se trata de una oposición exclusiva entre dos agonistas (ya sean las dos madres, o las dos hermanas, o la pareja de amantes), en que cada uno se afirma contra el otro y a expensas del otro, en una voluntad invasora, que le satisfaga el deseo de sí como voluntad de voluntad. El yo niega al otro como independiente, pero lo deja subsistir como cosa o instrumento de la propia voluntad de dominio. La oposición, por otra parte, exige complementariedad: cada uno quiere tener algo del otro, compensar la falta de algo que el otro posee, e integrar así la diferencia que se le contraponen. En *El marqués de Umbría*, las dos hermanas representan caracteres opuestos, el taciturno y ensombrecido de Carolina frente al soleado y alegre de Luisa. En *Dos madres*, la bipolaridad se refleja en el poder demoníaco de Raquel, como reconoce el pobre Juan (II, 981), y el poder angelical de Berta, del que se mofa Raquel, y al que, en el fondo, quiere humillar hasta rebajarlo al de una concubina. Así, Berta envidia a Raquel por el dominio que tiene sobre Juan, y se siente fascinada por su personalidad fuerte y vigorosa (II, 983 y 988), y Raquel, la viuda estéril, envidia a su modo a la virgen Berta, en la que ve una promesa de maternidad. No se trata, pues, de que se disputen un mismo objeto de deseo, sino más bien, de no poder soportar la diferencia de la otra autoconciencia, en cuanto límite de la propia. Ni siquiera en *El marqués de Umbría*, se disputan las dos hermanas a Tristán, a quien poseen alternativamente, sino que su conflicto tiene que ver con el mayorazgo de la casa, la forma en que se expresa una voluntad de poder ligada al linaje. Se diría que cada una quiere tener lo que sólo una puede poseer, el mayorazgo, y en esta diferencia respecto a lo mismo está la causa del conflicto.

Pero la oposición no se reduce a una simple diferencia. Turner ha señalado con acierto que la oposición es también, en cierto modo, vindicativa. No sólo afecta a lo que el agonista quiere ser, sino a lo que quiere no ser, esto es, a aquello en que se rechaza al otro, y por lo que, en el fondo, se toma venganza de él. Raquel, la viuda, se

rebela contra el destino que la ha condenado a ser estéril, y derivadamente contra la condición social de la esposa fértil, que es lo que hace doloroso su destino de viuda y estéril<sup>68</sup>. ¿Por qué no suponer, *a parte contraria*, que en la emulación que por Raquel siente Berta hay algo también de rebelión contra su condición de mujer sensata y convencional, a la que le están negadas las pasiones fuertes y peligrosas? En el caso de *El marqués de Umbría*, la rebelión de Carolina, como puntualiza Turner, es contra su papel de hija del marqués y heredera de su forma de vida y carácter, y concretamente contra Luisa, a quien ve liberada de este destino. Pero, acaso Luisa, la alegre y anticonvencional Luisa, no lo sea tanto de carácter como por oposición a las maneras de la hermana mayor, la rígida y observante Carolina, la mayorazga. Por esta doble tensión que reviste el conflicto, querer ser el otro en su diferencia y querer no serlo en su singularidad, la oposición ha de ser por fuerza exclusiva. Raquel, al conseguir que Juan le haga un hijo de Berta, reduce a su rival al papel de instrumento de su voluntad. A su vez, Berta, en emulación de la viuda, logra hacerse con el hombre que domina Raquel, sin saber que ésta, de hecho, se lo ha cedido, y actúa sobre la viuda como si fuera medio de su autorrealización como esposa. En suma, Berta tiene el hijo y quiere el hombre, y lo gana mediante la tragedia. Raquel tiene el hombre y quiere el hijo, y lo gana mediante Juan. De modo correlativo, Carolina, la mayorazga, arrebatada a su hermana Luisa su novio Tristán, a quien ésta ha traído a la casa, y logra tener de él un hijo ilegítimo, antes de que Tristán se case oficialmente con su hermana. Hace, pues, de una y otro simples medios instrumentales para lograr linaje; y muerta Luisa, que deja un heredero, vuelve a la casa paterna —de donde fue alejada con motivo del escándalo con el novio de su hermana— para casar con Tristán, e imponer a su hijo, al ilegítimo, como heredero o mayorazgo frente a su sobrino el marquesito.

Quando vino el otro, el intruso, el huérfano, el marquesito se puso en guardia, y la ciudad toda de Lorenza no hizo sino comentar el extraordinario suceso. Todos creyeron que como Carolina no había logrado tener hijos suyos, propios, traía al adoptivo, el intruso, para molestar y oprimir mal al otro, al de su hermana (II, 1003).

En el conflicto vence la más fuerte, la que pone más voluntad en el empeño o, por decirlo con Hegel, la que se juega la vida en ello, demostrando así merecer el señorío. En otras palabras, vence la más real y verdadera, por ser la que más ha querido ser. En *Dos madres*, Raquel, voluntad de dominio avasalladora, hace que su voluntad se imponga, haciéndola pasar por la de Juan y Berta, y así la de éstos, expropiados en su querer, se le rinde en servidumbre. Juan acaba

descoyuntado entre las dos mujeres, y Berta, tras la muerte de su marido, tiene que aceptar las condiciones económicas y afectivas que le impone Raquel. «Yo soy aquí la madre de verdad, yo» (II, 996); la madre de verdad y la mujer de verdad, la de más yo. Y en *El marqués de Umbría*, es Carolina quien se alza con la victoria, porque ha logrado imponerse a su hermana Luisa y someterla a su voluntad de poder:

Tú despertaste mi carne —le dice a Tristán— y con ella mi orgullo de mayorazga [...] Y cuando entraste aquí te hice sentir que la mujer era yo, yo y no mi hermana (II, 1006).

Ahora bien, una relación tan unilateral, tan de dominio, no puede conducir al reconocimiento. Se ha llevado a cabo de un modo violento y unilateral, mediante la pura y simple negación, y de ahí que, lejos de llevar a una desenlace comunitario, aboque a la frustración. Éste es el sentido de la inversión de papeles, que se produce a lo largo del conflicto, y que viene a probar la falsedad del planteamiento. El tema es especialmente perceptible en *Dos madres*. Berta, al dar el hijo, cree vencer a la estéril, pero es vencida por ella. A su vez, Raquel, al ceder a Juan, cree también vencer a Berta, pero es vencida, porque le gana el hombre, que sólo Berta ha sabido hacer:

Berta adivinó todo el tormento de su hombre, y se propuso irlo ganando, ahijándolo, rescatándose. Aunque para ello hubiese que abandonar y que entregar a la hija. Quería su hombre. ¡Su hombre! (II, 995).

En el fondo, cada una gana aquello en lo que pone su vida y pierde, cuando por creer tener algo seguro, no emplea en ello su voluntad de poder. Berta tiene un hijo natural, pero es Raquel la que se gana de veras el hijo, que no pudo concebir. Y, recíprocamente, Berta se gana de veras al hombre, que Raquel tenía seducido. En *El marqués de Umbría*, la falsedad del planteamiento se advierte en el solipsismo final a que conduce la confrontación. El vencedor se queda solo, en un ensimismamiento del que nadie puede sacarle, porque no hay nadie que pueda reconocerlo. «Pero su victoria, como la de Raquel en *Dos madres* sólo se ha logrado —comenta Blanco— con la destrucción de los que podían haberle reconocido su ser-para-sí. Una vez más, no les es posible a los personajes de Unamuno ser-para-sí y para-los-otros a un tiempo y significativamente. Nadie conoce a nadie (porque nadie reconoce a nadie) y no se alcanza la armonía, la síntesis de paz a que debería llevar el proceso dialéctico»<sup>69</sup>. ¿Logra acaso arribar a este puerto el tercer ejemplar de conflicto en *Nada menos que todo un hombre*?

El caso merece una consideración aparte. Ante todo, porque se trata de una pareja de enamorados, la bella y deslumbrante Julia y el

ambicioso y voluntarioso Alejandro. La lucha por el reconocimiento está aquí transida por esa forma peculiar de relación que es el amor. En segundo lugar, porque se trata de un proceso de personalización, en el que cada agonista aspira a ser sí mismo, persona y no cosa, y a querer y ser querido en su íntima verdad. Alejandro representa el héroe romántico de la voluntad, que se ha hecho a sí mismo. Su querer ser se concentra en ser una persona, un yo en posesión de sí. Turner se empeña en mostrar la afinidad de su carácter con el de don Quijote, y aunque encuentro forzada la analogía, al menos en un punto hay que darle la razón: «Unamuno vio en ambos hombres la creencia en la capacidad individual para forjar su propia personalidad y destino»<sup>70</sup>. Al servicio de este yo, pone Alejandro una voluntad avasalladora, que será la causa de sus problemas. En el fondo, Alejandro está ávido de reconocimiento, y su querer ser alguien, nada menos que todo un hombre, es el reverso de su acto de rebelión (querer no ser) contra la condición de cosa, a la que pretendían reducirle los malos tratos de su padre y su origen plebeyo. Julia también lucha por su personalización. Teme que su padre, para salir de deudas, acabe entregándola al mejor postor. Su rebelión frente al padre tirano la lleva a querer ser sí misma. «¡No quiero ser vendida: quiero ser robada! ¡Róbame!» (II, 1010) —le dice a su primer novio—, esto es, conquistame. Dotada de una alta conciencia de sí, de su belleza y su valor —«nada menos que yo» es una expresión que la define tanto a ella como a Alejandro—, aspira a ser querida por sí misma y reconocida en cuanto tal. Julia busca al hombre que la pueda librar de la sórdida realidad de su familia (II, 1011), al hombre que la haga mujer. En estas circunstancias dramáticas, cuando ya Julia ha roto con pretendientes que no se atreven a robarla, entra en escena el conquistador, Alejandro, el indiano recién llegado a Renada, armado con un poderoso yo. Alejandro se interesa por Julia y ella se siente atraída por su carácter de hombre fuerte. «Éste es un hombre —se dice—. ¿Será mi redentor? ¿Seré yo su redentora?» (II, 1013). El movimiento de personalización de Julia tiene que ser replicado por la otra parte, como señala Hegel, para que se produzca un efectivo reconocimiento. Alejandro compra a Julia, pero la quiere conquistar, hacerla suya, y Julia se deja comprar en la esperanza de ser conquistada por aquel hombre de voluntad. «Pero es que lo que yo —y este yo resonaba triunfador y pleno— quiero es hacerte mi mujer» (II, 1015). Y Julia se rendía ante aquella voluntad poderosa, la única que podría conquistarla. «¡No la había comprado, no! —se decía a sí misma—. ¡Hábíala conquistado!» (*ibid.*).

El conflicto surge precisamente por el modo de esta conquista. Porque conquistar en amor no es posible sin jugar a la recíproca a ser conquistado. Para hacerla mujer tendría que dejarse ganar por Julia, dejarla obrar por sí misma, para que ésta asuma el papel de su perso-

nalización. Y a esto se resiste la altivez machista de Alejandro. En sus manos, como en las del rey Midas, todo se le vuelve cosa. Cosa suya había sido su primera mujer (II, 1018), y Julia tiembla ante esta posibilidad, a la par que siente que, al lado de Alejandro, aunque él no la tiranice, se está volviendo cosa, «y poco a poco se le iba formando alma de esclava de harén» (II, 1017). En esta situación, decide tomar la iniciativa en el juego; se propone darle celos, y nada menos que con un personaje linajudo, el conde de Bordaviella, para abrir de este modo un portillo en la hermética seguridad de Alejandro. El conde conoce bien el secreto de su rival, «que no soy yo, Julia, de esos hombres que creen domeñar y conquistar a la mujer por su propio mérito, por ser quienes son» (II, 1019). La reacción de Alejandro ante los celos es fácil de adivinar. Nada menos que todo un hombre no puede soportar esta ofensa. «Alejandro tiene una poderosa inteligencia al servicio de su infernal soberbia plebeya» (II, 1029). Amenaza al conde y compra su silencio y consigue, con su cobarde consentimiento, declarar loca a su mujer y encerrarla en un manicomio. Pero el sacrificio de Julia ha logrado abrir una brecha en el hermético corazón de Alejandro y desarmar su arrogancia. A la pregunta obsesiva de Julia, rendidamente enamorada de él —«dime, ¿me quieres?»— en el locutorio del manicomio, Alejandro se le rinde:

Y entonces vio en Alejandro, su pobre mujer, por primera vez, algo que nunca antes viera; le descubrió un fondo del alma terrible y hermética que el hombre de la fortuna guardaba celosamente sellado [...] Y fue que vio asomar dos lágrimas en los ojos fríos y cortantes como navajas de aquel hombre (II, 1030).

Se ha producido la inversión de papeles. Rendido por el asedio amoroso y el sacrificio de Julia, Alejandro se deja conquistar. A su vuelta a casa, Julia enferma gravemente. En su enfermedad asiste al combate violento de Alejandro por salvarla de la muerte. «Aquel furor ciego de su marido le estaba llenando de una luz dulcísima el alma» (II, 1035). Una metáfora de la comunión entre ambos es la trasfusión de sangre, de la sangre de Alejandro, que se le hace a la enferma, a petición de su esposo. El afrontamiento de la muerte es la hora de la desnuda verdad:

— Bueno, y al fin dime, ¿quién eres, Alejandro? —le preguntó al oído Julia.  
— ¿Yo? Nada más que tu hombre, el que tú me has hecho (II, 1035).

La expresión «nada más que tu hombre», frente al énfasis del título «nada menos que todo un hombre», indica que ha caído la arrogancia de Alejandro. Es la abierta confesión del reconocimiento de un ser-para-sí que es a la vez un ser para y con el otro; o como diría Hegel, el surgimiento del «nosotros» de una comunidad espiri-

tual. Cada uno es hechura y autor del otro, «autores y criaturas los dos —comenta Blanco Aguinaga— Sujetos en comunión, no ya Objetos, instrumentos, cosas. Conciencia total en la unión, pero al borde de la muerte, en la muerte»<sup>71</sup>:

— Mi sangre por la tuya —le dijo, como si le oyera, Alejandro—. La muerte te llevó. ¡Voy a buscarte! (II, 1036).

No es sostenible que Unamuno no puede aceptar un yo comunidad como conciencia general. Si algo significa este tercer paradigma es el surgimiento de la comunión intersubjetiva como salida al conflicto del reconocimiento. Unamuno creía en la comunidad de espíritus, o en lo que con un lenguaje menos místico, solía llamar invasión recíproca o lucha de las conciencias. Era éste el profundo sentido de la guerra en la paz. Pero no dejaba de reconocer a un tiempo el carácter utópico de esta pretensión. Al buscar un desenlace trágico a su novela, no pretendía, a mi entender, resolver el drama a lo romántico, ahogándolo en pura fraseología, como cree R. Gullón<sup>72</sup>, sino reconocer la extrema renuncia de sí mismo que exige la comunión espiritual. Como hubiera dicho Hegel, es la negatividad de la muerte en la obra del espíritu.

Pero no sólo en la exploración del conflicto intersubjetivo son estas novelas ejemplares. También lo son en el sondeo del misterio de la personalidad. «Nadie es el que es, sino el que le hacen los demás», sentenciaba el criado de Augusto en *Niebla*. Habría que corregirlo: lo que le hacen los demás y lo que uno hace a los demás, según la moraleja de estas *Tres novelas ejemplares*, y de la sintonía recíproca de estas dos acciones depende la posibilidad de un verdadero encuentro. La «representación» sólo se autentifica en el momento de la comunión, cuando el ser-para-sí se ha vuelto, conjuntamente, ser-para-el-otro. Fuera de él, la imagen manda en un juego de reflejos intrascendible. En *Dos madres*, Berta, embarazada de Juan, sale a ser vista por Raquel; más exactamente, como precisa Unamuno, «¡a verla que me vea!, ¡a ver cómo me ve!» (II, 991). Se trata de interiorizar el reflejo que devuelve el otro, para estar seguro de sí. Toda su personalidad es un puro reflejo de Raquel (II, 988-989); por eso está llamada a desvanecerse cuando descubra el juego de la viuda. En *Nada menos que todo un hombre*, Julia teme no ser más que una imagen de Alejandro, el reflejo de un trofeo en su carrera de conquistador (II, 1027). Pero, ¿acaso la personalidad de Alejandro, su ser un hombre entero, es algo más que el reflejo que causa en los otros su representación? ¿acaso podría subsistir Alejandro sin la admiración que le rinde Julia a su fama?<sup>73</sup> El modo en que cuida su apariencia hasta el punto de estar dispuesto a sacrificar todo a ella, incluso el honor y la salud de su mujer; el modo en que se oculta y disimula bajo su más-

cara de hombre fuerte, ¿no denuncia su propia debilidad? Como ha visto Turner, «la actitud dominante y superior de Alejandro es, por lo tanto, un mecanismo de defensa para camuflar su innato sentido del miedo y la inferioridad de la que brota. Es su voluntarioso *querer ser*, emanando de su condición básicamente tímida, inherente a su nacimiento y desarrollado durante la niñez, que es ahora su *querer no ser*<sup>74</sup>. Y en un sentido análogo, señala Jurkevich, «la megalomanía de su excesiva *hombría* sirve para camuflar la inferioridad social de su carácter y el terror de la intimidad emocional»<sup>75</sup>. La interpretación psicoanalítica de Jurkevich prueba de nuevo su gran perspicacia y agudeza. Según su versión, «Alejandro Gómez parece sufrir lo que Jung denominó una conciencia heroica, cuyo talón de Aquiles se centra en el hecho de que el hombre fuerte es débil en algún punto y no gusta que le recuerden su invalidez»<sup>76</sup>. Se diría que su personalidad pública es el contra-mismo del *ego* íntimo y desnudo. Lo que en ella aparece de carácter agresivo e invasor es tan sólo la compensación de su innata debilidad y timidez. En este sentido, se trata de una máscara, tras de la cual se oculta el *ego*, y que puede llegar a estrangularlo. «Psicológicamente hablando —puntualiza Jurkevich— mientras más se identifica el *ego* con su *persona*, más llega a ser el sujeto lo que parece ser. Esta separación del carácter original en favor de una personalidad *ad hoc*; más en consonancia con las ambiciones de uno, acaba en primer lugar con la disociación del sí mismo (*self*), y finalmente alcanza en su punto culminante una completa desindividuación»<sup>77</sup>. Dejando aparte lo que pudiera haber de esto en la personalidad de Unamuno, como sostiene Turner y Jurkevich, pues no siento ninguna simpatía por psicoanalizar a un autor, es certero el mecanismo de desintegración del sujeto bajo la presión social de la máscara. La representación amenaza con destruir al *ego*. Conforme a esta clave, el conflicto representación/denudación pasa a ser el eje central de la novela, que podría leerse como una aventura de personalización. La veracidad de esta interpretación encuentra su clave en la escena final de la novela, cuando Alejandro tiene en sus brazos el cadáver de Julia:

Y por encima de aquel recuerdo, en carne fría ya, sintió pasar, como una nube de hielo, su vida toda, aquella vida que ocultó a todos, hasta a sí mismo (II, 1036).

Como puntualiza Jurkevich, «la falla trágica de Alejandro radica en la sumisión de su sí mismo real a la *hybris* de una falsa personalidad»<sup>78</sup>. A Julia le pasa otro tanto. También ella se oculta detrás de su personalidad externa de «belleza oficial» de Renada. Pero Julia, a diferencia de Alejandro, «es capaz de ver fuera de su máscara». Mientras que Alejandro reprime todos los sentimientos internos en favor de su máscara exterior, Julia aspira a despojarse de su *persona* y de la

reputación, con que es motejada como la belleza oficial de Renada»<sup>79</sup>. La lucha por la personalización exige a cada uno el despojo de la máscara y el reconocimiento de su íntima verdad. Y en esta tarea jugará un papel fundamental la experiencia dolorosa del fracaso de una relación que está montada sobre la mera imagen. Si algo significa, en esta interpretación psicoanalítica, *Nada menos que todo un hombre* es la disolución final de la máscara bajo el fuego purificador del dolor. Al final, es el amor el que pone a ambos sujetos al desnudo, en su íntima y verdadera realidad. De ahí que la confesión final de Alejandro —no soy «nada más que tu hombre, el que tú me has hecho»— se refiera tanto a lo que antes ha sido para ella en su imagen y a lo que es ahora en su verdad, como hechura de su mujer. Julia se podría sentir así, en su lecho de muerte, reconocida y correspondida en su amor. Muy unamunianamente, el reconocimiento final es la obra liberadora del amor compasión. Me parece muy coherente y sugestiva esta lectura, y en cierto modo complementaria a la hegeliana del reconocimiento, que he intentado explorar.

Pero, sin duda, el documento unamuniano más elocuente e impresionante del conflicto intersubjetivo es la novela *Abel Sánchez* (1917). Con justicia la ha caracterizado R. Gullón, siguiendo la pauta de Unamuno, como un descenso al infierno de la propia subjetividad, allí donde alientan las potencias demoníacas, que gobiernan la vida; «acaso la más trágica de todas» (II, 977), como afirma Unamuno y, desde luego, la más entrañada, porque la severa grandeza de esta envidia trágica (II, 686) expresa un destino intrahistórico que, en buena medida, alcanzaba al propio Unamuno. «Marañón conoce mi novela quirúrgica *Abel Sánchez*, y puedo asegurarle que ensayé en mí mismo la pluma-lanceta con que la escribí» (III, 1064). Como confiesa al joven provinciano, que se interesaba por la obra, está sacada «de la vida social que siento y sufro —y gozo— en torno mío y de mi propia vida» (II, 685), y realizada como «el más doloroso experimento que haya yo llevado a cabo al hundir mi bisturí en el más terrible humor comunal de nuestra casta española» (II, 552). La dimensión trágica de esta envidia no reside tanto en su magnitud sobrecogedora, como en su carácter de destino (*fatum*), contra el que lucha desesperadamente el protagonista Joaquín Monegro<sup>80</sup>. Es bien sabido que el tema de la envidia fue una de las obsesiones intelectuales más características de Unamuno. En el artículo *La envidia hispánica* de 1909, al filo del comentario del libro *Pueblo enfermo* del boliviano A. Arguedas, quizá por contagio de la obra que comenta, propone Unamuno una versión sociologista de la envidia, como un «mal de pueblos espiritualmente ociosos», es decir, «faltos de preocupaciones íntimas y trascendentes» (III, 286), por lo que la superficialidad y trivialidad del medio ambiente alimentan querellas individuales:



Aquí [en España] nadie puede aguantar a nadie; aquí no podemos aguantarnos a nosotros mismos [...] Aquí, en general, carga el hombre, el verdadero hombre, el que tiene fisonomía propia (III, 284).

Se trata, pues, de un mal endémico en sociedades a las que la ausencia de tensión creadora las hace tender al gregarismo y, con ello, al cultivo de incontables rivalidades intestinas. Lo decisivo no es sólo la ausencia de ideales, sino la falta de estimación a la individualidad ejemplar. De ahí que, desde su alma liberal, pueda escribir Unamuno, «la paz y la democracia engedran casi forzosamente la envidia. El mejor remedio contra la envidia es la guerra» (III, 287), denunciando así lo que Ortega y Gasset llamaría más tarde «democracia morbosa», la tendencia inevitable del régimen democrático, si no está armado de espíritu liberal, a degenerar en gregarismo. Sin desmentir este diagnóstico, es con todo evidente que en otros contextos propende Unamuno a una lectura psicológica de esta pasión, concediéndole así mayor dignidad. La entiende entonces como una desviación patológica del instinto de invasión, ligado al apetito de infinitud de la autoconciencia. «Y así es la lucha por la fama mil veces más terrible que la lucha por el pan» (I, 1131). La idea se corrobora definitivamente en *Del sentimiento trágico...*: «La envidia es mil veces más terrible que el hambre, porque es hambre espiritual» (VII, 142).

La envidia comienza ahora a ser entrevista como una pasión demoníaca, como la de Luzbel, el ángel rebelde. He aquí la clave de la grandeza de esta envidia trágica, la envidia fuerte y pasional de los invasores, de los que quieren ser y no se resignan a que los otros acaben imponiéndose, a la propia costa, en el gran teatro del mundo. De ahí la conveniencia de distinguir entre la envidia vulgar, hija del resentimiento —la del fanático inquisidor, que odia la distinción—, y la envidia trágica, cainita y demoníaca, de quien aspira a la conquista de la fama (II, 721; VII, 1094). Se comprende, por lo demás, que el tratamiento de la envidia en la novela esté sometido a una fuerte tensión ideológica, como ha mostrado Orringer<sup>81</sup>, entre la tradición católica y la moderna, representadas básicamente por Dante, Quevedo, Croce y Byron; es decir, entre la envidia, pecado capital, que conduce a la propia aniquilación, y la envidia pasión/emulación, ligada al interés trascendental de incremento de la personalidad. De ahí «las vacilaciones de Joaquín Monegro —concluye Orringer— entre el remordimiento cristiano y el cultivo moderno de su pasión»<sup>82</sup>. Se diría que lo que se envidia en el otro es lo que se aspira a ser, y que esta envidia es tanto más grande cuanto más recia y profunda es la voluntad de ser. El envidioso quiere ser el otro, pero sin dejarlo ser; quiere su destrucción como medio para la emergencia del propio yo. Que la envidia sea simiente del crimen está en

la lógica interna de una pasión exclusivista y excluyente. El envidioso aspira a acaparar toda la perfección que desea, a tenerla en exclusiva. Se diría que la envidia es la exasperación del erostratismo destructor: «Luzbel aspiraba a ser Dios y yo, desde muy niño —confiesa el protagonista— ¿no aspiré a anular a los demás?» (II, 712).

Éste es el caso de la historia de Joaquín Monegro con respecto a Abel Sánchez, compañero suyo de infancia y hasta amigo entrañable, pero cuya fama de pintor, es decir, cuya representación parece anular, según cree, su propia reputación personal como médico brillante y afamado. Los tres personajes que constituyen el triángulo central de la relación dramática buscan, de un modo u otro, la gloria<sup>83</sup>: Helena, la seductora, en la inmortalización de su belleza —que dar «como un inmortal retrato viviente» (II, 695)—, que le procura la obra de arte que le dedica Abel. Éste, artista y narcisista, de refinado egoísmo, la busca en el triunfo de su obra. Y en cuanto a Joaquín, «el héroe de la angustia tenebrosa» (II, 746), busca la gloria por todos los caminos, en la investigación científica, en la creación literaria (a raíz del éxito de su discurso en el homenaje a Abel), en el triunfo amoroso, con tal de «derribar el altar de Abel» (II, 713). La contraposición del pintor y el médico permite contrastar, siguiendo las ideas de Stapfer, como ha mostrado Orringer<sup>84</sup>, dos ideales de existencia, dos formas distintas, pero ambas constructivas, del instinto de la aspiración a la fama. La envidia está, pues, en función de la gloria. La historia de pasión entre los dos amigos trasciende, por consiguiente, la rivalidad amorosa. No es una historia de celos, la que genera el odio cainita, sino de lucha por la fama:

¿Odio? Aún no quería darle su nombre ni quería reconocer que nací, predestinado, con su masa y con su semilla. Aquella noche nací al infierno de mi vida (II, 697).

Sí, se trata de un odio viejo, casi eterno, aunque parece nacer cuando Abel le arrebató a Helena, la seductora. De hecho Joaquín lo siente tan ancestral como la misma sustancia de su sangre; un odio de raíces inconscientes, más fuerte que su propia conciencia; un odio que congela el alma en un témpano de hielo y la petrifica en este destino<sup>85</sup>. Y poco más adelante señala: «y vi que aquel odio inmortal era mi alma» (II, 713). La rivalidad aquí es radical e integral, porque el envidioso siente que el otro le ha robado su razón de ser, y se ha convertido así en el testimonio constante de su expolio. De ahí que Unamuno se vea obligado a tratar la historia a través de sus arquetipos bíblicos y mitológicos, y con el *pathos* satánico que le concedió el Romanticismo<sup>86</sup>. Gullón ha llamado certeramente la atención sobre la presencia de lo demoníaco en la novela. Joaquín Monegro se siente como un poseso. «En ciertas páginas de *Abel Sánchez* —escrib— el diablo es para Joaquín más real que cualquier otro persona-

je»<sup>87</sup>. Se trata, en efecto, de la sustantivación de la propia índole de su alma, para liberarse así, mediante el mecanismo de la proyección, de la pesadilla. «Como Haitzmann, el personaje unamuniano crea su propio diablo para compensar la opresora sensación de angustia. Así Monegro, resistiéndose a identificar alma/odio, primero creó el diablo y luego creyó en él»<sup>88</sup>. El demonio maquina y tienta, seduce y pervierte; es la voz del inconsciente que se impone a la conciencia, cuando ésta relaja su vigilia. «A ver si me sacas el demonio, Antonia, a ver si me lo sorbes», le pide el pobre endemoniado a su mujer, como a su ángel protector. Pero este demonio no es más que el «sí mismo», convertido en fantasma. Por eso no se puede escapar de él.

Y junto al demonio, el fantasma del otro, omnipresente y omnienvolvente, como una obsesión devoradora:

Volvía por no poder sufrir la soledad. Pues en la soledad jamás lograba estar solo, sino que siempre allí el otro. ¡El otro! Llegó a sorprenderse en diálogo con él, tramando lo que el otro le decía (II, 727).

El otro como una sombra del sí mismo, como un doble invertido, exiliado y condenado a vagar fuera de uno. Jurkevich, en su lectura psicoanalítica, se ha referido muy agudamente a la «personalidad en sombra», lo otro de sí, que, en su diferencia, no deja de ser la otra cara del «sí mismo». «Como ha establecido Jung —escribe—, la clave de la psicología analítica era el proceso de individuación, consistente en el descubrimiento de una personalidad oscura (la sombra) y, en el caso de los hombres, su asimilación a la conciencia, a través del papel mediador del *anima* femenina. Según, pues, el psicoanalista suizo, el “sí mismo” es esencialmente *coincidentia oppositorum*, conteniendo aspectos luminosos y sombríos»<sup>89</sup>. Y de ahí la personalidad escindida, en la que una parte de uno mismo ha sido denegada y condenada a la sombra, sin reconocerla. Claro está que, como bien advierte Jurkevich, el planteamiento de la novela invierte el sentido valorativo de esta relación. La sombra está aquí en el primer plano, acaparando el alma, y lo rechazado fuera es el mejor yo. «Joaquín [Monegro] representa el caso más infrecuente, en que las cualidades positivas, que normalmente componen el *ego*, son rechazadas, mientras que los rasgos negativos de la sombra son consentidos en la superficie y toman el asidero del *ego*»<sup>90</sup>. Se diría que el *ego* de Joaquín sólo ha interiorizado la imagen negativa que producía en los otros, y ha proyectado fuera, en Abel, la mejor parte de su yo. Esto explicaría, por lo demás, que, tal como reconoce, «no se ame a sí mismo» (II, 728) lo suficiente como para reconciliarse con la otra parte de sí. El drama bíblico entre Caín y Abel acontece ahora intramuros del yo, en la lucha intestina entre dos aspectos o dimensiones que no se logra integrar.

Sin duda, la grandeza trágica de Joaquín, desde el punto de vista moral, reside en la lucha con su destino o demonio. Hace lo posible por vencer a su pasión. Turner ha analizado sus esfuerzos por escapar a su destino, la oscilación constante entre esperanzas y desesperanzas<sup>91</sup>. En su *Confesión* deja Joaquín patéticos registros de esta lucha, a raíz de la enfermedad de Abel, cuando su vida estaba en sus manos de médico:

Luché entonces como no he luchado nunca conmigo mismo, con ese hediondo dragón que me ha envenenado y entenebrecido la vida. Estaba allí comprometido mi honor de médico, mi honor de hombre, y estaba comprometida mi salud mental, mi razón. Comprendí que me agitaba bajo las garras de la locura; vi el espectro de la demencia haciendo sombra a mi corazón. Y vencí. Salvé a Abel de la muerte (II, 701).

Y no es ésta la única prueba superada. Aparte de no dejarle morir cuando estaba enfermo, Joaquín hace el elogio público de la obra del artista y consiente con que su hija se case con el hijo de Abel, para que al mezclar las sangres la familia pudiera librarse del maleficio. Pero, tras cada logro, surge de nuevo la voz del tentador con una nueva maquinación, y se reinicia el combate. Ahora bien, esta lucha trágica representa, desde el punto de vista psicoanalítico, como sostiene Jurkevich, un error no menos trágico. «La disensión que surge entre el *ego* rechazado de Joaquín y su dominante pero negativa personalidad en sombra, es debida en gran medida a su esfuerzo consciente por reprimir su odio a Abel. En lugar de aceptar este lado de él, y buscar caminos para reconciliarse con él, previniendo con ello la ofuscación de su vida, Joaquín intenta erróneamente sujetar su odio mediante la interiorización»<sup>92</sup>. De ahí que todos los remedios para aliviar su mal —casarse con Antonia, tener hijos de ella, dedicarse a la investigación científica y a la creación literaria [...]— y todos los recursos empleados resulten vanos. El último recurso será proceder a una racionalización de su destino, entendiéndolo como una rebelión satánica contra la injusticia del mundo:

He odiado como nadie, como ningún otro ha sabido odiar, pero es que he sentido más que los otros la suprema injusticia de los cariños del mundo y de los favores de la fortuna (II, 746).

La envidia de Joaquín cobra entonces un carácter justiciero como la inversión del orden invertido del mundo. Se siente víctima de una manía persecutoria, que no es, según Unamuno, sino otro síntoma de la envidia (III, 285). En fin, en la exasperación de su sufrimiento, se pregunta por el sentido de este misterio de iniquidad que le ha tocado sufrir. ¿Es acaso la expiación de un mal o el cumplimiento de un destino aciago que se ha abatido sobre él? El *clímax* de la novela,

tanto dramática como ideológicamente, lo marca, a mi juicio, el discurso de Joaquín en el homenaje a Abel, con motivo precisamente de su pintura de Caín. El cuadro es un espejo en que Joaquín encuentra reflejada su propia alma:

¡Pobre Caín! Nuestro Abel Sánchez admira a Caín como Milton admiraba a Satán, está enamorado de su Caín como Milton lo estaba de su Satán, porque admirar es amar y amar es compadecer. Nuestro Abel Sánchez ha sentido toda la miseria, toda la desgracia inmerecida del que mató al primer Abel, del que trajo, según la leyenda bíblica, la muerte al mundo (II, 716).

He aquí el misterio de iniquidad<sup>93</sup>. Según el relato bíblico, Dios aceptaba las ofrendas de Abel y apartaba sus ojos de Caín. «¿Por qué miró Dios con agrado la ofrenda de Abel y con desdén la de Caín?» (II, 710) —le pregunta a su amigo, cuando comentan el relato bíblico—, a lo que Abel no encuentra respuesta: «Y le venció el pecado —interrumpió Joaquín— porque Dios lo había dejado de su mano (*ibid.*).

Este es el sentido de la «desgracia inmerecida». Se trata de un destino al que Joaquín ha sido predestinado en culpa original. «¿Qué hice yo para que Dios me hiciese así, rencoroso, envidioso, malo? ¿Qué mala sangre me legó mi madre?» (II, 719) se queja en otro momento. Su desesperación de sí se torna, a la postre, desesperación de Dios. «Luego desconfío de Dios porque me hizo malo como a Caín le hizo malo. Dios me hizo desconfiado» (*ibid.*). Muy al gusto de Unamuno, la tragedia parece derivar por un momento en una disputa teológica acerca de la libertad y la predestinación. En un intento de justificación de Caín, se invierte la teodicea, haciendo de la culpa cainita un alegato contra Dios. Pero si las cuestiones teóricas insolubles sólo tienen una resolución práctica, como cree Unamuno, la trasmutación de la pregunta de ¿por qué? en ¿para qué? tiene, también aquí, pleno sentido. Como comenta Gullón, «su agonía es testimonio de libertad; su inquietud expresión de rebeldía»<sup>94</sup>. No creo, sin embargo, como sostiene Turner, que el propósito de Unamuno haya sido representarnos, al modo de la tragedia clásica, el combate sin igual entre el titán y el destino<sup>95</sup>. Pese a la simpatía que siente Unamuno por Caín, hay un último poso de culpabilidad que trasciende de la obra. Como Caín, Joaquín se ha negado a amar, se ha cerrado al requerimiento del amor. Su confesión es bien explícita: «y yo no amo al prójimo, no puedo amarle, porque no me amo, no sé amarme, no puedo amarme a mí mismo. ¿Qué has hecho de mí, Señor?» (II, 728).

En esta falta de amor a sí mismo está la clave, según la versión psicoanalítica, de su verdadera desgracia. Con todo, como casi siempre en su obra, Unamuno deja la cuestión flotando en la ambigüedad. Mientras que en algunos pasajes se admite, casi como un desti-

no demoníaco, «el no poder querer» (II, 702), en otros, en cambio, parece reconocerse que lo demoníaco es una instancia de la voluntad libre: «¡Ah! —se dice a sí mismo, pensando en Antonia, su mujer—, si hubiera sido capaz de quererla me habría salvado. Era para mí otro instrumento de venganza» (II, 712).

La mujer, pese a sus sacrificios, no ha podido salvar a Joaquín, hacerlo el «sí mismo» que ella habría querido, porque Joaquín no ha sabido quererla y reconocerla en sí y por sí. «Y no pudiste hacerme bueno porque no te he querido». De nuevo parece imponerse la tesis de que el reconocimiento no es posible si no se da una acción recíproca en comunidad. ¿No estará acaso el mensaje último de la obra, muy conforme por lo demás con el planteamiento unamuniano, en el orden ético/religioso del amor/compasión? No sin alguna razón sostiene Jurkevich que «la solución que Unamuno parece alcanzar en *Abel Sánchez* no toma en consideración la resolución exitosa del dualismo psíquico. Sin embargo —añade—, Unamuno parece encontrar un equivalente de la espiritual *coincidentia oppositorum* de Jung en el quiasmo, una figura retórica que él traspone desde su función normal estilística a otra que permita la estructuración de una novela basada en el principio de la *enantiodromia* psicológica, de la conversión de una cosa en su opuesto»<sup>96</sup>. Lo de que el quiasmo sea el lenguaje de la *coincidentia oppositorum* es certera intuición. No creo, sin embargo, que se trate de una resolución puramente retórica. La resolución, aun defectiva, de Unamuno apunta, al menos, a un posible desenlace de la *coincidentia oppositorum*, hegelianamente hablando, en el perdón y la reconciliación. Este último acto no se consuma en la novela, pero queda sugerido como resolución final. Es verdad que Abel, que podría encarnar en cierto modo el ideal del «alma bella», ya ha muerto en manos, más que a las manos, de Caín, y no llega a reconocer su propia intransigencia, pero Joaquín sí reconoce la suya, su culpa, y se pone así en condiciones de reconciliarse consigo mismo, integrando su otro yo. Quizá lo que pide, en última hora, la voz del demonio sea la paz nihilista del olvido, pero lo que le reclama la otra voz de la conciencia es la paz de la reconciliación. La mezcla de la sangre de ambas familias en el nieto es un símbolo de reconciliación final. De ahí que lo que ni sus esfuerzos ni la mujer han conseguido puede hacerlo el niño, el nieto, porque sólo la inocencia es capaz de perdonar. «¡Traed el niño!», es el último grito de Joaquín. Y cuando el niño llegó le hizo acercarse:

- ¿Me perdonas? —le preguntó.
- No hay de qué —dijo Abel.
- Di que sí, arrímate al abuelo —le dijo su madre.
- Sí —susurró el niño.
- Di claro, hijo mío, di si me perdonas.

— Sí.

— Así, sólo de ti, sólo de ti, que no tienes todavía uso de razón, de ti que eres inocente, necesito perdón (II, 758).

## 6. *Lírica versus teatro*

Las consideraciones precedentes sobre el conflicto intersubjetivo nos conducen, allende el misterio de la personalidad, hacia la paradoja de la vida social. La cuestión estaba planteada desde principios de siglo, tras la crisis religiosa del 97, y en relación con la búsqueda del hombre interior:

Busca sociedad, sí, pero ahora, por de pronto, chapúzate en Naturaleza, que hace serio al hombre [...] Sólo en la sociedad te encontrarás a ti mismo; si te aíslas de ella no darás más que con un fantasma de tu verdadero sujeto propio. Sólo en la sociedad adquieres tu sentido todo, pero despegado de ella (I, 952).

¿Por qué este despego? Adviértase que si el «sí mismo» en la sociedad representa un principio de reanimación y renovación, la sociedad en el sí mismo lo es de socialización, y por tanto, de desanimación e inercia. Desembocamos así en la tesis de la inautenticidad de lo social de tan amplias resonancias existenciales. Con Kierkegaard podría haber suscrito Unamuno que «una multitud es, en su mismo concepto, la mentira, porque hace al individuo completamente impenitente e irresponsable, o por lo menos debilita su sentido de la responsabilidad al reducirlo a una fracción»<sup>97</sup>. Hay inautenticidad de lo social en la medida en que se hace abstracción del individuo, que es el verdadero asiento de las inquietudes sustantivas. Para Unamuno, al menos para el Unamuno trágico de la madurez, la sociedad es vida anónima y comunal o, lo que es lo mismo, vida impersonal, más por presión de hábitos que por convicción íntima. El caso paradigmático es el del lenguaje, «fundamento de la sociedad y la sociabilidad» (IV, 438), en cuanto instrumento de socialización. El lenguaje es el medio del pensamiento hasta el punto de no ser éste más que «lenguaje interior [que] brota del exterior» (VII, 124), y por eso la razón es también «social y común», en cuanto generada en su cuna. En esta línea, no duda Unamuno en concederle al lenguaje el rango de un nuevo sentido, «el verdadero sentido común» (VII, 124) o, en otros términos, el verdadero sentido humano, y de ahí que pueda afirmar que «sólo en la sociedad adquieres tu sentido todo». Pero lo común no es sólo lo que se tiene en común, sino lo que se tiene en cuanto común. Según un sustancioso dicho popular español, «lo que es del común, no es de ningún». Y es que lo común designa, a las veces, un universal genérico, donde no se toman en cuenta las diferencias individuales:

Para cada cual su propio mundo, para cada yo su propio no-yo. No hay elemento común a las varias experiencias. Y, sin embargo, se arguye, hay un conocimiento común. Lo que hay es un lenguaje común, y basta (IV, 438).

En cuanto comunal o genérico, el lenguaje, a la vez que soporta al pensamiento, lo constriñe y limita; lo «engurruñe, lo aprisiona y aun lo trastorna y contrahace» (I, 1138). Y esto es lo propio de cualquier otro uso social. Ya se ha hecho referencia, por otra parte, al efecto enajenador del lenguaje, si no le asiste la potencia del estilo, capaz de apropiárselo creadoramente (cf. cap. 1, § 1). Este destino «extrañante» alcanza a toda la vida social. Añádase que ésta es básicamente representación y, al igual que al lenguaje, le es inherente el riesgo del disimulo y el autoengaño, esto es, la farsa, por lo que le era fácil a Unamuno, a partir de estos supuestos existenciales de su pensamiento de madurez, ir a parar a la tesis de la inautenticidad de lo social. La lucha entre el yo y el mundo, queriendo cada uno apoderarse del otro, hacerlo suyo, tiene aquí su significación genuina. Vida social y vida personal, desde este punto de vista, no dejan de contraponerse dialécticamente. La tensión sociedad/soledad es una constante del síndrome trágico:

Y ve aquí por qué, disgustado de todo teatro, y sin encontrar consuelo ni deleite en la gramática, me refugio en la lírica. Porque en la lírica no se miente nunca, aunque uno se proponga en ella mentir (I, 1254).

Desde luego, el que en la lírica no se miente nunca hubiera encontrado la enemiga de Platón, y hasta del propio Nietzsche, que, como se sabe, haciendo diatriba de Goethe, había sostenido que «los poetas mienten demasiado»<sup>98</sup>, aunque, paradójicamente, él no dejara de exponer por labios de un poeta/profeta, como Zarathustra, su doctrina del superhombre. Lo que llevaba a Unamuno a una afirmación tan rotunda era su fe romántica en el corazón desnudo del poeta, como fanal de la verdad. El poeta es el hombre en carne viva, a corazón descubierto, sin afeites ni artificios, «un hombre que no guarda en su corazón secretos para con Dios, y que, al cantar sus cuitas, sus temores, sus esperanzas y sus recuerdos, los monda y limpia de toda mentira. Sus cantos son tus cantos, son los míos» (I, 1254); o, tal vez mejor, el hombre que está en el secreto de lo que verdaderamente importa, y esto le fuerza a decirlo en el único modo en que el secreto puede ser dicho, en el símbolo de interminable revelación. Y en cuanto este secreto es también el de todos y cada uno, su canto puede ser, a la vez, personal y universal. En la lírica, el carácter público y comunal del lenguaje se desfonda así en la palabra íntima de la comunión humana.

En este sentido, en el artículo *Soledad* (1905), muy característico de la posición unamuniana a la vuelta del siglo, distingue entre



una unión por vía de remoción, «separando diferencias de los elementos que se unen», y otra por fusión, «concordando esas diferencias»; y asigna expresamente el sentido común a la primera, reservando a la segunda el sentido humano (I, 1263), que es el de la comunicación cordial. Pero los corazones se funden cuando están incandescentes por su presión interior. Y esta desnudez sólo se consigue mediante el apartamiento de todo lo convencional al uso. Un corazón solitario es un corazón desnudo y limpio; acrisolado en el silencio, que purifica. Muy al modo romántico, la soledad es sinónimo de verdad y autenticidad. «Prestando oídos a mi corazón, oigo decir la verdad a todos» (I, 1254). Por eso, únicamente en la soledad puede florecer la palabra de la verdadera comunicación. En su elogio del solitario, Unamuno compartía la actitud antihegeliana de Kierkegaard y Nietzsche. Aun cuando por distintos motivos, el solitario representaba la existencia en su unicidad, desligada de todo convención y enfrentada a un requerimiento absoluto (Kierkegaard) o a la exigencia, no menos absoluta, del espíritu de creación (Nietzsche). «El caballero de la fe, por su parte —precisaba Kierkegaard— es la paradoja, es el individuo, absoluta y exclusivamente el individuo particular, sin ninguna de esas conexiones o enredos teatrales<sup>99</sup>. No sólo está aparte de lo general, esto es, de la eticidad hegeliana, sino a solas con su vocación, delante de Dios y a la intemperie. No menos consecuentemente, pondrá Nietzsche al solitario Zaratustra, retirado a la montaña, más allá del bien y del mal, frente al último hombre, que se arremolina gregariamente en la plazuela: «¿A quién es al que más odian? Al que rompe sus tablas de valores, al quebrantador, al infractor: pero ése es el creador [...] Cantaré mi canción para los eremitas solitarios o en pareja; y a quien todavía tenga oídos para oír cosas inauditas»<sup>100</sup>. Y casi como un eco de ambos, exclama Unamuno:

Dejadme solo y solitario, a solas  
con mi Dios solitario, en el desierto (VI, 230).

Claro está que se trata de un aislamiento con vistas a una nueva comunidad de solitarios. En este sentido, la soledad no significa aislacionismo. «El aislacionista —precisa Kierkegaard— lo es balmente en la medida en que pretende hacerse valer como *número*. Porque querer hacerse valer como uno solo es la fórmula del aislamiento»<sup>101</sup>. La ley del número es cantidad homogénea, discreta, sustituible y adicponible, y por tanto, principio de la masa. Ésta no es más que la simple suma de lo homogéneo. El solitario, en cambio, no es aislacionista, porque su principio no es el uno homogéneo, sino lo heterogéneo/diferencial. Y las diferencias son las únicas que pueden integrarse o interpenetrarse. También Unamuno distingue

entre el crustáceo espiritual, todo armazón y dermatoesqueleto —figura típica de la cultura burguesa— y el solitario poeta, «a quien se le sale la carne de la costra, a quien le rezuma el alma» (I, 1256). El primero sólo puede comunicarse en roce, toque o sobrehaz:

Y estoy convencido de que ese caparazón se adelgaza y debilita en la soledad, hasta convertirse en tenuísima membrana, que permite la ósmosis y exósmosis espiritual (I, 1257).

Hay que pensar, por tanto, que el caparazón es en buena parte sedimento de la convención social, acarreo del arte de la representación y el disimulo, que impiden la comunicación sustancial verdadera. El culto, pues, a la sinceridad, que tan impudicamente a veces cultivaba Unamuno, era en él consecuencia de la ecuación romántica entre soledad y verdad. Esto explica igualmente la preferencia unamuniana por el conflicto intersubjetivo, porque el choque logra a veces destruir los caparazones y dejar al aire las entrañas. De ahí también su tendencia a la confidencia, de corazón a corazón<sup>102</sup>.

Podría argüirse que el solitario instituye un gesto de insolidaridad, que obedece a misantropía. Misántropo, en cambio, como retruca Unamuno, es el que tanto se complace en la miseria humana que necesita tener cerca su espectáculo. Misericorde, por el contrario, es aquel que, porque se compadece de la común miseria, no necesita hurgarla, ya que le basta conocer su propia inanidad (VII, 191). Sólo desde ella puede hacerse cargo de la ajena. En este sentido, el solitario es el único que es capaz de verdadera compañía. La genuina soledad no es tanto una ruptura de la comunicación como el circuito necesario para restablecerla, cuando se ha perdido. La verdadera comunicación necesita tanto del silencio como de la distancia, ya que la presencia inmediata anula, las más de las veces, la espontaneidad y encela al pudor. De ahí la paradoja comunicativa: «Huyo de él buscándole» (I, 953); o, dicho a la inversa, lo busco rehuyéndole, en soledad, a través de la ausencia y la distancia que, como vio Machado, es el horizonte propio del alma. «Mas apenas te vas, me vuelven tus palabras, pero me vuelven del fondo de mí mismo» (I, 1253)<sup>103</sup>.

Quizá la crítica más certera a la soledad es que destruye el diálogo, que es, en última instancia, el elemento de la razón. Pero, ¿es tan claro que el solitario rehuye dialogar o es más bien el diálogo un arte de soledad? Unamuno sostenía que el soliloquio es un diálogo consigo mismo, porque el solitario lleva en sí una muchedumbre, las incontables voces de los otros, resonando en el hueco de su interioridad, o volviendo del fondo de sí mismo. Extremando la tesis, y en la creencia de que la soledad acalla los ruidos que perturban la comunicación, llegaba a afirmar:

[...] no hay más diálogo verdadero que el diálogo que entablas contigo mismo, y este diálogo sólo puedes entablarlo estando a solas. En la soledad, y sólo en la soledad, puedes conocerte a ti mismo como prójimo; y mientras no te conozcas a ti mismo como a prójimo, no podrás llegar a ver en tus prójimos otros yos (I, 1252).

Y es que todo diálogo, para ser genuino, tiene que ser trasunto del que entabla uno consigo mismo, sin trampa ni cartón. Pero hablar a solas, sin secretos, o mejor, en la radical soledad del secreto que es cada hombre para sí mismo, pone en juego una exigencia absoluta de veracidad. En este sentido es tanto como dialogar con Dios, y quizá por eso señalaba Antonio Machado que «quien habla solo espera hablar a Dios un día»<sup>104</sup>. La sociedad abona el espíritu de la polémica o de la tertulia. La soledad, en cambio, el de la comunicación de existencia a existencia, la base necesaria de todo diálogo genuino. No pretendía, pues, con ello, rechazar el diálogo, sino autentificarlo desde el espíritu de la sinceridad. Porque sólo dialoga de veras quien ha aprendido, en la soledad, a enfrentarse a la verdad de sí mismo. Es muy posible que en esto hubiera mucho de hacer de la necesidad virtud. Porque quizá él tan sólo podía dialogar con el otro a distancia, acalladas las voces, ya que en público tendía inexorablemente a la polémica. Sigue siendo con todo verdadero que el hombre se conoce a través de los otros (V, 1184), pero esta mediación requiere de la otra mediación de la vida interior, en la que el otro está pasado por el fondo de uno mismo. Decía antes que el solitario es el que de verdad puede hacer compañía. Muy agudamente definió Ortega al latoso como aquel que nos quita la soledad y no nos da compañía. El solitario, en cambio, acompaña en soledad, porque en ella hay algo siempre que compartir. Y en la medida en que los solitarios se comunican más allá de las convenciones dominantes hacen auténtica comunidad humana. En el fondo, ésta es la tensión sustantiva: la sociedad de un lado, como vida inauténtica, modelada por la convención y sin otra finalidad que el intercambio, y, del otro, la comunidad como la vida auténtica de la convivencia personal:

¡La convivencia! Aquí está todo. Y la convivencia no es cosa de convención; convivir no es solo convivir. Ni es cosa de pacto. No se pacta la convivencia (IV, 456).

Es innegable el poso romántico de esta tesis, y en este sentido es comprensible ver en ella la regresión de actitudes que militan en contra del principio ilustrado. Unamuno tiende, a veces, como ha hecho notar Elías Díaz, a una contraposición demasiado abstracta<sup>105</sup> de sociedad y comunidad, y puesto que no cree en una síntesis posible, pierde a menudo de vista el sentido dialéctico de la relación. El agonismo es para él mucho más productivo. Sin embargo, no puedo

seguir a Elías Díaz, cuando tacha a esta tesis de elitista<sup>106</sup>. No todo, en esta actitud, puede ponerse en cuenta del elitismo de intelectuales, amedrentados por el advenimiento a la política de las masas. Hay que reconocer también que el pensamiento crítico liberal —recuérdese el caso de Ortega, entre otros— supo descubrir el riesgo político de un populismo pseudodemocrático, y con ello la tendencia histórica de una democracia, sin alma liberal, a la fascistización de la vida. Por otra parte, conviene advertir que Unamuno es una figura atípica tanto en su romanticismo como en su liberalismo. Así, ni su apelación a la comunidad se funda en vínculos anticosmopolitas —como prueba el tema de la intrahistoria, que siempre guarda en él un valor genérico-humano—, ni su apuesta liberal le lleva a una cultura del consenso, como suele llamarse hoy. Si algo significa comunidad es comunicación de los solitarios en los intereses de la humanidad como un todo; y, a la vez, el método liberal, como queda dicho, lo es fundamentalmente de libre examen, es decir, de crítica y debate antes que de pacto y compromiso. Sostiene, por lo demás, Elías Díaz que la tesis de la inautenticidad de lo social representa una regresión, que corrobora el sentido idealista de su humanismo, que, en algún momento, llega a rayar en nihilismo o en utopismo<sup>107</sup>. Ya he mostrado que esta ambivalencia es lo propio de la conciencia agónica. Pero el agonismo, más que mera contraposición abstracta, pretende ser lucha, y por tanto, interpenetración de los agonistas, aun cuando nunca lleguen a superar el conflicto. Hay, pues, una dialéctica *sui generis*, a la que Elías Díaz califica de irracional<sup>108</sup> y yo llamaría simplemente agónica, pero que no por ello deja de ser productiva de conciencia. El solitario no sólo lleva en sí la sociedad, sino que preserva la sustancia social de su degeneración en el tópicos y la costumbre y, en la misma medida, la repristina en verdad personal y propia. Por eso puede afirmar Unamuno que «la soledad es la gran escuela de la sociabilidad» (I, 1263), ya que permite descubrir los intereses más sustantivos del hombre. Se entiende ahora el sentido del despego de la sociedad que preconiza Unamuno. Se trata de preservarse en medio de la vida social de la impersonalidad. La actitud trágica podría resumirse aquí en los mismos términos que empleábamos para la política: participar sin entregar el alma, o bien, «darte sin encadenarte» (I, 951).

En definitiva, lo que le interesa a Unamuno, a fuer de liberal, es primar la relación intersubjetiva frente a los vínculos sociales, más externos y convencionales y, por lo mismo, salvar, a la vez, la indómita y arisca independencia del individuo. Como proclama en otro momento, citando a Emerson, «el hombre grande es el que en medio de la muchedumbre mantiene con perfecta mansedumbre la independencia de la soledad» (I, 1207). Emerson acierta, a mi juicio, en la fórmula: el solitario no es un segregado, sino un independiente; pero

está «en medio», re-sistiendo e in-sistiendo, a la vez como baluarte frente al gregarismo y como fermento de renovación. Desde luego sería grave inferir de aquí una actitud de insolidaridad social. Si hay alguna tesis que haya repetido Unamuno, con diversos tonos y registros, de principio a fin de su obra, es que la salvación es una empresa colectiva. Ésta es también la idea dominante en el artículo *Soledad*, pese a su mayor proximidad al clima interiorista de la crisis. El caparazón del crustáceo hay que romperlo «desde afuera y desde adentro, a la vez [...] y así toda redención es mutua» (I, 1260). La tesis se hace más explícita en *Del sentimiento trágico...* La culpa y el mérito se comparten en común (VII, 256 y 259), precisamente porque no se fundan en la convención, sino en la participación en un mismo destino. Con la misma fuerza con que reprueba Unamuno a la moral monástica como una *fuga saeculi*, denuncia la moral del utilitarismo ilustrado por su componente egoísta. Lo que queda es la com-pasión, el nombre unamuniano de la solidaridad radical en la común miseria:

Hay quien dice aislarse con Dios para mejor salvarse, para mejor redimirse; pero es que la redención tiene que ser colectiva, pues que la culpa lo es (VII, 277).

Pese al carácter explícitamente religioso de la expresión, ésta puede y deber ser proyectada al orden civil/secular, pues para Unamuno la religión representa la forma suprema del compromiso del hombre por el porvenir integral de la conciencia. En definitiva, por decirlo en términos de Aranguren, el solitario es también solidario, y lo es en proporción a la autenticidad de su soledad, pues en ésta se le revela la solidaridad última, de origen y de destino, del universo entero.

## NOTAS

1. Recuérdese el tema de I2a «inmortalidad facultativa» y, en general, la conexión de felicidad y deber en el pensamiento ético.
2. G. Lukács, «Metafísica de la tragedia», en *El alma y sus formas*, Barcelona, Grijalbo, 1975, p. 247.
3. S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Madrid, Guadarrama, 1969, p. 74.
4. Aranguren se ha referido a ellas, ya sean de cuño aristotélico o estoico, y ha hecho del carácter, «en cuanto impresión de rasgos en la persona misma», una categoría central de la vida moral. Véase su *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, pp. 25-27 y *Obras completas 2*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 159 ss.
5. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 539-540 y B 567-568.
6. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, prs. 20 y 28, en *Werke*, Zürich, Haffmanns, I, pp. 159 ss. y 215 ss.
7. F. Wyers, *Unamuno. The contrary Self*, London, Tamesis, 1976, p. 33.
8. J. L. L. Aranguren, «Unamuno y nosotros», en M. U., p. 65.
9. S. Kierkegaard, *Diapsálmata*, pr. 8, en *Estudios estéticos*, Madrid, Guadarrama, 1969, I, p. 61.
10. A. Machado, «CLXI: Proverbios y Cantares», n.º XV, en *Obras. Poesía y prosa*, Buenos Aires, Losada, 1973, p. 273.

11. S. Kierkegaard, *Diapsálmata*, pr. 59, cit., I, p. 82.
12. A. Machado, *op. cit.*, poema XIX.
13. F. Wyers, *op. cit.*, p. 8.
14. *Ibid.*, p. 9.
15. *Ibid.*, pp. 13 y 37 respectivamente.
16. J. Marías, *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971, p. 75.
17. Esta novela es casi un esperanto de la pedagogía intelectualista, y está lejos todavía del carácter experimentalista de la «nivola».
18. «Estudio preliminar» a su edición de *Niebla*, Madrid, Alhambra, 1986, p. 55.
19. Por eso no puede leerse la novela como pura tragedia bufa, como pretende Isabel Criado, pese a los innumerables motivos grotescos que ella ha sabido poner de manifiesto (*Las novelas de Miguel de Unamuno*, Universidad de Salamanca, 1986, pp. 70 ss.), ni tampoco como puro drama-existencial, tal como suele hacerse, porque la novela es conjuntamente lo uno y lo otro, la confusión entre lo uno y otro en la tragicomedia de la vida.
20. Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, en *Werke*, München, Hanser, III, p. 284; trad. esp. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972, p. 9. Este pasaje aparece acotado por Unamuno en una de las escasas obras de Nietzsche que se conservan en su biblioteca.
21. S. Kierkegaard, *Diapsálmata*, pr. 77, cit., I, pp. 91-92.
22. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953, p. 1.
23. G. Ribbans, *Niebla y Soledad*, Madrid, Gredos, 1971, p. 113. También D. G. Turner sostiene que Augusto «is an aesthete, who cannot leave anything in a state of incompleteness» (*Unamuno's webs of fatality*, London, Tamesis, 1974, p. 53).
24. S. Kierkegaard, «Repercusión de la tragedia antigua en la moderna», en *Estudios estéticos*, cit., II, p. 30.
25. G. Ribbans, *op. cit.*, p. 117.
26. Por supuesto que el juego tiene también sus reglas y no todos los juegos lo son de azar, pero es éste, el juego del azar, el que sirve aquí de base a las consideraciones de Unamuno.
27. S. Kierkegaard, «El erotismo musical», en *Estudios estéticos*, cit., I, p. 141.
28. *Ibid.*, p. 151.
29. *Ibid.*, p. 159.
30. «Dotado de un sentido finísimo para descubrir lo que hay de interesante en la vida, supo encontrarlo una vez hallado, supo reproducir lo vivido, adornándolo con una buena dosis de poesía» (S. Kierkegaard, *Diario de un seductor*, Madrid, Guadarrama, 1976, p. 183).
31. I. Criado ha visto agudamente que la novela es «una perfecta y divertida sátira de la filosofía de bolsillo que practica Augusto Pérez» (*op. cit.* p. 73), pero olvida decir que, a su través, esta burla alcanza a la filosofía misma, especialmente a la metafísica (cartesianismo, hegelianismo) y su principio de identidad, que es la que trata de superar especulativamente la confusión, teóricamente inextricable.
32. Y hasta por algún tiempo lo dedica Unamuno a estudiar estética (II, 652).
33. D. G. Turner, *op. cit.*, pp. 57 y 59, respectivamente.
34. G. Jurkevich, *The elusive self*, Columbia, Univ. of Missouri Press, 1984, p. 61.
35. *Ibid.*, p. 71.
36. *Ibid.*, p. 77.
37. S. Kierkegaard, *Diario de un seductor*, cit., p. 185.
38. G. Jurkevich, *op. cit.*, p. 79.
39. *Ibid.*, p. 78.
40. *Ibid.*, p. 79.
41. *Ibid.*, p. 74.
42. Esta expresión parece réplica del coro de la *Antígona* de Sófocles, ensalzando el carácter «pavoroso» del hombre. Véase sobre esto M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, cit., pp. 112 ss.
43. F. Wyers, *op. cit.*, p. 50.
44. *Ibid.*, pp. 50-51.
45. Este relato de 1899, así como el drama *La esfinge* (1898), están en conexión con la problemática alma/nombre de la crisis del 97, y de ahí que se acuse en ellos unilateralmente la búsqueda, en libertad, del yo interior (cf. V, 169 y 195).
46. Sobre la dialéctica del reconocimiento, puede verse la famosa sección de *Phänomen*

*menologie des Geistes*, dedicada a este tema (en *Werke*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1971, III, pp. 145-155).

47. El tema es reiterativo en Unamuno, como una obsesión. Véase, entre otros lugares, VIII, 212 y 298.

48. Así en el drama *La venda* (V, 242) y en *Niebla* (II, 645-646).

49. Parece haber en esta dimensión del simbolismo reminiscencias de Platón (*Fedro* 255d) y también de Hegel (*Escritos de juventud*, México, FCE, 1978, p. 242).

50. Es la experiencia inquietante que se describe en *La novela de don Sandalio*. «Empezaba ya a desasosegarme esto cuando entró otro prójimo en el local, y al ver cruzar por el vasto campo de aquel ensueño todas sus reproducciones, todos sus repetidos, me salí huido» (II, 1177).

51. En D. Diderot, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1951, pp. 1013-1014.

52. E. Salcedo, *Vida de don Miguel*, Salamanca, Anaya, 1970, p. 365.

53. R. Gullón, *Autobiografías de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1964, p. 168.

54. F. Wyers, *op. cit.*, p. 90.

55. *Ibid.*, p. 83.

56. *Ibid.*

57. G. Jurkevich, *op. cit.*, p. 112.

58. *Ibid.*, pp. 112 y 118.

59. R. Gullón, *op. cit.*, p. 170.

60. *Ibid.*, p. 171.

61. F. Wyers, *op. cit.*, p. 191.

62. «Es este lado de sus respectivos caracteres, su *querer no ser* —como parte dialéctica de su *querer ser*—, lo que se revela de repente, pero nunca completamente, en una o en varias cortas explosiones» (D. G. Turner, *op. cit.*, p. 90).

63. De ahí que no me satisfaga, por mucho que las novelas deban a la propia experiencia de su autor, la interpretación psicológica de estos ejemplos de vida en sentido autobiográfico —«metaphors, *exempla* of his personal self», como sostiene G. Jurkevich (*op. cit.*, p. 86)—, sino en el agónico/existencial de lucha ejemplar por el reconocimiento, como defiende Blanco Aguinaga («Aspectos dialécticos de las *Tres novelas ejemplares*», en *Revista de Occidente*, octubre, 1974, pp. 51-70).

64. G. W. Fr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., III, p. 146; trad. esp., pp. 113-114.

65. *Ibid.*, III, p. 147; trad. esp., p. 115.

66. *Ibid.*; trad. esp., p. 114.

67. C. Blanco Aguinaga, art. cit., p. 54.

68. D. G. Turner, *op. cit.*, pp. 81 y 83.

69. C. Blanco Aguinaga, art. cit., pp. 62-63.

70. D. G. Turner, *op. cit.*, p. 86.

71. C. Blanco Aguinaga, art. cit., p. 67. Véase también R. Gullón, *op. cit.*, p. 193.

72. *Ibid.*, p. 193.

73. *Ibid.*, p. 188.

74. D. G. Turner, *op. cit.*, p. 88.

75. G. Jurkevich, *op. cit.*, p. 93.

76. *Ibid.*, p. 87.

77. *Ibid.*, p. 96. *Persona* está tomado en el texto en el sentido etimológico de máscara y no en el existencial, en que yo lo vengo tomando.

78. *Ibid.*, p. 102.

79. *Ibid.*, p. 100.

80. Véase D. G. Turner, *op. cit.*, pp. 63 y 77.

81. N. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales*, Madrid, Gredos, 1985, pp. 296, 304-305 y 308.

82. *Ibid.*, p. 314.

83. *Ibid.*, p. 310-316.

84. *Ibid.*, pp. 299 y 313.

85. Sobre las metáforas del odio, véase R. Gullón, *op. cit.*, pp. 131-139.

86. Véase a este respecto G. Jurkevich, *op. cit.*, pp. 112-116 y D. G. Turner, *op. cit.*, pp. 65-66.

87. R. Gullón, *op. cit.*, p. 129.

88. *Ibid.*, pp. 128-129.
89. G. Jurkevich, *op. cit.*, p. 116.
90. *Ibid.*, p. 118.
91. D. G. Turner, *op. cit.*, p. 64.
92. G. Jurkevich, *op. cit.*, p. 123.
93. D. G. Turner, *op. cit.*, pp. 72-74.
94. R. Gullón, *op. cit.*, p. 142.
95. D. G. Turner, *op. cit.*, p. 77.
96. G. Jurkevich, *op. cit.*, p. 131.
97. S. Kierkegaard, *Mi punto de vista*, Madrid, Aguilar, 1966, pp. 153-154.
98. Fr. Nietzsche, *op. cit.*, pp. 345 y 382; trad. esp. pp. 132 y 188.
99. S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, Madrid, Guadarrama, 1976, p. 113.
100. Fr. Nietzsche, *op. cit.*, pp. 289-290; trad. esp., pp. 45-46.
101. S. Kierkegaard, «Repercusión de la tragedia antigua en la moderna», en *Estudios estéticos*, cit., II, p. 16.
102. «Coge a cada uno, si puedes, por separado y a solas en su camarín, e inquiétalo por dentro, porque quien no conoció la inquietud jamás conocerá el descanso» (I, 951).
103. Una intuición análoga había expresado A. Machado: «Tengo a mis amigos / en mi soledad; / cuando estoy con ellos / ¡qué lejos están!» (CLXI, n.º 86, *Obras. Poesía y prosa*, cit., p. 286).
104. *Campos de Castilla*, XCVII, *ibid.*, p. 135.
105. E. Díaz, *Revisión de Unamuno*, Madrid, Tecnos, 1968, p. 147.
106. *Ibid.*
107. *Ibid.*, pp. 142-146. Ya he mostrado cómo la ambivalencia utopismo/nihilismo constituye el quicio de la actitud trágica, pues para Unamuno la utopía es formalmente apuesta contra la nada, y el nihilismo puede interpretarse como desesperación de la utopía.
108. *Ibid.*, p. 142.



IV  
LA TRAGEDIA CIVIL

## LA AGONÍA DE LA PALABRA

«Que creo haber maridado dos pasiones, la del sentimiento de la vida humana, deseándose divina, y la del lenguaje que en ese sentimiento se expresa».

(VI, 945)

El 20 de febrero de 1924 le llegó a Unamuno la comunicación de que había sido destituido de su cátedra y condenado a destierro por orden del Directorio militar, que presidía el general Primo de Rivera. Era la réplica de la Dictadura al permanente desafío de don Miguel, o, como rezaba la nota, «a la activa campaña contra el Directorio militar y contra el Rey». La condena no le cogió de sorpresa, porque, a la postre, su política trágica no tenía otro camino que su autoinmolación como víctima<sup>1</sup>. Irreflexivamente la Dictadura, al buscar un «castigo ejemplar», en términos castrenses, que disuadiera a la intelectualidad española, lo había convertido en símbolo de la inteligencia crítica y la libertad civil, haciendo el juego a la causa de su leyenda. Las reacciones en la prensa nacional fueron muy contrastadas. Como ha señalado Víctor Ouimette, la prensa conservadora, como *El Debate*, «aplaudió con entusiasmo la acción del Directorio», como una medida necesaria contra los privilegios de una crítica libertina. *El Liberal*, en cambio, prevenía más inteligentemente del desprestigio de las instituciones que suponía un atentado así contra la inteligencia, por ser Unamuno «para el mundo el símbolo de una definitiva disgregación social de su Patria», y abogaba por que se levantara el castigo<sup>2</sup>. En el extranjero (Francia y Sudamérica), como bien había previsto *El Liberal*, las protestas a favor de Unamuno supusieron un juicio público al régimen del Directorio, mientras que la postura de la intelectualidad española, salvo contadas excepciones<sup>3</sup>, fue cauta y timorata, confirmando el triste diagnóstico que meses antes había hecho el propio Unamuno:

Actualmente en España los intelectuales están aterrados de las causas que defienden. Las causas se les vienen encima y amenazan aplastarlos. Los unos sienten miedo de la revolución; los otros de la Dictadura. Han ido demasiado lejos y el carro les arrastra (VII, 811).

El día 21 de febrero salió Unamuno para su destierro en Fuerteventura. «Nunca olvidaré aquel día [...] —escribe años más tarde—. Nevaba; salía de esta ciudad, de esta Universidad, escoltado por el cariño y por el aplauso de los estudiantes de Salamanca, a los que había contribuido a formar su vida» (IX, 425). Frente a la cortedad de miras de sus adversarios, él era muy consciente de lo que se jugaba en este momento. Su leyenda estaba entrando en la historia. Al partir, su saludo a los amigos, estudiantes y obreros, que acudieron a despedirlo a la estación de Salamanca, fue lacónico y elocuente: «Volveré, no con mi libertad, que nada vale, sino con la vuestra»<sup>4</sup>. Llama la atención la resolución de Unamuno ante la condena. No pide el indulto, como le solicitan algunas fuerzas políticas; no atiende el plan de sus amigos para huir a Portugal, o más tarde a Argentina, sino que va derechamente a su destino con la misma decisión con que desde septiembre andaba en querrela contra el Directorio. Como le escribe a su hija Salomé, «lo que no quiero es que se pida nada por merced o por gracia. Desautorizo todo lo que signifique pedir perdón y que me obliguen a callarme»<sup>5</sup>.

Más aún: cuando meses más tarde la amnistía concedida por el Directorio le permita volver, Unamuno decidirá continuar en el exilio, porque es el precio de su inmoción. La vuelta a España significaría un grave revés para su lucha. Tendría que transigir, pedir la reposición en la cátedra tal vez al precio de su silencio, modificar su actitud, cosa que le parecía intolerable. Su autoexilio era la condición inequívoca de su voluntad de resistir. Para tan larga jornada va ligero de equipaje, como el poeta. «Unamuno —relata su biógrafo— había salido a cuerpo como todos los días, y sin más equipaje que tres breves libros en sus bolsillos: el *Nuevo Testamento* en griego; la *Divina Comedia* y las *Poesías* de Leopardi, en italiano, y un recorte con el manifiesto del dictador, en que va subrayando frases, para crear su obra de lucha contra Primo de Rivera desde su destierro»<sup>6</sup>. El día 20 llega el desterrado a su destino en la isla de Fuerteventura, que haciendo justicia a su nombre iba a ser para él una ventura recia y saludable. Como la recordará más tarde entrañablemente, a bordo de «El Zeelandia», rumbo a su autoexilio en París:

Cuando llegué a tu roca llegué a puerto,  
y esperándome allí a la última cita  
sobre tu mar vi el cielo todo abierto (FP, LXV; VI, 711).

## 1. «Sobre tu mar vi el cielo todo abierto»

¿Qué experiencias va a tener en la isla el proscrito? ¿A qué se refiere esta revelación? En términos generales, la estancia en Fuerteventura significó un paréntesis contemplativo en su historia de luchador. En sus largos ocios en la isla, a distancia de los acontecimientos, Unamuno se entrega a la pasión autoanalítica de escarbarse en las entrañas. Como en otros trances críticos en su vida, sus experiencias las confía a un diario, que en la soledad sonora de la isla cristalizó en un obra poética, *De Fuerteventura a París* (1925), «Diario íntimo de confinamiento y destierro, vertido en sonetos», como reza el subtítulo. El esfuerzo introspectivo, la lenta rumia de ideas y acontecimientos, recuerdos y esperanzas, favorecen «la forma dialogada implícita»<sup>7</sup>, como ha hecho notar V. Ouimette, de estos sonetos, que van rimando el paisaje marino con las horas íntimas del alma:

Ya en la corona del Señor se posa,  
ya rueda de su escaño a la hondonada,  
donde su horror encuentra propia fosa;  
ya sale con el Sol por la alborada,  
ya se pone en la noche tenebrosa  
sin luna y sin estrellas de la Nada (FP, LXII; VI, 709).

«En ellos [los sonetos] —escribe en la dedicatoria a Ramón de Castañeyra, su amigo y fiel acompañante en Puerto Cabras— se refleja toda la agonía —agonía quiere decir lucha— de mi alma de español y de cristiano [...] Otros son hijos de experiencia religiosa —alguien diría que mística—, y algunos del descubrimiento que hice ahí, en Fuerteventura, donde descubrí la mar. Y eso que nací y me crié muy cerca de ella» (VI, 674). Se dibuja, pues, un triángulo temático decisivo en la experiencia del destierro: la mar, Dios y España. Más tarde, en la dedicatoria de los *Sonetos de París*, al volver sobre los días venturosos en la isla, le declara a Jean Cassou:

[...] es aquí, en París, donde he digerido a Fuerteventura y con ella lo más íntimo, lo más entrañado de España, que la bendita isla fuerteventurosa simboliza y concentra. Aquí, en París, donde no hay montaña, ni páramo, ni mar, aquí he madurado la *experiencia religiosa y patriótica* de Fuerteventura (VI, 714)<sup>8</sup>.

Pero a aquella doble experiencia no le era ajeno el mar o el cielo abierto, el doble abismo misterioso en que se había engolfado en la isla. Así, comenta al filo del soneto LXXIII:

Lo que más echo de menos aquí en París es la visión de la mar. De la mar que me ha enseñado otra cara de Dios y otra cara de España, de la mar que ha dado nuevas raíces a mi cristiandad y a mi españolidad (VI, 719).

La conexión, pues, entre los tres vértices temáticos es constante y rigurosa. No se debe al azar ni a una asociación ocasional, sino que el poeta la capta en la unidad de una misma experiencia trascendente. Incluso el recuerdo entrañable de Concha aparece asociado a la visión del mar<sup>9</sup>, o la evocación de su misión en la historia<sup>10</sup>. ¿Cuál es el sentido unitario de esta experiencia? Como se ha indicado, la conexión del cristianismo y España está asociada a la figura de don Quijote. El quijotismo es para Unamuno el cristianismo civil español, o a la española, o bien, una españolía de inspiración cristiana. Y el que llega desterrado a la isla, conforme a su leyenda, es un quijote de la resistencia civil. Se diría que se trata de un nuevo episodio, no previsto por Cervantes, y que pudiera rezar así: «Don Quijote, después de varios meses de lucha contra el gobierno despótico del duque, es desterrado a una isla perdida en el océano, y allí, en la soledad, se reconforta de sus calamidades riéndose de sus verdugos». Como se sabe, Unamuno pensó escribir «El Quijote en Fuerteventura», comentando esta nueva y recia aventura de su héroe. No tuvo necesidad de traer el libro, porque llevaba a su héroe en el corazón. «Y el espíritu lo traía conmigo. Traía conmigo el fruto de la pasión de risa del Hidalgo ingenioso; es decir, intelectual» (VIII, 587). ¿Qué significa esta risa de don Quijote? A mi entender, la libertad del espíritu magnánimo sobre toda adversidad. La risa es liberadora. Riéndose de los que se le ríen, don Quijote trasciende su agonía con el humor. Y se reconcilia así con su destino de héroe:

Y he aquí por qué, por traer a mi pueblo conmigo, por haber venido cargado de la risa —activa y pasiva, risa que se ríe y risa que es reída— de mi pueblo [...] no traje el Libro. ¿Para qué? (VIII, 588).

Mito e historia, literatura y vida se funden y confunden. Ahora más que nunca vive identificado con su máscara trágica. Pero este reencuentro significa, en verdad, una recreación de su verdadero yo:

Vuelve el que pudo ser y que el destino  
sofocó en una cátedra en Castilla,  
me llega por la mar hasta esta orilla  
trayendo nueva rueca y nuevo lino (FP, LVI; VI, 705).

El otro yo, sofocado por un destino de sabio o *Gelehrte* a la europea, era precisamente su primera vocación misionera, reformadora en el orden civil y religioso, que le volvía hora transfigurada en la figura del proscrito:

Hacerme, al fin, el que soñé, poeta,  
vivir mi ensueño del caudillo fuerte  
que el fugitivo azar prende y sujeta;

volver las tornas, dominar la suerte,  
y en la vida de obrar, por fuera inquieta,  
derretir el espanto de la muerte (FP, LVI; *ibid.*).

Este yo ex-futuro es precisamente el poeta-profeta —el que crea, revela y denuncia por la palabra—, lo que siempre quiso ser, y ahora cree ser en la conciencia del deber cumplido. En el yermo de la isla, frente al cielo y el mar infinitos, Unamuno se siente ungido de una misión profética. Meses más tarde, así lo recordará en la agria soledad de París:

Colmo de libertad frente al Océano,  
donde la mar y el cielo se hacen uno,  
sobre mi frente Dios posó la mano;  
con tal recuerdo mi esperanza cunó,  
sostiéneme en este camino vano  
y alimenta a mi espíritu en su ayuno (FP, LXXIII; VI, 719)<sup>11</sup>.

Claro está que este reencuentro con su destino no fue gozoso, sino agónico. Junto a estas vivencias de corroboración, hay que contar otras de duda y perplejidad:

cual carcoma que en el alma anida  
siento el susurro del remordimiento  
de haber ligado a una misión la vida (FP, XLV; VI, 699).

Hay también momentos de desmayo, de abatimiento, recordando lo que ha perdido el desterrado de su hogar:

Siento de la misión la pesadumbre,  
—grave carga deber decir: «Acuso»—,  
y en esta lucha contra el mal intruso  
eres tú, Concha mía, mi costumbre (FP, XXVI; VI, 688).

Como don Quijote, el poeta-profeta no es un loco visionario; conoce al alto precio de su misión, y en alguna fibra del alma se resiste a su destino o se le escapa una queja impaciente:

Y ¿cuándo harás, Señor, compadecido,  
que en el silencio vivo de mi casa  
me dé en sus brazos al más santo olvido? (FP, XXVII; VI, 689).

No hay que suponer una impostura consciente entre el hombre/alma y su leyenda, para comprender la íntima agonía de la persona en lucha con su personaje. ¿No sintió Alonso Quijano alguna vez la pesadumbre de ser Quijote? Pero en el soneto siguiente se le ve reconfortado de nuevo en la conciencia de su misión:

Guarda, sí, es tu deber, siempre tu puesto;  
mas no vale, Miguel, que te desveles  
ni que en duelos así echés el resto (FP, XXVIII; VI, 689).

Unamuno sabe o cree saber que se trata de una misión religioso/civil —lo que aquí llama su deber— que está por encima, infinitamente lejos, como la exigencia abrahámica de la fe, de cualquier otra obligación y cuidado:

Porque es aquí, Señor, donde me gano  
contigo y logro la más alta suerte  
que no es ya conocerte, sino serte,  
ser por Ti de mi vida soberano (FP, XVIII; VI, 684).

Es la experiencia de la vida en quicio, asentada en el secreto de sí misma, porque, para decirlo con Kierkegaard, existe ante Dios. El héroe se crece a la altura de su vocación. Y la misión que va unida a este secreto no es otra que la del quiotismo, entendido ahora, más allá y sobre la menguada crítica literaria, como una religión universal de la libertad. Unamuno se complace incluso en apurar la analogía con la vocación de Pablo en la primitiva comunidad cristiana:

[...] y llevando tu bautismo  
de burlas de pasión a gente extraña  
forjaré universal el quiotismo (FP, XVII; VI, 683).

Se siente el apóstol laico de una nueva religiosidad civil, en que «la verdad es la justicia», porque está inspirada en la ley del corazón:

Voy a su ley de amor como a reclamo,  
echo mi entera mies al libre viento  
que deja el grano y que se lleva el tamo (FP, XV; VI, 682).

Desde esta experiencia apropiadora del quiotismo se entiende la revelación de «su» Dios y «su» España. Ambos términos aparecen enlazados en la poética unamuniana del destierro, bien sea como «Dios de mi España» (FP, XXVII), o, jugando al quiasmo, «mi España, la de mi Dios» (RD, VI). Frente al Dios de la cruzada de la España castiza, un nuevo rostro de Dios—libertad y comunidad fraterna—corresponde a la nueva «España celestial y pura» (FP, VIII). Más allá, pues, de las diatribas políticas, lo que trasciende de los sonetos *De Fuerteventura a París* es una actitud desdeñosa con respecto a la «pobre España de astracán, / donde se dice a todo siempre «¡amén!» (FP, VI), la España «prisionera» de un nuevo Santo Oficio, «vestido de guerrera» (FP, XXXIII), aborregada en su servil sumisión al Dictador. Pero esta «España escarnecida» es también la que le habla a

través del mar, «y me dice: “Conságrame tu vida, / que el noble nunca ante el poder se arredra”» (FP, XXIII; VI, 687).

Y esta voz del mar lo es también de Dios, eligiendo a su profeta para la quijotización interior de España:

«¡Ponte —me dijo— en pie, que voy a hablarte!».  
 Y en pie me puse y prosiguió: «Tu raza,  
 llena de desvarío, me rechaza  
 la mano fiel con que le doy su parte.  
 Aún confía su salud en Marte  
 y va de los infieles a la caza...  
 ¿Infieles? En sus manos puse maza  
 para hacer en vosotros el descaste» (FP, XX; VI, 685).

Las puyas a la España del trono y el altar son constantes, como un eco de la vieja querella de Unamuno contra el militarismo. Baste como ejemplo su parodia de los conocidos versos patrioterros:

*No hay un puñado de tierra perdido  
 sin una tumba española olvidada,  
 y esto consuela a los necios que nada  
 tienen al fin que salvar del olvido* (FP, XLVIII; VI, 701).

Pero existe también otra cara de España, que reverbera en el mar luminoso: la España «adorada», esto es, estimada, no tanto por el poder de la espada como por la fuerza creadora de su lengua. Y así puede sustituir el patriotero «que no hay lugar del mundo sin una tumba española», por este otro:

que ni un rincón de cielo cristalino  
 haya sin una cuna —y yo la cuna—  
 de idea de mi lengua determino (FP, X; VI, 680).

Ésta es la nueva España, «celestial y pura», es decir, utópica e ideal, quijotesca de una nueva aventura interior, vertida ahora en una empresa civil de con-vivencia dis-corde. Pero esta otra cara de España y de Dios le llega a Unamuno como una revelación de las aguas.

¿Qué canta y dice el mar al desterrado en Fuerteventura? Como ya se ha indicado, en Fuerteventura afirma Unamuno haber descubierto el mar, o mejor, la mar, como escribirá a partir de ahora. Podría creerse, a tenor de su afirmación, que es ahora cuando Unamuno experimenta toda la potencia simbólica del mar, que antes era tan sólo una metáfora, a veces incluso de uso retórico, en su poesía. Se ha hablado así por lo común de dos épocas en su poesía del mar, delimitadas por el destierro en Fuerteventura, y contrapuestas, pese a la reiteración de ciertas imágenes, por la diferencia que media entre la metáfora y el símbolo<sup>12</sup>. No puedo suscribir esta lectura, si



se tiene en cuenta, tal como ha mostrado Blanco Aguinaga, que la metáfora del mar —fondo eterno e inmutable frente a la mudanza de las olas— va adquiriendo la independencia de un símbolo en los ensayos *En torno al casticismo*, por crecimiento orgánico y condensación de campos semánticos —lo inconsciente, lo continuo, lo entrañable e interior—, y como tal símbolo de lo eterno aparece ya en *Paz en la guerra*<sup>13</sup>. Y, sin embargo, sigue siendo cierto que Unamuno descubre la mar en Fuerteventura, en el sentido preciso de que la conoce —conocimiento de trato y familiaridad— y llega, como él mismo asegura, «a una comunión mística con ella» (FP, XXXII). Aunque el simbolismo no sea nuevo, alcanza ahora una radicalidad y amplitud de sentido, que marca un nuevo nivel de experiencia. Pasa de ser un símbolo ontológico de alcance limitado a símbolo omniabarcador, cargado con una experiencia nueva, la experiencia mística de inmersión en el fondo del ser. Es verdad que todavía subsisten restos metafóricos, como el tomar las olas como imagen de los afanes, en su incesante vaivén, que al cabo se aduermen en su regazo. El mar es así una metáfora del ensueño humano y el corazón en vilo. Vuelven imágenes de otros días, sugeridas también por este mar canario en su primera visita a las islas:

Vienen y van los días, lentos o raudos,  
 como tus olas, mar;  
 vienen y van como las nubes vagas  
 vienen y van.  
 Y en el vaivén del tiempo oceano brezan  
 nuestros anhelos por salir del mar.  
 [...]  
 Y el tiempo, mar de palpitantes olas,  
 sueña en la eternidad (PS, LXIV; VI, 866-867).

No es, pues, extraño que a la vera de la mar en Fuerteventura, a la hora del crepúsculo, sienta Unamuno que «se despierta el inmortal anhelo» (FP, LIII), ni que rime las horas cambiantes de su corazón con los rítmicos movimientos del mar (FP, LXII). Pero con todo el mar no es un símbolo de la inquietud, sino de quietud y sosiego, lo que queda por debajo de lo cambiante como sustancia eterna:

Queda la mar, guardando sus secretos;  
 calma su espuma nuestros corazones  
 cansados podrá ser, mas nunca quietos (FP, XXXI; VI, 691).

No es al trascendimiento al infinito a lo que invita la canción del mar, sino a su anegamiento en él y al apaciguamiento interior. Los epítetos con que califica Unamuno a esta mar femenina son muy expresivos de la nueva relación entrañable: mar compasiva, conso-

ladora, fiel, piadosa como el regazo de la esposa ausente —«Ya como propia esposa al fin te abrazo» (FP, XXXII; VI, 691)—, y ya se sabe que su mujer significa para Unamuno el regazo de una madre<sup>14</sup>, que se proyecta de nuevo en el corazón de la mar, como canta uno de los más bellos sonetos marinos de Fuerteventura:

Recio materno corazón desnudo  
 mar que nos meces con latido lento,  
 baña tu azul mi oscuro pensamiento  
 y cuando me le llenas ya no dudo.  
 Eres, postrado, del Señor escudo,  
 nido gigante del gigante viento  
 que en ti es silencio y es sólo lamento  
 al chocar con la tierra donde sudo.  
 Insondables ternezas tu latido,  
 pulso del mundo y de sus penas noria  
 nos dice al corazón en el oído;  
 De su augusta niñez<sup>15</sup> guardas memoria  
 y tu cantar, preñado del olvido,  
 descúbrenos el fondo de la historia (FP, L; VI, 702).

Pero no, este fondo eterno no es ya la intrahistoria, sino el abismo insondable de la vida. En este sentido es bien significativa la elección del femenino «la mar», en lugar de la forma masculina, «el mar», más habitual en español. Es verdad que la ocurrencia no es nueva, pues ya había aparecido, como señala Blanco Aguinaga, en las rimas a *Teresa* (VI, 617, 641, 643, 645), vinculada al misterio del amor con su eterna paradoja vida/muerte, pero es ahora, en los sonetos *De Fuerteventura a París*, cuando adquiere la plenitud de su sentido. Queda así integrada en el núcleo semántico de la mar —lo continuo, inconsciente, secreto y entrañable— la nueva carga simbólica de lo materno como el abismo de la vida, que se regenera en las entrañas de la muerte. «Ambos, la Madre-mar o la Mar-madre —escribe Pallotini—, componen un centro focal de relaciones semánticas»<sup>16</sup>. Madre-mar o mar-madre, eternidad fecunda y vida renaciente, ungida por la piedad con que los brazos de la madre acogen y consuelan. En el murmullo de la mar encuentra Unamuno la canción de cuna o trascuna de la humanidad, con el primer aliento del origen: «la mar, la mar, la mar... la vida en cuna» (RD, VIII; VI, 752).

Tampoco la metáfora era nueva. Ya en *El poema del mar*, con motivo de la primera visita a Canarias, en 1910, aparece la mar como «cuna de la vida» y «tumba del olvido» (PS, LXIII), esto es, la cuna donde florece la memoria de lo originario, y la tumba en que se aduerme la conciencia de todo lo demás, de todo lo que no sea lo primero y último. Este olvido equivale al anegamiento de la vida en las secretas entrañas maternas. La mar no pasa; se queda, perma-

nece como la sustancia eterna y única, y en ella se queda también el alma, desasida de todo cuidado. Y la imagen volverá más tarde en el *Cancionero*, formando parte del símbolo metafísico:

Y eran la mar, su madre, el canto sin riberas,  
el porvenir pasado en que Dios le soñó,  
y se iba poco a poco hundiendo en las primeras  
olas solas del tiempo en que la luz prendió (C, 404; VI, 1077).

Esta canción de cuna no dejará ya de resonar en el corazón de Unamuno, vinculada siempre a la memoria integral de la vida, la que sólo se despierta cuando se acalla lo que no es mas que anécdota y bullicio. Memoria de trascuna, de un arraigo en la placenta del ser, que va unido al corazón de la madre. Y consecuentemente, fundada en esta memoria, esperanza de trastumba de un renacer de la misma muerte:

Cada día te descubro,  
mar nuestra de cada día;  
tú eres cantar de trascuna  
de mi humanidad dolida.  
[...]  
El más allá del principio  
en tus honduras anida  
y el más allá del fin último  
en tus canciones convida (C, 38; VI, 960).

Y de nuevo la canción está asociada al recuerdo de la esposa/madre, como en el poema 1638 del *Cancionero*, escrito el 15 de mayo de 1934, «después de la muerte de Concha»:

Me llega desde el olvido  
tierna canción de ultra-cuna  
que callandito al oído  
me briza eterna fortuna.  
Es el perdido recuerdo  
de mi otra vida perdida;  
me dice por si me pierdo:  
vuelve a tu primer partida (C, 1638; VI, 1388).

Por eso su música, más que adormecer al pensamiento<sup>17</sup>, lo inmerge en la tras-conciencia del fondo del ser. Además de compasiva, como el regazo materno, la mar es serena en su eternidad inmoble, desnuda en su casta simplicidad<sup>18</sup>, recta y erguida como la palabra del origen:

Raya celeste de la mar serena,  
se echa de bruces sobre ti mi mente

y abreva en ti, misteriosa fuente,  
 el secreto de Dios de que estás llena.  
 [...]  
 y encuentro en ti para mis ansias lecho,  
 tú, la palabra del Señor, escrita,  
 palabra original, que es el derecho (FP, XXXV; VI, 693)<sup>19</sup>.

Era inevitable la integración en el simbolismo del mar del tema de lo divino. La idea de la eternidad silenciosa y continua, abismo de la vida y placenta maternal, se desplaza semánticamente hacia la eternidad sustancial y viva, la intuición que había tenido en otro tiempo, tendido en las cumbres de su Vizcaya, a la vista del Cantábrico. El corazón maternal es, al cabo, el mismo corazón de Dios. Ahora de nuevo, junto a las aguas luminosas y tranquilas de Fuerteventura, experimenta Unamuno un éxtasis de plenitud:

Horas dormidas de la mar serena;  
 se cierne el Tiempo en alas de la brisa;  
 cuaja en el cielo azul una sonrisa  
 y todo él de eternidad se llena.  
 Ábrese el sol su más íntima vena,  
 corre su sangre sin retén ni sisa,  
 Naturaleza oficia en muda misa,  
 que es de la paz sin hombres santa cena.  
 Todo es visión, contemplativo oficio;  
 nada en el cielo ni en la mar padece;  
 es sin pena ni goce el sacrificio;  
 de ensueño el universo se estremece,  
 y de la pura idea sobre el quicio  
 en el alma de Dios mi alma parece (FP, LXIII; VI, 710).

Pero no es sólo el abrazo de la luz y el agua lo que levanta su ánimo hasta anegarlo en la experiencia de lo eterno<sup>20</sup>. También el abrazo de la noche y la mar, fundidas en un solo abismo de tiniebla palpitante, produce en él un sentimiento análogo:

Y se baña en la oscura lejanía  
 de su germen eterno, de su origen,  
 cuando con ella Dios amanecía (FP, XXXIV; VI, 693).

Es verdad que no siempre la vivencia de lo eterno encuentra el rostro de la plenitud. También hay momentos de desesperanza en que la mar se vuelve sombría en una visión aniquiladora:

mientras el tedio en nuestro pecho labra  
 y cuando al fin el fin se precipita  
 se abre del mar de la oquedad el abra (FP, XXI; VI, 685).

Plenitud y vacío, en ambivalencia trágica, constituyen, como ya se ha indicado, el rostro jánico de lo eterno. ¿Mística panteísta?<sup>21</sup>. ¿Un nuevo rostro de lo divino, que nada tiene que ver, como cree Sánchez Barbudo, con la idea cristiana?<sup>22</sup>. ¿Es acaso pagana esta Naturaleza que celebra, en paz y silencio, una santa cena? No lo creo. A menudo se confunden la idea y el sentimiento panteístas, como si se tratase de una misma cosa, olvidando que el sentimiento de comunión con la naturaleza es de suyo panteísta, como señala Unamuno<sup>23</sup>, y lo es también el sentimiento místico en cuanto experiencia de una comunión cordial. De hecho la expresión del anegamiento en lo divino no es nueva en Unamuno, y aparece asociada al símbolo del mar<sup>24</sup>. Así, por ejemplo, en Nicodemo el fariseo habla de «perdersé en el mar de la vida divina» (VII, 374), sin que esto autorice a pensar que se trata en este caso de una idea no-cristiana. Y expresiones análogas son frecuentes, por lo general, en toda la literatura mística, cualquiera que sea su credo religioso. Pero el panteísmo como idea es otra cosa. Es bien conocida la repulsión que sentía Unamuno hacia una doctrina que disolvía la conciencia del yo. Al igual que su ansia de inmortalidad miraba al porvenir eterno de la Conciencia, el Dios inmortalizador, por el que clamaba, era un Dios personal, con el que se podía entrar en comunión cordial, de tú a tú. Por otra parte, se pasa por alto que entre las diversas lecturas que Unamuno lleva al destierro de Fuerteventura, estaba el Nuevo Testamento en griego, que solía leer cada día, como su sustento espiritual. No hay razón alguna para creer que la imagen de este Dios que reverbera en las aguas luminosas o en la honda tiniebla de la noche, no sea la del Dios cristiano, es decir, el Dios, que, según manifestó Jesús a Nicodemo, exigía un «nacer de nuevo de agua y de espíritu», texto que le inspiró a Unamuno, en 1899, este místico comentario:

Mas aún así y todo comunicanse las eternas honduras de nuestra alma, con la hondura eterna de la creación que nos rodea, con Dios que habita en todo y todo lo vivifica, con Dios, en quien como en mar común, somos, nos movemos y vivimos. Cuando Dios, que habita en el último seno de todo, se te muestra en tu conciencia, uno consigo mismo, que en tu último seno habita, te ves perdido en el mar inmenso, sin propia conciencia temporal, en esplendente conciencia eterna, viviendo en Él a tu propia vista (VII, 373-374).

Creo que es esta experiencia, genuinamente cristiana, la que Unamuno alcanza junto al mar de Fuerteventura. Curiosamente, esta mar piadosa, que consuela y reconforta, era la mar que ya aparecía en su poema *El Cristo de Velázquez*, como fondo de la agonía del crucificado:

Plañía el mar tu muerte plañidero,  
desgranando sus olas sollozante,

mientras tu pecho, de piedad océano,  
quedo cual tierra se quedó... (CV, III; VI, 452).

Este mar, que se aquietta y amansa con la visión gloriosa del triunfo del crucificado sobre toda criatura, en consonancia con la *apokatástasis* en los ensayos de madurez, es el mismo que confirmaba al proscrito en su doble fe en el Dios/libertad y en la España celestial y pura. La mar-madre, compasiva y piadosa, reverbera ahora el misterio del Padre entregando a su Hijo. No es de extrañar que el soneto LXIII, que pasa por ser el de más claro sabor panteísta, recuerde la comunión cordial de la sagrada cena:

Naturaleza oficia en muda misa,  
que es de la paz sin hombres santa cena (VI, 710),

ni que el soneto LI insista en una metáfora atrevida, impuesta teológicamente por la idea del «océano de piedad», como si sobre el mar se hubiese desangrado el crucificado:

Toda eres sangre, mar, sangre sonora,  
no hay en ti carne de los huesos presa,  
sangre eres mar y sangre redentora  
sangre que es vino en la celeste mesa;  
los siglos son en ti una misma hora  
y es esta hora de los siglos huesa (VI, 702).

Imagen ésta que queda indeleble de la experiencia religiosa en Fuerteventura, y que va a repetirse más tarde en Hendaya en el *Romancero del destierro*:

¡Canta la mar, sangre de Dios, su aliento  
me llena el corazón...  
de mi sangre divina oigo el acento  
y canta mi pasión (RD, VIII; VI, 752).

Me he referido antes a la ambivalencia del sentimiento oceánico de lo eterno que se revela en el doble rostro jánico de la plenitud y el vacío. Vida y muerte aparecen así entrelazadas en el símbolo del mar. La diferencia entre metáfora y símbolo salta de nuevo a la vista. En tanto que se apoya en «una intuición analógica [...], resulta una expresión metafórica —puntualiza M. Pallotini— escribir, por ejemplo, que la vida humana es una ola o un río<sup>25</sup>. No ocurre así con la mar que en la poesía unamuniana es una idea en que viven otras ideas (las del infinito, de lo eterno, de lo indistinto, del origen materno; de la vida en la muerte y desde la muerte...»<sup>26</sup>. De tener que destacar algún mitema en el símbolo, yo elegiría este último. No

sólo «un *bíos* que va siendo *thánatos*»<sup>27</sup>, sino también, a la inversa, un *thánatos* que se transforma en *bíos*. La eternidad sustantiva de que habla Unamuno es la de la vida que se engendra de las mismas entrañas de la muerte. Sorprendentemente, estos dos rasgos aparecen asociados desde primera hora, en su ambivalencia trágica, en los éxtasis unamunianos de lo eterno/infinito. El ejemplo más significativo es el sentimiento oceánico, que en *Paz en la guerra* despierta en él la revelación de la montaña, frente al mar:

Despiértasele entonces la comunión entre el mundo que le rodea y el que encierra en su propio seno; llegan a la fusión ambos, el inmenso panorama y él, que libertado de la conciencia del lugar y del tiempo, lo contempla, se hacen uno y el mismo, y en el silencio solemne, en el aroma libre, en la luz difusa y rica, extinguido todo el deseo y cantando la canción silenciosa del alma del mundo, goza de paz verdadera, de una como vida de la muerte (II, 300).

Y la visión le reporta la misma paz indecible que la mar serena de Fuerteventura:

Es una inmensidad de paz. Paz canta el mar; paz dice calladamente la tierra; paz vierte el cielo; paz brota de las luchas por la vida, suprema armonía de las disonancias; paz en la guerra misma y bajo la guerra inacabable, sustentándola y coronándola. Es la guerra a la paz lo que a la eternidad el tiempo: su forma pasajera. Y en la Paz parecen identificarse la Muerte y la Vida (II, 300).

Más allá de la ambivalencia trágica de lo eterno, el alma tiene, a modo de anticipación gozosa, la experiencia de la unión poético/mística de los contrarios: una como vida de la muerte, que es también, paradójicamente, como muerte de la vida. Un resol de esta visión le reverbera a Unamuno de vuelta de su primer viaje a Canarias, ya en casa «cuando a cerrados ojos, mar, hoy te imagino»:

es la aurora fundida en el ocaso,  
es la eternización de aquel momento  
en que la fuente de la luz se baña  
de la vida en la fuente, es el eterno  
abrazo de la ciencia con la vida,  
abrazo allá a lo lejos [...] (PS, LXV; VI, 872).

Hasta la misma tensión trágica de la ciencia y la vida parece resolverse en la imagen del utópico horizonte marino («allá a lo lejos»), en que se funde y confunde el doble abismo de la luz y el agua, como las dos palmas infinitas de Dios (FP, XVIII). La misma idea vuelve en el poema VIII del *Romancero del destierro*, vinculada de nuevo a la experiencia del mar:

y me pierdo en mi Dios justo y clemente.

[...]

no nos quita lo nuestro, que es la muerte

y vida en muerte, muerte en vida es nuestra suerte (VI, 752).

Ahora bien, esta fusión de vida y muerte no es en Unamuno una experiencia panteísta, como se ha mostrado. Muy moderno todavía, y lo bastante cristiano, no podía satisfacerse con la idea pagana del eterno renacer de la vida, como el ave fénix de sus cenizas. «Le sugería la inspiración —precisa Pallotini— en parte cristiana y en parte gnóstica, que morir es renacer»<sup>28</sup>. Sí. Y más aún: el renacer un surgir transfigurado. Para él, como para Hegel, el misterio de la religión del espíritu no era otro que el místico entrelazo de muerte y resurrección. Al fin, se levanta el velo de la ambivalencia trágica, en esta vivencia mística de la unidad de vida y muerte. Éste es el sentido del misterio cristológico, núcleo central de inspiración, como ya se ha indicado, en la poética, la antropología y la teología unamunianas. «Sobre tu mar vi el cielo todo abierto», recuerda Unamuno de su experiencia en Fuerteventura. Pero lo que veía en el cielo/mar o en la mar/cielo, a la hora del crepúsculo, era la exaltación del hombre/Dios en la cruz, como razón de lo creado. Por eso la indecible paz de estas visiones, a la par que le consuelan en su agonía, no lo apartan de su lucha quijotesca por el sentido:

La carne polvo se la lleva el viento,

y luchando mi lucha por tu gloria,

quedarme en ésta, que se queda, siento (FP, XVIII; VI, 684).

## 2. «La agonía del cristianismo»

Muy otro va a ser el clima espiritual del autoexilio en París. En julio de 1924 escapa Unamuno de Fuerteventura con rumbo a la capital de Francia, en la goleta «L'Aiglon», siguiendo el plan de Dumay, director del periódico francés *Le Quotidien*<sup>29</sup>. Había venido a visitarlo meses antes a su destierro para exponerle su «proyecto de fuga, un tanto novelesco y absurdo», como lo califica Salcedo<sup>30</sup>. Don Miguel acabó accediendo a la propuesta, en parte temiendo por su seguridad en la isla, y quizá también en la idea de que su oposición a la Dictadura podía tener mayor resonancia en París. Al margen de motivaciones, esta fuga romántica, intentando burlar al Dictador (que en realidad hizo la vista gorda), le cuadraba bien a la leyenda del proscrito. Durante varias noches, «salen a la playa buscando la luz de la goleta salvadora»<sup>31</sup>. Por fin, la noche del 9 de julio logran partir de Puerto Cabras y, tras una azarosa travesía en que les dieron por perdidos, arriban el día 11 a Las Palmas, donde su hijo Fernan-



do, que les estaba aguardando, le comunica que le alcanza la amnistía concedida por Primo de Rivera el 4 de julio. He aquí cómo su biógrafo Salcedo describe la situación: «Se baraja la posibilidad de volver a la Península. ¿Pero ha sido repuesto en la cátedra? Si vuelve a España necesitaría recurrir *contra* el Gobierno y aclarar su situación. El trance es duro. M. Dumay ve hundirse toda su campaña publicitaria. Don Miguel no admite consejos de nadie y duda. Al fin se decide: irá a Francia a proseguir su lucha *contra* el Directorio con más libertad»<sup>32</sup>. Con esta decisión comienza su calvario. Casi como un presentimiento es el poema que escribe a bordo del Zeelandia, rumbo a París:

Voy al destierro del desierto oscuro,  
lejos de tu mirada redentora,  
que es hogar de mi hogar sereno y puro;  
voy a esperar de mi destino la hora;  
voy acaso a morir al pie del muro  
que ciñe al campo que mi patria implora (FP, LXVI; VI, 712).

Sus primeras declaraciones a *Le Quotidien*, apenas llegado a París, suponen un desafío total a la Dictadura:

En cuanto a la tardía amnistía que el Directorio ha querido concederme, sólo tengo una palabra que decir: la rechazo, liberado de mis cadenas, como la hubiera rechazado cautivo. Yo no reconozco al general Primo de Rivera, y nunca le habría reconocido el derecho de indultar un crimen imaginario. Puedo mirar orgullosamente mi vida, y no encuentro en ella nada que le permita humillarme por su clemencia, afrentarme por su perdón. Ciertamente, es verdad que entre Primo de Rivera y yo hay un crimen; ese crimen es la Dictadura. ¿Soy yo quien lo ha cometido? De los dos, el hombre que tiene necesidad de una amnistía, es él [...] Y yo no se la concedo, porque caería sobre mi querida España como un manto de plomo<sup>33</sup>.

Sus intervenciones públicas no pretenden otra cosa que dar a conocer la razón de su pleito con el Directorio militar. Pero en ellas ya apuntan los radicales de su crítica política en el exilio: de un lado, la reivindicación del pueblo español como el auténtico sujeto histórico. En nombre del pueblo español saluda a los asistentes al homenaje a Jean Jaurès en el Trocadero. «Del pueblo, bien entendido, no del reino de España, ni tampoco de la nación española; del pueblo español consciente de lo que llamaría su “españolidad” universal, es decir, de su humanidad». Del otro, la condenación sin paliativos de «una dictadura de la memez (*sottise*)», con complicidad monárquica y espíritu de cruzada, que perseguía a la inteligencia<sup>34</sup>.

Algunas de sus comparecencias públicas respondieron al plan publicitario previsto por Dumay. Pero pronto, tras los primeros honores y recepciones, tuvo que enfrentarse a la cruda experiencia del exilio.

La leyenda, que le lleva a servir de espectáculo, comenzó a pesarle. Por otra parte, los intelectuales franceses, más allá de la cortesía circunstancial, no parecen interesarse en los problemas que preocupan a Unamuno y hasta se sienten decepcionados por el tono apasionado de su españolismo. Con razón se ha podido ver en el Unamuno autoexiliado en París un don Quijote melancólico, objeto de interés y curiosidad, pero no de viva simpatía. Y muy pronto va a sentir la asfixia de la gran ciudad. En París experimenta una soledad más densa y agobiante que la de Fuerteventura, porque apenas hay con quien pueda compartir su secreto<sup>35</sup>. En medio de la gran urbe, rompeolas de la historia<sup>36</sup>, echa de menos la paz isleña y su lejana mar amiga:

¡Oh mar salada, celestial dulzura  
que embalsamaste mi esperanza loca,  
te subes a los ojos y a la boca  
cuando revive en mí Fuerteventura! (FP, LXXIII; VI, 719).

Junto a la soledad, le abrumba el cuidado por el presente y el afán expectante por un futuro inmediato, al que no se le ve solución. En tales circunstancias, recibe a finales de agosto la invitación de Louis Couchoud para colaborar en la colección «Christianisme», que dirige en la editorial Riedez. Entre los títulos que le sugiere, figura *La agonía del cristianismo*, que eligió Unamuno para su nuevo ensayo. Es fácil suponer su estado de ánimo. En la niebla preotoñal de París se iban desvaneciendo las visiones luminosas y confortadoras de Fuerteventura, dando paso de nuevo a la incertidumbre. Si en la isla le acompañaba una naturaleza anacoreta, en cuyo yermo y mar serena podía sentir los efluvios del espíritu, aquí en París le rodea la civilización con los constantes e innumerables afanes del hombre moderno. El gran París histórico de la Ilustración y el progreso le oprime el alma. Así se desahoga en un soneto fechado el 15 de octubre:

Sigue flotando en él la Enciclopedia  
que armada en corso antaño puso asedio  
al Arca de la Fe cuando la acedia  
la carcomía; pero hoy su remedio  
es la Revolución, una comedia  
que el Señor ha inventado contra el tedio (FP, LXXVIII; VI, 722).

Se diría que en París se le revela a Unamuno, de modo más radical y doloroso que otras veces, la esencial heterogeneidad de su media alma cristiana, de raíz telúrica vasca, con la cultura moderna. De ahí que, en contacto con el aire civilizado de la gran cosmopolis, sienta renacer su agonía interior: la duda (*dubium*) y con ella la lucha (*duelum*), que impregna obsesiva y angustiosamente el nuevo ensayo. El trasterrado se siente, por otra parte, sin arraigo ni com-

pañía, salvo el pequeño grupo de exiliados, que se reúne cada día de tertulia en el café «La Rotonde» de Montparnasse. Para acudir a la cita, tiene que coger el metro, que le «huele a fatiga social»<sup>37</sup>. Está lejos de su patria histórica y le arrecian las dudas sobre la otra patria transhistórica y universal. A la vuelta de los oficios religiosos, el 30 de noviembre, de la iglesia griega ortodoxa de San Esteban, se le escapa este lamento:

«No es mi reino —dijiste— de este mundo».  
 Pero ve que sin patria triste muero  
 en el desierto y en error profundo:  
 raíz dame en la tierra, aquí, primero;  
 sin raíz con el polvo me confundo:  
 sólo con ella he de irte todo entero (FP, XCVI; VI, 733).

Días más tarde, en un estado de excitación y ansiedad, pone manos a la redacción del primer capítulo. En el tímpano de San Esteban había visto grabada la leyenda evangélica: «Yo soy el camino, la verdad y la vida», y le vuelven sus perplejidades de antaño:

Y pensé —soñé más bien— si el camino y la vida son la misma cosa que la verdad, si no habrá contradicción entre la verdad y la vida, si la verdad no es que mata y la vida nos mantiene en el engaño. Y esto me hizo pensar en la agonía del cristianismo, en la agonía del cristianismo en sí mismo y en cada uno de nosotros (VII, 308).

Como se ve, es el mismo *leit-motiv* del final de *Del sentimiento trágico...*, que retorna ahora crudamente, en un tono más crispado y sombrío. En realidad, *La agonía del cristianismo* no es obra nueva. A partir de 1912, el pensamiento de Unamuno no hace más que explorar en sus distintas suertes y máscaras la visión trágica de la vida. Como le escribe a Ortega en 1919, «por mi parte, repienso más que pienso. He comprendido que he dicho ya en sustancia cuanto tenía que decir y que no me queda sino repetirme a ver si llego a la expresión definitiva»<sup>38</sup>.

Muy certeramente toma Martin Nozick el nuevo ensayo como un codicilo de su obra mayor<sup>39</sup>. Es un escrito vivíparo como ningún otro en Unamuno, carente de plan y programa, en lenta rumia de ideas o, mejor quizá, vivencias añejas pero que las circunstancias del exilio agudizan hasta la exasperación, sin otra consecuencia interna que la que le presta la sugestión del título, y escrito con un método de asociación libre o divagación ensoñadora. En el prólogo de la edición española escribe:

Alguien podrá decir que esta obrita carece en rigor de composición propiamente dicha. De arquitectura tal vez; de composición viva, creo que no. La escribí,

como os decía, casi en fiebre, vertiendo en ella, amén de los pensamientos y sentimientos que desde hace años—¡y tantos!— me venían arando el alma, los que me atormentaban a causa de las desdichas de mi patria y los que me venían del azar de mis lecturas del momento (VII, 305).

«El germen del libro —precisa Nozick— está en el pequeño ensayo *La fe pascaliana*, con que Unamuno contribuye en 1923 al número especial de la *Revue de Métaphysique et de Morale* en conmemoración del tercer aniversario del nacimiento de Pascal»<sup>40</sup>. Pero si éste es el núcleo teórico, dramatizado en la imagen bíblica de Abisac la sunamita, no es, sin embargo, el centro de gravedad del ensayo. Unamuno presenta la fe pascaliana así como la fe de Jacinto Loyson como aplicaciones «a un caso concreto» (VII, 344) del agnismo inherente al cristianismo en la modernidad y, en general, del abrazo trágico entre la fe cristiana y la cultura, como atestigua ejemplarmente la historia de Pablo de Tarso. Otros casos podrían haber sido considerados, y están de hecho aludidos en el ensayo, como los de Agustín, Amiel, Sénancour..., toda una legión de cristianos agónicos que no se conformaron con ninguna componenda entre su fe y el siglo. El título de la obra envuelve un doble sentido: de un lado, se trata objetivamente de la agonía del cristianismo, es decir, de la lucha o discordia entre su voluntad de trascendencia —«mi reino no es de este mundo»— y su voluntad de encarnación o presencia en la historia. Pero también designa la agonía del cristianismo en la experiencia subjetiva del creyente, que pertenece al *saeculum* o comunidad civil, ordenada según criterios inmanentes y públicos de verdad y legalidad, plenamente autónomos y que a la vez participa de una vocación de trascendencia:

Y aquí estriba la tragedia. Porque la verdad es algo colectivo, social, hasta civil; verdadero es aquello en que convenimos y con que nos entendemos. Y el cristianismo es algo individual e incommunicable. Y he aquí por qué agoniza en cada uno de nosotros (VII, 308).

El cristiano es un excéntrico en el mundo; una voluntad disorde, y por lo tanto, un díscolo por principio. En *El contrato social* había indicado Rousseau que una sociedad de verdaderos cristianos no es por eso una sociedad perfecta. «El cristianismo es una religión completamente espiritual —razona el ginebrino—, ocupada únicamente en las cosas del Cielo: la patria del cristiano no es de este mundo. Él cumple su deber, es verdad, pero lo hace con una profunda indiferencia sobre el resultado bueno o malo de su cuidado»<sup>41</sup>. Observación fina, sin duda, con tal de tener en cuenta que esta indiferencia no implica de suyo desinterés ni mucho menos pasividad, como parece sugerir Rousseau, sino la extrañeza radical ante una actividad que no puede reclamar íntegramente su alma. Como recuerda Una-

munos, el cristianismo no fue originariamente una religión política sino mística, apolítica (VII, 338), interesada en otro destino y otra economía a lo eterno. Y, sin embargo, el cristiano vive en la historia y en la cultura, también, claro está, en la política, y en esta duplicidad esencial tiene, según Unamuno, su agonía trágica (VII, 349). La tensión, pues, entre el interés único y exclusivo de la ciudad temporal y el otro interés personal trascendente es irresoluble:

Toda cuestión, política o lo que sea debe concebirse, tratarse y resolverse en su relación con el interés individual de la salvación eterna, de la eternidad. ¿Y si perece la patria? La patria de un cristiano no es de este mundo. Un cristiano debe sacrificar la patria a la verdad (VII, 308).

No hay, pues, ninguna fórmula universal de resolución de la antinomia. El racionalismo jurídico/católico es tan falso en este sentido como el progresismo ético/religioso. ¿Cómo existir, pues, cristianamente? Esta es la gran cuestión. Pero en este trance Unamuno no nos cuenta el secreto del cristiano ni cómo devenir cristiano en un mundo postcristiano y una cristiandad insípida, que ha perdido el sentido de su fe. No hay en esta obra rastro alguno de aquella sutil dialéctica de la ironía, con que Kierkegaard había desmontado desde dentro la existencia estética y la ética, abriéndolas al abismo interior de su desesperación; ni del escándalo que es toda existencia cristiana, puesta en el mundo como un signo de contradicción, ni de aquella confianza en que estriba el salto de la fe. Unamuno se limita a mostrarnos su agonía, «pues toda alma es hija de contradicciones» (VII, 325). *Ecce christianus* (VII, 309) —ésta es la respuesta—, el testimonio experimental de cada cristiano, «si es que un verdadero cristiano es posible en la vida civil» (VII, 308). Nos sumerge en el seno de su duda (*dubium*), que es también su batalla interior (*duelum*) —toda «vida es lucha»—, doblando la experiencia subjetiva de su fe con la otra historia ejemplar de Abisac, la doncella virgen que trataba en vano de reanimar con sus abrazos la agonía del rey David. La veracidad de esta historia de pasión se deja traslucir en el grito final, que cierra el ensayo:

¡Cristo nuestro, Cristo nuestro!, ¿por qué nos has abandonado? (VII, 3640).

¿Mera *pose* retórica? No lo creo. ¿A quién intentaba engañar jugando a ser o parecer ser cristiano? ¿Acaso a sí mismo? ¿Y qué sentido tiene el engaño si uno se sabe engañado y engañador? Esto nos extravía en una hipótesis tan insensata como incontrolable. No creo que el caso de Unamuno pueda plantearse en la dicotomía de o bien un increyente que vive en permanente disimulo u ocultación de su íntima verdad<sup>42</sup>, o bien un frívolo, anclado en una «tradición viva

cristiana, deliberadamente heterodoxo», a quien le pierde un exceso de confianza en Dios<sup>43</sup>. Ni un Unamuno jugando al cristianismo y encubriendo su falta de fe en literatura, como cree Sánchez Barbudo<sup>44</sup>, ni un Unamuno heterodoxo *a priori*, sin razones últimas, como sostiene J. Marías<sup>45</sup>, complaciéndose en una duda en la que de veras y radicalmente no se está. En un caso, simulacro de fe; en el otro, simulacro de duda. Y como los extremos se tocan, en ambos casos se supone que a Unamuno le faltó autenticidad y seriedad existencial suficiente para cargar, según los casos, con su ateísmo o con su fe. Claro está que él podía replicar que «el creyente que se resiste a analizar los fundamentos de su creencia es un hombre que vive en insinceridad y en mentira» (III, 268). Curiosamente Unamuno desconfía de la interpretación que hace Jacinto Loyson de la duda de Renan, como si fuera mero divertimento (VII, 359). ¿Se sentía aludido acaso en ella? ¿Rechaza explícitamente con ello versiones como las que se acaban de ofrecer? En cualquier caso, no se puede negar sinceridad a la crisis religiosa de 1897, que obedecía, como se ha mostrado, a un malestar profundo de la cultura por el choque entre la Ilustración y el Romanticismo. ¿Cómo tomar a «frivolidad» lo que era una constante histórica —«el mal del siglo»— agudizada por el positivismo y agnosticismo finisecular? Pero si la crisis fue sincera, ¿por qué suponer que fuera insincera y falsa la salida?

Podría pensarse que a Unamuno le faltó coraje para creer o para descreer, esto es, para el salto mortal o para el *non serviam*, y se quedó en la in-decisión. Pero, si bien se repara, la tragedia no es in-decisión sino confrontación de principios antinómicos: un poner en duda la fe desde las exigencias de la razón, y, recíprocamente, un cuestionar la respuesta racional desde las exigencias del corazón. Y esto era la duda activa. Por otra parte, ni el racionalismo católico ni el fideísmo modernista, ni la vaga religiosidad spenceriana de lo incognoscible podían satisfacer a un alma extremosa como la suya, que jugaba al todo o nada, casi por talante existencial. Podría, en fin, sospecharse que Unamuno se instaló retóricamente en la duda, pero esto no se compadece con el carácter productivo, ética y políticamente, que tuvo en él la incertidumbre creadora. «Lo que destaca —escribe Sánchez Barbudo refiriéndose a *La agonía del cristianismo*— es la piedad de los que creyeron gimiendo, de los que quisieron creer, con los que se identifica». Y poco más adelante, precisa: «Para Unamuno lo importante es que hubiesen anhelado a Dios, o más bien, que hubiesen anhelado eternizar su vida, no morir»<sup>46</sup>. Y bien, ¿no es esto acaso lo fundamental?, ¿no es el anhelo de Dios y la voluntad de creer todo lo que de por sí puede poner el hombre?, ¿por qué no suponer que la duda activa, cuando busca y pregunta, es o puede llegar a ser una forma, deficitaria si se quiere, pero no por eso menos auténtica, de estar en la fe?, ¿no hay acaso fe, sincera fe,

en el que grita «creo, Señor, quiero creer, ayuda mi incredulidad»? Ni postura retórica, pues, como sostiene Sánchez Barbudo, ni presunción, como cree J. Marías, sino fe agónica, o agonía de la fe, o, por decirlo en términos de A. Machado, «y amargura / de querer y no poder / creer, creer y creer»<sup>47</sup>.

Conviene recordar que Unamuno había cifrado su religión en buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad (III, 260). Aspiraba así a una unidad originaria entre verdad y vida, autenticidad y fecundidad creadora, más allá del dilema entre la verdad triste y la vida insensata. Pero esta reconciliación ideal sólo se da en lo incondicionado o, como él suele llamarlo, el misterio, lo que está más allá de lo objetivo disponible; y por eso añadía: «aun a sabiendas de que no he de encontrarlas mientras viva» (*ibid.*). Es decir, esta unidad no pertenece al orden fenoménico, sino al *noumenon* o a la esfera de la libertad. Frente a esta exigencia ideal, se impone el terco orden objetivo o fenoménico, en que verdad y vida aparecen como magnitudes dispares y hasta contrapuestas. Y el hombre ha de cargar con la cruz de esta contradicción, para hacerla dialécticamente productora de conciencia. De ahí que aquella unidad sólo se deja realizar prácticamente, en una tarea infinita, como diría Kant, esto es, en la lucha por su reconciliación. La agonía arrecia cuando la exigencia ideal para ceder a la facticidad histórica, condenando a aquel principio incondicionado al reino de la ilusión. Ésta parece ser la situación en que escribe Unamuno *La agonía del cristianismo*, «presa de una verdadera fiebre espiritual y una pesadilla de aguardo» (VII, 305). Se diría que «su» España celestial y pura se le volvía tan improbable e imposible como «su» Dios de la libertad y la fraternidad:

De ver punto final ni leve asomo;  
la brega del buscar cría la acedia (FP, XCVII; VI, 733).

Como él mismo confiesa, comentando este soneto, su alma se encontraba «sacudida por la tragedia de mi patria y de la civilización cristiana —¿cristiana?— toda» (VI, 734). Al leer el lema evangélico sobre el frontispicio de San Esteban, «yo soy el camino, la verdad y la vida», sintió renacer su congoja espiritual. Pensó: «¿la verdad no es que mata y la vida nos mantiene en el engaño?». Este pensamiento es hijo del espíritu de la disolución, el que proclama la vanidad universal. En la ansiedad del aguardo de París, desterrado de todo lo que amaba en el mundo y sin perspectivas de recuperarlo, Unamuno pasó por una crisis aguda de nadismo (cf. cap. 12, § 3). España estaba sumida en la agonía<sup>48</sup>, al menos así lo creía él, y Dios callaba. La tentación o seducción de la nada amenazaba con tragarlo. Para vencerla, la fe tenía que ser, más que nunca, una victoria desesperada *contra* la muerte. Y Unamuno sentía necesidad de creer. Necesi-

taba de Dios, como escribe él de Pascal, no para sus trabajos científicos, sino «para no sentirse por falta de Él, anonadado» (VII, 347). Y de esta necesidad vital nace la resolución o la voluntad de creer, el querer creer, que ya no tiene aquí el sentido vitalista nietzscheano de confianza en el propio poder, sino de reconocimiento de la propia debilidad:

¿Creía Pascal? Quería creer. Y la voluntad de creer, la *will to believe*, como ha dicho William James, otro probabilista, es la única fe posible en un hombre que tiene la inteligencia de las matemáticas, una razón clara y el sentido de la objetividad (VII, 346).

Pero este voluntarismo no es un apetito ciego e inconsciente. En cuanto surge de una necesidad práctica y está orientado a satisfacerla, es querer que haya un Dios como condición de la posibilidad de la conciencia. Supone, por tanto, una voluntad de sentido, o apuesta por el sentido, que lo distingue de las puras ganas de creer, con su contrapunto en la desgana, antesala del nadismo. Como recuerda oportunamente,

[...] la gana, ya lo hemos dicho, no es una potencia intelectual, y puede acabar en des-gana. Engendra, en vez de voluntad, la noluntad, de *nolle*, no querer. Y la noluntad, hija de la desgana, conduce a la nada (VII, 330)<sup>49</sup>.

Ahora bien, este momento volitivo, o virilidad de la fe, como puro querer creer, no es todavía la fe verdadera:

La fe es pasiva, femenina, hija de la gracia, y no activa, masculina [...] Aunque el P. Jacinto quisiera otra cosa, proviene de la gracia y no del libre albedrío. No cree el que tiene ganas de creer. La virilidad sola es estéril (VII, 333-334).

En un sentido, la fe crea su objeto «a golpes de voluntad»; en otro, más radical y primario, es engendrada por él. Si en cuanto virilidad es una creación apasionada de Dios para salvarse de la nada, en cuanto pasividad es sentirse regalada y recreada por Dios. Paradójicamente, el alma presa de angustias de muerte y deseando sobrevivir, ansía crear a su Creador. A Unamuno se le impone el recuerdo de los trapenses de Dueñas, cerca de Palencia, cantando la salmodia de la letanía:

*Mater creatoris, ora pro nobis.* Madre del Creador. El alma humana quiere crear a su creador, al que ha de eternizarla. *Mater creatoris.* ¡Madre del Creador! He aquí el grito de congoja, el grito de agonía (VII, 312).

Sobre esta imagen se destaca el sentido simbólico de la historia bíblica de Abisac, la sunamita. La pobre doncella había sido despo-



sada con el rey David, ya viejo y enfermo, para reanimarlo y calentarlo en su agonía. Ella no pudo conocerlo, pero lo quería con un amor loco de desposada. Abisac representa la virilidad de la fe, la esposa virgen, que reanima desesperadamente a su Amor, del que tiene que recibir la vida:

La pobre alma hambrienta y sedienta de inmortalidad y de resurrección de su carne, hambrienta y sedienta de Dios, de Dios-Hombre, a lo cristiano, o de Hombre-Dios, a lo pagano, consume su virginidad maternal en besos y abrazos al agonizante eterno (VII, 325).

Pero, ¿qué significa la agonía de Dios? El *Deus absconditus* de la tragedia es también para Unamuno, como se ha visto, un Dios sufriente (cf. cap. 10, § 4). Soporta el sufrimiento del mundo para transfigurarlo en vida. Es en este Dios que lucha con la muerte en el que quiere crear la fe agónica:

La Cristiandad fue el culto a un Dios-Hombre, que nace, padece, agoniza, muere y resucita de entre los muertos para trasmitir su agonía a sus creyentes. La pasión de Cristo fue el centro del culto cristiano (VII, 315).

Querer creer en cristiano es querer participar prácticamente en el misterio de este Dios que lucha con la muerte. Pero, en cuanto fe pasiva, es dejarse tomar por la confianza de que ese amor ha vencido a la muerte. ¿Creyó así realmente Unamuno? Hay que reconocer que esta pregunta no puede contestarse sin traspasar las lindes del buen sentido hermenéutico. A lo sumo, se pueden rastrear aquellos textos que parecen indicar una última reserva escéptica. «Su fe era persuasión, pero no convicción» (VII, 346) —dice de Pascal, retratándose, al parecer, a sí mismo—. Una impenetrable ambigüedad traspasa siempre los textos unamunianos acerca del Cristo agónico, que se siente abandonado de su Padre. Incluso a veces aproxima deliberadamente el Dios-Hombre, a lo cristiano, con el Hombre-Dios, a lo pagano (VII, 325), no para identificarlos, sino para dejar ambiguo su sentido. La cristología de Unamuno, central para el sentido de su obra, adolece de una insuperable ambigüedad. Desde luego, parece que Unamuno no acepta la tesis de Couchoud, en *Le mystère de Jesus*, de que Jesús sea una pseudohumanización de Dios, porque en tal caso lo hubiera citado con asentimiento teniendo en cuenta que le había invitado y animado a escribir *La agonía del cristianismo*. «Creo que Unamuno estaba más cerca de Renan que de Couchoud —asegura Tellechea— [...] El Cristo, hombre de carne y hueso, tiene demasiada consistencia en la agonía-batalla interior de Unamuno como para considerarlo una humanización ficticia de Dios»<sup>30</sup>. ¿Pero significa esto que acepte la tesis renaniana de la deificación de un hombre en la figura de Jesús? Creo que no. Aun sin

negar el profundo parentesco espiritual de Unamuno con Renan<sup>51</sup>, me parece que Unamuno está más cerca del sentimiento trágico de Pascal que del escepticismo místico de Renan. La fe pascaliana es más voluntad de creer que mera añoranza de la fe perdida. En cualquier caso, en ninguno de sus momentos de máxima proximidad a Renan, suscribió Unamuno su tesis de la deificación del hombre Jesús. Incluso una cuestión por excelencia «agónica», como él la llama (VII, 318), la del Cristo histórico y su diferencia con el Cristo de la fe, queda sin resolver. No es tanto un escamoteo, como parece pensar Sánchez Barbudo<sup>52</sup>, sino la imposibilidad misma de resolverla desde el agonismo. Supuesta su tesis idealista de que «sólo existe lo que obra y en cuanto obra», habría que pensar que el Cristo histórico efectivo es el pneumático o espiritual, recreado en la fe. Por otra parte, Unamuno nunca discute la autenticidad del Nuevo Testamento, que lee asiduamente, y muy a menudo su exégesis de los textos evangélicos deja adivinar una connaturalidad de actitud con la tradición intrapopular católica. Creo que, en este sentido, Unamuno estaba más próximo al sentimiento popular católico acerca del Cristo, Dios sufriente. Y, sin embargo, salvo refugiándose en la fe de su pueblo, como ocurre en *El Cristo de Velázquez*, tampoco hay en él una explícita confesión de su divinidad. Unamuno se interesa por un Cristo agónico y agonizante, en lucha con la muerte, y en esa noche oscura del espíritu, en que siente el abandono de Dios. Se diría que lo divino de este Cristo es su capacidad de transfiguración del sufrimiento. Pero no hay nada que permita traspasar este agonismo (cf. cap. 10, § 5).

Curiosamente, las opuestas reacciones ante *La agonía del cristianismo* de Couchoud y Maritain, el escéptico crítico y el creyente esforzado, atestiguan la profunda ambigüedad del ensayo. Couchoud lo encuentra, tal como lo había supuesto, apasionado y brillante. «Ha brotado de vuestro espíritu y de vuestro corazón. Es denso y patético, fulgurante; ilumina de un trazo grandes paisajes espirituales»<sup>53</sup>. Para Maritain, en cambio, «firmemente arraigado en una fe conquistada —comenta Tellechea—, el libro de Unamuno debió ser desconcertante». Así se lo declara sin tapujos en carta del 2 de noviembre de 1926. «Le agradezco —le escribe— el haberme enviado su obra *L'agonie du christianisme*. La he leído con gran tristeza, porque le veo moverse generosamente en apariencias y en miserias de palabras, y desconocer lo esencial, olvidar la Verdad. Sí, la Verdad crucificada está en agonía hasta el fin del mundo, mas primero es la Verdad; si no fuese la Verdad, ¿dónde estaría el drama? Y si es la Verdad, es preciso primero creer lo que ella dice»<sup>54</sup>. Si Couchoud podía encontrar la agonía brillante y patética, ya que no edificante, Maritain la encuentra retórica y vana, pues una agonía o lucha que no estribe en la adhesión a la Verdad se consume en patetismo, al

igual que la teología de la cruz sería masoquista, como precisa Moltmann, si no apunta la esperanza escatológica del resucitado<sup>55</sup>. «Mas primero es la Verdad», subraya Maritain. Claro está que esta Verdad es una certidumbre en la fe, y no la unidad originaria, pura exigencia ideal, de Verdad y Vida, tras la que se esforzaba Unamuno. Sólo entonces la fe que duda, —«concepto absurdo» lo llama desdeñosamente Maritain desde su mentalidad de converso—, puede trasmutarse en la auténtica dimensión de la fe como «victoria sobre el mundo». De hecho, Unamuno, al menos en sus escritos, nunca ha estribado en la certeza consoladora de aquellas palabras de Jesús: «No temáis..., yo he vencido al mundo». De ahí el riesgo de que el querer creer acabe consumiéndose en puras ganas de creer, y se traspase fácilmente a la desgana o a la tentación de nadismo.

«Y así como el cristianismo, está siempre agonizando el Cristo» (VII, 311) o, tal vez mejor a la inversa, al modo del Cristo agónico, está siempre agonizando el cristianismo. La falta de una cristología pneumática fundamental le impide encontrar en el *Verbum caro* la síntesis histórica de trascendencia e inmanencia, inspiración escatológica y secularismo. Sin esta clave cristológica la duplicidad del cristianismo resulta igualmente irrebable. Y en esta duplicidad está para Unamuno «la condición esencial de la agonía» (VII, 349). El cristianismo primitivo —señala— era apocalíptico, y en esta creencia en la inmediata llegada del reino de Dios encontraba la fuerza para su ruptura radical con el mundo. Podía así romper con todo lazo de sangre, cultura y comunidad, y renunciar a la historia ante la expectativa de su transfiguración inmediata:

No puede actuarse en la historia lo que es antihistórico, lo que es la negación de la historia. O la resurrección de la carne o la inmortalidad de alma, o el verbo o la letra, o el Evangelio o la Biblia. La historia es enterrar muertos para vivir de ellos. Son los muertos los que nos rigen en la historia, y el Dios de Cristo no es Dios de muertos, sino de vivos (VII, 336).

Pero la frustración de esta expectativa apocalíptica le forzó a atemperarse y amoldarse al espíritu del siglo, esto es, a hacerse presente en la historia a la que había abandonado en un raptó de transcendimiento. Lo disyuntivo «o...o» se hacía conjuntivo, y de ahí la agonía irremediable. Creo que éste es para Unamuno el núcleo central del agonismo: el conflicto entre el espíritu, la palabra libre a la que nadie ata, y la letra, ya sea en la forma del libro o del decreto:

Porque el espíritu, que es palabra, que es verbo, que es tradición oral, vivifica; pero la letra, que es el libro, mata (VII, 318).

¿Por qué mata el libro? Porque es principio de la institución, y, por tanto, de la hermenéutica y el magisterio. «El que se come un

libro muere indefectiblemente», ironiza Unamuno, tan ávido devorador de libros. En cambio, «el alma respira con palabras» (VII, 318). Sería fácil encontrar aquí el eco del final del Fedro platónico, con su defensa de una cultura inspirada en el poder de la palabra y la memoria viva frente a la cristalización de la escritura<sup>56</sup>. Con todo, hay que contar, sobre ello, la imagen bíblica del Cristo que no escribe, o sólo algunos trazos sobre la arena, que borra el viento, confiándose así a la potencia transformadora de la palabra. Pero *verba volant*. Las palabras más sagradas requieren para su perduración fijarse en escritura. Y en cuanto un pensamiento entra en escritura, «queda ya muerto» (VIII, 710). Ésta es la tragedia de la palabra, obligada a concretarse y fijarse en la historia. La *kenosis* o vaciamiento de la palabra, porque, al ser emitida y fijada, se encadena al tiempo y a la lógica. Tragedia doble, de la palabra/alma, aprisionada en dogma e institución, y del alma/palabra, empeñada en una lucha por recobrar a sí misma de su dispersión y literalidad. El cristianismo es el caso paradigmático de esta tragedia; el espíritu se ha encadenado a la historia, el verbo a la letra —dogma y decreto—, el reino de Dios a la cristiandad organizada, el carisma a la institución.

Esta agonía apareció ya —piensa Unamuno— en Pablo de Tarso, obligado a conciliar su experiencia personal de la palabra con el espíritu rabínico. El paulinismo representó el gran compromiso histórico entre el Evangelio y la Biblia, la escatología y la historia:

Y vino la letra, la epístola, el libro, y se hizo bíblico lo evangélico. Y, ¡fuente de contradicciones!, lo evangélico fue la esperanza en el fin de la historia. Y de esta esperanza, vencida por la muerte del Mesías, nació en el judaísmo helenizado, en el fariseísmo platonizante, la fe en la resurrección de la carne (VII, 320).

La tensión o conflicto entre la resurrección de la carne —esperanza escatológica— y la inmortalidad del alma —dogma filosófico, proyectado más tarde, en la época moderna, como la trascendencia del espíritu en la historia— constituye la conciencia agónica del paulinismo (VII, 321). Un conflicto semejante estalla entre la palabra viva y la rigidez dogmática, la gracia y el decreto, la experiencia mística y la autoridad del magisterio, el sacramento y la institución eclesial. Mas Unamuno atiende especialmente a la agonía del cristianismo en la cultura, porque ésta es la que él había experimentado en sí mismo:

Pero la cristiandad, la cristiandad evangélica, nada tiene que hacer con la civilización. Ni con la cultura [...] Y como sin civilización y sin cultura no puede vivir la cristiandad, de aquí la agonía del cristianismo (VII, 337-338).

Dicho evangélicamente: «mi reino no es de este mundo». Y, sin embargo, en clave histórico/secular, tiene que actualizarse en el

mundo. «Lo evangélico fue la esperanza en el fin de la historia»; incluso la contrahistoria, la impaciencia por trascender el curso de los acontecimientos en el advenimiento de la *parusía*. En esta medida, el cristianismo tenía por fuerza que romper con toda idea de progreso, en virtud de la orientación escatológica de su esperanza. «Para el Cristo y para los que con él creían en el próximo fin del mundo, eso del progreso carecía de sentido» (VII, 343). Y de ahí también su ruptura con la política, esto es, con la técnica de organizar y administrar el progreso. Su llamada era al solitario, para que desasido de los cuidados del siglo atendiese el único negocio de su salvación. Ésta era su diferencia esencial como religión mística y soteriológica frente a las religiones políticas:

[...] las religiones paganas, religiones de Estado, eran políticas; el cristianismo es apolítico. Pero como desde que se hizo católico, y además romano, se paganizó, convirtiéndose en religión de Estados —¡y hasta hubo un Estado pontificio!—, se hizo político. Y se engrandeció su agonía (VII, 338).

La actitud de Unamuno es en este punto de una extrema radicalidad, como correspondía a su temperamento místico anarquizante. No se limita a criticar el ideal de la cristiandad histórica, ya sea el Sacro Imperio, o en su versión moderna del Estado confesional, sino que afirma la trascendencia del cristianismo con respecto a cualquier forma institucional o contenido político programático, sea cual fuere su signo ideológico:

No, no; la democracia, la libertad civil, o la dictadura, la tiranía, tienen tan poco que ver con el cristianismo como la ciencia (VII, 337).

Desde este supuesto, critica con la misma vehemencia al cristianismo social como al político. A primera vista, una posición tan abrupta parece entrar en contradicción con su defensa de un cristianismo civil. Y, desde luego, cuesta aceptar que para el liberal Unamuno el cristianismo estuviese a igual distancia, es decir, a distancia infinita, tanto de la tiranía como de la democracia, de la explotación económica como de los movimientos sociales revolucionarios. Me inclino a pensar que en estos pasajes tan sólo le interesaba a Unamuno marcar la heterogeneidad radical del cristianismo con las ideologías. El cristianismo no es un humanismo. Por lo mismo, tampoco puede reducirse a estrategia y programa. La dimensión escatológica del cristianismo, que era la que en verdad le preocupaba, le lleva a una posición maximalista con respecto a cualquier intento reductivo secularizador. Pero esto no significa que el cristianismo sea estéril, en cuanto escatológico, como fermento transformador de la vida civil en el ideal de la libertad y la justicia. El sentido de la tesis se

muestra en oposición al catolicismo romano, canónico y legalista, convertido en un poder político temporal; es decir, el catolicismo del decreto, la inquisición y la cruzada, que había conformado la tradición castiza española y que todavía plantaba sus reales en la dictadura primorrriverista. Tal como lo había descrito en uno de sus sonetos satíricos:

Democracia frailuna con regüeldo  
de refectorio y ojo al chafarote,  
¡viva la Virgen!, no hace falta bieldo,  
Gobierno de alpargata y de capote,  
timba, charada, al fin de mes el sueldo,  
y apedrear al loco Don Quijote (FP, LXXXIX; VI, 729).

Esta oposición es el motivo inspirador de la obra. No por casualidad, ésta se inicia con la reprobación del nacionalismo católico de Charles Maurras —*Enquête sur la monarchie*, «en que se nos sirve en latas de conserva carne ya podrida» (VII, 308)— y viene a concluir con una denuncia del catolicismo integrista hispánico de la cruz y la espada:

Quiso propagar el catolicismo a espada; proclamó la cruzada, y a espada va a morir. Y a espada envenenada. Y la agonía de mi España es la agonía de mi cristianismo (VII, 363).

En general, el ensayo reitera la crítica, de inspiración protestante liberal, al catolicismo, ya expuesta en *Del sentimiento trágico de la vida*, como religión institucionalizada, y a su doble mundano del Estado católico confesional. Esta crítica se condensa especialmente en la figura del jesuitismo, dogmático y canonista, militarizado en sus métodos y disciplina, y ayuno de sentido místico interior (VII, 342). Posiblemente, lo que Unamuno tenía *in mente* era el papel hegemónico de la Compañía de Jesús, a su vuelta tras la expulsión por Carlos III, en la campaña antiliberal y, en general, su abierta oposición al modernismo y su contribución ideológica a la España conservadora. Lo del reinado social de Jesucristo se le antoja un mal sucedáneo sociológico del régimen político de cristiandad; y, en su reverso, una forma de acomodar las exigencias del Evangelio al poder político y económico. Contra todo ello se rebelaba el alma, liberal y libertaria, laica y evangélica, a la vez, de Unamuno. Pero frente a ese catolicismo político conservador, Unamuno no se acoge a un cristianismo progresista, que acabara cayendo en la misma trampa ideológica, aun cuando en sentido contrario. Su alternativa es, pues, un cristianismo agónico, a contracorriente tanto de la religión oficial institucionalizada como de una ilustración, igualmente dogmática y establecida, y en virtud precisamente de su doble fidelidad al

Evangelio y a la cultura crítica liberal. Es decir, en abierta oposición tanto al espíritu del siglo en la Iglesia —la sacralización de las esferas del poder político— como al espíritu eclesial en el siglo —la religión secularizada de la ciencia y del progresismo con su nueva inquisición—. Se diría que el espíritu de la política trágica se transfiere así a la actitud religiosa: inspirar sin dejarse asimilar, participar sin entregar el alma. Pero la tragedia significa, también aquí, una oposición desnuda de estas antinomias, sin mediación dialéctica posible. La unidad de los contrarios tampoco es de este mundo. En el fondo, Unamuno se acoge a un cristianismo, más que idealista o purista, pneumático o espiritual, apoyado en la fuerza de la palabra y del testimonio, y armado así contra el doble riesgo histórico de su degeneración en el libro o el decreto, las dos formas, la protestante y la católica, de acomodarse al espíritu del siglo. Más allá, pues, de la letra inmediata, incluso más allá de la fe agónica, *La agonía del cristianismo* representa, como indicaba antes, la conciencia agónica de la palabra, esto es, de la libertad, en su lucha por perdurar como espíritu en el medio de la historia.

### 3. *La desesperación de España*

En la soledad de París, consumido de una creciente ansiedad según se desvanecen las expectativas de la caída de la Dictadura, y rumiando las noticias que le llegan de España, Unamuno se va sumiendo en un humor sombrío. Los sonetos de París evidencian este cambio de clima espiritual. De un lado, el sentimiento de nostalgia, fino y punzante como una espina. Será la luna de Fuerteventura, «enjuta como flor de cardo» (FP, LXVII), en las noches sosegadas de aquella «isla de libertad, bendita rada / de mis vagabundeos de marino» (FP, LXXV), o las rocosas cumbres de Gredos (FP, LXXX), la «clara carretera de Zamora / soñadero feliz de mi costumbre» (FP, LXXI), la entrañable Plaza Nueva de Bilbao, resoñada a la luz de los soporales de la plaza parisina de los Vosgos (FP, LXXII), o, en fin, las inmortales piedras doradas de Salamanca, entrevistas con las primeras hojas del otoño parisino:

Corazón, nunca has sido tan cobarde;  
esas hojas te anuncian los primeros  
hielos de aquí, en París [...] (FP, LXXXVI; VI, 727),

como si presintiese los rigores que iban a helarle el alma. Del otro, la conciencia creciente de estar luchando por una causa perdida:

No te lo digas ni a ti mismo, calla,  
corazón, cállate, causa perdida

hace el empeño de tu pobre vida,  
y es un lento suicidio tu batalla (FP, LXXXIV; VI, 726).

Casi desaparece de su poesía la crítica política inmediata, de tono satírico quevedesco<sup>57</sup>, para refugiarse en la prosa circunstancial de combate, más abiertamente ideológica. En cambio, va creciendo en su poesía la otra crítica intrahistórica al pueblo de España. Claro está que algunos toques ya apuntan en los sonetos de Fuerteventura, pero allí el sentimiento hacia España escarnecida era básicamente de piedad, contagiado quizá por la mar piadosa, cuya vivencia místico/contemplativa se impone sobre cualquier otra. Es en la prosa donde se le escapaba algún duro desahogo, que alcanza al propio pueblo español:

Aquí, en este fecundo aislamiento, se siente mejor toda la tragedia de la oquedad, todo el trágico destino de un pueblo que vive alimentándose de sonoras vaciedades, que profesa la más triste de las idolatrías: la idolatría de las palabras muertas. Y eso sí que es el caos (VIII, 574).

Pero esta oquedad la va a vivir aún más desgarradoramente en sus sonetos de París. La imagen que se le impone ahora es la de un pueblo inerte e inerme ante la dictadura, moribundo, a la vez víctima y cómplice:

¡España! ¿A alzar su voz nadie se atreve?  
Va a arrastrarte el alud de la mentira;  
tu amor presta a mi voz ardores de ira...  
Sacúdete, mi España... No se mueve...  
¡España, España! Blanca... fría... nieve...  
Tenebrosos los ojos, mas no mira...  
Un espejo a la boca... ¡No respira!  
¿No oís el vuelo de su sombra leve? (FP, LXVIII; VI, 716).

Según cede la carga retórica, la voz de Unamuno cobra hondura y autenticidad. El poeta habla a su corazón, a solas con Dios, como un profeta abandonado. A veces, su canto está inspirado por la pasión que le consume:

Me canta la pasión, y así conjuro  
con ese encanto la feroz mentira  
que arrastra a España en su destino oscuro;  
se me hace amor con el cantar la ira,  
y al cantar de mis iras me depuro  
poniendo en alto de mi amor la mira (FP, LXXXII; VI, 725).

Otras, en cambio, deja fluir un melancólico y dolorido lamento:



Tu voluntad, Señor, aquí en la Tierra  
se haga como en el Cielo; pero mira  
que mi España se muere, la mentira  
en su cansado corazón se aferra (FP, XCI, VI, 730).

En la soledad de París, en su modesto cuarto de cartujo, a lo largo de interminables horas de ensoñaciones y recuerdos, desfila ante sus ojos la historia de España como una pesadilla. Unamuno denuncia, censura, increpa, pero el motivo de su indignación no es tanto la Dictadura misma como el pueblo de España: «tu pueblo nunca aprende y siempre se olvida», se lamenta en el soneto LXXXIV, y en el siguiente se desahoga de nuevo:

No soñarás la noble, civil, guerra,  
sino de banderizos la guerrilla;  
no la honra de luz, la negra honrilla;  
no hazañas leoninas, vida perra...  
[...]  
Veo en el cielo tu implacable ceño.  
Dios de mi España ciega, sorda, inerte.  
¡Señor, Señor, Señor, márame el sueño! (FP, LXXXV; VI, 726).

Se diría que la antigua crítica a la España castiza destila ahora su acíbar más amargo:

Oh, mi pueblo castizo, el del *mañana*,  
la *camarilla* y el *pronunciamiento*,  
guarda entre las piernas el entendimiento  
y en vez de voluntad tiene real gana.  
Nada le importa, y harta su galvana  
con honda siesta, siesta de jumento,  
que no le vengan con el viejo cuento  
de la justicia porque es *gente sana*.  
Que le dejen en paz y en el olvido;  
que no le den con pensamiento guerra,  
¡Bien sabe el sueño en el materno nido!  
Lástima grande que una vida perra  
le fuerce a trabajar por el cocido,  
*¡la olla podrida!*, su raíz en tierra (FP, XCIX; VI, 735).

Con acentos machadianos y quevedescos, recrea en otro momento la pasión autodestructora de una España prolífica en sangre cainita:

¡Ay, triste España de Caín, la roja  
de sangre hermana y por la bilis gualda,  
muerdes porque no comes, y en la espalda  
llevas carga de siglos de congoja! (FP, LXXXIX; VI, 731).

Alguna vez parece apuntar una tímida esperanza en la promesa de una España del porvenir:

Vas a morir, mi España; mas no importa  
que otra, ya pura, llevas en tu entraña (FP, XCIII; VI, 731).

Pero, por lo general, el clima dominante es abiertamente nadista. En estas circunstancias, el entierro en París, el 14 de noviembre de 1924 —«en mi vida olvidaré ese día»— del niño Yago de Laguna (¿se acordaría de su pequeño Raimundín?), le arranca uno de sus más fuertes y conmovedores lamentos:

A un hijo de españoles arropamos  
hoy en tierra francesa; el inocente  
se apagó —¡feliz él!— sin que su mente  
se abriese al mundo en que muriendo vamos.  
A la pobre cajita sendos ramos  
echamos de azucenas —el relente  
llora sobre su huesa—, y al presente  
de nuestra patria el pecho retornamos.  
«Ante la vida cruel que le acechaba,  
mejor que se me muera» —nos decía  
su pobre padre, y con la voz temblaba;  
era de otoño y bruma el triste día  
y creí que enterramos —¡Dios callaba!—  
tu porvenir sin luz, ¡España mía! (FP, XCII; VI, 730-731).

La pasión de España se ha trocado en desesperación de España. Éste es el núcleo determinante de la crisis de París. Algunos comentaristas han apuntado a esta nueva crisis del desterrado por tierras francesas. Zubizarreta cree ver en ella el rebrote de la crisis espiritual del 97<sup>58</sup>. Salcedo, en cambio, la achaca a vicisitudes de salud, unidas a sus constantes aprensiones<sup>59</sup>. Sánchez Barbudo la atribuye a una quiebra en la conciencia de su propia leyenda<sup>60</sup>. Gullón a la fatiga de la lucha y la nostalgia de la paz que agudizarían su sensibilidad, haciéndole sentir su campaña como algo intrascendente<sup>61</sup>. Ouimette piensa —más certero a mi juicio—, en una desesperación de carácter político/existencial<sup>62</sup>. Es muy natural que en la crisis confluyeran diversos motivos, pero creo que la nota dominante, como atestiguan los sonetos de París, es la desesperación de España y, por tanto, la quiebra, más que de su leyenda, de su misión. En las ensoñaciones del destierro, Unamuno refuerza, si cabe, su leyenda, no sólo ante los ojos de los demás, sino ante sí mismo, viéndose como el profeta quijotesco que clama desde el desierto de Fuerteventura y mirándose en el espejo de los grandes proscritos, el Dante, Victor Hugo, Mazzini (cf. VII, 729, 731, 739). Pero para creer en sí es preciso creer en su obra; «la obra es la eternidad del alma» (VIII,

617), recuerda en una de sus prosas parisinas. «Ay del hombre que no halla su goce en cumplir su obra» (*ibid.*, 618). Pero, ¿dónde estri-  
 bar si la obra parece ser una causa perdida? Unamuno siente que le invade la tormenta de la duda, que había atormentado a Mazzini en ocasión semejante. «Fue la tempestad de la duda —cita en 1919 un texto de Mazzini— tempestad inevitable, creo, una vez al menos en la vida de todo el que dedicándose a una gran empresa conserve corazón y alma amantes, y palpitaciones de hombre, y no se aferre a desnuda y árida fórmula de la mente como Robespierre» (IV, 1299). «Y acabó Mazzini —comenta— saliendo de la tempestad de la duda en 1836 con un principio que la vida es misión» (*ibid.*, 1299-1300). ¿Pero es que acaso la misión está libre del asalto de la duda? ¿Y puede haber misión sin un pueblo que sepa reconocerla? Unamuno duda de su pueblo, de su capacidad y resolución para rebelarse *contra* la tiranía, de su amor a la libertad, de su real voluntad de ser, convertida en puras ganas o desganadas. Y, por tanto, duda de su propia misión. Son estremecedoras las páginas que escribe en París, en marzo de 1925, con motivo de la vuelta a la España de la Dictadura de los restos mortales de su amigo Ángel Ganivet:

Se me anuda la garganta, se me empañan los ojos y en la mano me tiembla la pluma de acero, nuestra arma, al pensar si un día rendiré también mi último soplo, como tú el tuyo, fuera de nuestra España —cuyo amor ha unido nuestros nombres—, bajo un sol triste y pálido que se acuesta en la bruma [...] Y me acongoja el pensar si España, esa España ibérica cuyo porvenir fue nuestra cuita común y recíproca, será entonces digna de abonarse con el polvo que fue corazón que tanto y tan locamente la quiso. Porque, ¿no nos han motejado de locos, mi pobre amigo? ¿Es hoy digna esa tierra, Ángel, de atesorar tus restos? (VIII, 638).

Y líneas más adelante clama por la nueva España, que no acierta a nacer entre tantas angustias de muerte:

Deberían de no haberte traído hasta que dejando de hacer los pastores de mastines y de jueces los verdugos, nuestros hermanos hubiesen podido empezar a servirse de la libertad sin la que no hay fortaleza ni alegría (VIII, 639).

No. No es que esté pesaroso por su decisión de marchar a Francia o se sienta culpable por su huida como un acto de cobardía<sup>63</sup>. Es el amor amargo a España, que le sube del corazón a la boca, como un acíbar. Pero, a la vez, la nostalgia punzante de España, la necesidad de volver a ella, siquiera muerto, para que sus huesos abonen su tierra y se hagan roca de su roca:

Si caigo aquí, sobre esta baja tierra,  
 subid mi carne al páramo aterido  
 por Dios, por nuestro Dios, el de la guerra,  
 mas no de los ejércitos, lo pido.

Subidme allá, se hará mi carne roca  
y allí, en el yermo, clamará su credo,  
daré al desierto de mi patria boca  
de gritar a los sordos por el miedo (RD, I; VI, 744-745).

Recordando aquellos días de angustia en París, escribe en *¿Cómo se hace una novela?*: «Y al mismo tiempo tenía el disgusto de mis compatriotas» (VIII, 741). Y luego, comentando un sentimiento análogo al de Mazzini, añade Unamuno:

Concibo del todo su *rabioso despecho* contra los hombres, y sobre todo contra sus compatriotas, contra los que le comprendían y le juzgaban tan mal (VIII, 742).

En las páginas torturadas de la novela aflora de vez en cuando este profundo malestar contra su patria. A propósito de su traducción al francés, escribe meses más tarde a Jean Cassou:

Hay allí gritos sofocados que yo solo oigo y eso que mi sordera interior, espiritual, se va haciendo tremenda [...] Es algo más trágico que el sueño —¡ah, Calderón!—, es la conciencia del vacío. Y es el bochorno de la abyección de mi pueblo<sup>64</sup>.

Ya antes, en los sonetos *De Fuerteventura a París*, había hecho objeto de su sátira a los cobardes liberales, que se avenían pragmáticamente con el tirano:

Liberales de España, pordioseros,  
«la realidad, decís, se nos impone»;  
pero esa realidad, Dios os perdone,  
es la majada de que sois carneros (FP, XLII; VI, 697).

Ahora les llega el turno de su áspera crítica a los intelectuales, complacientes y sumisos, a los que acusa de haber vendido a la patria. «Que la maldición de mi patria, de la que ha de surgir, caiga sobre ellos» —había escrito Mazzini en situación análoga—. «Así sea, así sea —repite Unamuno— digo yo de los sabios, de los filósofos que se alimentan en España y de España» (VIII, 752). Cuando en 1927, ya en Hendaya, revisa el texto francés de París para la edición española, se ve obligado a ratificar aquel duro juicio de 1925:

Desde que escribí estas líneas hace ya dos años, no he tenido, idesgracia de Dios!, sino motivos para corroborarme en el sentimiento que me las dictó. La degradación, la degeneración de los intelectuales —llamémoslos así— de España ha seguido (*ibid.*)<sup>65</sup>.

Y otro tanto le ocurre con la joven generación poética: cuando en 1927 recurren a él para el homenaje a Góngora, Unamuno les

reprocha su falta de pasión, contraponiéndoles la imagen del pros crito Mazzini: «Política, religión y poesía fueron para él una sola cosa, una íntima trinidad. Su ciudadanía, su fe y su fantasía le hicieron eterno» (VIII, 750). Es ese sentimiento profundo de la poesía civil lo que ha desaparecido de los nuevos poetas:

Todo ese homenaje a Góngora, por las circunstancias en que se ha rendido, por el estado actual de mi pobre patria, me parece un tácito homenaje de servidumbre a la tiranía, un acto servil y en algunos, no en todos, iclaro!, un acto de pordiosería (VIII, 750-751)<sup>66</sup>.

¿A quién dirigirse ahora? ¿Con quién contar para esta obra de liberación? Su propia incertidumbre existencial está ligada a la incertidumbre del destino de España, su agonía a la agonía de su país:

No hay medio de adivinar, de vaticinar mejor, cómo acabará todo aquello, allá en mi España; nadie cree lo que dice ser lo suyo; los socialistas no creen en el socialismo [...] los conservadores en la conservación, ni los anarquistas en la anarquía; los pretorianos no creen en la dictadura [...] ¡Pueblo de pordioseros! ¿Y cree alguien en sí mismo? ¿Es que cree alguien en sí mismo? (VIII, 742)<sup>67</sup>.

Esta última pregunta da la clave de la crisis parisina. La desesperación de España le ha conducido finalmente a la desesperación de sí. Desesperación de ser sí mismo, ese sí mismo enterizo, infinito, que a toda costa uno quiere ser. «Con el recurso de esta forma infinita —aclara Kierkegaard en *La enfermedad mortal*— pretende el yo, desesperadamente, disponer de sí mismo, o ser su propio creador, haciendo de su propio yo el yo que él quiere ser, determinando a su antojo todo lo que su yo concreto ha de tener consigo o ha de eliminar»<sup>68</sup>. La crisis sobreviene en la bancarrota de esta pretensión. «Sin embargo, al mirar las cosas más de cerca —añade Kierkegaard— no será nada difícil ver que ese señor absoluto no es más que un monarca sin reino y que en realidad sus dominios se extienden en la nada»<sup>69</sup>. ¿Fue quizás éste el caso de Unamuno? La pregunta ¿es que creo en mí mismo? parece apuntar a una noche oscura en la conciencia de su misión. ¿Y si al cabo no fuera todo más que una farsa a la que ha sacrificado su verdadero yo? Crisis de autenticidad, como apuntan algunos exégetas, pero sobre todo crisis de confianza, de fe en el poder de su palabra. Hay una profunda experiencia nihilista o nadista, que trasciende de todo el período de París, tanto de los sonetos, como de *La agonía del cristianismo* y *¿Cómo se hace una novela?* Toques nadistas nunca faltan a lo largo de su obra, como ya se ha podido ver, pero nunca tan frecuentes e intensos como en el período parisino. La ansiedad del aguardo, la terrible soledad, la inerte postración de la patria, la cerrazón del horizonte político, la terrible pesadilla de la memoria agudizan en él la experiencia del vacío:

¡Ciento van ya, y nada, nada, nada!  
 Nada es el tope del mundano empeño;  
 nada es el fondo de la vida es sueño;  
 nada, el secreto de cada alborada (FP, C; VI, 735).

Y en el soneto siguiente, aunque parezca jugar retóricamente con la pareja todo/nada, los dos últimos endecasílabos atestiguan el estado nadista de completa indiferencia:

y en esta soledad de soledades  
 da lo mismo que afirmes o que dudes (FP, CI; VI, 736).

Se comprende la profunda resonancia que debieron de encontrar en el corazón de Unamuno las estremecedoras palabras de Jacinto Loyson, que cita en *La agonía del cristianismo*: «A lo que se juntan dudas terribles, dudas involuntarias, dudas irracionales, pero que desolan al corazón y a la imaginación. Una especie de percepción instintiva de la nada del ser, nada de las cosas y nada de las personas... Sería un suicidio moral seguido sin duda pronto por el suicidio propiamente dicho» (*Apud* VII, 358). La misma idea de un mundo vacío, sin fondo, vuelve insistentemente en las torturadas páginas de *¿Cómo se hace una novela?* Y mientras tanto,

«El pueblo calla». Así acaba la tragedia *Boris Godunoff* de Pushkin. Es que el pueblo no cree en sí mismo. ¡Y Dios se calla! He aquí el fondo de la tragedia universal. Dios se calla. Y se calla porque es ateo (VIII, 742).

Era inevitable que la crisis acabara tomando en Unamuno este cariz religioso. La desesperación de España arrastra consigo una desesperación de Dios, del Dios de su España y de don Quijote. No es el silencio de Dios, que aterraba a Pascal, sino algo más profundo, el olvido de Dios, que ha dejado de soñarnos. «¡Cristo nuestro, Cristo nuestro!, ¿por qué nos has abandonado?» (VII, 364), es el grito final de *La agonía del cristianismo*. La vinculación de ambas formas de creencia y descreencia aparece en un poema de Hendaya, en el que aún resuena la crisis de París:

¡Adiós, mi Dios, el de mi España,  
 adiós mi España, la de mi Dios,  
 se me ha arrancado de viva entraña  
 la fe que os hizo cuna a los dos.  
 [...]  
 España, España, soñé tu gloria;  
 adiós mi España... sólo soñé...  
 ¡ay no era hierro! ¡ay que era escoria!,  
 perdí mis almas, ¡adiós mi fe! (RD, VI; VI, 749-750).

Pero, ¿qué queda de la misión de un profeta cuando desespera de su pueblo, y posiblemente de su Dios? Al cabo, la desesperación se ceba en su propia palabra. No es sólo temor a la muerte, lejos del hogar, lo que le angustia, por muy apremiante que sea este sentimiento, ni el presentimiento de una muerte al acecho, casi rondándole en su humilde cuarto de cartujo. Incluso en tales presentimientos, la muerte le parece un lenitivo a los tormentos del alma, como se muestra en el poema *Vendrá de noche*, escrito en París en mayo de 1925:

Vendrá la noche, la que da la vida,  
y en que la noche al fin el alma olvida,  
traerá la cura (RD, II; VI, 746).

Lo que le angustia de veras es la crisis interior de su palabra. Paradójicamente, cuanto más crece la estimación de su obra, según señala en un apunte de París (VIII, 613), más intensamente vive el poeta/profeta la precariedad de su palabra. «No me atrevo a emprender trabajo alguno por no saber si podré acabarlo en paz» (VIII, 730) —señala en las primeras páginas de *¿Cómo se hace una novela?*—. Quizá también porque no tiene paz interior para emprenderlo. Sí. La experiencia nadista es integral. Alcanza a su fe, a la conciencia de su misión y hasta a su propia palabra. Ésta no es «la eternidad: instante» (VI, 919) de la creación, sino un juego tan insustancial y vacío como la vida misma:

Decir de nuevo lo que ya se dijo,  
crear de nuevo la palabra muerta,  
darle otra vuelta más al acertijo  
y hacer con sombra y luz la muerte incierta (RD, IV; VI, 748-749).

#### 4. *Mihi quaestio factus sum*

«Con Unamuno topamos con el fondo del nihilismo español (VIII, 717) —escribe Cassou en el retrato/prólogo a la edición francesa de *¿Cómo se hace una novela?*—. Comprendemos que este mundo depende hasta tal punto del sueño, que ni merece ser soñado de una forma sistemática» (VIII, 717). En su posterior comentario (1927) al citado texto de Cassou declara Unamuno que no le gusta el término «nihilismo»:

El nuestro, el español, estaría mejor llamarlo *nadismo*, de nuestro abismático vocablo: nada. *Nada*, que significando primero cosa nada o nacida, algo, esto es: todo, ha venido a significar como el francés *rien* de *rem* = cosa —y como *personne*— la no cosa, la nonada, la nada. De la plenitud del ser se ha pasado a su vaciamiento (VIII, 726).

¿Cómo se hace una novela? es el relato torturante de una crisis. Y como tal, nada hay en él consistente, ni siquiera la forma, fragmentaria y rapsódica, rota por frecuentes incisos y digresiones:

Pero así es el mundo, y la vida. Comentarios de comentarios y otra vez más comentarios. ¿Y la novela? Si por novelas entiendes, lector, el argumento, no hay novela. Dentro de la carne está el hueso y dentro del hueso el tuétano; pero la novela humana no tiene tuétano, carece de argumento. Todo son las cajitas, los ensueños. Y lo verdaderamente novelesco es cómo se hace una novela (VIII, 727).

Es decir, todo es un mundo vacío, sin fondo. El argumento es que no hay argumento. ¿Cómo expresarlo mejor que en la metáfora de las cajas chinas, embutidas unas en otras, y que nada guardan, o que guardan la nada, porque no hay nada que guardar. ¿Cómo se hace una novela? —decía antes— es el relato de una crisis. Crisis de identidad y de autenticidad, si se quiere<sup>70</sup>, pero ante todo, de fundamentalidad, es decir, del valor y sentido de la vida. Según confiesa Unamuno, quiso poner en ella su íntima y angustiada experiencia de desterrado. Los sonetos *De Fuerteventura a París* no le bastaban. «No estoy en ellos —decía— con todo mi yo del destierro» (VIII, 729). Pero este destierro de la patria, del hogar, de la lengua era también un destierro de sí mismo. La novela tenía que dar fe de esta bajada a los propios infiernos. Sería, pues, su autobiografía, pero como ésta se hace en una historia (¿interminable?) que carece de fin (= finalidad) y secreto, lo digno de contar, más que la novela hecha, es cómo se hace y deshace ésta de continuo. Sería, pues, «la novela de la novela, la creación de la creación» (VIII, 734), al segundo grado, pues no es más que el modo en que la novela se descubre a sí misma como la leyenda de una vida.

«*Mihi quaestio factus sum*, yo me he hecho problema, cuestión, proyecto de mí mismo» (VIII, 766). O acaso mejor, el proyecto de sí mismo, la leyenda y la misión en la historia, se le habían hecho cuestión, dejando al desnudo su alma. Puesto a hacer la novela de un exiliado, ¿qué personaje podía guardar más ejemplaridad existencial que su propia vida?, ¿para qué imaginar nada, inventar un personaje, si tenía uno tan a la mano, en una rumia constante de su propia historia? Y «la historia es la posibilidad de los espantos» (VIII, 729). ¿Ni qué mejor relato que la confesión de su terrible agonía en el exilio? Pocos años después escribirá: «No pienso volver a pasar por experiencia más trágica [...] Sobre mí pesaba mi vida toda que era y es mi muerte» (VIII, 709).

Sin embargo, el relato no es un diarismo, aunque abunden en él retazos de confesiones al filo de sus días de desterrado; ni propiamente una novela en sentido convencional, ni tampoco «nivola», por más que ésta creación unamuniana responda a relatos sin argu-



mento previo, sino «una creación híbrida»<sup>71</sup>, un *collage* de experiencias, recuerdos íntimos y agrias censuras políticas, comentarios a noticias, reflexiones y notas de lectura, especialmente de Mazzini —otro gran soñador en exilio—, que no fraguan, que no pueden fraguar en forma estable. La misma inadecuación artística del relato, señalada por Nozick<sup>72</sup>, tiene, a mi juicio, un valor expresivo como metáfora de lo evanescente e insustancial.

El estímulo inmediato para su creación fue, según confesión propia, la lectura de la novela *Peau de chagrin* de Balzac (VIII, 731) y ya ha sido subrayado el paralelismo entre ambas obras<sup>73</sup>. En el caso de Balzac, la piel de zapa le sirve a Valentín de talismán mágico y fatídico, a un tiempo, pues, a la vez que satisface sus deseos, se amengua hasta aniquilarlo. En la obra de Unamuno, es la novela, vida/libro la que actúa de talismán, que a la par que realiza la vida le anuncia su fatal acabamiento. ¿Por qué un libro? Es obvia la analogía de la vida con la novela. «La vida es el libro o el libro es la vida. Metáfora previsible y paralela —aclara Gullón— a la del mundo teatro»<sup>74</sup>. «Todo es para nosotros libro, lectura —había escrito Unamuno—; podemos hablar del Libro de la Historia, del Libro de la Naturaleza, del Libro del Universo. Somos bíblicos» (VIII, 732). Pero, sobre todo, el Libro de la Vida, al modo romántico, la historia íntima de la propia leyenda, donde está la clave de la personalidad. Libro que se escribe y se lee a un tiempo, pues toda vida, a la par que se hace, tiene el privilegio de verse e interpretarse a sí misma. Escribir y leer se entrelazan vitalmente. Y de ahí «el doble nivel significativo»<sup>75</sup> de la obra, pues el libro es tanto el que escribe su autor, Miguel de Unamuno, como el que encuentra un día, vagabundeando junto al Sena, el protagonista de la novela, Jugo de la Raza —doble hasta onomástico del autor—. Como señala Zubizarreta, en la novela hay, embutido como las cajas chinas, hasta un triple relato<sup>76</sup>: el que lee Jugo de la Raza, «una autobiografía romántica», donde se le anuncia que «cuando el lector llegue al fin de esta dolorosa historia se morirá conmigo» (VIII, 735); en segundo lugar, el relato de la lectura misma y de los tormentos que ocasiona a Jugo esta fatídica revelación; y, por último, el relato que intercala el autor a lo largo de la obra sobre los propios avatares de su vida de destierro, tendiendo el puente simbólico entre las cuitas de Jugo y las propias. Se consigue así el efecto de reflexión de que el libro leído por Jugo sea el mismo que está escribiendo Unamuno, y que la misma fatídica suerte aguarde tanto al escritor como al lector. Pero no basta con este obvio simbolismo. Recuértese que en *La agonía del cristianismo* se había analizado la agonía del espíritu y la letra. Se diría que la letra constituye el destino del espíritu, esto es, la facticidad de su presencia en la historia. La palabra viva, no cristalizada, en su pura libertad, es un espíritu sin historia. Ésta implica espíritu en acción, y por tanto en el medio del registro objetivo de su obra:

Porque la Historia comienza con el Libro y no con la Palabra, y antes de la Historia, del Libro, no había conciencia, no había espejo, no había nada (VIII, 732).

En la pura palabra la conciencia no es más que memoria. En la escritura, en cambio, tiene el espejo de la autoconciencia. Y de lo que se trata en la novela es precisamente de producir conciencia acerca del valor y finalidad de la obra, en que se ha expuesto la vida. La situación crítica surge en el intersticio de esta autoconciencia, cuando el autor no se limita a escribir, sino a interpretar, a verse y devorarse en lo escrito. Es decir, cuando se hace la pregunta «¿quién soy realmente yo?», al filo de su relato. Y esta pregunta surge en el trance en que el autor/escritor deja de creer en sí mismo, esto es, de reconocerse de modo inmediato en lo escrito, y se desdobra en autor e intérprete, escritor y lector. Unamuno escribe así la novela que lee *Jugo de la Raza*, o bien, éste interpreta —y de ahí su agonía, ante el espejo—, el texto que torturadamente escribe su autor. Cada uno es el otro de sí mismo. Y como señala certeramente Turner, en este verse a sí mismo como otro, desdoblado o enajenado, consiste la función simbólica del espejo/agua o del libro/espejo<sup>77</sup>.

Todavía en un tercer sentido es el simbolismo del libro relevante. La historia objetiva, pero, a la vez, fija y cristaliza, y lo cristalizado queda ya muerto (VIII, 710). Y, al igual que la letra, la historia da vida y muerte de consuno, realiza o consuma pero también consume y aniquila:

La historia es leyenda, ya lo consabemos —es lo consabido— y esta leyenda, esta historia me devora y cuando ella acabe me acabaré yo con ella (VIII, 733).

Se comprende que Unamuno llame a este libro/vida «fatídico». «La novela es fatídica para Jugo —aclara Turner— no meramente porque contenga la profecía de su muerte, sino porque él carece de poder para dejarla, condenado a leerla, de la misma manera en que su vida está irrevocablemente unida con su historia. El libro, que incluye pero no está limitado a la sentencia de muerte, es su hado»<sup>78</sup>. Ahora bien, la historia no es sólo el destino del espíritu, sino también su leyenda, lo que de él queda actuado y actuando como texto abierto de interpretación. En otros términos, la leyenda es el mismo verbo hecho mundo, en que ha quedado expuesta la existencia, como canta la estrofa final del poema dedicado a *El cementerio de Hendaya*:

Yace aquí el pueblo que pasó y que queda,  
mejido al barro que le da sustento;  
la historia en tanto por el mundo rueda,  
la lleva el viento [...] (RD, X; VI, 756).

Como indica Zubizarreta, en *¿Cómo se hace una novela?* hay un juego dominante de motivo y *contra*-motivo, que sirve de símbolo a otros planos existenciales. El *contrapunto* del símbolo literario está en la tensión entre la fiebre de lectura y el abandono de la lectura. «El juego de motivo y *contramotivo* produce aquel vaivén de angustia que recorre todas las páginas del libro en todas sus estructuras»<sup>79</sup>. Ya se ha indicado que el querer leer y el no querer leer radica en la ambivalencia misma del libro, que es conjuntamente determinación y destino, esto es, leyenda en que se realiza o consume la vida, pero también en la que ésta se consume o aniquila. Pero sobre ello, hay un «tener que leer», interpretar lo escrito, afrontar la propia leyenda, sin lo que no sería posible la vida. Este símbolo literario despliega, según Zubizarreta, el juego antagónico de otros motivos y *contramotivos*. Así, en el orden político, la búsqueda de la acción política y el abandono de la misma; en el existencial, hacer el personaje o dejar de hacerlo; y en el ontológico, «la amenaza de inminente muerte —“morirás”— y la voluntad de sobrevivir —“no quiero morir”—»,<sup>80</sup>. Sin negar esta estructura triádica, me importa más señalar su unidad interna. En el primer plano, si bien se repara, no se trata tanto de la acción política, como de la misión histórica, que es mucho más comprensiva y universal. Cuando digo «misión», no me refiero sólo al papel político, sino a su obra de educador/excitador, poeta/profeta de una nueva España. Esta misión se le ha vuelto, como se ha visto, problemática, y de ahí la ambivalencia ante ella, de querer proseguirla y abandonarla. Pero la leyenda determina al personaje, y en éste se realiza la persona. En este segundo plano, la duda agónica no está tanto entre «hacer la persona» y «abandonar la creación de la persona»<sup>81</sup>, como en la tensión entre persona y personaje, entre realización o con-formación en el personaje y deformación o enmascaramiento en el mismo, pues toda forma, es la vez, carácter y máscara (cf. cap. 11, § 3). En cuanto al tercer plano, el ontológico, la tensión reside, más que en la amenaza de muerte inminente y el ansia de inmortalidad<sup>82</sup>, en el choque entre el apetito tanático, compulsivo, hacia el suicidio, como alivio de la agonía, y el apetito erótico o de trascendimiento. En definitiva, el juego de motivos y *contramotivos*, a mi juicio, no hace más que explicitar la tensión interior del alma trágica. Por eso, el centro unificador de estas diversas tensiones consiste en el enfrentamiento de la libertad con su leyenda/destino, de la persona con su personaje.

Este enfrentamiento es la condición determinante de la novela. Jugo de la Raza anda errante por las orillas del Sena, sin leyenda ni propósito. Se puede reconocer en este hecho cualquier día gris del desterrado, perdido en sus vagabundeos parisinos, y confundido en una muchedumbre anónima, hasta que en un puesto-librería encuentra al azar el libro, en que está escrita su propia leyenda:

Apenas ha comenzado a leerla, antes de comprarla, le gana enormemente, le saca de sí, le introduce en el personaje de la novela —la novela de una confesión autobiográfico-romántica— le identifica con aquel otro, le da una historia, en fin (VIII, 735).

La novela le devuelve la conciencia de sí mismo al enfrentarlo con su leyenda. A partir de ese momento, ya no puede renunciar a leer el relato fatídico de su vida/muerte:

Cuando por un instante, separándolos [los ojos] de las páginas del libro, los fija en las aguas del Sena, parecele que esas aguas no corren, que son las de un espejo inmóvil y aparta de ellas sus ojos horrorizados y los vuelve a las páginas del libro, de la novela, para encontrarse en ellas, para en ellas vivir (VIII, 735).

Como señala Turner, el espejo inmóvil del Sena simboliza «su nueva visión de sí mismo como las dos personas que él ha llegado a ser ahora —lector y carácter ficcional—, y a través de este desdoblamiento alcanza autoconciencia»<sup>83</sup>. Pero lo más significativo es que en este espejo Jugo de la Raza «se conoce como otro, fijo o estático»<sup>84</sup>, cristalizado en su leyenda como un destino<sup>85</sup>. A diferencia de otras formas de autoconciencia, ésta es enajenadora, en cuanto se mira a un espejo, en el que el yo puede ahogarse. El trance existencial de esta mirada es el momento crítico en que Unamuno se siente extraño ante la leyenda, que él mismo ha hecho de sí, como si fuera la de otro; o dicho a la inversa, en que su leyenda se le vuelve extraña. Pero una leyenda se extraña como un destino, cuando la persona no puede reconocer en ella algo interior y propio, sino un producto externo de acarreo. Éste es el momento de la duda agónica, en que el autor, escritor/lector, pierde la fe en sí mismo; es decir, cuando deja de creer en su misión o sospecha que ésta no tiene sentido. Porque tener fe en sí mismo es adherirse plenamente, sin reservas, a la propia obra, como la expresión verdadera del yo. Ésta es la crítica situación de París: «¿es que creo en mí mismo?» (VIII, 742). Al formular esta pregunta, que le ha obsesionado en sus vigiliias y cavilaciones parisinas, es como si Jugo de la Raza se mirase al espejo fatídico, en que se contempla sin re-conocer-se. Por eso decía antes que la crisis de París fue, ante todo, de finalidad, de sentido de su propia misión, de modo que su leyenda se le vuelve extraña y el sí mismo se auto-aparece como un otro. Muy gráficamente describe Unamuno esta experiencia de autoextrañamiento:

¡Mi leyenda!, ¡mi novela! El Unamuno de mi leyenda, de mi novela, el que hemos hecho juntos mi yo amigo y mi yo enemigo, y los demás, mis amigos y mis enemigos, este Unamuno me da vida y muerte, me crea y me destruye, me sostiene y me ahoga. Es mi agonía. ¿Seré como me creo o como se me cree? Y he aquí cómo estas líneas se convierten en una confesión ante mi yo desconoci-

do e incognoscible; desconocido e incognoscible para mí mismo. He aquí que hago la leyenda en que he de enterrarme (VIII, 734).

Turner ha hecho notar la ambivalencia de la actitud de Unamuno ante este yo de la leyenda, que es para él conjuntamente, vida y muerte, sostén y aniquilamiento<sup>86</sup>. Renunciar a la leyenda era tanto como renunciar a su historia, pero tampoco podía descansar en ella, sin sentirla una máscara de su verdadero ser. Pero, ¿cuál era éste?, ¿dónde está la medida de su verdad? En general, Unamuno no se confiesa ahora, como Agustín, ante Dios, como era todavía el caso en el *Diario íntimo*, sino ante un «sí mismo», según sus propios términos, «desconocido e incognoscible». ¿A qué se refiere esta expresión? A mi juicio, este yo «desconocido e incognoscible» no puede ser otro que el yo/noumenon, el que subyace y trasciende, a la vez, como dador de sentido, a la propia historia<sup>87</sup>. En otro respecto, es el yo «eterno y verdadero», sólo cognoscible, kantianamente hablando, desde un punto de vista absoluto y, por tanto, la «idea» de sí mismo en Dios. Pero si algo significa esta crisis es la pérdida de esta referencia absoluta. El héroe no tiene a la vista la medida absoluta de su ser, la única capaz de determinar, de una vez por todas, su grandeza trágica; y sin esta clave, su leyenda carece de base de sustentación. Don Quijote, como todo héroe trágico, sabía o creía saber bien quién era. Pero el héroe ha dejado ahora de creer en sí. En esta perplejidad radical brota una doble pregunta: ¿soy realmente como me creo ser o como se cree que soy? Y también: ¿soy verdaderamente lo que estoy llamado a ser? De ahí que la crisis lo sea reduplicativamente, de identidad y de autenticidad, a partir de la experiencia radical de autoextrañamiento. «En este tiempo —puntualiza F. Wyers— ha debido de ser enteramente consciente del precio pagado por el renombre»<sup>88</sup>. Se encuentra solo, lejos de los suyos —su familia y su patria—, empeñado en un autoexilio que muy pocos parecen entender y que muchos achacan a su empecinamiento y orgullo. ¿Por qué no vuelve a España? ¿No estará allí su misión, y no en este terco testimonio, voz clamante en el desierto, del destierro de París?:

Y me es difícil explicarles, sobre todo a extranjeros, por qué no puedo ni debo volver mientras haya Directorio [...], porque no podría callarme ni dejar de acusarles, y si vuelvo a España y acuso y grito en las calles y en las plazas la verdad, mi verdad, entonces mi libertad y mi vida estarían en peligro y si las perdiera no harían nada los que se dicen mis amigos y amigos de la libertad y de la vida. Algunos, al explicarles mi situación, se sonríen y dicen: «¡Ah, sí, una cuestión de dignidad». Y leo bajo su sonrisa que se dicen: «Se cuida de su papel [...]» (VIII, 744-745).

Unamuno siente renacer así la antigua tensión entre el hombre público/externo y el interior/privado, entre la fama y el alma, sólo

que ahora, a diferencia de 1897, no siente de bulto su propia alma. En lugar del yo interno sólo hay un vacío obsesionante; su leyenda, pues, frente al sentimiento de este vacío «De nuevo ahora, en su exilio —escribe M. Nozick— encontró doloroso mirarse al espejo, pues así como miró a su propio reflejo, se sintió vaciado de sí mismo y experimentó el vértigo de la nada»<sup>89</sup>. Con razón se ha visto en *¿Cómo se hace una novela?* el relato de un yo escindido:

¿Y no tendrán algo de razón? ¿No estaré acaso a punto de sacrificar mi yo íntimo, divino, el que soy en Dios, el que debo ser, al yo histórico, al que se mueve en su historia y con su historia? ¿Por qué obstinarme en no volver a entrar en España? ¿No estoy en vena de hacerme mi leyenda, la que me entierre, además de la que los otros, amigos y enemigos, me hacen? Es que si no me hago mi leyenda me muero del todo. Y si me la hago, también (VIII, 745).

No basta con ver aquí, como sostiene Sánchez Barbudo<sup>90</sup>, una confesión cínica, aunque a medias, de su propia farsa, ni la autodecepción por haber sacrificado al papel social sus más íntimas necesidades, como cree G. Jurkevich<sup>91</sup>. No se trata de una duplicidad ética entre la farsa y la verdad, ni de una duplicidad psicológica entre el *role* social y la personalidad íntima, sino de una duplicidad inherente al alma trágica entre la exigencia ideal, para la que se existe, y la facticidad en la que de hecho vive, como en prisión, el alma. Duplicidad correspondiente en el plano de la convicción interior, a la tensión entre utopismo y nadismo, o, en general, al juego trágico entre todo y nada. El autoextrañamiento y la escisión interior llegaron a ser tan grandes que le asaltó de nuevo la tentación de suicidio como forma de escapar a su agonía:

No, no tocaré más a ese libro, no leeré en él, no lo compraré para terminarlo —se decía—. Sería mi muerte. Es una tontería, lo sé; fue un capricho macabro del autor el meter allí aquellas palabras, pero estuvieron a punto de matarme. Es mas fuerte que yo. Y cuando para volver acá he atravesado el puente de Alma —el puente del alma!— he sentido ganas de arrojarme al Sena, al espejo. He tenido que agarrarme al parapeto. Y me he acordado de otras tentaciones parecidas, ahora ya viejas, y de aquella fantasía del suicida de nacimiento que imaginé que vivió cerca de ochenta años queriendo siempre suicidarse y matándose por el pensamiento día a día (VIII, 735-736).

Aterrado, Jugo quema el libro; más tarde, decide hacer un viaje para librarse de la pesadilla. Curiosamente son las dos salidas —suicidio y distracción—, que según Kierkegaard se le ocurren al desesperado para rehuir el fondo de su desesperación<sup>92</sup>. Pero el libro fatídico vuelve. A lo largo de sus viajes —un recuerdo de las excursiones de Unamuno desde París—, Jugo encuentra de nuevo por azar otro ejemplar de la obra y se entrega obsesivamente a su lectura. ¿En qué acabará la historia?: «¿Qué voy a hacer de mí Jugo de la Raza?», se

pregunta Unamuno (VIII, 749). Pero en la vida real nada acaba, o lo que tanto da, sólo se acaba con la muerte. Y de ahí que decida dejar abierto su relato como la vida misma. Mas, aunque la historia quede abierta, no es menos cierto que Unamuno logra, al cabo de dudas y cavilaciones, una salida a la crisis: aferrarse a la leyenda, a su misión histórica, con sinceridad y lealtad. «Que haga del sueño, de su sueño, vida y se habrá salvado» (VIII, 753). Como se recuerda, es la misma resolución ética de *Vida de Don Quijote y Sancho*, porque «toda arremetida generosa trasciende el sueño de la vida» (III, 251). Aquí como allí, el valor moral de la propia leyenda es el único criterio de verdad. Pero, a renglón seguido, apunta Unamuno a otra resolución del problema en términos de lo que podríamos llamar «identidad narrativa»<sup>93</sup>:

Y como no hay nada más que comedia y novela, que piense que lo que parece realidad extraescénica es comedia de comedia, novela de novela, que el *noumeno* inventado por Kant es de lo más fenomenal que pueda darse y la sustancia lo que hay de más formal. El fondo de una cosa es su superficie (VIII, 753).

¿Por qué aferrarse a la leyenda o a la historia? Porque al cabo éste es el único texto consistente, y sin destinarse a la historia no es posible la vida del espíritu. A diferencia de la oposición trágica, aquí parece apuntar una solución dialéctica. No hay un *noumeno* inalcanzable, donde se guarda el secreto del verdadero yo. Tampoco hay una historia meramente externa o fenomenal, sino la unidad dialéctica, procesual, de lo uno y lo otro. Si la historia o el tiempo es el destino del espíritu, que aún no ha acabado con sí mismo, como pensaba Hegel, la vocación del espíritu es entregarse a la facticidad como forma de su realización. El *noumeno* exige comparecer en el fenómeno, y éste ser la expresión del carácter inteligible o vocación moral. Unamuno parece tomar dialécticamente en serio sus viejas expresiones de que «el tiempo es forma de la sustancia» y ésta el sustento o el argumento, que abraza a la temporalidad. Como añade, años más tarde, en Hendaia:

O dicho de otro modo, su entraña —*intranea*—, lo de dentro, es su extraña —*extranea*— lo de fuera; su forma es su fondo. Y he aquí por qué toda expresión de un hombre histórico verdadero es autobiográfica. Y he aquí por qué un hombre histórico verdadero no tiene tapa. Aunque sea hipócrita (VIII, 765).

En *¿Cómo se hace una novela?*, la propuesta de resolución de la crisis llega a suprimir la escisión entre *noumeno* y fenómeno, intrahistoria e historia, pero no porque este doble mundo desaparezca, sino por la mediación narrativa, a menudo agónica, de ambos. El mundo no está vacío, como sugería el simbolismo de las cajas chinas. El fondo se ha vuelto forma, fenomenalidad, esto es leyenda/destino,

pero en ésta reside toda la verdad e identidad del yo. El relato asumido reflexivamente es el texto de la autoidentidad. Como precisa Paul Ricoeur, «la persona comprendida como personaje de relato, no es una entidad distinta de sus experiencias. Bien al contrario: ella comparte el régimen de identidad dinámica propio a la historia contada»<sup>94</sup>. Unamuno parece haberlo entrevisto así en una reflexión añadida a la obra, y fechada en Hendaya, en julio de 1927:

Y yo me hecho problema, cuestión, proyecto de mí mismo. ¿Cómo se resuelve esto? Haciendo del proyecto trayecto, del problema *metablema*; luchando. Y así, luchando civilmente, ahondando en mí mismo como problema, cuestión para mí, trascenderé de mí mismo, y hacia dentro, concentrándome para irradiarme, y llegaré al Dios actual, al de la historia (VIII, 766).

Unamuno retoma viejas expresiones, y a la vez, las reelabora o acuña en el medio existencial de la historia. Los términos «trayecto» y su análogo etimológico *metablema* así lo indican. La resolución está, pues, en asumir la propia historia, el libro/leyenda, apurándolo en su sentido. No se trata de trascenderla hacia lo metahistórico, sino de ahondar y concentrarse en ella, en lo intrahistórico, para fraguar en la forma, en la leyenda, el verdadero sí mismo. Las categorías de conexión interna o consecuencia existencial, —sinceridad y fidelidad, no meramente psicológica, sino moral—, son aquí decisivas. Esto es lo que parece suponer la expresión: «que haga de su sueño vida y se habrá salvado». A la luz de estas exigencias, la leyenda de Unamuno proscrito, rebelde insobornable e independiente por instinto de libertad, podía resistir la prueba. En ello estaba la consecuencia de una vida. No es, pues, extraño que en el prólogo al *Cancionero*, escrito más tarde, ya en Hendaya, la respuesta, al filo de un pasaje de *Der grüne Heinrich* de Gottfried Keller, apunte precisamente en esta dirección:

Sí, lo que sentimos como espíritu de independencia y llamamos así, es el sentimiento de nuestra identidad; ser independiente es ser idéntico, es ser igual a sí mismo. Y como la infinitud no es más que continuidad —lo infinito es lo continuo, lo concreto— la persona continua es infinita e inconmensurable (VI, 946-947).

En definitiva, para Unamuno independencia es identidad, lo más propio de cada uno, lo que ha hecho de por sí, *contra* viento y marea, a golpes de libertad, y ha preservado a lo largo del tiempo; aquello de lo que se ha apropiado al ponerlo en referencia a un sí mismo como sujeto original, continuo y consecuente a través de todas sus experiencias. Y, en este sentido, Unamuno no sólo tenía un carácter, sino que mucho más radicalmente, era de fiar, podía confiarse a sí mismo en su arisca independencia e insobornable amor a



la verdad, sin ser decepcionado. Si hay un punto de vista absoluto sobre el yo, tiene que estar en la línea de su máxima independencia y continuidad con lo que quiere ser. Para él, más importante que el consejo socrático «iconócete a ti mismo!» era, tal como creía Carlyle, «iconoce tu obra y llévala a cabo!» (VIII, 524). En la obra, en la continuidad y fidelidad a la obra está la identidad del yo. «Nuestra obra es nuestro espíritu» (VIII, 760). No es tanto la salvación en la literatura, como sostiene Wyers<sup>95</sup>, sino la salvación en la obra, lo que propone Unamuno.

Y ahora, ¿para qué acabar la novela de Jugo? Esta novela y por lo demás todas las que se hacen y que no se contenta uno con contarlas, en rigor no acaban. Lo acabado, lo perfecto es la muerte. Y la vida no puede morir (VIII, 753).

No obstante, en la «continuación» de la novela que compone en 1927 Unamuno cuenta con una salida autobiográfica a la crisis de París: su marcha a Hendaya, al rincón fronterizo con su tierra vasco-española, para continuar allí, como testigo de la libertad, su misión en la historia:

En sus correrías por los mundos de Dios para escapar de la fatídica lectura iría a dar a su tierra natal, a la de su niñez, y en ella se encontraría con su niñez misma, con su niñez eterna, con aquella edad en que aún no sabía leer, no era hombre de libro. Y en esa niñez encontraría su hombre interior, el *eso anthropos* (VIII, 758).

Se trata, pues, de una marcha en descenso hacia el origen, hacia la fuente virtual, de donde mana secretamente la vida: «El niño es el padre del hombre» repite Unamuno con Wordsworth. En la niñez se guarda el sentimiento original de la vida buena, que ha de alimentar el ensueño cotidiano. En la niñez está escondido el secreto de la existencia. En este sentido, es la «patria de la eternidad». La leyenda de la vida se autentifica al contacto con este mundo auroral. Volviendo a su niñez, a redrotiempo, quería Unamuno recuperar la placenta religiosa, donde se había incubado su misión histórica. Como se ha dicho, la única salida a la experiencia nadista es, pues, recuperar la fe en la obra, sumergiéndose en el secreto que la inspira. Pero la verdad de la obra ya no tiene un sentido epistémico, sino moral: «Que haga del sueño, de su sueño, vida y se habrá salvado» (VIII, 753).

##### 5. La diatriba política

La decisión de marchar a Hendaya, abandonando la pesadilla de la gran ciudad, fue decisiva para superar la crisis parisina. «El viaje y, luego, la lejanía de París — escribe Emilio Salcedo — han serenado el

ánimo de Unamuno. El reencuentro con el verdor de su nativa tierra vasca ha puesto el poso definitivo [...] Vuelve a escribir y confiesa que ha vuelto a temer que se le "había agotado el manadero de las emociones transmisibles"<sup>96</sup>. Hendaya significa en su destierro un cambio de clima espiritual: la vuelta al paisaje de su infancia<sup>97</sup>, que lo envuelve como en tibia placenta, la quietud casi aldeana de la pequeña ciudad, y el contacto frecuente con los amigos que le traen noticias de España<sup>98</sup> avivan su confianza en la vida<sup>99</sup>. Por supuesto la estancia en Hendaya no está exenta de problemas; el más grave, los esfuerzos y maquinaciones de la Dictadura y sus reiteradas presiones ante el gobierno francés para alejarlo de la frontera. Pero la resolución de Unamuno es inamovible: «sólo por fuerza me sacarán»<sup>100</sup>. Sabía bien lo que Hendaya significaba para él. Vendrán de nuevo momentos de desfallecimiento y ansiedad<sup>101</sup>, pero no la pesadilla angustiada de la crisis de París. Es como si cobrara fe en sí mismo. Pero Hendaya significó también un estímulo decisivo en su lucha política *contra* el Directorio, y a la par, una llamada a la interiorización. Renace así el doble Unamuno, el agónico y el contemplativo, el de las batallas en la historia y el que se confía líricamente a la memoria y al ensueño. Y aunque esta doble palabra sea a primera vista tan dispar brota de la misma fuente del poeta/profeta, que ha vuelto a encontrar el sentido de su misión:

He llevado y sigo llevando aquí en mi destierro de Hendaya, en este fronterizo rincón de mi nativa tierra vasca, una vida íntima de política hecha religión y de religión hecha política, una novela de eternidad histórica (VIII, 757).

Quizá nunca como en estos años últimos del exilio ha entendido Unamuno que su compromiso político por la libertad tiene una raíz religiosa, *plusquam*, ideológica, y no se deja reducir a ningún credo al uso —de ahí que le guste repetir el lema paulino «la palabra de Dios no está encadenada»—, y a la recíproca, su cristianismo cordial y civil se trasciende en pasión política. La actualidad y la eternidad se dan la mano, e historia e intrahistoria se funden y confunden, tal como había escrito en el prólogo al *Romancero del destierro*:

¡Actualidad política! La actualidad política es eternidad histórica, y, por lo tanto, poesía. Y nada más actual que lo circunstancial cuando se le siente la eternidad (VI, 741).

En la primavera de 1927 aparece el primer número de *Hojas libres*<sup>102</sup>, la modesta pero intrépida revista de la resistencia a la Dictadura. Su alma animadora es Eduardo Ortega y Gasset, residente también en Hendaya, pero su signo de identidad es la voz de Unamuno. Por lo general, se ha desestimado esta faceta unamuniana como literatura menor, producto de las circunstancias y rayana en el

panfleto. No lo creo así. Se trata de la continuidad de su faena periodística, que en muchos momentos ya había mostrado registros tan ácidos, y en sintonía en algunos casos con los poemas satíricos del destierro. No es, pues, prosa ideológica, sino diatriba política, agria y violenta censura, en la que, a veces, se percibe el treno de la ira profética<sup>103</sup>. «Nos proponemos en estas breves páginas —se declara en el Manifiesto programático «a nuestros lectores»— hacer uso del derecho fundamental de examinar los problemas de nuestro país [...] La verdad está prisionera, encarcelada o errante. La mentira, honrada en unas notas oficiosas que nos avergüenzan [...] Lo indigno y estúpido es lo único que puede circular libremente» (HL 1 [1927], 1-2). Las *Hojas libres* nacen así inspiradas por una pasión de verdad y justicia, y se confían al vuelo de la libertad, que las irá pasando de mano en mano y de boca en boca. Su propósito es, pues, criticar, denunciar, «ajusticiar» al régimen dictatorial, en el sentido —precisa Unamuno— de «enjuiciarlo» y de que «se le haga justicia» (HL 4 [1927], 10) y, en último extremo, «salvar la honra» de España (HL 5 [1927], 2-3), forzada al silencio y a una permanente humillación<sup>104</sup>. No se podía esperar de ella, como le exigían críticamente algunos, que fuese una revista de ideas, exenta de pasión, donde se analizara con serenidad los problemas políticos de la convivencia. Las circunstancias y los escasos medios mandaban. Lo que había que hacer —pensaba Unamuno— no era sociología ni doctrinarismo político, sino «investigar historia y realidades concretas presentes» (HL 4 [1927], 2)<sup>105</sup>, a las que se enjuicia fundamentalmente «en nombre de la moral» (HL 9 [1927], 3), y en un tono libre, combativo y provocativo, distinto «del que emplearía de haber en aquélla [España] la libertad condicionada no más que por la responsabilidad ante los Tribunales ordinarios de justicia» (*ibid.*, 4).

Esta lucha, cuerpo a cuerpo, más que con la tiranía con los «tiranuelos», podía hacer creer que se trataba de un pleito individual, como algunos propalaban, inducidos quizá por la fuerte personalización con que actuaba Unamuno. Él mismo se había referido en otro tiempo a su pleito de caballeros con el Rey. Pero ahora le interesa puntualizar que no es él como individuo el perseguido —le habían hecho incluso ofertas de arreglos y componendas, a las que nunca se avino—, sino en cuanto ciudadano de un país, sometido por fuerza a la Dictadura:

De las ofensas a mi patria hago cuestión personal, no de las ofensas a mí, que son cuestión individual (VI, 937)<sup>106</sup>.

Tampoco era resentimiento<sup>107</sup>, despecho o ambición de poder. De haberse prestado a ser «cabestro»<sup>108</sup> de los intelectuales para volverlos al redil —razona Unamuno— la dictadura habría llegado a

ser con él obsequiosa. Lo suyo no era ambición política, sino rebel-  
 día *contra* toda forma de sometimiento, amor a la palabra libre.  
 Para quien conociese algo su talante radical, era fácil reconocer en  
 su actitud más el gesto romántico y teatral del proscrito que el ceño  
 agrio del resentido o del ambicioso. Su única ambición era la fama,  
 a la que había amado impudicamente a veces, hasta rayar en el  
 erostratismo. Ésta era la imagen más conforme a su leyenda: don  
 Miguel de Unamuno se declaraba incompatible con la Dictadura, y  
 casi en solitario, como un nuevo Quijote, alanceaba los monstruo-  
 sos molinos del totalitarismo:

A los molinos de viento,  
 mi don Quijote, lanzada,  
 que están moliendo los huesos  
 de nuestra abatida España (PS, CVI; VI, 922).

De buscar alguna motivación espuria de su actitud había que  
 hallarla en esta pasión desenfrenada por la gloria. Pero, ¿por qué  
 ésta había de estar reñida con la otra pasión por la justicia? Real-  
 mente la fama se le acrecía al desterrado con aquella persecución de  
 que era objeto. Él sabía muy bien que este era el círculo fatídico en  
 que se movía en su caso la Dictadura:

Reputación que sigo acreciendo y agrandando y con el fin principal de emplear  
 la autoridad moral e intelectual así adquirida en libertar a mi patria de la más  
 abyecta, rapaz y embrutecedora tiranía y de marcar a los tiranuelos —para  
 siempre— con la señal de los réprobos de la historia (HL 5 [1927], 2).

Así sólo podía hablar un poeta/profeta. El único poder en que  
 estaba interesado era el intelectual (*ibid.*, 5-6), la autoridad moral,  
 que había que hacer prevalecer frente a la Dictadura<sup>109</sup>. Unamuno  
 sabía que su actitud en Hendaya no podía ser bien vista por casi  
 nadie; ni por los políticos porque ponía de manifiesto su pasividad  
 en unos casos y en otros su complicidad; ni por los intelectuales,  
 que en su mayoría habían optado por la vía del silencio entre com-  
 placiente y desdeñoso. Si para los primeros la actitud de Unamuno  
 resultaba políticamente estéril, para los segundos se trataba de su  
 voluntad egotista de intransigencia<sup>110</sup>. Y, sin embargo, en pocas oca-  
 siones podía resultar en política más acertada y consecuente una  
 actitud trágica. En contextos normales de desenvolvimiento, la polí-  
 tica alcanza su pleno sentido civil como un arte de diálogo y transac-  
 ción. Pero, con la Dictadura no se debía transigir. Para un liberal  
 radical era esto una cuestión de principios. No había razón alguna  
 que justificara la supresión del régimen constitucional de libertades.  
 Ciertamente que el Directorio justificaba su existencia como un barrido  
 necesario de la política oficial, que había acarreado el descrédito de

las instituciones del país y sumido a éste en el caos y la inmoralidad. El mismo Unamuno, como Ortega, había sido en otro tiempo uno de las voces más críticas *contra* la vieja política. Y el nuevo régimen se presentaba como un paréntesis excepcional para liquidar el viejo aparato político y restaurar las energías nacionales. El sueño del Dictador, también teatral en sus ademanes, no era otro que encarnar el papel del «cirujano de hierro», que Costa había creído necesario para la regeneración del país. Pero Unamuno no se dejó engañar. Su instinto liberal le indicaba que una fórmula militarista como la del Directorio no podía realizar esta tarea. Para Unamuno, como para Azaña, la esencia de la Dictadura primorriverana era el militarismo<sup>111</sup> o el pretorianismo, como solía él llamarlo, la organización y administración de la vida civil desde el modelo castrense<sup>112</sup>. Era, por lo tanto, de una extrema consecuencia que él, tan radicalmente antimilitarista, creyera que un régimen así suponía una grave involución y deterioro de los hábitos civiles de convivencia. El antiguo régimen con todos sus defectos no le parecía tan malo como esta usurpación militar de la soberanía popular. Su reacción al *Manifiesto* de Primo fue inmediata, como le exigía su instinto liberal:

Y cuando con asco lo leí —estaba en Palencia en casa de mi hijo mayor—, me dije: «¿Justicia profesional y castiza masculina, pretoriana? ¿Justicia de jurisdicción exenta castrense? ¿Justicia de ley de Jurisdicciones? ¿Justicia inquisitorial? ¡Dios nos libre!». ¡Y así es! (HL 10 [1928], 4).

En vano pretendía el ejército arrogarse la voluntad popular por encima de los partidos políticos. El *Manifiesto* del Dictador, al apelar al espíritu de la casta militar y su moral específica, sancionaba de hecho, sin pretenderlo, el divorcio entre el ejército y el pueblo:

Y no podemos concebir que los militares verdaderamente patriotas —y los suponemos a la inmensa mayoría— puedan resignarse a aparecer como una *casta*, y como una casta no sólo fuera sino en contra de los ciudadanos. Es tan monstruoso el concepto que no nos damos cuenta de cómo pudieron pasar por él (HL 13-14 [1928], 2).

Por otra parte, el mismo *Manifiesto* olía ya, desde primera hora, al tufo integrista, nacional/católico, o dicho con la sorna unamuniana, al «catolicismo testicular de los requetés»<sup>113</sup>. La alianza del trono y el altar —no se olvide que el Rey había conseguido que la guerra colonial de África se canonizase como una cruzada— volvía a imponer sus fueros con un regreso a la tradición preburguesa-reaccionaria. «Los de la dictadura pretoriana [...] —protestaba Unamuno— son el cogollo del antiguo (régimen)» (HL 7 [1927], 4). El caciquismo civil tradicional se volvía ahora, cruda y secamante, «caciquismo militar» (HL 3 [1927], 9). Con un régimen así era incompatible

la herencia liberal/democrática del mundo moderno. Y el ejército no era el pueblo ni podía arrogarse la representación popular:

Pero sería querer cerrarse a la evidencia el sostener que el ejército es popular en España. No lo es. Se le teme más que se le respeta y se le respeta más que se le quiere. Desde hace mucho tiempo y sobre todo después de 1898, el ejército y la nación civil viven espiritualmente divorciados (HL 3 [1927], 2).

La Dictadura era un verdadero fraude político. Su verdadera motivación no estaba, a juicio de Unamuno, en la tan proclamada intención de exigir responsabilidades a los políticos del antiguo régimen, como en la artera voluntad de encubrir las propias, aquéllas en que había incurrido el ejército, con el Rey a su cabeza, en la guerra colonial:

El golpe se dio principal aunque no exclusivamente para ahogar el proceso de responsabilidades en que iba envuelto con una parte del alto mando y de la oficialidad del ejército el Rey mismo (HL 13-14 [1928], 2)<sup>14</sup>.

Su empeño en exigir otras responsabilidades era pura maniobra de distracción, y no logró probar nada sustantivo. De ahí que, fracasado el intento legitimador, buscara toda suerte de avenencias con la antigua clase política con tal de conseguir una «componenda» autoencubridora, que facilitara la salida de la situación. Y a esto se oponía radicalmente el proscrito. «No me rendiré», «no pediré perdón —proclamaba una y otra vez en las *Hojas libres*— son ellos los que tiene que pedir perdón». Así escribe a Yanguas Messía, asistente del Estado:

Es España la que tendrá que perdornarles a ustedes [...] Recapacite en lo que dice la sangre en la España del liberalismo que según los maestros de usted, es pecado<sup>15</sup>.

A propósito de la digna actitud de Concha, su mujer, con motivo de su detención y prisión, porque a la vuelta de una visita a Hendaya la policía le había incautado un ejemplar de la revista, Unamuno se siente reconfortado en su posición de resistencia:

Pero ella, mi mujer, toda mi mujer, hizo lo que hice yo cuando me detuvieron en nuestra casa para deportarme a Fuerteventura y fue no pedir merced (HL 10 [1928], 3).

Ya en otras ocasiones había denunciado Unamuno la táctica real de castigar para poder ejercer luego «un rencoroso indulto» (VIII, 753)<sup>16</sup>. Pero él siempre se había negado a entrar en ese humillante juego. Y cuando en algún momento de desfallecimiento le angustia-

ba la idea de una prolongación indefinida de aquel régimen, se decía a sí mismo o a sus amigos visitantes que por mucho que durase aún llegaría a los ochenta para sobrevivirle. Su única espina era la ausencia de la familia. Al liberar, a las pocas horas a Concha, le retuvieron el pasaporte, con lo que le impedían volver a verlo. Pero ni siquiera ante esta posibilidad se ablanda el proscrito:

Pero aunque hubiera de caer aquí para siempre y sin llevar en mis ojos la gloria de los ojos de mi Concha no me rendiré a entrar en esa sombría mazmorra moral, que es hoy el reino —¡y de qué rey!— de la que fue España (HL, *ibid.*, 9).

No había otra alternativa. Ante la Dictadura sólo cabía una actitud: acusar y resistir. No ceder, no olvidar:

El olvido en las condiciones en que está sumida España, ni sería generoso ni eficaz. Y en cuanto al estallido, que venga si ha de venir. Eso de hay que sacrificar la justicia al orden lo dicen todos los criminales poderosos, todos los tiranos que se ven caer (HL 15 [1928], 8).

Su lema era invariable: «Paciencia y tesón» (HL, 16<sup>a</sup> [1928], 9), es decir, «resignación activa», militante, perseverante. La política trágica conseguía aquí su mejor rendimiento. Y es que «la lengua del no» (VI, 1146) es la única palabra que sobrevive a la violencia. Y no en nombre de ninguna ideología concreta, de ningún partido, de ningún grupo social, sino en nombre de la moral, de los derechos del hombre, y como vocero de multitudes, a las que la Dictadura había dejado sin palabra. No es cuestión de entrar aquí en los denuestos, a menudo de cierta grosería soez y en ocasiones con un fino sarcasmo quevedesco, que lanza Unamuno *contra* el Directorio militar, principalmente *contra* Primo de Rivera y su cancerbero Martínez Anido, sin excluir al Rey, su cómplice y encubridor<sup>117</sup>. Refiriéndose a los romances políticos de este período, subraya L. F. Vivanco que «han sido comparados por Cassou y otros franceses con *Les Chatiments* de Victor Hugo —y son hijos excepcionales de la ira, cuando no del mal humor»<sup>118</sup>. Y otro tanto le ocurre a la reflexión política. No obedece a otro plan que la reacción airada, incontinente las más de las veces —indignación profética o burla sarcástica—, a las noticias que le llegan de España sobre los abusos y crímenes de la Dictadura. La referencia a los hechos históricos concretos es constante, y sirve como motivación básica del escrito. Pero más que atender a estos hechos, me importa insistir en aquellos temas mayores que constituyen una constante en la crítica política unamuniana. Hay, como se sabe, una estrecha conexión entre la guerra de Marruecos y el sobrevenimiento de la Dictadura primorriverana. Remontándose a esta circunstancia, subraya Unamuno el carácter imperialista de la política africana de

la monarquía alfonsina, procurándose una compensación al desastre de la Regencia en 1898. La hipócrita neutralidad española en la guerra del 14 era puramente táctica, pero el Rey no ocultaba sus simpatías y apoyos a la causa germánica:

Con tales designios durante la gran guerra se mantuvo al lado de los Imperios centrales en espera de que, vencedores ellos —así lo creía él— le darían Gibraltar, todo Marruecos —Tánger incluido— y Portugal quedándose Alemania con las colonias de éste. Y así se estableció lo que hemos llamado el Vice-Imperio Ibero-Africano (HL 1 [1927], 3).

La guerra de África fue el coste ineludible de este sueño neo-imperialista, así como de la incapacidad para hacer de Marruecos un protectorado civil. Para que no le faltara ningún ingrediente de la vieja idea imperial, el Rey se esforzó por dar a la guerra colonial el carácter de cruzada, y así la calificó ante el papa (*ibid.*, 6)<sup>119</sup> y la sancionaron los obispos (HL 3 [1927], 6). Se comprende la inquina y aversión de Unamuno ante una guerra, absurda e insensata como pocas, que desprestigiaba al país y era una sangría para el pueblo español:

Y vino lo de Annual, debido más aún que a impericia militar o a cobardía, a que la campaña de Marruecos era impopular, inmoral e injusta. Y empezó el clamoreo pidiendo responsabilidades, no sólo militares, sino administrativas por la sangría y el robo sueltos de Marruecos (*ibid.*, 4).

Pero todas las responsabilidades, también las que pudiesen alcanzar a la Corona —como se encarga de repetir insistentemente Unamuno, recordando lo que el Rey le había declarado en su visita a Palacio en presencia de Romanones—. Ya se ha indicado, la Dictadura sobrevino, a juicio de Unamuno, no para pacificar Marruecos, sino para desviar aquellas responsabilidades que afectaban al ejército y la Corona. No era la primera vez que un ejército humillado en una guerra colonial se recluía en sus cuarteles para imponerse a su propio pueblo. Al socaire de pedir responsabilidades a la vieja clase política —responsabilidades que nunca llegaron a sustanciarse en sentido positivo—, se autoexculpaba de las propias<sup>120</sup>. Habiendo perdido su crédito en la guerra, pretendía acreditarse en el papel de gestor de la vida civil. Era el círculo fatídico del militarismo. Como el propio general Nouvilas había reconocido, «los peores vicios del ejército español le vienen de las guerras civiles y coloniales» (HL 13-14 [1928], 8). Esta ingerencia perjudicaba obviamente a la vida civil, sometida a jurisdicciones excepcionales, pero no menos al ejército, porque agrandaba el divorcio entre él y el pueblo español. Urgía, pues, poner remedio a tal situación:



Es la salud del ejército la que lo pide. Si no se procesa y se enjuicia y se ajusticia a la Dictadura no ya el divorcio, la enemistad entre la nación y lo que suele llamarse el ejército será incurable (HL 3 [1927], 10-11).

Como precisa Carlos Seco «en la búsqueda de caminos —o de salidas—, Primo de Rivera osciló desde una concepción que podríamos llamar “gaullista” *avant la lettre* —y concretada en la soñada Unión Patriótica—, a un sistema tecnocrático —en que ya se rechaza formalmente la democracia inorgánica— y, finalmente, a un desenlace mediante la Asamblea Consultiva —que pretendería convertirse en Cortes Constituyentes—»<sup>121</sup>. Fracasado el intento de legitimación quirúrgica<sup>122</sup> de la intervención del ejército, la Dictadura buscó una pseudolegitimación política mediante la Unión Patriótica, una agrupación sedicente popular al margen de los partidos políticos convencionales. El llamamiento para que lo más sano de la nación se integrase en la Unión Patriótica fue un fracaso, porque ésta estaba lastrada con presupuestos conservadores de fuerte sentido integrista. Ninguna de las fuerzas políticas modernas y renovadoras podía verla con buenos ojos. La Unión Patriótica resultaba ser muy poco civil<sup>123</sup>. De ahí el llamamiento contrario de Unamuno

[...] a todos los españoles que tienen sentido de la justicia histórica y de la historia justiciera a que formen la Unión Patriótica Civil —o si se quiere, la Unión Cívica Patriótica— para pacificar a España, para acabar con el casticismo de la masculinidad profesional [...], para que se haga justicia a todos (HL 6 [1927], 12-13).

La otra legitimación mediante la gestión eficaz tecnocrática<sup>124</sup>, de que se jactaba el régimen —«la Dictadura jactanciosa» la llamaba Unamuno— olvidaba los costes políticos y civiles de tales realizaciones —la lucha, por ejemplo, *contra* el terrorismo y el separatismo— y ocultaba, a la vez, la fragilidad de conquistas, como la pacificación de Marruecos, que no estaban asentadas en medidas de fondo. La lucha *contra* el terrorismo barcelonés le merece el siguiente comentario:

Cuando el incendio estaba dominado y sólo quedaban débiles rescoldos inofensivos bajo cenizas, los bomberos volvieron a activarlo, porque los bomberos viven de los incendios. Y en todo caso hay procedimientos de extinción de incendios que no se emplean en ningún país civilizado (HL 6 [1927], 8; cf. VIII, 741).

No estaba probado, en modo alguno, que la democracia no tuviera mejores recursos ni que la aplicación de los recursos violentos de la Dictadura no propiciara mayores males. Como ejemplo, la campaña de represión antiseparatista, que estaba favoreciendo un separatismo resentido de nuevo cuño, mucho más difícil de solucio-

nar. Como todo régimen totalitario, la Dictadura se amparaba en la demonización de enemigos, tal es el caso del comunismo, que era preciso exorcizar, sin advertir que con ello activaba los demonios propios. El antiguo régimen era otro objeto de demonización, haciéndolo responsable de todos los males de España, sin reparar en las funestas consecuencias del «nuevo régimen» de proscripción de las libertades. Al fin y al cabo, el antiguo era un régimen «de libre discusión y en el que se podía fiscalizar la acción gubernativa, atacar a los ministros y hasta calumniarlos impunemente. Con el antiguo régimen y merced a él —replica Unamuno— pudieron los socialistas pedir, viril y patrióticamente, que se exigieran las responsabilidades por el desastre de Annual y que se acabara la vil cruzada de Marruecos (HL 7 [1927], 4).

Y en cuanto a la salida por la Asamblea Consultiva, o «consuntiva», como ironizaba Unamuno —«porque no es de consulta, sino de consunción» (HL 7 [1927], 6)— no era más que otra farsa, al servicio de la exención de responsabilidades y facilitar el arreglo (HL 8 [1927], 1). No había otro camino legítimo para instaurar una nueva Constitución que la elección normalizada de Cortes Constituyentes. Una Asamblea amañada, sin libertad de crítica, sin legitimación popular, no podía arrogarse el derecho de llevar a cabo una reforma constitucional:

Reforma que constitucionalmente no puede hacerse sino con Cortes de sufragio popular, con verdaderas Cortes, es decir legislativas y no consultivas. Con lo que se evidencia que eso de que la Constitución no está derogada, sino en suspenso, y que la Asamblea no es sustitutiva de las Cortes, no pasa de ser una mentira más, como todas las mentiras, cobarde. Porque esto es lo repugnante de la tiranía española: su régimen de mentira, de cobardía (HL 8 [1927], 3).

Las tres salidas eran falsas. Y las tres acabaron fracasando. Desde comienzos de 1929, el nuevo régimen se encontraba en fase de liquidación. Cada vez más se configuraba como un Estado policíaco, y la sociedad española pugnaba por librarse del rígido corsé. *Hojas libres* arremetía en sus ataques y sacó un suplemento semanal. Proponía abiertamente la necesidad de «deshacerse del tirano», y reiteraba sus llamamientos al pueblo español, a las clases trabajadoras, a los estudiantes<sup>125</sup>, para echarlo sin contemplaciones. Pero el régimen no cayó por un estallido revolucionario, ni por intrigas políticas o revueltas universitarias, sino por interna consunción, al liquidarse su último apoyo militar y, por supuesto, el real, que ya veía peligrar en ello la propia Corona. «Cerrados los tres caminos —prosigue Carlos Seco—, el general apelaría de nuevo —respondiendo a su auténtico trasfondo ideológico— al Ejército en cuanto encarnación objetiva del orden justo, fuente de su legitimidad. Y se encontró

sin respaldo»<sup>126</sup>. El plebiscito militar lo desacreditó. Era el 28 de enero de 1930, cuando ya parecían flaquear en Hendaya las fuerzas del proscrito<sup>127</sup>.

### 6. *La meditación poética*

Pero, mientras más se afanaba el Unamuno agónico en el fragor de la batalla política, más se hundía el contemplativo en el silencio meditabundo. Era el doble movimiento compensatorio de su equilibrio espiritual. Tras la diatriba política, alternando con ella y complementándola, le tocaba el turno a la meditación poética:

Y si estas canciones [las de su *Cancionero*] han sido hechas mientras llevaba yo una brega política y ética, esto es, civil y moral, en prosa no tan lisa, llana ni corriente, como el verso de ellas, ha sido, sin duda, porque la Musa me forzaba a darlas la prenda de duración que mis escritos de combate al día no tienen (VI, 947).

En Hendaya intensifica Unamuno su pasión de caminante. Camina por los umbrosos valles de su Vizcaya, se interna por las riberas de los ríos, visita los menudos pueblos y los caseríos dispersos, o se acerca al mar a escuchar su eterna canción de cuna; se anega, en fin, en un remanso de paz, «oyendo el silencio de los abismos humanos» (VIII, 743). A veces va solo, abstraído y ensimismado como un cartujo; otras, las más de las veces, lo acompaña alguno de los pocos amigos que comparten con él su destierro, y entonces le rezuma el alma en confidencias, ideas y sugerencias, bordadas al hilo del sendero. Eduardo Ortega y Gasset ha guardado la memoria de aquellas conversaciones en sus *Monodialogos de Miguel de Unamuno*, mejor con Miguel de Unamuno, mientras se acercan a un pueblo, visitan una iglesia perdida o traspone el sol. El aire del camino se presta a la ensoñación y a esa meditación vagabunda, libre y errática, que practica Unamuno:

Divaga, extravaga, alma mía vagabunda,  
por el paso sin hogar ni lugar;  
deja que sirvo el sol en su sendero se hunda,  
os habéis de encontrar al despertar (C, 472; VI, 1098).

Es una hora de revelaciones. En un momento le confiesa que lo percedero, finito y mortal es superior a lo eterno, porque le hace su camino<sup>128</sup>. Tal vez fuera a la vuelta de uno de estos paseos, tras una rumia de ideas y ensoñaciones, cuando escribió aquel bello romance:

Peregrino, peregrino,  
¿te viste en la fuente clara?

Sueña el agua peregrina  
con la roca desde el alba.

[...]

Peregrino, peregrino,  
mírate en la fuente clara,  
que es en agua peregrina  
donde el sendero te ganas (C, 1; VI, 949).

Era el día 26 de febrero de 1928, y estaba naciendo el *Cancionero*. Al día siguiente escribía a su amigo José A. Balseiro, con acentos machadianos: lo que importa «es el camino y no la meta. En una obra de arte —y hasta de ciencia o filosofía— me paseo y no voy a una meta. Y es que no hay sino el camino»<sup>129</sup>. Y en el *Cancionero* anota:

No hay más cosa que el camino;  
sé caminante y harás  
que según llegue el destino  
vaya quedando detrás (C, 1203; VI, 1273).

El camino y su experiencia, que a estas alturas de la vida se le enrosca al caminante en el alma como una sierpe mágica. Y como alma de camino, le florece a Unamuno la poesía en romance. Al principio, es la prolongación del *Romancero del destierro*, pero más acendrada y exenta de acontecimientos, más libre, y a la vez, y más densa y dura<sup>130</sup>, más intrahistórica, como la destilación última de la verdad de la vida. Su vocación al diarismo, filtrada de toda ganga, se torna ahora introspección poética fundamental. En la alquimia de la poesía los acontecimientos se transmutan directamente en palabra. Se ahonda la memoria, se afina la ensoñación en vigilia de ensueño ante la llegada definitiva de las sombras, y la vida entera se le vuelve traslúcida y cantora como el agua peregrina:

Las más de estas canciones han sido escritas tendido yo en la cama, antes de levantarme a lavarme y aviarme, después de haber leído la Buena Nueva del día, cuando me entraba la luz del sol mañanero que iba a salir sobre los montes de Irún —la ventana de mi cuarto daba al sureste—, a esa hora del alba indecisa en que los ensueños emprenden su vuelo dejando en los surcos del alma su simiente (VI, 932).

Era la rumia de lo vivido, la depuración de lo soñado, la condensación de lo pensado, lo que en estos momentos le florecía en biznagas de luz. Se comprende que en algún momento las llamara

rocío del amanecer,  
mi creación de cada día;  
filosofía... poesía  
viejas estrellas a nacer [...] (C, 1451; VI, 1330).

Y, en efecto, es la luz blanca de una palabra unitaria, que a veces se descompone en poesía y filosofía: plegaría o queja, ensueño o aforismo, al pasar por el prisma de cada hora y situación:

Lamentos de las entrañas de Job,  
visiones de la escala de Jacob  
se perlan en proverbios de Sem Tob (C, 1255; VI, 1284).

Aparte de ser la mejor de las creaciones del destierro, el *Cancionero* es la obra que corona su vida de poeta —lo mejor que él quiso ser—, y uno de los monumentos más preclaros de la poesía española de todos los tiempos. Podado convenientemente de mucha fronda menor, pues Unamuno no renuncia a ningún de los hijos de su fantasía, esta inmensa colección de 1755 poemas, escritos del 1928 al 1936, constituye, al menos en un tercio largo de su contenido, un tesoro inapreciable de la lírica universal. El título es en recuerdo de Petrarca, y la suscitación se la dio José A. Balseiro en su libro *El Vigía*, con un ensayo dedicado a la obra novelesca de Unamuno. «Y lo que más le he agradecido —le escribe en su contestación— es lo que en la página 33 dice a propósito del Petrarca y de su *Canzoniere*»<sup>131</sup>. Lo que de Petrarca dice Balseiro es que «su eternidad viva es hija exclusiva y unigénita del amoroso *Canzonere*». Estas palabras conmovieron profundamente a Unamuno, tal como le escribe al escultor granadino Juan Cristóbal, con motivo del homenaje que se le preparaba a Balseiro en Granada:

¡Qué frescor de porvenir me trajeron estas palabras del poeta crítico! Yo no sé qué pedazo mío quedará si no quedo yo entero de todo cuerpo espiritual, pero creo en Dios que ha de guardar mi Cancionero [...] Cómo ese pasaje de Balseiro me llegó, susurrante voz de aliento, después de leerlo y excitado por él, me puse a componer un Cancionero espiritual del destierro, del que os mando muestras por si estimáis deber leer alguna en este homenaje. Es el mejor que mi agradecimiento puede brindarle<sup>132</sup>.

En otro momento, en carta a Arturo Capdevila, lo titula *En la frontera. Cancionero espiritual de un doble despatriado*<sup>133</sup>. Como se ve, el destierro o la despatriación es la situación dominante. No es de extrañar que esta circunstancia se recoja en la dedicatoria *Al Dios desconocido*:

Pues que soy, Padre, tu imagen  
y a tu semejanza he visto  
que es buena esta pura obrilla  
que de mi pecho ha salido.  
En la frontera del cielo  
y de mi patria la he escrito;  
canta mi pluma metálica

entre risas y gemidos.  
 Y al ser buena te la vuelvo  
 por ser tuya, Señor mío,  
 Creador de los poetas,  
 Poeta del infinito (C, 16; VI, 953).

¿Por qué «Dios desconocido», si se lo llama «padre» en el sentido evangélico, y, en otro momento, creador que «en un rinconcito oscuro/ me dejaste tu poema» (C, 41)? Pero ese poema inmenso está inacabado y necesita de la obrilla del poeta para su conclusión. El verdadero rostro de Dios resplandece en un universo integral, que ha sido confiado a la obra de los hombres. El universo es un parto de Dios; criatura suya, y a su vez, creadora de su creador. Como se sincera a Eduardo Ortega y Gasset, «es el Universo el que entrañablemente está criando al Espíritu de Dios»<sup>134</sup>. Es un poema infinito, inconcluso e inagotable, que requiere de todas las voces. Mientras dura el tiempo, perdura su eternidad. Y el poeta lanza su creación, su obrilla, en ese dintel del tiempo, frontera con la eternidad, que lo envuelve, y frontera ahora, en este preciso momento, de su patria. «La palabra frontera tiene en estos momentos una importancia capital —escribe J. García Morejón—. Es un símbolo bisémico. Juega Unamuno con ella, porque la frontera es su propia realidad de desterrado, desterrado del cielo y de la tierra»<sup>135</sup>. Doble frontera, pues y, de por medio, la frontera de la muerte, tan cercana en sus presentimientos de desterrado, como el umbral entre el tiempo y la eternidad. La frontera es el límite (*limes*), que a la par que limita, comunica con lo ilimitado. Lugar abierto o franqueable, pero, a la vez, confinado, por el que hay que transitar. En cuanto símbolo, trasciende su referencia inmediata para significar una condición universal del hombre. El ser mortal es un ser de fronteras o fronterizo, abierto entre dimensiones comunicables pero heterogéneas, incommensurables:

Aquí los desterrados hijos de Eva,  
 fronteros a la mar;  
 esta vida que pasa es una prueba  
 que hay que pasar.  
 La mar frontera al cielo al que la lumbre  
 cierra del sol;  
 de noche, estrellas, se abre a la quejumbre,  
 al huelgo y al amor (C, 73; VI, 971).

Tierra, mar, cielo, todo es frontera; vida, muerte, eternidad, en un tránsito permanente<sup>136</sup>. Y el canto, como ya vio A. Machado —su poeta favorito—, ha de ser también «un canto de frontera / a la muerte, al silencio y al olvido»<sup>137</sup>. En esta triple frontera del ser

mortal, el canto es el esfuerzo por rescatar la vida originaria, la palabra y la memoria, el triple asiento de la eternidad. Encarando ya la muerte, el canto unamuniano se esfuerza en el tiempo, a redrotiempo, en penetrar en la intraeternidad del instante. El cada día del diario es así asumido, trascendido, en un toque sustancial. Poesía existencial —es cierto—, pero de raíz religiosa<sup>138</sup>, en sentido unamuniano, porque se interna en la brecha del tiempo a lo eterno, la frontera en que se avista «el Dios desconocido». Un Dios avistado, pero no directa y frontalmente, sino en la larga sombra del destino humano (VI, 955). Un Dios en la frontera, presentido en todos los caminos del mundo, como único puerto de consumación:

Frente a tu frente, Dios mío,  
 en la frontera del cielo,  
 lindando con tus orillas  
 que me latigan de anhelo.  
 Deslindame la conciencia,  
 házme tuyo, todo entero;  
 mi entereza de tu mano  
 toda entera es lo que espero.  
 Aquí en la frontera aguardo  
 a que me aguardes, y creo  
 que para que yo te vea  
 has hecho el mundo que veo (C, 67; VI, 969).

El desterrado del cielo y de la tierra, la doble patria, siente el ansia de hogar y se pone en marcha poéticamente hacia su lugar de origen. Nostalgia y búsqueda, rememoración y esperanza, son los compañeros de su camino. Camino unido inextricablemente a la experiencia de la frontera:

Camino solo abierto  
 al término profundo  
 donde comienza el puerto  
 al acabarse el mundo.  
 Es mi camino celda  
 de ambos lados murada:  
 un eslabón que suelda  
 con el todo la nada (C, 1515; VI, 1349).

Fundamentalmente es un camino de vuelta, de re-greso —a redrotiempo—, pero también de in-greso, —a intra-tiempo—, en lo eterno originario:

Señor una dedada  
 de tu luz para ver  
 el camino que llega  
 del rodeo al través (C, 122; VI, 987).

Y para andar ligero, el peregrino se desnuda de todo lastre<sup>139</sup> y se adentra en sí mismo<sup>140</sup>, buscándose el alma<sup>141</sup>. Porque el agua peregrina es la pulsación del alma:

Lo que queda se mira en lo que huye,  
el alma que se va;  
vive y siente tan sólo lo que fluye,  
lo que no volverá (C, 273; VI, 1036).

Esta es la realidad única, el alma, un palpito de tiempo/conciencia. «Agua del buen manantial / siempre viva / fugitiva; / poesía, cosa cordial», había cantado A. Machado acertando con la intuición fundamental de su maestro Unamuno. «¿Constructora? / —No hay cimientto / ni en el alma ni en el viento— / Bogadora / marinera / hacia la mar sin ribera»<sup>142</sup>. Todas las fronteras se cruzan en este espacio interior, «único centro universal, el alma» (C, 1627). Todos los caminos remiten a ella:

¡Sobre la mar, bajo la mar, el cielo!  
¡bajo el cielo, sobre el cielo, el alma! (C, 26; VI, 957).

Nunca las claves románticas de la poética unamuniana han estado más al descubierto. En el Prólogo al *Cancionero*, para subrayar el poder de la palabra creadora, llama en su ayuda a Hölderlin, el Hölderlin del *Hyperion*, que es también la aventura de un peregrino. Y el primer poema del *Cancionero* es, como se ha indicado, el canto del agua peregrina, que sueña desde el alba con la roca de donde ha brotado. En otro momento será el río, soñando con el cielo, mientras corre hacia la mar:

¡Qué claro, bebiendo el cielo,  
que baja el río a la mar!,  
va soñando en la montaña  
que el cielo quiso escalar:  
se va soñando en su cuna  
y en cielos de más allá (C, 1726; VI, 1414).

Y la misma imagen, como en un acorde final, resuena en los poemas últimos, cuando, confinado y prisionero en su casa, durante la guerra civil, es más intensa que nunca el ansia de un arraigo definitivo:

Golondrina, peregrina,  
¿dónde duermes en invierno?,  
¿hay en tu cielo una esquina  
donde guardes nido eterno? (C, 1751; VI, 1422).



Unos días más tarde, y a pocos ya de su muerte, siente que es su alma la que está confinada, como en un calabozo —«¡qué chico se me viene el universo!»—, y en la frontera del mar y el cielo, se le escapa, una vez más, el eterno anhelo de la vuelta:

Deje al menos en este pobre verso  
de nuestro eterno anhelo el postrer hito (C, 173; VI, 1423).

Y en el último soneto, casi en vísperas de su muerte, la última frontera, fundiendo, confundiendo la vida y la muerte en un mismo sueño, vislumbra el desenlace del camino:

Del tiempo al fin la eternidad se adueña (C, 1755; VI, 1424).

Sí. El *Cancionero* es fundamentalmente una poesía en que el desterrado sueña al filo de cada hora con su regreso. Sus visiones y emociones son vivencias del camino. Una poesía de vuelta, y de ahí su intensa emoción lírica. El regreso al hogar y a la patria es tan sólo un símbolo del otro gran regreso definitivo al seno de lo eterno. La nostalgia del hogar es una voz velada de fondo:

En sueños viajo por mi pobre casa  
—la alcoba, el comedor, la librería—  
el mundo entero en que mi amor vivía  
y en que todo se queda y nada pasa (C, 1400; VI, 1317).

La de España, en cambio, está en primer plano<sup>143</sup>. Y, como era de esperar, es una España sentida de un modo ambivalente, ya sea como objeto de sátira<sup>144</sup> o de apasionada ensoñación<sup>145</sup>. Pero, poco a poco, la España ansiada (C, 397), evocada en su geografía lírica (C, 26) y en su historia espiritual (C, 710), anhelada como la montaña gloriosa de una tierra de promesa:

La montaña de mis cantos  
es la montaña de España,  
que coronada de nubes  
aunque pasando, me aguarda (C, 114; VI, 985),

o como una lumbre purificadora:

He visto España en tus ojos;  
me miraba con amor;  
a su lumbre los abrojos  
ardían en derredor (C, 118; VI, 986)

va a ceder en su apremio a la nostalgia de otra patria enteriza:

Llevamos nuestra patria desterrada  
 cuitados, desterrados, hijos de Eva,  
 nacidos de su yerro,  
 y al rayar la alborada  
 ¿se acabará la prueba?  
 ¡Destierro, desentierro! (C, 333; VI, 1055).

Esta intuición órfico/pitagórica es fundamental en el pensamiento unamuniano (cf. cap. 11. § 2). El alma no sólo está desterrada, sino enterrada o prisionera en un confín. «¡Ay de mí!, ángel caído / que en la vida me perdí» (C, 1610), se queja en el *Cancionero*. El sentido de este destierro no es otro que tener ocasión de des-enterrarse o liberarse. Por eso, su verdadera ensoñación lo es de eternidad:

En el vacío, inmenso monasterio.  
 Da vueltas sobre sí una sola hora  
 la eternidad, el único misterio,  
 que devoramos y que nos devora (C, 1505; VI, 1346).

Pero, ¿dónde hallarla?; ¿no huye siempre la eternidad de nosotros como un sueño o un espejismo?, y ¿no es el tiempo acaso una linde irrebalsable? A veces desconfía de poder alcanzarla. Pero, pese a todo, esta aspiración es irrenunciable, porque es lo único que de veras cuenta:

Todo es nada del cero al infinito,  
 la vida y el camino y la verdad,  
 escrito queda lo que ya fue escrito  
 la cuestión es matar la eternidad (C, 258; VI, 1029).

Pero la eternidad no está fuera, sino dentro. No es la totalidad allende el tiempo, sobre el tiempo, sino el tiempo intensivo, interior; el tiempo unificado:

La eternidad, que es muerte, sólo abarca  
 el pasado, el presente, el porvenir;  
 pero la Vida, que es de Dios el arca,  
 el vivido, el viviente, el porvivir (C, 377; VI, 1068).

Sí. Es vano buscarla fuera. No hay más eternidad que el alma<sup>146</sup>. Para el nacido en el des-tierro, des-enterrarse es des-nacer:

¿Y si el tiempo mismo  
 un punto parase  
 preso en el abismo  
 de la eternidad?  
 [...]
 ¿Si contra costumbre

tornase el torrente  
a hielo, a la cumbre,  
de donde salió? (RD, XXV; VI, 765).

El camino a lo eterno se anda al revés, a redro-tiempo, en una vuelta al origen; a la edad, a la memoria y a la palabra del origen, en la triple frontera respectiva de la muerte, el olvido y el silencio. *Niñez, renacimiento y palabra creadora* son, a mi entender, los temas claves del *Cancionero*. Y, como tales, subterráneos; afloran de vez en cuando, entre la fronda de innumerables vivencias, pero constituyen el *cantus firmus*, los centros radicales de inspiración de la obra.

Ante todo, volver a la *infancia*, como el agua que sueña con su manantial. El peregrino no es un viajero cualquiera, sino un emigrante que vuelve, «como emigran las golondrinas y las cigüeñas en busca de sus nidos de antaño» (I, 712). La vuelta a la infancia es un eje temático dominante, como declara el mismo Unamuno en el Prólogo (VI, 934). Y líneas más adelante insiste:

Y aquí, en el destierro y desentierro, se me ha enardecido la lucha, pero con ella la niñez y a golpes ha empezado mi corazón a destilar la dulzura de sus días infantiles y se me ha vuelto niño el espíritu [...] Y con la niñez se me ha reencendido la pasión (VI, 937).

Desde el fundamental estudio de Blanco Aguinaga sobre el Unamuno contemplativo, se conoce la importancia decisiva de la niñez en la economía de la vida y la obra unamuniana. «De ahí que el Unamuno que, como alternancia de su agonía, quería y lograba huir del tiempo, de la historia y de sus guerras, dijera, (y cita) que la más noble ocupación de un espíritu es la de escudriñar en sí mismo su propia niñez»<sup>147</sup>. Pero ahora no se trata, como en otras ocasiones, de explorar la mina de los recuerdos, sino de recuperar el modo existencial de la infancia: añiñarse, hacerse niño. Lo que importa no es su niñez concreta, como subraya Blanco, sino la niñez como «idea viva»<sup>148</sup>, o aún mejor, como placenta viva de anidación. Esta vuelta tiene, ante todo, un sentido espiritual, que tiene que ver con el esfuerzo por recuperar la fe de su infancia. Como en la crisis de 1897 había intentado resucitar «su niñez, sumergiéndome en la niñez del espíritu de nuestra cultura» (VII, 369), Unamuno vuelve ahora de nuevo al Evangelio. En sus lecturas bíblicas de la mañana, ha encontrado la eterna llamada de la niñez: «Si no os volvéis como niños no entraréis en el reino de los cielos». Pero no puede haber niño donde no hay sentimiento de filialidad. Y de inmediato le brota el poema:

Agranda la puerta, padre,  
porque no puedo pasar;  
la hiciste para los niños,

yo he crecido a mi pesar.  
 Si no me agrandas la puerta,  
 achícame por piedad;  
 vuélveme a la edad bendita  
 en que vivir es soñar (C, 28; VI, 957).

Sí. En estos días del destierro, solo y desamparado, sin el apoyo de la fe de Concha, Unamuno busca sinceramente su fe perdida de niño para descansar en ella. Y no puede haber fe sin sentido de confianza. El niño es quien más confía, porque se siente regalado; «Rebusca en tu seno al niño» (C, 1623), le aconseja en uno de sus últimos poemas una voz, que tal vez pudiera simbolizar la de su mujer. Posiblemente un consejo que había oído otras veces de labios de Concha. Y Unamuno se entrega a esta rebusca, procurando confiar en medio de sus desfallecimientos y desesperanzas; «Yo no, yo quiero ser niño / por siempre y siempre jamás» (C, 30). La lectura diaria del Evangelio, en la primera hora del día, y la intensa sensibilidad religiosa del *Cancionero*, sobre todo en los poemas en Hendaya, con frecuentes invocaciones a Dios Padre, prueban hasta qué punto fue grande y sincero este esfuerzo, sobre cuyo resultado no tiene sentido alguno andar especulando. Sólo cabe constatar que algunos poemas se estilizan como una oración:

Vuélveme a la infancia,  
 dame la fragancia  
 de su fe, Señor (C, 816; VI, 1186)<sup>149</sup>.

Otros en su sinceridad llegan a un tono coloquial y directo, propio de la niñez<sup>150</sup>. En el poema 32 parece apuntar una visión positiva de este reencuentro con su alma de hombre/niño<sup>151</sup>. Por lo demás, hay conciencia expresa de lo arduo del esfuerzo, sin renunciar nunca a la esperanza:

¡Ay que es estrecho el sendero!  
 el Amor lo ensanchará (C, 33; VI, 959).

Sin embargo, como bien ha notado Blanco, no puede reducirse exclusivamente a esta dimensión la vuelta a la infancia. «La fe de su niñez se levanta sobre un mundo fundacional anterior a ella; un mundo todo melancolía y ternura, paz interior lenta y meditativa, ajena a cualquier historia»<sup>152</sup>. Y en el mismo sentido, precisa L. F. Vivanco: «una vuelta a lo que la niñez tiene de ensueño inagotable y por tanto de eternidad»<sup>153</sup>. Sí. Ciertamente esta dimensión, sin excluir la anterior, la envuelve y funda. Es su verdadera placenta, «Del niño, rey de los sueños / corazón de lo creado» (RD, XXXVI). Y en otro momento exclama: «¡Ay niñez, mi niñez, / pureza de soñar!»

(C, 31). Si el niño es padre del hombre, como gustaba repetir con el poeta Wordsworth<sup>154</sup>, es precisamente por este poder creador del ensueño. La niñez es creadora<sup>155</sup>. Y tanto los individuos como los pueblos creadores han sido niños. Pero, como era de esperar, Unamuno no separa esta dimensión del sentimiento de la filialidad:

Eterno niño, su obra acrece  
mirando siempre al Padre eterno (C, 1353; VI, 1306).

Al fin y al cabo, Dios Padre era para él fundamentalmente poeta. Estoy convencido de que la productividad poética del período de Hendaya, una vez recuperada la palabra, tiene mucho que ver con esta vuelta a la infancia. Siente entonces que le llega el oro de «imis-teriosas brisas de allende la niñez!» (C, 146), las brisas de la lejana palabra creadora, y con ellas el balbuceo de su canto:

Al alba de mi vida  
cantando se cerró  
y hoy en mi dulce ocaso  
se me abre la canción (C, 18; VI, 954).

Sostiene Blanco Aguinaga que la «idea viva» de la niñez entraña en Unamuno la continuidad y comunidad universal con la vida, y lo toma como una muestra de la «concepción panenteísta de la realidad» a través del krausismo<sup>156</sup>. Creo que se trata, más bien, de la implantación en el origen de la vida, y, por tanto, en el orden inexhausto de su virtualidad y comunicabilidad. Como escribirá más tarde, en 1935:

¡La niñez! El recuerdo, más o menos claro, de nuestra niñez es el unguento espiritual que impide la total corrupción de nuestra alma (VIII, 896).

Des-nacer, tal como creía Amiel, es un movimiento de re-implicación, de concentración en un *punctum saliens*, «el estado de potencia, el cero fecundo» (IV, 1444). Algo de esta reimplicación tiene la vuelta a la infancia, como un mundo auroral, donde es posible comenzar de nuevo. Y en este sentido, la niñez conduce un nuevo renacimiento<sup>157</sup>. Si la vuelta a la infancia es un des-nacer, el anidar en ella significa re-nacer o restaurar la vida:

Las voces del niño ahogan  
silencios de mi interior;  
de nuevo mis ansias bogan  
mar adentro del amor.  
Me está volviendo otra vida  
mientras una se me va;

todo es Dios que nos convida  
a estarnos a lo que está (C, 1587; VI, 1372).

Ésta es la segunda dimensión de la vuelta al origen, el *renacimiento*. La memoria trabaja ahora creadoramente al servicio de la esperanza —«Hace al tiempo la memoria / y con él al porvenir» (C, 1506)—. Es verdad que en algún momento parece ceder Unamuno ante la fatiga de la memoria y entregarse a la potencia liberadora del olvido: «El abismo insondable es la memoria, / y es el olvido gloria» (C, 1745). Pero la vuelta del peregrino es una vuelta rememorativa. Contra la frontera del olvido, prevalece la memoria, pero una memoria implicativa, la que llamaba A. Machado, «el don preclaro de evocar los sueños», y que Unamuno llamaría mejor «activar el ensueño». Por eso solía repetir que con recuerdos se fraguan las esperanzas. Recordar es tanto como recrear el corazón, actualizar en él lo soñado, lo vivido, como fuente de posibilidad. Todo vive y per-vive en la memoria, presto a florecer. Por eso su canción le dice:

Soy la misma si me cantas,  
y nueva como la vez (C, 478; VI, 1100).

Y de ahí también que suplique en el *Cancionero*:

Vuelve a cantarme la misma  
canción que ya me cantaste;  
la canción en que se abisma  
la fe con que me criaste.  
Cántame aquella canción,  
que me fraguó el corazón (C, 1457; VI, 1332).

El re-nacimiento se opera en el corazón por obra de la memoria. Sólo el corazón tiene raíces y puede florecer de nuevo. Es la lección de otro poemita:

No te devanes los sesos  
buscando al mundo razón;  
es un devaneo vano;  
devánate el corazón.  
El corazón es ovillo  
que nos regaló el Amor;  
las raíces de la vida  
le abrazan en derredor (C, 63; VI, 968).

Y si el corazón vibra, si respira y resuena, vuelve a brotar el canto. Cada día, cada acontecimiento, al vibrar la lira del corazón, hace surgir la música:

Si cada día que pasa  
nos dejase su canción,  
nuestra canción cantaría:  
Todo es nuevo bajo el sol (C, 60; VI, 967).

Como se sabe, este es el lema del espíritu de creación, el que lucha contra el sentido hipnótico de la vanidad del mundo. En él estribaba Unamuno la experiencia genuinamente religiosa: «Y sólo sintiendo así se siente uno vivir en una creación continua» (I, 1177).

Se alcanza de este modo la tercera dimensión de la vuelta al origen: *la palabra creadora*. Si hay un tema dominante en el *Cancionero* es el de la primacía de la palabra (cf. cap. 1, § 1). En él se anuda lo religioso y lo existencial en un mismo acorde. La música del corazón se hace palabra cuando transmite vida. Pero aquí la creación es tan sólo re-creación de la Palabra originaria, que rodó sobre el silencio en el origen del mundo. Toda palabra genuina vive de este acontecimiento. El *fiat lux!* fue la obra primera de la palabra (C, 830). En ella se originó un poema infinito. Por eso, en lugar del pan de cada día, pide el poeta participar de esa única palabra creadora:

Tu palabra nuestra de cada día  
dánosla hoy, Señor;  
la luz del sol que la mirada cría,  
tu luz nos es amor (C, 572; VI, 1124).

Decía antes que este poema inagotable requiere de todas las voces. La del hombre está hecha para sumarse a este coro. «Sea tu empeño / rehacer la construcción» (C, 394), aconseja Unamuno. Y puesto que el poema es infinito e implica una Conciencia universal y eterna, al recrear lo actuado, la palabra del hombre, como había intuido el sabio Spinoza, se ejercita en la eternidad. Dicho, no al modo spinoziano, sino en verso del *Cancionero*:

Soy soplo en barro, soy hombre de habla;  
no escribo para pasar el rato  
sino la eternidad (C, 827; VI, 1188).

Para ingresar en lo eterno, el camino más corto es el acto de creación. Aquí el tiempo se condensa en la «eternidad: instante»:

¡Sólo una vez!  
Eternidad: instante.  
Si la palabra viva  
repites otra vez es sólo un eco  
y en el eco se muere (PS, CIII; VI, 919).

Este es el verdadero *punctum saliens*, sin dimensiones ni duración; la brecha por la que irrumpe en el tiempo lo eterno:

¡Ay infinitud del punto,  
eternidad del momento!,  
¡el Todo a la Nada junto  
y deshecho el pensamiento! (C, 1288; VI, 1292).

Se diría que todo el *Cancionero* se escribe a la espera de esta «eternidad: instante», que no es conquista, sino gracia. Está escrito con la ansiedad de una expectación<sup>158</sup>, con la avidez de a quien apremia el canto:

¡Date prisa, date prisa,  
se te va la Creación,  
su Señor mismo te avisa,  
haz con ella colección (C, 896; VI, 1204).

Todos sus juegos de palabras, sus juegos métricos y matemáticos, sus adivinanzas, sus aforismos, sus preguntas y plegarias, sus recuerdos y ensoñaciones, aguardan la posibilidad de ese instante único de la palabra creadora. Cada minuto del día es bueno para este parto:

Cojo el alma al rato<sup>159</sup> que pasa  
y la encierro en una canción;  
tengo todo un tesoro en casa  
y la casa en el corazón (C, 1363; VI, 1308).

El diarismo se transforma en voluntad de eternismo. Los acontecimientos, los recuerdos, las ensoñaciones, las lecturas, las ideas reviven en la palabra y perduran en ella. Con razón ha podido hablar García Morejón, a propósito del *Cancionero*, de una salvación por la palabra<sup>160</sup>. También el poeta se salva en y por la palabra, porque éste es el vínculo que le ata a la obra de Dios<sup>161</sup>. El poeta camina entre palabras, pobre peregrino en sueños, acogiénolas y haciéndolas florecer en su corazón:

Con puras palabras tejíó Dios la Nada,  
con puros senderos tejíó la llanada,  
van los hombres, nombres, tejiendo destinos,  
soñando que sueñan, pobres peregrinos (C, 1000; VI, 1229).

Su camino no tiene meta, porque se enrosca sobre sí. Se diría que explora un «sí mismo» renovado en y por la palabra. El peregrino busca, gime por una palabra viva porque sabe que allí sólo está su patria. Y con él sufre<sup>162</sup> también el poeta del infinito, al aguardo de



esta palabra única, que pueda vencer al silencio, al olvido y a la muerte:

[...] la vida  
—un sueño de la muerte— se despierta  
en otro sueño, en el de la palabra,  
que duerme muda en la visión eterna (C, 1712; VI, 1409).

## NOTAS

1. Así lo recuerda años más tarde el propio Unamuno: «Perseguí a la Dictadura, que no ella a mí. Y de tal manera que tuvo que confinarse a la bendita isla de Fuerteventura —desértico remanso de sosiego—, y lo hizo en espera de que yo reclamase y me pusiera al habla con aquel gobierno, para ganarse. Me esquivé de ello y decidí hacer de víctima en servicio de España, con lo que seguí mi destino y mi misión» (IX, 459).
2. V. Ouimette, «El destierro de Unamuno y el ataque a la inteligencia», en CC M.U., XXVII-XXVIII (1983), pp. 38-39.
3. Así las de Fernando de los Ríos, Jiménez Asúa y García del Real (E. Salcedo, *Vida de Don Miguel*, Salamanca, Anaya, 1970, p. 263 ).
4. *Ibid.*, p. 260.
5. *Apud* G. D. Robertson, «Unamuno y la dictadura de Primo de Rivera», en Act. Congr. M.U., p. 95.
6. E. Salcedo, *op. cit.*, p. 260.
7. «Implicita porque el poeta, el yo lírico, suele dirigirse a un otro que no le contesta, o que le contesta con el arcano del silencio que el poeta tiene que interpretar según los impulsos anímicos más oscuros» (V. Ouimette, «La agonía del desterrado. De Fuerteventura a París»: *Mundaiz* [Deusto] n.º 3, p. 180).
8. El subrayado no es del texto. Cf. también VII, 307. J. M. de Azaola señala que Unamuno no descubre el mar, aunque criado en Bilbao, porque se le interpone otra imagen del mar, «la vida afanosa y atareada del hombre que vive de él y para él» (*El mar en Unamuno*, Bilbao, Caja de Ahorros, 1986, p. 42).
9. Véase «Sed de tus ojos en la mar me gana» (FP, LXVI; VI, 712).
10. Como en «Ahora que voy tocando ya la cumbre» (FP, XXVI; VI, 688).
11. Véase también los sonetos de FP, XX y XV; VI, 685 y 682, respectivamente.
12. Véase J. M. de Azaola, *op. cit.*, p. 69.
13. C. Blanco Aguinaga, *El Unamuno contemplativo*, Barcelona, Laia, 1979, pp. 291, 294, 296, 299 y 303.
14. «La mar, a pesar de sus furios —escribe a Victorino Nemesio—, es más maternal que la tierra. Y a la vez más virginal» (*Epistolario inédito*, ed. de L. Robles, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, II, p. 264).
15. La imagen es de cuño byroniano: «niñez eterna de la mar, ensueño / de un alba eterna [...]» (RD, VIII; VI, 752).
16. Como precisa muy finamente Michele Pallotini, «[La] madre en la doctrina de Jung significa la autoridad mágica del principio femenino comúnmente asociado a la materia telúrica, la sabiduría originaria, la onda protectora y espiritual, la fertilidad del agua; pero que, a la vez, incluye lo que permanece secreto, lo oculto, lo sombrío, el abismo de la vida, el reino interior o subterráneo de los muertos, lo que devora, que aprisiona, que no permite evasión y acarrea terror: connotaciones esparcidas a lo largo de toda la experiencia lírica de don Miguel. De modo que incluso la madre es símbolo de otro símbolo. Ambos —la Madre Mar o la Mar Madre— componen un centro focal de relaciones semánticas» (*Thanatos*. Proemio a una hermenéutica de la mar en la poesía de Unamuno»: *Basilisco*, 2.ª época, 13 [1992], p. 56).
17. «Música y mar es todo uno y lo mismo, / se ahoga el pensamiento en el abismo» (PS, LXV; VI, 870). Es la idea que ya había expresado en las *Divagaciones de estío*: «el mar me da

sueño, como la música. El mar me anega y diluye la voluntad, me disgrega el alma» (III, 406). Pero esto fue antes de conocer la mar y su recia canción de cuna en Fuerteventura.

18. «[...] la pura mar desnuda idea pura / que otra no encierra, / una simple noción» (RD, X; VI, 756).

19. De nuevo la metáfora precede al símbolo, pues esta imagen aparece en *El poema del mar*, ya mencionado —«Todo lo nivelas / inmenso vivero» (PS, LXIII)—, aludiendo, sin duda, al mar como medio de comunicación universal entre los pueblos. En cambio, en los Sonetos de Fuerteventura, la rectitud de la mar tiene básicamente un sentido ético/religioso: es la «virgen escritura» (FP, XXXII), o el «secreto de Dios» (FP, XXXV), porque en ella alienta su espíritu, cuando en los primeros días de la creación incubaba las aguas, como canta el *Cancionero* (38, VI, 960).

20. De nuevo hay que registrar que esta fusión de la luz y el agua estaba ya presente en las rimas a Teresa, pero lo que allí era una imagen del desposorio de los amantes (T, 91; VI, 641), se transmuta aquí en símbolo de una mística comunión con lo absoluto.

21. Sobre las lecturas en clave panteísta, véase la referencia en J. M. de Azaola, *op. cit.*, pp. 92-99. Éste se refiere a otros textos poéticos de 1907, a los que califica de «sabor panteísta» (*ibid.*, pp. 54-55).

22. A. Sánchez Barbudo, *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Madrid, Guadarrama, 1968, p. 193.

23. Véase J. M. de Azaola, *op. cit.*, pp. 22-23.

24. Véase C. Blanco Aguinaga, *op. cit.*, pp. 297 y 304.

25. Imagen homérica de la vida mortal, que emplea Unamuno en alguna ocasión, así «cual tus olas pasamos los mortales» (PS, LXIII; VI, 864).

26. M. Pallotini, art. cit., p. 56.

27. *Ibid.*, p. 52.

28. *Ibid.*, p. 58.

29. El propósito de Henry Dumay, aparte de la campaña publicitaria para su periódico, era asegurarse una colaboración que reforzara la causa del republicanismo (V. Ouimette, «Unamuno and *Le Quotidien*»: *Revista Canadiense de Estudios hispánicos*, II/1 [1977], p. 76).

30. E. Salcedo, *op. cit.*, p. 266.

31. *Ibid.*, p. 267.

32. *Ibid.*, p. 268.

33. *Apud* V. Ouimette, art. cit., p. 79.

34. *Ibid.*, pp. 80-81. Sobre las diversas colaboraciones de Unamuno en *Le Quotidien* y los motivos de su distanciamiento del periódico, véase *ibid.*, p. 81.

35. Si se exceptúa la amistad de Jean Cassou y acaso la de Georges Duhamel, Unamuno es incomprendido en la raíz de su locura quiijotesca.

36. Sobre la asfixia que siente en el París saturado de historia, véase VIII, 623.

37. «Y en todas las estaciones los mismos anuncios, y en las escaleritas y por dondequiera. Y ese olor característico del "Metro", ese olor a fatiga social, ese olor a tedio de civilización, ese olor a progreso urbano» (VIII, 636).

38. *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, ed. de L. Robles, Madrid, El Arquero, 1987, p. 142.

39. M. Nozick, *The agony of belief*, New Jersey, Princenton Univ. Press, 1982, p. 66.

40. *Ibid.*, p. 61.

41. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, en *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1969, III, p. 466. Desde luego, la opinión de Unamuno sobre el sentido civil del cristianismo es totalmente opuesta a la de Rousseau. Mientras éste ve en el cristianismo un espíritu favorable a la tiranía por su prédica de la servidumbre (III, 467), Unamuno encuentra en el Evangelio un aliado de la libertad.

42. A. Sánchez Barbudo, *op. cit.*, p. 203.

43. J. Marias, *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, pp. 158 y 162.

44. A. Sánchez Barbudo, *op. cit.*, p. 208.

45. J. Marias, *op. cit.*, pp. 149, 158 y 161.

46. A. Sánchez Barbudo, *op. cit.*, pp. 203 y 210 respectivamente.

47. A. Machado, CXXVIII, en *Obras. Poesía y Prosa*, Buenos Aires, Losada, 1973, p. 198.

48. «Escribo estas líneas, digo, lejos de mi España, mi madre y mi hija —sí, mi hija, porque soy uno de sus padres—, y las escribo mientras mi España agoniza, a la vez que agoniza en ella el cristianismo» (VII, 363). Era la doble perversión político/religiosa de la dictadura y la cruzada.

49. Un eco de este pasaje son los tercetos del soneto CIII de FP: «Saber querer es ciencia recojida / que el que quiere saber tan sólo coje, / cuando la gana en el querer olvida, / y sin que el pecho a la frente sonröje / guarda la voluntad, germen de vida, / en el entendimiento que es el troje» (VI, 737).
50. J. I. Tellechea Idigoras, «Sobre La agonía del cristianismo. Siete cartas de Paul Louis Couchoud a Unamuno»: *Salmantiensis*, XXXVII/3 (1990), p. 352.
51. Contrasta el severo juicio unamuniano sobre Renan en el *Diario íntimo* —«esa venenosa Vida de Jesús, llena de sentimentalismo adormecedor y enervante, todas sus infames divagaciones de escéptico»—, con la profunda simpatía del artículo «La fe de Renan», de 1923, en el que se autorretrata Unamuno por modo proyectivo. «La congoja de la inmortalidad, que era una cosa con la añoranza de su fe de niño, de criatura del Dios de Jesús, le hacía ir a buscar en el estudio, en la rebusca constante, el olvido a su pesar más hondo. Y escarbaba en la conciencia. Y en darse conciencia de todo, en hacerlo todo conciencia, buscó el remedio a la inmortalidad soñada» (IV, 1306). Sobre Renan y Unamuno, puede verse el excelente libro de F. Pérez Gutiérrez, *Renan en España*, Madrid, Taurus, 1988.
52. A. Sánchez Barbudo, *op. cit.*, pp. 204-206.
53. Carta a Unamuno de 25 de marzo de 1925, *apud*. J. I. Tellechea, art. cit., p. 356.
54. *Apud* J. I. Tellechea, «*Avec tristesse*. Una carta de J. Maritain a Unamuno», en *El Diario Vasco*, San Sebastián, 17 de septiembre 1991. No debió de sentar nada bien a Unamuno esta lección mariteniana, pues, refiriéndose a ella, le escribe a Manuel Gálvez: «iy qué daño, no sólo a la verdad, sino al cristianismo, están haciéndole esos convertidos franceses» (en 15 de abril de 1928, en *Epistolario inédito*, cit., p. 239).
55. J. Moltmann, *Trinidad y reino de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1983, p. 56.
56. Platón, Fedro, 276a-277a.
57. Tan sólo en contadas ocasiones vuelve a ella (véase PF, LXXXIII, LXXXVIII).
58. A. Zubizarreta, *Unamuno en su niñola*, Madrid, Taurus, 1960, pp. 270-276.
59. E. Salcedo, *op. cit.*, pp. 290-291 nota.
60. A. Sánchez Barbudo, *op. cit.*, p. 202.
61. R. Gullón, *Autobiografías de Unamuno*, Madrid, Gredos, p. 272.
62. V. Ouimette, «La agonía del desterrado», cit., p. 196.
63. A. Zubizarreta, *op. cit.*, pp. 176-178. «No era acaso mayor la cobardía de volver para callar? Y ¿cómo podrían exigirle mayor arrojlo los que en España callaban? El propio Unamuno, en carta a su hijo Fernando, que recoge Zubizarreta, se ofreció a ir a España a algún acto público *contra* el Directorio si lo preparaban los de Madrid (*ibid.*).
64. En carta de 4 de junio de 1926 a Jean Cassou, en *Epistolario inédito*, cit., II, p. 195.
65. O, como escribe a E. Giménez Caballero en 28 de marzo de 1927: «Yo no sé lo que les pasa a muchos de ustedes, y de los mejores, que como el pobre Maezru, no han visto —no han querido ver— todo lo demoníaco, todo lo tenebroso, todo lo impío, todo lo inhumano que hay en esa horda que asaltó el poder el 13-IX-1923» (*Epistolario inédito*, cit., II, p. 217).
66. Desde luego, Unamuno no sintonizaba con Góngora, a quien —confiesa— «no he tenido ocasión de comprender y menos de consentir» (en carta Jorgue Guillén). Pero lo que le irritó fue que, pese a su negativa en participar en el homenaje, los jóvenes poetas se atrevieran a publicar su propia carta. A propósito del mismo homenaje, le escribe a E. Giménez Caballero en 1927: «[...] dudo poder volver a pisar ese suelo, pues los llamados ahí intelectuales —o cultos, si usted quiere— me están haciéndome avergonzarme de ser español» (*Epistolario inédito*, cit., II, pp. 209 y 223 respectivamente).
67. El subrayado no es del texto.
68. S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Madrid, Guadarrama, 1969, p. 138.
69. *Ibid.*, p. 140.
70. G. Jurkevich, *The elusive self*, Columbia, Univ. of Missouri Press, 1984, pp. 102-103 y D. G. Turner, *Unamunos's webs of fatality*, London, Tamesis, 1974, p. 113.
71. M. Nozick, *op. cit.*, p. 108.
72. *Ibid.*, p. 109.
73. Véase R. Gullón, *op. cit.*, p. 274 y D. Turner, *op. cit.*, pp. 117-118.
74. R. Gullón, *op. cit.*, p., 275. Sobre las diversas metáforas de la vida —libro, novela, teatro, juego— en esta obra, véase también A. Zubizarreta, *op. cit.*, pp. 137-148.
75. R. Gullón, *op. cit.*, p. 275.

76. A. Zubizarreta, *op. cit.*, p. 214.
77. D. G. Turner, *op. cit.*, pp. 109, 107-109 y 115-116.
78. *Ibid.*, p. 111; véanse también pp. 108, 116 y 121.
79. A. Zubizarreta, *op. cit.*, p. 167.
80. *Ibid.*, pp. 167-170.
81. *Ibid.*, pp. 197 ss.
82. *Ibid.*, pp. 203 ss.
83. D. G. Turner, *op. cit.*, p. 108.
84. *Ibid.*, p. 109.
85. La palabra «destino» hay que tomarla aquí en su doble acepción paradójica de destino/destinación, en que se expone el yo, y de destino/*fatum*.
86. D. G. Turner, *op. cit.*, p. 110.
87. Me parece inaceptable en este punto la versión de A. Zubizarreta que toma este yo «desconocido e incognoscible» como aquel de que hay que escapar para crearse (*op. cit.*, pp. 219-220), en vez de verlo como el fundamento de toda posible creación.
88. F. Wyers, *Unamuno. The contrary self*, London, Tamesis, 1976, p. 52.
89. M. Nozick, *op. cit.*, p. 110.
90. A. Sánchez Barbudo, *op. cit.*, pp. 212-218. Sobre una crítica pormenorizada a los argumentos de éste, puede verse R. Gullón, *op. cit.*, pp. 270, 277 y 283.
91. «A diferencia de Ángel, Unamuno tomó la decisión en 1897 de abandonar su vida privada en orden a jugar un papel activo en la cultura y política españolas. Veintisiete años más tarde, el sacrificio ocasionado por esta decisión llegó a ser intolerablemente gravoso para su *psyche*» (G. Jurkevich, *The elusive self*, Columbia, Univ. of Missouri Press, 1984, p. 103).
92. S. Kierkegaard, *op. cit.*, pp. 135-136.
93. Tomo este concepto de P. Ricoeur. Anticipaciones fecundas del mismo ya se encuentran en la obra de J. Ortega y Gasset. Véase especialmente *Historia como sistema*.
94. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 175.
95. F. Wyers, *op. cit.*, p. 56.
96. Según confesión del propio Unamuno, «al fin me despierto aquí, en Hendaya, frente a mi España, y me sacudo esta terrible modorra que amenazaba con hundirme en perlesía el alma» (*apud*. E. Salcedo, *op. cit.*, pp. 293-294).
97. Véase una descripción de la atmósfera apacible y entrañable de este paisaje en VIII, 742-744.
98. «Aquí recibo frecuentes visitas de amigos de la infancia y aquí puedo calmar en parte mi hambre y sed de noticias —mi hambre y sed de historia— por personas que vienen casi a diario de San Sebastián» (carta a Jean Cassou de 9 de septiembre 1925, en *Epistolario inédito*, cit., II, p. 173).
99. También se percibe una actitud más esperanzada ante la posibilidad de morir en el exilio, si se compara el crispado poema de París —«Si caigo aquí sobre esta tierra verde»— con el más sereno y luminoso, que escribe ya en Hendaya: «Logre morir con los ojos abiertos» (RD, I y VIII respectivamente; VI, 743 y 751).
100. En carta a Quiñones de León de 24 de septiembre de 1925, en *Epistolario inédito*, cit., II, 174. Sobre las maquinaciones de la dictadura para buscar motivos y provocar incidentes para alejarlo, véase VIII, 756-757.
101. Tal como escribe a José A. Balseiro en 1928, «Y aún de ánimo estoy bien. Sólo me devora una especie de fiebre espiritual al sentir lo lento que va ahí, en España, el ritmo de las cosas públicas» (*Epistolario inédito*, cit., II, p. 241).
102. En lo sucesivo se citará como HL, seguida del número de la revista, año entre corchetes, y número de página, como es habitual.
103. «¿Que empleo yo, a mi vez, términos groseros? Es que la indignación me bulle —se excusa Unamuno— y he aprendido de los grandes profetas a no detenerme en un decoro puramente apariencial» (HL 13-14 [1928], 12).
104. «Me siento padre del pueblo / por ti perdurar en mi obra; / me desmayo en el arrobó / de hacerte, España, señora» (C, 416; VI, 1082).
105. «Lo prueba la colección de nuestras *Hojas libres*, donde quedan archivados todos los escándalos de ese «nuevo régimen»» (HL 13-14 [1928], 10).
106. «Defiendo un pleito personal, pero no individual. La persona es lo representativo,

lo social, lo común [...] Defiendo, sí, un pleito personal de nuestra España universal y eterna, el pleito personal del imperialismo cultural hispano» (HL 5 [1927], 14-15).

107. «No sé si me llamarán ustedes amargado —le escribe al general Gómez Jordana— porque veo y siento con tanta congoja la desgracia de España. Personalmente no puedo quejarme; a mí se me ha querido dar toda clase de satisfacciones y si las hubiera pedido hasta de compensaciones, pero no se trata de mí. Mi amargura proviene de ver a nuestra pobre patria en las garras de esos vesánicos» (Carta del 17 de julio de 1925, en *Epistolario inédito*, cit., II, p. 172).

108. «Y por eso estoy aquí, en el destierro —le declara a E. Giménez Caballero—, porque no me presté a ser cabestro para que entraran en el coso del Directorio los de la minoría selecta» (*Epistolario inédito*, cit., II, p. 216).

109. Se comprende su indignación contra Giménez Caballero por lo del «ansia de poder»: «¡Qué mal me conoce usted, amigo mío [...] Los que han dado en llamar los del 98, los carentes de sentido histórico, carecemos del sentido reverencial del dinero. Y por lo que a mí hace de todo apetido de poder. Sólo me enciende —siempre dentro de los cánones de la tragedia clásica— el amor a la libertad y a la justicia, o mejor, a la libertad de la justicia» (*Epistolario inédito*, cit., II, p. 228).

110. Hagamos alguna excepción en este juicio sumarisimo a favor de Antonio Machado, Blasco Ibáñez, Gregorio Marañón y Eduardo Ortega y Gasset, y algunos pocos, muy pocos más. La resistencia interior a la dictadura estaba reducida a Azaña y a un sector minoritario del partido socialista. El filósofo Ortega y Gasset fue uno de los que creyó en el poder taumatúrgico de la escoba, sin apercebirse de que aquel barrido —como pensaba Unamuno— se llevaba de por medio la escasa tradición civil del pueblo español.

111. C. Seco ha visto muy certeramente aquí «el verdadero trasfondo ideológico de la dictadura, plasmación del militarismo, tal como se venía manifestando éste desde 1874, superada la fase de los pronunciamientos: en la aspiración a configurar el Estado civilista según los criterios de la mentalidad militar» («Las ideologías políticas» en *Historia de España*, t. XXXIX, *La edad de plata de la cultura española*, dirigida por P. Laín Entralgo, Espasa-Calpe, Madrid, 1993, p. 408).

112. «Y el militarismo como enfermedad importa que la oficialidad a sueldo pretenda dirigir al pueblo en armas y al inerte en campos de la vida pública, que caen fuera de la defensa bélica de la nación» (HL 3 [1927], 1).

113. «Catolicismo —comenta Unamuno— sin catolicidad y, desde luego, sin cristiandad alguna» (HL 5 [1927], 4).

114. Véase también HL 3 (1927), 6-8 y carta a E. Giménez Caballero, de 16 de marzo de 1927, en *Epistolario inédito*, cit., II, p. 213.

115. En carta del 15 de diciembre de 1925, *ibid.*, II, pp. 181-182.

116. *Ibid.*, II, p. 165.

117. Así acaba la carta abierta al rey de 25 de abril de 1925: «Y el primero, el más culpable, el rey. Aunque sea, más que irresponsable, inconsciente. Dios ha puesto ya la mano, señor, sobre su cabeza hueca. Se lo dice España por la pluma de Miguel de Unamuno» (*Epistolario inédito*, cit., II, p. 167). Véase HL 13-14 (1928), 5.

118. L. F. Vivanco, «El mundo hecho hombre en el Cancionero de Unamuno», en M.U., p. 367.

119. Véase también HL 3 (1927), 6.

120. «Tratando de impedirle para ahogar el proceso de las responsabilidades, inventaron los facciosos pronunciados en setiembre de 1923 lo de las responsabilidades de los políticos civiles, los declararon procesados e inculparon, calumniándole e insultándole a uno de ellos. Pidieron delaciones [...] Pero los que iban de buena fe [se refiere a los delegados gubernativos] se convencieron bien pronto de que la administración pública civil era más inteligente y más honrada que la militar» (HL 3 [1927], 8). Véase también HL 13-14 (1928), 3.

121. C. Seco, «Las ideologías políticas», cit., p. 409.

122. El «cirujano de hierro» según la expresión costista.

123. «El programa de la Unión Patriótica —protestaba Unamuno— se cifraba en un solo artículo y es: borrón y cuenta nueva» (HL 15 [1928], 4). Véase también HL 16 (1928), 3.

124. Más que de tecnocracia, se trataba, según Unamuno, de «pornocracia y cleptocracia», «las de las zorras y los logreros» (HL 19 [1929], 9), por el deshonor y el robo que infligían al pueblo español.

125. «Salvada a España, estudiantes—clamaba en uno de sus últimos Manifiestos—, salvada de la injusticia, de la ladronería, de la mentira, de la servilidad y, sobre todo, de la sandez» (HL 28 de marzo 1929). Véase también *Epistolario inédito*, cit., II, pp. 260-262.
126. C. Seco Serrano, art. cit., p. 409.
127. E. Salcedo ha llamado la atención sobre los múltiples momentos de desaliento de Unamuno en este último año de la Dictadura (*op. cit.*, pp. 313-320).
128. E. Ortega y Gasset, *Monodialogos con Miguel de Unamuno*, New York, Ibéricas, 1958, p. 104. Véase todo el bello capítulo 3, «Diálogo de la grandeza de lo finito», pp. 97-116.
129. Carta a Balseiro de 27 de febrero de 1928 en *Epistolario inédito*, cit., II, p. 235.
130. «Y por eso —declara en el Prólogo al *Cancionero*— la poesía impura, con aleación de retórica, de lógica, de dialéctica, es más dura y más duradera que la poesía pura» (VI, 945).
131. Carta a J. A. Balseiro del 27 de febrero de 1928, en *Epistolario inédito*, cit. II, p. 233.
132. Tomada la referencia del libro de J. García Morejón, *Unamuno y el «Cancionero»*, Sao Paulo, Faculdade de Filosofia de Assis, 1966, pp. 54-55.
133. *Ibid.*, p. 55.
134. E. Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 115.
135. J. García Morejón, *op. cit.*, p. 53. Y Eduardo Ortega y Gasset aclara a propósito del *Cancionero*: «Predomina la sensación en verdad de que se encuentra en una frontera no tanto geográfica como espiritual. Siempre fue un Adelantado del Más Allá, espíritu fronterizo que ha mirado hacia el futuro ignoto con ansias de supervivencia» (E. Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 232).
136. «Una vida vivida es contrapunto, / es camino que para en la posada, / y ésta en camino y fuera todo junto» (C, 1750; VI, 1422).
137. Véase mi trabajo *Palabra en el tiempo. Poesía y filosofía en Antonio Machado*, Madrid, Gredos, 1975, pp. 350-352.
138. «Como toda su poesía —ha escrito certeramente L. F. Vivanco—, ésta va a seguir siendo poesía existencial y religiosa y, por si fuera poco, dedicada o devuelta al Padre. El Cristo de Velázquez era poesía religiosa dedicada o devuelta al Hijo, pero el *Cancionero* va a ser al Padre al que se va a dirigir preferentemente» («El mundo hecho hombre en el *Cancionero* de Unamuno», en M.U., p. 355).
139. «Desnudarse del mundo / de todo lo común; / quedarse solo a solas / es toda la salud» (C, 228; VI, 1019).
140. «¡Más allá, no!, más acá, / mucho más acá y adentro, / más adentro, mucho más, / aún más adentro que el centro / ¡pásame!» (C, 34; VI, 959. Véase también C, 36, *ibid.*). Y en otro momento: «Cuanto más en ti te adentras / más te ensanchas, alma mía» (C, 1521; VI, 1350).
141. «Arrímate más... más... sácame / de mí, que en mi nada me hundo; / dame mi alma, que sin mi alma / ¿para qué quiero yo el mundo?» (C, 13; VI, 952).
142. A. Machado, *Poema de un día CXXVIII*, en *Obras. Poesía y prosa*, cit., p. 199.
143. Véase el bellísimo poema 431; VI, 1087.
144. Véanse los poemas 874 y 877, en VI, 1199; 688, en VI, 1154; y el 680, en que se la ve como un convento/cuartel/cárcel (VI, 1152) o prisión (C, 242; VI, 1023). O cuando exclama, como en la canción 703: «La vieja costra de España / límpianos de lepra, Dios» (VI, 1159).
145. «Divina España / fuente de sol, / me da tu entraña / Dios español» (C, 1248; VI, 1283). O aquel otro en que la sueña como realización del reino de Dios (C, 25; VI, 956).
146. Como canta otro poema, «el pasado es el olvido; / el porvenir la esperanza; / el presente es el recuerdo / y la eternidad el alma» (C, 5; VI, 950).
147. C. Blanco Aguinaga, *op. cit.*, p. 141.
148. *Ibid.*, pp. 134 ss.
149. O los poemas 13 y 28; VI, 952 y 957 respectivamente.
150. Véase los poemas 14 y 19; VI, 953 y 954 respectivamente.
151. «Tú me has hecho encontrarme, Cristo mío; / por la gracia bendita de tu Padre / soy lo que soy: ¡un dios, un yo, un hombre!» (VI, 958).
152. C. Blanco Aguinaga, *op. cit.*, p. 130.
153. L. F. Vivanco, art. cit., p. 356.
154. «Padre del hombre es el niño / y mis días yo quisiera / juntar en piadoso escriño» (C, 1545; VI, 1359).

155. «¿Mas volverá el Universo / a la Niñez Creadora? / ¿ se ha de hacer todo Palabra? / énos quedará al fin corona?» (C, 255; VI, 1028).

156. C. Blanco Aguinaga, *op. cit.*, p. 137. Téngase en cuenta, por el *contrario*, la crítica que le mereció siempre a Unamuno el panteísmo, solidario del panenteísmo.

157. Este renacimiento parece guardar, en alguna medida, un sentido religioso. Véase C, 1107 y 1297; VI, 1252 y 1294 respectivamente

158. «La palabra me tortura / y no hay cura; / el postrer surco me labra / la palabra» (C, 1019; VI, 1233).

159. El tema del *carpe raptum* —no pasar sino ganar el rato— aparece de nuevo en el poema 985; VI, 1225.

160. J. García Morejón, *op. cit.*, p. 161.

161. *Ibid.*, pp. 163 y 171.

162. Sobre el tema del Dios sufriente, véase cap. 10, § 4. En el *Cancionero*, el poema 327; VI, 1053.

## NADISMO, TRAGICOMEDIA Y FARSA

«Me parece que estoy predestinado a padecer hasta lo último todos los estados de alma posibles y a tener que hacer toda clase de experiencias».

(S. Kierkegaard, *Diapsálmata*, pr. 59)

A la caída de la Dictadura de Primo de Rivera, y casi cruzando simbólicamente<sup>1</sup> sus respectivos destinos, Unamuno decide regresar a España. Emilio Salcedo ha reconstruido dramáticamente el momento en que el desterrado cruza el puente internacional de Irún. Es el día 9 de febrero de 1930, a las cinco de la tarde: «su paso es firme; sus ojos azul claro están inundados de lágrimas y su corazón late a rebato, porque sabe que —de nuevo en su España— ha de continuar la lucha [...] El frío y azul cielo de invierno sobre la raya fronteriza, con la luz blanca del sol, pone aureola sobre su cabeza y no se sabe si es ésta de santo vengador o de mártir hermético. El paso del puente es largo y Unamuno no ha querido que le acompañe nadie»<sup>2</sup>. Quizá mientras cruza el puente en solitario, señero y erguido, le repiquetean en la memoria unos versos escritos un mes antes como un presentimiento de la emoción de la vuelta:

En el cielo de mi boca  
tu nombre, tierra vivida,  
se me derrite; en seguida  
el corazón se me aloca (C, 1428; VI, 1324).

Vuelve un hombre, pero vuelve hecho un mito. Tal como había reconocido por todos Gregorio Marañón, «nadie ha sufrido en el destierro como este entrañable español. Pero ningún otro desterrado ha podido decir que su dolor de ausencia haya sido tan fecundo



como el suyo para su patria»<sup>3</sup>. Su primer saludo en tierra española, cercado por una multitud ávida y rendida, suena extraño y provocativo: «Dios, Patria, Ley». Salcedo lo toma por el «lema de un nuevo tradicionalismo»<sup>4</sup>. Pero sería más exacto ver en ello su viejo ideal de síntesis de un doble radical de su alma vasca<sup>5</sup>, reconciliada, al fin, en un cristianismo interior y un liberalismo insobornable. En estas primeras palabras no puede haber improvisación. Pretenden ser un desafío a la reacuñación del lema tradicionalista —«Dios, patria, rey»—, durante la Dictadura, en «patria, religión y monarquía»<sup>6</sup>. Años más tarde, criticará esta inversión primorriverana como un fatídico anuncio de la entronización fascista de la patria en un valor absoluto (cf. VII, 1011). Unamuno sabe marcar bien las prioridades: primero Dios, no como dogma, sino como medida del proyecto absoluto que aspira a ser el hombre; después la patria, como comunidad de historia, de destino y de lengua. Por último la ley, encarnación de su ideal republicano, en lugar del «rey» del tradicionalismo. Pero si la patria no puede estar sobre la religión y la ley, tampoco la ley puede erigirse —criticará más tarde a Manuel Azaña— sobre la patria y la conciencia. Aquel saludo no fue en modo alguno ocasional. Lo repetirá en San Sebastián y en Bilbao, como una consigna de la lucha política que le espera.

Su llegada a Salamanca fue un baño de multitudes, y aunque esquivo y huraño, hubo de saludarles recordándoles aquellas palabras de su despedida: «Volveré, no con mi libertad, que nada importa, sino con la libertad de todos»<sup>7</sup>. Don Miguel se ha convertido en un héroe nacional. En Irún, San Sebastián, Bilbao, Valladolid o Salamanca, un clamor popular acoge su presencia. La *Gaceta literaria* le dedica en homenaje, en el mes de marzo, un número extraordinario, en el que colabora lo más granado de las letras españolas, y en él destaca el saludo, clarividente y cordial, de Antonio Machado: «Es don Miguel de Unamuno la figura más alta de la actual política española. Él ha iniciado la fecunda guerra civil de los espíritus, de la cual ha de surgir, acaso surge, una España nueva. Yo le llamaría el vitalizador, mejor diré el humanizador de nuestra vida política»<sup>8</sup>. Don Miguel se siente abrumado. Así se dirige a su entrañable amigo del destierro de París:

Renuncio por ahora, mi Juan Cassou, a expresarle la emoción y conmoción de mi regreso a España. Jamás pude esperar que sería recibido como he sido. Y aún me falta la entrada en Madrid<sup>9</sup>.

El 1 de mayo, fiesta del socialismo, llega a Madrid; habla el día 2 en el Ateneo, su tribuna predilecta de otras veces —«aquí me tenéis, otra vez, amigos míos, a reanudar, a recomenzar una campaña que aquí nació»—; y se atreve a anunciar, días después, en su confe-

rencia en el cine Europa, una «República para todos», sin exclusiones ni revanchismos<sup>10</sup>. «El escándalo había sido mayúsculo —comenta Emilio Salcedo— [...] A la mañana siguiente la policía acompañaba a Unamuno para que abandonase Madrid, donde su presencia provocaba disturbios»<sup>11</sup>. Con todo, como bien precisa J. Tusell, el tono de Unamuno en estas intervenciones fue «personalista y voluntariamente renuente a alzar una bandera que pudiera ser seguida por quienes acudían a escucharle»<sup>12</sup>. Pasados los primeros fervores del recibimiento, la vuelta al retiro de Salamanca le permite la lenta rumia de los acontecimientos. A un hombre de tan profunda formación bíblica, tendría que venirle a las mientes la imagen de Jesús, escapando de las turbas, que querían exaltarle como su profeta/caudillo<sup>13</sup>. Tampoco su misión era propiamente política, y sin embargo, se veía abocado fatalmente a ella. Por unos meses, Unamuno se recoge en un ensimismamiento, mezcla de expectación y perplejidad. Tan sólo el *Cancionero* recoge algunas pulsaciones íntimas. A la vista del campo castellano, dorado por las mieses y el sol, siente la comezón de la tarea que se avecina, pero siempre en clave de reforma ético/religiosa:

Haz, Señor, de mí tu harnero  
que los sueños de mi gente  
cribe; otórgame una mente  
que trabaje en tu granero.  
Me plegaré a tu costumbre  
que es la orden de tu agosto;  
haré de ella mi arregosto  
en esta llanura cumbre.  
Te cribaré la semilla  
escogida a trillo en era  
de una nueva sementera  
para una nueva Castilla (VI, 1350).

Tiene el presentimiento de que pueden caerle grandes responsabilidades políticas. Pero, como otras veces en su vida, mientras más arrecian los aplausos del triunfo, más claramente se deja oír la otra voz sombría del «vanidad de vanidades». «El triste dejo del triunfo es el desencanto» (III, 209), había escrito en otro tiempo, como si el momento de gloria dejara al consumirse un poso de ceniza. Así se desahoga por estos días en el prólogo a la edición española de *La agonía del cristianismo*:

Y me volví para reanudar aquí, en el seno de la patria, mis campañas civiles, o si se quiere políticas. Y mientras me he zahondado en ellas he sentido que me subían mis antiguas, o mejor dicho, mis eternas congostas religiosas, y en el ardor de mis pregones políticos me susurraba la voz aquella que dice: «Y después de esto, ¿para qué todo?, ¿para qué?». Y para aquietar esa voz o a quien

me la da, seguía perorando a los creyentes en el progreso y en la civilidad y en la justicia, y para convencerme a mí mismo de sus excelencias (VII, 306).

### 1. *La tentación nadista*

El día 1 de julio de 1930, reiniciando su vieja trashumancia poética por tierras de España, visita en compañía de algunos amigos el lago de Sanabria, y queda impresionado por la misteriosa belleza del lugar. El apartamiento del paraje, agreste y solitario, fuera de los ruidosos caminos de la historia, su frondoso paisaje bajo la cumbre de las ariscas y peladas peñas, la quietud silente del lago de San Martín de Castañeda, a cuya vera se conservan las ruinas de un monasterio del Cister, todo lo incita a la calma meditativa. El misterioso encanto del lago —«maravilloso y tan sugestivo»—, se acrecienta con la leyenda de la ciudad sumergida en el seno de sus aguas, Valverde de Lucerna, cuyas campanas, según tradición, se oyen sonar en la noche de san Juan. Y de inmediato le brota el verso:

Campanario sumergido  
de Valverde de Lucerna,  
toque de agonía eterna  
bajo el caudal del olvido (II, 1116).

La soledad y el misterio, que trascienden de la montaña y el lago, le suscitan la tentación nadista. Es el mismo paisaje de recogido y triste sosiego, que se reproduce en *San Manuel Bueno, mártir* (1930), la novela más lírica y meditabunda de todas las suyas, la más intensa y concentrada, «donde verá usted —le escribe a Victorino Nemesio— mi último estado de ánimo». Y poco antes, en la misma carta, le habla de su creciente «antrofobia» y de su humor melancólico, «cada vez vuelvo con más morbosa voluptuosidad a mis poetas desilusionados»<sup>14</sup>. El argumento de la novela es la historia de un cura párroco que, a pesar de su falta de fe, persiste en su tarea pastoral de confirmar la esperanza de sus fieles en la vida de ultratumba. Cualesquiera que fuesen las inspiraciones concretas que pudieran haberle dado base a la historia<sup>15</sup>, ésta se eleva a un rango de leyenda —la leyenda del cura santo de Valverde de Lucerna—, y su protagonista es un héroe trágico, que Unamuno no duda en parangonar con don Quijote. Y, si embargo, el clima espiritual de la obra es muy otro del exultante y entusiasta de la *Vida de Don Quijote y Sancho*. En ella se respira un sentimiento de desolación interior. ¿A qué se debe este estado de ánimo? Sánchez Barbudo lo atribuye a cierto desencanto de los acontecimientos políticos que le lleva a «apartarse de la revolución temeroso del aire que ésta tomaba» y a una «caída en lo hondo de sí»<sup>16</sup>. ¿De qué revolución y qué temores, cuando la

República aún no ha nacido y Unamuno anda por estos meses comprometido tanto como el que más en su nacimiento? En diciembre de 1930, concluida ya la novela, que comenzó a redactar en aquel verano a la vuelta del lago de Sanabria, Unamuno mantiene intactas sus ilusiones y esperanzas en la promesa republicana. Tal como recuerda a Bernardo Velarde, refiriéndose a los últimos acontecimientos de la sublevación de Jaca, mientras añora su estancia en Torrelavega:

Que la sublevación del 15-XII no fue un fracaso, que está dando sus frutos, que la sangre de los mártires una vez más fructifica, que están mandando los encarcelados, que cada vez se le cierra más la salida decorosa al rey y compañía, que las próximas elecciones municipales pueden ser un plebiscito antimonárquico, que... Y que deseo volver a ese rincón, pero a celebrar el triunfo de la civilidad liberal<sup>17</sup>.

No es precisamente la confesión de un desengañado. Si hay, pues, en *San Manuel Bueno, mártir* desencanto político, no lo es de una política determinada, la prorrepública, por la que había apostado un largo y penoso destierro, sino de la política sin más, esto es, de la actividad secular *in genere*, porque, como es habitual en Unamuno, mientras más empeñado está en tareas temporales, más siente recrudescerse en el fondo de su alma sus preocupaciones trascendentes. No es, pues, reacción a los acontecimientos políticos lo que le lleva a lo hondo de sí, sino su profunda inmersión en la historia de estos meses finales de la Monarquía. Se diría que en la calma contemplativa del lago de Sanabria se le ha revelado al agonista, como a don Quijote, toda la oquedad del esfuerzo humano. De ahí el sentimiento de desolación que trasciende de la novela. Supone también Sánchez Barbudo que este desencanto le lleva a una confesión autobiográfica de arrepentimiento por su falta de fe, como en la historia íntima del cura párroco<sup>18</sup>. Desde luego, toda la novelística de Unamuno, como ha mostrado Ricardo Gullón, es autobiográfica, y también aquí, el martirio del cura sin fe debe mucho a sus tormentos interiores. Tal como se sincera más tarde a Emma H. Clouard, a propósito de esta novela: «puse [en ella] lo más íntimo y dolorido de mi alma»<sup>19</sup>. Sí. «La tragedia de don Manuel es también la de don Miguel»<sup>20</sup>. Pero no al modo como lo entiende Sánchez Barbudo, como si se tratase de revelar, al fin, un fondo de increencia radical, que él se había cuidado de enmascarar literariamente. Este fondo de increencia forma parte constitutiva del alma trágica, como contrapunto a su voluntad y necesidad de creer, y siempre ha estado presente en la obra de Unamuno como uno de sus registros. También la máscara nadista del héroe trágico de la novela pertenece a su galería interior, pero ni es la definitiva ni la original. Es simplemente el reverso de la otra

máscara quijotesca, y se da simultáneamente con ella en el juego de la tensión trágica.

Decía antes que la novela es la más lírica y meditabunda de las suyas, escrita en un estilo «lacónico y coloquial», casi teresiano —subraya Wyers<sup>21</sup>—, con aire de confesión íntima, a una triple distancia temporal de su fuente, como señala G. Jurkevich<sup>22</sup>, no sólo la de la memoria de Ángela Carballino, discípula de don Manuel, sino la otra memoria de su hermano Lázaro, de quien toma aquélla sus notas, también discípulo y compañero apostólico, en cierta medida, del cura, y, por último, la del transmisor, el propio autor de la novela, que recoge misteriosamente los papeles de Ángela y los entrega, con ciertos retoques de redacción, a la imprenta<sup>23</sup>. Este recurso literario no sólo sugiere un cierto distanciamiento del autor con respecto a la fuerte intimidad de la historia, sino una amplificación legendaria de la misma. El procedimiento ya lo había empleado Platón en *El Banquete*, cuando relata Sócrates la historia sobre *eros*, que le ha contado a su vez la vieja Diótima, resaltando así su carácter mítico. También aquí el secreto del cura sin fe se eleva, mediante esta triple memoria, a un rango legendario. Secreto por partida doble: no sólo de su falta de fe, sino sobre todo, del vacío universal del mundo. Tal vez sea éste el mismo secreto «terrible y santo», del que habla el poema XI del *Rosario de sonetos líricos* (VI, 342) como algo nefando: literalmente, lo que no se puede decir, porque su confesión inhibe la lucha por la conciencia. La fuerte carga simbólica del relato, a la que se debe su encanto poético, obedece a la misma intención. El misterio sólo se deja decir indirectamente, en la potencia del simbolismo. Este no es nuevo en la poética unamuniana. Constituye aquel paisaje del alma, de sima y cima, que ya se ha analizado (cf. cap. 2, § 3). La imagen central es el lago, junto a la montaña, reflejando la ciudad de Valverde de Lucerna, mientras guarda en su seno la otra ciudad sumergida de los muertos. «El desarrollo del argumento —precisa Wyers— es también el desarrollo de esta imagen central, que funde al cura, al lago, a la montaña, y a todos los habitantes de la villa, vivos y muertos, en una única entidad, cuyos diversos componentes se copian y reflejan unos a otros»<sup>24</sup>. Desde el comienzo de la novela, se subraya la profunda sintonía entre el agónico paisaje y el héroe trágico de la historia. Don Manuel —recuerda Ángela— «era alto, delgado, erguido, llevaba la cabeza como nuestra Peña del Buitre lleva su cresta, y había en sus ojos toda la hondura azul de nuestro lago» (II, 1130). La montaña es un lugar simbólico por excelencia. En la novela es la Peña del Buitre con clara alusión al mito de Prometeo, el titán que escaló los cielos para robar el fuego sagrado y Zeus le hizo expiar su falta, exponiéndolo al pico voraz de un buitre, que le devoraba las entrañas sin reposo. En Unamuno el buitre es el símbolo de la conciencia inquisitiva, la de las preguntas

trascendentes, que nunca descansa; las mismas preguntas que bullen en la cabeza de don Manuel y forman parte de su martirio. La Peña del Buitre bien pudiera ser la montaña de la expiación, por un rapto —vuelo y robo, a la vez— del secreto de los cielos. El simbolismo del lago es otra constante en la lírica unamuniana. El lago es el símbolo de la quietud, de la paz y el reposo. «Así —ha escrito Blanco Aguinaga— su manera de aquietar el tiempo y todo movimiento resulta ser, en verdad, un alagar la realidad para perderse en ella. Si toda la tendencia de Unamuno a lo inmoble se centra en los símbolos de la madre y el agua, el agua, a su vez, adquiere su pleno sentido al verse referida a la quietud del lago»<sup>25</sup>. El lago, al igual que el mar, juega también en la poesía de Unamuno como símbolo de la intrahistoria, y en la novela representa la continuidad<sup>26</sup> de vivos y muertos, las dos ciudades hermanas, la de su orilla y la que guarda en su fondo, como partícipes de un mismo destino. Pero, como todo símbolo, es ambivalente, pues la quietud de estas aguas dormidas puede significar tanto el anegamiento de la conciencia en lo eterno inmutable como su disolución en la nada<sup>27</sup>. «Y que sueñe éste (= el pueblo) su vida como el lago sueña el cielo» —le confiesa don Manuel a Lázaro—, pero con esto reduce el cielo a un mero ensueño o reflejo de las aguas. Para el pueblo, en cambio, que cree en su sueño, es muy otro el sentido de su montaña y su lago, donde siente la reverberación de lo eterno. El hecho de que don Manuel experimente la fascinación del lago como una llamada al suicidio indica el valor simbólico predominante de esta quietud, acogedora como la muerte misma, y deja entrever que el martirio que lo atormenta no tiene otra solución que el vacío. Porque don Manuel sufre a causa de este vacío, y, a la vez lo siente como una seducción. Y, sin embargo, lo oculta a su pueblo como un secreto nefando.

Se ha querido ver en el comportamiento del cura sin fe una imagen de la «oscura teocracia» medieval, que persistiría en la España profunda a comienzos de siglo. Y no es extraño que así lo entienda el progresista Lázaro, a su vuelta de América, cuando todavía no comparte el secreto del cura (II, 1138). «San Manuel —escribe A. Regalado, resumiendo el cliché— es el dictador vigilante y paternal que cuida de su pueblo, al que mantiene en un nivel de ignorancia infantil, justificándose con el alegato de que le quita libertad para darle vida»<sup>28</sup>. Y el mismo Martin Nozick, tan perspicaz por lo común en sus análisis, trae a colación a este propósito, entre otros posibles antecedentes, la leyenda del Gran Inquisidor de Dostoievski<sup>29</sup>, sin percibirse enteramente de las profundas diferencias entre ambas. Porque, a despecho de externas analogías, el Inquisidor canjea libertad por seguridad y bienestar, y a costa de este canje ejerce un poderío universal sobre la vida de los hombres. La religión es para él, exclusivamente, un instrumento del orden social, y se sirve de

ella impúdicamente para la reproducción de su poder omnímodo. La leyenda de un inquisidor santo, sin otro celo que el mantenimiento de su poder, nos hubiera parecido tan insensata como repugnante. Y Unamuno no ocultó nunca su desprecio por la figura del Gran Inquisidor, el gran farsante, que da panes por libertad, y que estaría dispuesto a dar, si fuera necesario, piedras por panes. «El Gran Inquisidor —apostilla Unamuno— expone la doctrina de la concepción materialista de la Historia —y de la religión— tan al gusto de los conservadores de todos los tiempos»<sup>30</sup>. No. El problema para don Manuel no es de orden público ni de poder político, sino de sentido de la existencia. Su dilema no es la libertad o la seguridad, sino el sentido o el absurdo. Y en este segundo caso, la libertad no está incluida como una parte del dilema, sino como el supuesto del mismo. Su vida entre sus feligreses transcurre como «varón matriarcal»<sup>31</sup>, tal como lo califica Ángela, como el nogal de la plaza mayor, matriarcal también, a cuya sombra juegan los niños y se remansa y rehace la vida: comparte sus trabajos y preocupaciones, consuela sus penas, pacifica sus desacuerdos, y, sobre todo, les da un sentido o finalidad para vivir, que les permita afrontar la muerte (II, 1131 y 1133). Se diría que es un don Quijote doméstico, deshaciendo los entuertos y procurando la concordia de cada día. Y Ángela no duda en llamarlo «varón tan cotidiano como el pan» (II, 1138), que trae el sustento de la jornada. Se me dirá que en todo caso practica el engaño, pero se olvida que el engaño tiene más que ver aquí con el tema romántico de la ficción/ilusión que con el ilustrado de la mentira política. Es por lo demás obvio que don Manuel no utiliza el engaño como instrumento de dominio, sino como forma de consolación, porque entiende, como pensador trágico, que el mal del hombre es haber nacido. Y, la religión es, en este contexto, el único *pharmakon* contra el sin-sentido de la existencia. En todo caso, la religión como droga o como «opio del pueblo», pero luego se verá la inversión que Unamuno hace de esta frase.

Más acertado y sugerente es, a mi juicio, el paralelo que encuentra Sánchez Barbudo entre el cura ateo de *San Manuel Bueno, mártir* y el vicario saboyano de la «Profesión de fe» en el *Emilio de Rousseau*. «Los dos clérigos de Rousseau y Unamuno se parecen bastante: ambos defienden la religión tradicional de cada país, sea ésta cual fuere, por razones pragmáticas, para que los sencillos se consuelen y vivan; ambos tienen un discípulo a quien entre lágrimas le confiesan la verdad en cuanto a su fe personal, distinta de lo que parece, de lo que fingen»<sup>32</sup>, y ambos se oponen al «materialismo triunfante» y desconfían del ingenuo progresismo de la Ilustración<sup>33</sup>. Otras muchas analogías podrían establecerse: el culto a la virtud simple, sin artificios, la honestidad de vida, la voluntad de evitar las extremosidades y mantenerse lejos tanto del fanatismo como del

progresismo, y la compasión por la debilidad del hombre. Y muy especialmente, su recelo ante la orgullosa filosofía de las luces y el deseo de proteger a los más sencillos de aquellas «doctrinas desoladoras» —escribe Rousseau— que le quitan a los afligidos el último consuelo de su miseria»<sup>34</sup>. Pero, sobre todo —enseña el vicario a su discípulo— «aprender a vivir contento y consolarse con su suerte»<sup>35</sup>, el mismo consejo sobre el que pone el énfasis don Manuel:

Lo primero —decía— es que el pueblo esté contento, que estén todos contentos de vivir. El contentamiento de vivir es lo primero de todo. Nadie debe querer morirse hasta que Dios quiera (II, 1134).

Como Ángela de su maestro, «varón cotidiano y matriarcal», el discípulo del vicario señala al dibujar su retrato: «[...] su vida era ejemplar, sus costumbres irreprochables, sus discursos honestos y juiciosos»<sup>36</sup>. Pero entre el vicario saboyano y el cura de Valverde de Lucerna media, como entre Rousseau y Unamuno, la diferencia entre un primer romanticismo, todavía demasiado ingenuo y entusiasta, y la conciencia lúcida del «mal del siglo» de los últimos tardorrománticos. El vicario saboyano no es, en modo alguno, un héroe trágico. Su escepticismo teórico está mitigado por su confianza en el corazón natural, último criterio de la verdad. «Ya le he dicho —le aclara a su discípulo— que no quería filosofar con usted, sino ayudarle a consultar su corazón»<sup>37</sup>. Cree en la verdad objetiva en lo que concierne a los intereses últimos del hombre, y se entrega a ella con toda su confianza. En su obra educadora, no juega ningún papel el engaño, sino en todo caso el disimulo cortés y la tolerancia con aquellas creencias y prácticas que van más allá de la religión natural. Su sentido de la religión, sin ser propiamente político, se orienta a procurar aquella concordia básica que es el vínculo último de la comunidad. En Unamuno, en cambio, el romanticismo se ha agravado como una enfermedad incurable. La nostalgia y la búsqueda de lo perdido rayan ahora en la desesperación, porque se ha evaporado por completo la fe en la inmortalidad del alma. Éste es el caso de don Manuel. A diferencia de Rousseau, Unamuno no tenía otro remedio, como ha visto bien Sánchez Barbudo, que defender «sin rebozo el concepto pragmático de la verdad»<sup>38</sup>. La verdad objetiva no es consoladora, porque destruye el principio de la finalidad del mundo. La subjetiva consuela, pero nada puede probar. El corazón sólo puede hacer valer sus exigencias, pero no sus certidumbres. Y, la religión, la única *medicina animi*, se atreve a dar un sentido a la vida, a costa de aparecer como insensata. Pese a todo, no hay derecho —piensa el vicario saboyano— a «alarmar la fe de los simples con dificultades que no pueden resolver y que los inquietan sin esclarecerlos»<sup>39</sup>, tesis que don Manuel hace suya casi en los mismos términos: «Y lo que hace falta es no despertarle. Y que



viva en su pobreza de sentimientos para que no adquiriera torturas de lujo» (II, 1142).

No es extraño que no sea Unamuno quien defienda esta postura, él que había cifrado su vocación precisamente en inquietar, sino el cura sin fe de su novela, o en todo caso el político, que apela a la necesidad de mantener una actitud responsable. En los *Diálogos del escritor y el político* (1908), uno de sus ensayos más finos y perspicaces, hay un pasaje de controversia entre ambos, con el sugestivo título de «El guía que perdió el camino», que anticipa el argumento de *San Manuel Bueno, mártir*. El escritor —quizá en representación de un Unamuno joven, que no quiere cargar con responsabilidades ajenas— se opone a empeñarse en el mantenimiento de ideas, en las que ya no cree, con tal de no defraudar la fe de sus lectores. Se niega, en suma, a aceptar «administraciones intelectuales» por cuenta ajena, y menos aquí «donde propendemos todos a delegar nuestro pensamiento» (V, 965). Es la posición del librepensador puro, exento de cualquier servidumbre, aun a riesgo de parecer irresponsable. A lo que le replica agudamente el político:

Poco a poco, amigo, poco a poco. No podemos impedir el que los otros descansen en nosotros, el que nos fien su criterio. Los fieles reposan en el apóstol; le creen a él más bien que a sus palabras, porque vieron que éstas son un hombre, un hombre siempre él mismo. Si el apóstol pierde su fe en sí mismo, su fe en sus ideas, esa fe de tantos otros que en sagrado depósito guarda, ¿le es lícito declararlo?, ¿tiene derecho a sumir a miles de almas en la desesperación espiritual, aunque él pueda vivir de la rebusca de la verdad, ya que no de su posesión? [...] Si el guía de una caravana ha perdido el camino y sabe que al saberlo se dejarán morir los caminantes de aquélla, ¿le es lícito declararlo?, ¿no debe más bien seguir adelante, puesto que todo sendero lleva a alguna parte? (V, 965-966).

En apoyo de su tesis, el político apela nada menos que al *Brand* de Ibsen, y no podía haber acudido a una autoridad que tuviera más peso en Unamuno en estos años. El escritor se resiste al ejemplo, porque él no pretende oficiar ni como apóstol ni como general ni como guía de almas. Pero el político le recuerda que cada uno es en verdad lo que la hacen ser y su actuación responde siempre a demandas sociales. Como todos los de Unamuno —y quizá como todo diálogo esencial—, el monodialogo permanece abierto, porque escritor y político son en el fondo dos voces intestinas de una misma persona. No puede negarse que el escritor expone sus mejores razones: él pelea por el respeto a la personalidad. «Mi lema es que cada hombre es un hombre» (V, 966), y esta batalla requiere una libertad de pensamiento sin restricciones. Y yo me inclino a creer que ésta era entonces y fue siempre la convicción más íntima y profunda de Unamuno a lo largo de su vida. Quizá esta razón bastaría para no

confundirlo sin más con la posición del cura ateo de su obra. Pero tampoco son débiles los argumentos del político, que acertó a formular, por vez primera, frente a la ética de la convicción del escritor, según la acuñación ya clásica de Max Weber, los derechos de la ética de la responsabilidad. La cosa no acabó aquí, porque las cuestiones esenciales nunca nos dejan. Aquel monodílogo, a vuela pluma, de 1908, siguió royéndole secretamente en el fondo del alma. Era preciso explorar la resolución heroica del guía de almas que había perdido su camino, asomarse al pozo de su terrible secreto, compartir con él su martirio interior, antes de atreverse a juzgarlo. Y así nació, en la coyuntura crítica de 1930, en medio de su fatiga de luchador a la espera de responsabilidades políticas, la historia trágica de *San Manuel Bueno, mártir*.

¿Cuál es el secreto, que tan celosamente guarda don Manuel? Sus silencios lo delatan. Cuenta Ángela que, cuando recitaban juntos el «credo» en una voz unánime, que fundía el lago y la montaña, «al llegar a lo de “creo en la resurrección de la carne y la vida perdurable”, la voz de don Manuel se zambullía, como en un lago, en la del pueblo todo, y era que él se callaba» (II, 1132). El lago, como la montaña que en él se refleja, simbolizada en el coro de voces unánimes que se levanta a los cielos, tiene aquí para el pueblo el valor positivo de una revelación de lo eterno, de lo eterno que traspasa el tiempo y funde a los vivos y a los muertos en una misma comunidad. Y recuerda Ángela que entonces creía oír las campanadas de la villa sumergida «y la voz de nuestros muertos que en nosotros resucitaban en la comunión de los santos» (II, 1133).

Sin embargo, don Manuel calla. No es sólo su falta de fe en la otra vida, sino —lo que no es lo mismo— su fe en la nada. Su vivencia profunda concierne a la falta de sentido de la existencia. Según confiesa a Lázaro, atendiendo a los moribundos ha podido experimentar «a la cabecera de su lecho de muerte toda la negrura de la sima del tedio de vivir. ¡Mil veces peor que el hambre!» (II, 1144). Y ya se sabe que el tedio de la vida es un síntoma de la falta de finalidad. Don Manuel cree en la nada, esto es, confía en ella y se siente secretamente atraído por esta eterna quietud. Y esto es lo que para él significa el lago:

«He aquí mi tentación mayor». Y como yo le interrogase con la mirada, añadió: «Mí pobre padre, que murió de cerca de noventa años, se pasó la vida, según me lo confesó él mismo, torturado por la tentación del suicidio, que le venía, no recordaba desde cuando, de *nación*, decía, y defendiéndose de ella. Y esa defensa fue su vida... Y yo la he heredado» (II, 1144).

La tentación de suicidio supone una noluntad activa o voluntad de no-ser, un apetito tanático de disolución. Como los místicos quietistas, don Manuel siente la seducción de la nada. Y se resiste a

ella haciendo por que los demás vivan en la confianza de que hay sentido. Se trata, en verdad, de una revelación ontológica: la cara de Dios es el vacío:

Que el que le ve la cara a Dios, que el que le ve al sueño los ojos de la cara con que nos mira, se muere sin remedio y para siempre. Que no le vea, pues, la cara a Dios este nuestro pueblo mientras viva, que después de muerto ya no hay cuidado, pues no verá nada [...] (II, 1148).

No es la primera vez que en la obra de Unamuno aparece esta pavorosa revelación. El nadismo es una cuerda de fondo de su lírica, como la voz del *vanitas vanitatis*. Recuérdese aquel patético lamento: «nada es el fondo de la vida es sueño; / nada, el secreto de cada alborada» (VI, 735), o aquella otra melancólica reflexión, propia de los días de dejadez, «que nada arrastra más al alma que el vacío» (CV I, 373).

Sí, la vida es sueño que se desvanece fatalmente en la nada<sup>40</sup>. Como en el velo de Maya, todo es ilusión. «El lago soñando al cielo es el paralelo —precisa Turner— del sueño de la fe de los ciudadanos; ambos son ilusiones»<sup>41</sup>. A esta revelación quietista se orienta la potencia simbólica del lago en su sentido negativo, acentuada por el símbolo complementario de la nieve: «¿Has visto Lázaro misterio mayor que el de la nieve cayendo en el lago y muriendo en él mientras cubre con su toca a la montaña?» (II, 1145). La nieve aquietta y consuela. Su blanco sudario funde en una misma quietud al lago y la montaña. En otro tiempo había cantado Unamuno la blanda y silenciosa canción de la nieve, que todo lo iguala en una santa hermandad<sup>42</sup>. Pero aquí se sugiere que esta hermandad universal no es otra que la muerte. El misterio que celebra la nevada en el lago es el místico desposorio con la nada. Por eso, para los iniciados en esta religión del anonadamiento, la llamada del lago cobra tan intensa y poética seducción. Según el relato que hace Ángela de los últimos días de su hermano,

desde que se nos murió don Manuel no cabía decir que viviese. Visitaba a diario su tumba y se pasaba horas muertas contemplando el lago. Sentía morriña de la paz verdadera.

— No mires tanto al lago —le decía yo.

— No, hermana, no temas. Es otro el lago que me llama; es otra la montaña. No puedo vivir sin él.

— ¿Y el contento de vivir, Lázaro, el contento de vivir?

— Eso para otros pecadores, no para nosotros, que le hemos visto la cara a Dios, a quienes nos ha mirado con sus ojos el sueño de la vida (II, 1150).

Es la trágica vivencia nadista, anonadadora, del vacío universal, contra la que se defiende el pobre cura con la droga de su acción apostólica, al servicio de un idealismo ético/religioso. Religión del

consuelo; en su caso, el autoconsuelo de que los demás no perciban el agujero negro de esta sima. ¿No es ésta acaso otra batalla quijotesca? En el prólogo a la novela, escrito un par de años más tarde, habla Unamuno del «martirio quijotesco» de don Manuel. No se ha reparado en el profundo sentido de esta expresión, que, a primera vista, parece disparatada. ¿Qué tiene que ver —se preguntará alguien— el heroísmo exultante del hidalgo manchego, caballero de una intrépida esperanza, con este cura sin fe desengañado y con tentaciones suicidas? Y, no obstante, la analogía con don Quijote está buscada expresamente a lo largo de la novela. Desde su retrato físico, «alto, delgado, erguido», hasta su obra de «varón matriarcal» y su nombre, congruente con su obra, como el calificativo de Alonso Quijano, el bueno. Y si se tiene en cuenta el omnímodo simbolismo de la novela, que alcanza hasta los nombres de sus personajes, y que el nombre de Manuel está elegido por el Enmanuel bíblico, obviamente «Manuel Bueno» quiere designar un destino heroico, cristiano, afín al de don Quijote. Y, sin embargo, en otro sentido, el cura párroco es la contrafigura del caballero de la fe. Pero su martirio es el mismo, como anverso y reverso de un mismo destino trágico. Es sabido que la tensión trágica consiste para Unamuno en el afronte dilemático del todo o nada. Pero esta tensión se configura en su dinamismo en dos direcciones opuestas según el polo prevaleciente. Puede presentarse en un ímpetu de trascendimiento como remedio para escapar a la nada. Y ésta es la máscara trágica que encarna don Quijote. Pero cabe la otra máscara invertida, la de don Manuel Bueno, cuando se impone, en sentido contrario, la seducción de la nada ante la desesperación de alcanzar el todo. Utopismo y nadismo, como ya se ha indicado (cf. cap. 6, § 3), son hermanos gemelos siameses, como figuras simétricamente opuestas de la tragedia. En la galería de las máscaras de Unamuno faltaba esta figura ejemplar, el héroe nadista por excelencia, de la misma cepa cristiana que el hidalgo manchego, pero tocado por el «mal del siglo» en su misma sustancia. No es lo suyo falta de energía ni cansancio de la lucha, sino apetito tanático, voluntad de disolución, porque ha visto o creído que el rostro de Dios es la nada. Por eso frente al éxtasis de plenitud, que corona, como anticipación de la gloria, la hazaña quijotesca —«nada pasa, nada se disipa, nada se anonada [...] no hay visión ni cosa ni momento de ella que no descienda a las honduras eternas de donde salió y allí se quede» (III, 253)—, en *San Manuel Bueno, mártir* se anuncia por doquier, como salida a la tensión trágica, un éxtasis de anonadamiento, como la villa sumergida, símbolo de la fe o la utopía perdida, anegada en el lago, que don Manuel, según su discípulo Lázaro, llevaba en su alma (II, 1140). Y, pese a todo, don Manuel es un héroe agónico. Cree Blanco Aguinaga que en esta novela «Unamuno parece rechazar definitivamente la agonía»<sup>43</sup>. Ni hay

tal rechazo, pues don Manuel lucha contra esta seducción por la que se siente atraído, y de ahí su «martirio quijotesco», ni se trata de una actitud definitiva, sino de una máscara alternante con la trágico/utópica y vinculada indisolublemente a ella, como la otra posibilidad inherente a la misma tensión. Esto explica que el visaje nadista no sea enteramente nuevo. Pertenecía ya a la iconografía heroica de Unamuno, como se muestra en el soneto CXXVII del *Rosario de sonetos líricos*, en la figura del caudillo o guía que conduce a su pueblo a una victoria en la que no cree:

¿Y esto es vencer? —se dijo al verse solo—  
mas ¡ea! hay que engañar a los hermanos;  
vence el que cree vencer; yo que no lo creo  
debo engañarles; por su bien me inmolo;  
ellos quieren vivir; ¡pobres humanos,  
que así fingen el mundo a su deseo! (VI, 412).

Y, en cierto modo, se deja vislumbrar en el fondo del alma de don Quijote en aquellos momentos de desfallecimiento interior en que llega a sumergirse «en los abismos de la oquedad del esfuerzo humano» (III, 211). Pero de esta sumersión don Quijote tomaba nuevos bríos, «como Anteo al toque de la tierra», mientras que don Manuel siente el toque de la tierra, la naturaleza en torno suyo, como una invitación a la muerte (II, 1145). Se diría que en el fondo de don Quijote late siempre la posibilidad acechante del cura sin fe, como en el alma de éste hay un Quijote sumergido, que algún día puede volver al campo de batalla. Ésta es la ambivalencia de las distintas suertes de lo trágico, porque su tensión es siempre el quicio inestable de una doble y contrapuesta posibilidad.

Y, sin embargo, siempre retorna la objeción: ¿puede el engaño formar parte de una disposición heroica? Pero, ¿engaña realmente don Manuel o se engaña? En el prólogo a la novela, Unamuno ha dado una clave hermenéutica, un tanto críptica, que se pasa por alto. Poco antes de referirse al «martirio quijotesco», trae a colación, subrayándolo, un extraño texto de Kierkegaard, que merece el honor de una larga cita:

Sería la más completa burla al mundo si el que habría expuesto la más profunda verdad no hubiera sido un soñador sino un dudador. Y no es impensable que nadie pueda exponer la verdad positiva tan excelentemente como un dudador; solo que éste no la cree. Si fuera un impostor, su burla sería suya; pero si fuera un dudador que deseara creer lo que expusiere, su burla sería ya enteramente objetiva; la existencia se burlaría por medio de él; expondría una doctrina que podría esclarecerlo todo, en que podría descansar todo el mundo; pero esa doctrina no podría aclarar nada a su propio autor. Si un hombre fuera precisamente tan avisado que pudiese ocultar que estaba loco, podría volver loco al mundo entero (II, 1123).

¿No es éste el más terrible de los martirios? Según la expresa indicación de Unamuno, su cura sin fe puede valer como ejemplo de este dudador, que no puede creer en la verdad objetiva, en la que necesita creer; más aún, en la que quiere, pero no puede creer. No es un impostor, porque no persigue ganancia ni ventaja alguna. «Comprendí que si les engaña así —si es que esto es engaño— no es por medrar» (II, 1141-1142). Su duda es, pues, enteramente objetiva, es decir, una duda que escapa a su voluntad y lo envuelve como un trágico destino. Pero con todo engaña —puede argüirse— porque no expone su duda. Repárese, sin embargo, que si se tratase de una verdad no susceptible de evidencia o de demostración, esto es, de una verdad vital o existencial, la exposición de la duda destruye performativamente su pretensión de verdad. El dudador no puede en tal caso exhibir su duda sin dañar el alcance de su verdad. En la concepción pragmática de la verdad, a que se acoge Unamuno, ésta se mide por su resultado práctico vital. Si la verdad es, pues, una «ficción» en el sentido nietzscheano, cuyo valor está en función de su potencia animadora de la vida —y ésta creo que es la postura radical de Unamuno—, entonces el engaño pierde el sentido moral específico de la contra-verdad para equiparse al de la «ficción/ilusión». En este sentido, recordaba Unamuno en *Del sentimiento trágico*, «el mundo quiere ser engañado» (*mundus vult decipi*) (VII, 301), porque ama y necesita la ficción. Y el dudador de la cita, que sirve a esta necesidad, oculta su secreto, su martirio, porque destruiría el único consuelo de que dispone para hacerlos vivir. Podría decirse que el juicio ético sólo concierne aquí a si el dudador es o no un impostor, a si también él necesita vitalmente de este remedio, en el que no puede creer.

Querer y no poder creer es el martirio quijotesco del protagonista de *San Manuel Bueno, mártir*, tal vez como Unamuno, o como tantos espíritus tocados por «el mal del siglo». Antonio Machado se ha referido doloridamente a esta trágica situación espiritual<sup>44</sup>. Y esta desesperación resignada no deja a ser, a su manera, en forma negativa, un temple religioso. Don Manuel puede ser un cura sin fe, pero no es irreligioso. En él obra la *pietas*, una comunidad profunda con todo lo que sufre la condición mortal, a lo que quisiera salvar de la embestida de la muerte. Y vive su impotencia de creer como un desamparo. Es patético en este sentido el recuerdo de Ángela:

Y cuando en el sermón de Viernes Santo clamaba aquello de «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has desamparado?» pasaba por el pueblo todo un temblor hondo como por sobre las aguas del lago en días de cierzo de hostigo (II, 1131-1132).

El estremecimiento de aquellas palabras era tan grande que hasta al oírse las repetir al pobre Blasillo, el tonto del pueblo, «se les

saltaban a todos las lágrimas» (II, 1132). El grito de Blasillo es como el rictus de la interna agonía de don Manuel. No. No es el cura sin fe «un Cristo invertido», como sostiene Jurkevich<sup>45</sup>, sino un co-partícipe de la pasión de Cristo, un cristo enclavado, fijado, en un momento de agonía insuperable. Por eso me resulta tan duro como injusto el juicio de Regalado<sup>46</sup>. También en la desesperación, en el sentirse abandonado, en la necesidad de un Dios subjetivamente imposible, puede haber una profunda experiencia religiosa.

¿Pero es posible una religiosidad genuina —cabe objetar— cuando ésta se entiende a sí misma como «opio»? Aquí, como en el tema del «engaño» o de la «ilusión», se encierra un equívoco, que importa aclarar. No se ha reparado en el carácter provocativo con que usa Unamuno esta expresión. Como era su costumbre, toma un tópico candente de la crítica sociológica marxista y, en vez de refutarlo, juega con él, como buen polemista, a la paradoja:

Sí, ya sé que uno de esos caudillos de la que llaman la revolución social ha dicho que la religión es el opio del pueblo. Opio... opio... opio, sí. Démosle opio y que duerma y que sueñe (II, 1146).

En este caso, la paradoja contiene una intención irónica. Se finge aceptar una expresión, pero sólo para devolvérsela como un *boomerang* al adversario. Si se atiende a los escritos políticos de estos años, en pleno auge de la cuestión religiosa, puede constatarse cómo Unamuno utiliza siempre esta táctica: hacer ver la funcionalidad religiosa que juega en las masas la utopía social revolucionaria, y en consecuencia le aplica, desde el punto de vista del análisis sociológico, los mismos criterios que a la conciencia religiosa:

Porque éstos a quienes el mismo Lenin predicó la concepción materialista de la historia, la de Marx, y les enseñó que la religión, la de Cristo, es el opio del pueblo, están amasando otro opio, tan supersticioso como el pasado, si es que no es el mismo. Que la historia no se corta<sup>47</sup>.

De seguro que el asunto habría de ser un tema frecuente de conversación entre don Manuel y Lázaro el progresista. Éste le argumentaría que la utopía es secular e inmanente a la historia, y en cierto modo, si responde a un planteamiento objetivo, se deja realizar aun cuando sea en una tarea infinita. A Unamuno el argumento no le cogía de nuevas por sus años de progresismo. Y podría haberle replicado a Lázaro que lo que importa, a la postre, es la finalidad de ambas, que no es otra que dar sentido a la vida, y en esta medida, tienen que afrontar la suprema objeción de la muerte. Todas las utopías seculares —replicaría don Manuel, al modo schopenhaueriano— tienen una función justificadora y estimuladora de la vida —«opio es toda utopía, aunque se envuelva en científicismo»<sup>48</sup>—, y

habrían venido a llenar el vacío de la religión, pero ninguna logra prevalecer ante el agujero negro de la historia. Y es aquí donde la utopía ha de ceder, en última instancia, ante la conciencia religiosa. Opio por opio<sup>49</sup> —vendría a rematar el buen cura— es más estimulante y consolador el religioso, porque plantea más radicalmente la cuestión del sentido de la existencia. Si la religión inhibe energías temporales, las utopías secularistas enervan, en cambio, las inquietudes eternas. Al cabo lo que importa es la altura del ensueño y el poder que aporta para la lucha por el sentido (III, 816). Hay que presumir que argumentos de este jaez obraron en la conversión de Lázaro —simbólicamente el «de-vuelto» a la vida desde la muerte— los mismos que motivaron la de-conversión progresista de Unamuno a raíz de su crisis de 1897. La expresión «opio del pueblo», utilizada a modo de paradoja como entonces la de «la vida es sueño» (I, 940 ss.) ha servido dialécticamente para este *tour de force*, que invierte el sentido y la dirección de la crítica. No creo que don Manuel esté aceptando, como no sea irónicamente, la expresión marxista, a la que califica acremente Unamuno de «la hinchada vanidad de los que repiten la insondable tontería de que la religión —¿cuál?— es el opio del pueblo»<sup>50</sup>. Incluso llega a rechazarla frontalmente con razones muy convincentes:

Y así se explica que el pontífice Lenin, el Papa ateológico del comunismo ortodoxo y dogmático, haya dicho que la religión es el opio del espíritu. La religión dogmática o decretiva de Dios como principio de autoridad puede ser, pero la religión escéptica e inquisitiva de Dios como fin de libertad ésa ha sido y es y seguirá siendo el mayor estimulante del espíritu<sup>51</sup>.

En la novela, el criterio que sigue es el pragmático<sup>52</sup>, y así lo reconoce abiertamente don Manuel:

Todas las religiones son verdaderas, en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir, y para cada pueblo la religión más verdadera es la suya, la que le ha hecho (II, 1142).

Y es en este contexto donde aparece devaluada en la novela la cuestión social. A la propuesta de Lázaro, llevado aún de su progresismo, de fundar «en la iglesia algo así como un sindicato católico agrario», replica don Manuel escuetamente con el lema evangélico «mi reino no es de este mundo»:

No, Lázaro, no. La religión no es para resolver los conflictos económicos o políticos de este mundo que Dios entregó a las disputas de los hombres. Piensen los hombres y obren los hombres como piensen y obraren, que se consuelen de haber nacido, que vivan lo más contentos que puedan en la ilusión de que todo esto tiene una finalidad (II, 1146).



Extraña que se haya podido ver en este texto la prueba de una involución política de Unamuno<sup>53</sup>, cuando se limita a repetir una doctrina constanté y bien asentada en su obra. De un lado, la heterogeneidad radical de lo político y lo religioso, tesis avalada conjuntamente por su cristianismo y liberalismo, pues a la par que preserva la trascendencia religiosa, garantiza la autonomía del juicio secular. Del otro, la liberación de la religión de todo enfeudamiento político, al estilo del nacionalcatolicismo, o en cualquiera de sus formas progresistas, como un «cristianismo social». Su posición a este respecto había sido muy crítica en *La agonía del cristianismo*: «Las religiones paganas, religiones de Estado, eran políticas; el cristianismo es apolítico» (VII, 338).

Y en consonancia con esta actitud, en sus artículos políticos durante la República, en plena efervescencia de la cuestión religiosa y social, combate el monarquismo católico jesuítico con la misma fuerza que al laicismo antirreligioso republicano. Ni una cosa ni otra. Don Manuel, el buen cura de la novela, como su creador, se muestra a igual distancia del fanatismo religioso como del otro fanatismo progresista (II, 1150). «Mi reino no es de este mundo». Y hay que dejar al reino de este mundo en plena franquía en su pluralismo ideológico. De ello se sigue una doble ventaja, para la política y para la religión. Ésta no confunde su finalidad específica ni se deja confundir con proyectos seculares<sup>54</sup>, que apaguen el clamor de las eternas inquietudes. «¿Y no crees que del bienestar general surgirá más fuerte el tedio a la vida?» (II, 1146). Y la política, de su parte, adquiere una sustantividad propia y se muestra en su real contingencia y relatividad: «No, no; la democracia, la libertad civil, o la dictadura tienen tan poco que ver con el cristianismo como la ciencia» (VII, 337).

¿Significa esto que la religión, y en concreto la cristiana, es indiferente o ciega ante las grandes opciones políticas como la democracia o la dictadura? Creo que no. Desde luego, el comportamiento político de Unamuno lo desmiente enteramente, al igual que su propósito de fecundar el liberalismo desde una inspiración cordial o evangélica o, a la recíproca, de reanimar liberalmente o civilizar al cristianismo. Pero para esto no se necesita de una religión del Estado, sino de la autentificación de la conciencia religiosa. Para el compromiso social del cristiano basta la motivación interior<sup>55</sup>, ético/religiosa, de su obra en el mundo, sin necesidad de ninguna mediación institucional. No hay, pues, ningún dilema: o cuestión social o cuestión religiosa. La religión es otra cosa, y no debe dejar que le robe su propia alma ningún utopismo secular. Su compromiso en el mundo, pensado trágicamente, no es un compromiso<sup>56</sup> con el mundo. Ciertamente, don Manuel, el cura de la novela, expresa esta posición constante de Unamuno sin matices y de un modo abrupto, precisamente porque polemiza con el progresismo en un intento de no dejarse conquistar su propia alma:

¿Cuestión social? Deja eso, eso no nos concierne. Que traen una nueva sociedad, en que no haya ricos ni pobres, en que esté justamente repartida la riqueza, en que todo sea de todos, ¿y qué? ¿Y no crees que del bienestar general surgirá más fuerte el tedio de la vida? (II, 1146).

Habla, por otra parte, como párroco o representante de una comunidad religiosa, al que se le propone la creación de un club sindical o político. Y es esa creación lo que no le concierne. La cuestión social no debe apagar o encubrir la inquietud trascendente. La novela en esto se muestra conforme con el Unamuno de sus artículos políticos republicanos:

¿Que por qué me complazco en estas visiones trágicas? Es que ellas curan de ensueños que llevan a mayor tragedia. Es que ellas llevan a buscar el remedio en otros ideales que los de un arregosto de bienestar engañoso<sup>57</sup>.

También el progresismo, según Unamuno, puede ser opio, y mucho más pernicioso que ninguno, pues le encubre al hombre la conciencia de su propia precariedad. De ahí que la cuestión religiosa no deba diluirse en una pseudocuestión temporal de integrismo o progresismo. Juzgados con este criterio, el integrismo católico y el catolicismo progresista, sea o no socialista, constituían para Unamuno dos formas de enfeudamiento político de la fe.

Como se ve, la personalidad de don Manuel es más compleja que la del cura ateo, dictador teocrático, a la que se le ha querido reducir. En él ha condensado realmente Unamuno, más aún que en don Quijote, todos los registros del alma trágica. Es la suya una personalidad escindida entre el no-creyente que cree ser y el místico desesperado de su pasión de trascendencia; el activo, que combate día a día contra el suicidio, y el contemplativo del vacío; el público u oficial, don Manuel de la leyenda, y el privado e íntimo de sus discípulos. En fin, el que no puede creer y, no obstante, siente la necesidad de la fe como un apremio vital<sup>58</sup>. Esta duplicidad está expresamente subrayada en la novela mediante el idiota Blasillo, que como ha visto certeramente G. Jurkevich, «representa el *alter ego* de Manuel o, en terminología jungiana, la personalidad en sombra»<sup>59</sup>. En Blasillo vive crucificada la fe de los sencillos, el *sacrificium intellectus* o el *s'abetir dans la foi*, al que se refería Blaise Pascal. En Blasillo habla la fe desnuda y pura, la fe sin mediación racional posible, locura para los judíos y estulticia para los paganos, según la advertencia de Pablo. «La constante proximidad física de Blasillo a Manuel sólo sirve para reforzar el irrealizable deseo de Manuel de ser capaz de entontecerse en la fe, recomendado por el jansenista matemático y filósofo»<sup>60</sup>. En el juego de espejos interiores, Blasillo refleja a don Manuel, copia sus gestos y palabras, pero a la vez, pone sordina a su martirio, en la beata tranquilidad del que ha renunciado

a entender. Cuando don Manuel confiesa a Ángela que «no debe importarnos tanto lo que uno quiera decir como lo que diga sin querer» (II, 1133), posiblemente esté pensando en los dichos de Blasillo, el idiota, el bienaventurado, sin torturas ni duplicidades, por cuya boca habla una verdad insensata. Viéndose ante Blasillo, como en un espejo borroso, don Manuel tiene constantemente a la vista el retrato de su imposible fe. Hasta un momento, el de la muerte, en que ya no puede verlo, cuando baja a apurar su agonía, cogido de su mano<sup>61</sup>. Me sorprende que no se haya reparado en esta escena, porque es la muerte la que pone al descubierto la verdad de la vida. Don Manuel murió solemnemente sentado en medio de su comunidad, presidiéndola religiosamente,

Y en seguida empezaron las oraciones que don Manuel oía en silencio y cogido de la mano de Blasillo, que al son del ruego se iba durmiendo [...] Y al llegar a la «resurrección de la carne y la vida perdurable», todo el pueblo sintió que su santo había entregado su alma a Dios. Y no hubo que cerrarle los ojos, porque se murió con ellos cerrados. Y al ir a despertar a Blasillo nos encontramos con que se había dormido en el Señor para siempre. Así que hubo luego que enterrar dos cuerpos (II, 1149).

Como señala Unamuno, «don Manuel busca, al ir a morir, fundir —o sea salvar— su personalidad en la de su pueblo» (II, 1123). Ha vivido torturado entre lo que cree ser y lo que ellos creen que es, y le ha llegado la hora de la verdad. Sintiendo muy enfermo, se reúne con ellos, como tantas otras veces en su vida, para rezar el credo, el símbolo de la fe. Ya se sabe que cuando don Manuel callaba en cierto pasaje del credo, suplía su falta de fe con la de su pueblo que rezaba por él. Porque la única salvación es colectiva (VII, 256) como había defendido Unamuno en *Del sentimiento trágico*. Resuena la oración de su pueblo en las bóvedas del templo y se pierde en el lago, símbolo ahora de la intrahistoria, donde se funde unánime el rezo de los vivos con la memoria de los muertos. La intrahistoria de una comunidad religiosa no puede ser otra que la comunión de los santos. Ahora no oficia. Ha acudido a la iglesia para compartir su muerte. Tampoco reza de propia voz; por eso propiamente no puede callar. En silencio se confía a la oración de los suyos, y es en el brezo de sus cánticos donde, como a Blasillo, se duerme su alma. «Al llegar a la “resurrección de la carne y la vida perdurable”, todo el pueblo sintió que su santo había entregado su alma a Dios» (II, 1149). El verbo «sintió» tiene aquí el sentido fuerte de una experiencia colectiva de fe. Paradójicamente, no hay en esta escena de agonizante ningún elemento agónico. Morir es como echarse a dormir, como le ocurre a Blasillo. De acudir a algún simbolismo, hay que recordar el de la nieve disolviéndose en el lago, el símbolo equívoco de la quietud, que ahora parece anunciar, en sentido contrario, el dormirse en

el Señor. Se tiene la impresión de que, como don Quijote en el lecho de su agonía, don Manuel se reconcilia consigo mismo y se confunde con Blasillo el idiota, que con-muere con él. No es sólo la conquista del «sí mismo», sino de la paz interior. Casi podría decirse, extremando la analogía, que a la renuncia del heroico caballero manchego a sus locas aventuras, que no a su fe, correspondería esta otra renuncia pasiva, desposesión mejor de la máscara trágica del cura sin fe, para metamorfosearse en el rostro del pobre idiota. «Y no hubo que cerrarle los ojos» —registra piadosamente Ángela— porque se había dormido —cabe concluir— con el mismo sueño de Blasillo, el inocente sueño del idiota.

Y la cuestión renace: ¿quién somos, en el fondo, quien creemos ser o quien creen que somos? Posiblemente don Manuel nunca llegó a saberlo. Pero si de verdad vivió, no para sí, sino para su pueblo, y buscó salvar su personalidad en él, don Manuel fue y seguirá siendo el cura santo de su leyenda. «Al sumergirse en su pueblo —escribe Turner— es llevado a la eternidad»<sup>62</sup>. No sólo ha ganado la inmortalidad del nombre y de la fama, como cree Wyers<sup>63</sup>, ni es sólo la vuelta a la gran madre, ejemplificada en el lago, como sostiene finalmente Jurkevich, a la «viviente tradición en el inconsciente colectivo»<sup>64</sup>, sino la inmersión en la comunidad de los santos, la comunidad de las almas sencillas, que comparten una misma fe. Y fundido, confundido en esa comunidad, don Manuel parece haber encontrado la forma de entrar, como Moisés (II, 1148), mediante la acción de los otros, en la tierra de promisión. Al final de la novela, ambos hermanos, discípulos del santo, disputan sobre el misterio de su personalidad. Lázaro, el converso, acude a la verdad que le consta; cree que don Manuel vivió y murió «sin creer en la otra vida», y certifica su creencia basándose en las confesiones personales del cura. Ángela le replica sobre la base de la creencia colectiva, que ha fraguado la leyenda. Su verdad pertenece a la otra esfera del corazón.

—Y ahora, hermana mía, cuida que no sospechen siquiera aquí, en el pueblo, nuestro secreto [...]

—¿Sospecharlo? —le dije—. Si intentase, por locura, explicárselo no lo entenderían. El pueblo no entiende de palabras; el pueblo no ha entendido más que vuestras obras (II, 1151).

La versión de Ángela la confirma en el epílogo el propio Unamuno, proporcionando las claves hermenéuticas del relato. Conforme a su constante doctrina de que «existir es obrar», la verdad de don Manuel, esto es, su personalidad genuina, estaba en su obra, «porque las palabras no sirven para apoyar las obras, sino que las obras se bastan. Y para un pueblo como el de Valverde de Lucerna no hay más confesión que la conducta» (II, 1154). Creer a las obras,

como dice el Evangelio, y creer por las obras<sup>65</sup>. Esto es lo que importa. Y, por otra parte, ¿era realmente don Manuel un incrédulo, como él creía? Ángela se arriesga por una atrevida hipótesis:

Y es que creía y creo que Dios Nuestro Señor, por no se qué sagrados y no escudriñaderos designios, les hizo creerse incrédulos. Y que acaso en el acabamiento de su tránsito se les cayó la venda (II, 1152).

Que la hipótesis de Ángela es compartida por Unamuno parece desprenderse del misterioso texto de Kierkegaard, que se cita en el prólogo. Al cabo de la novela se comprende el sentido de aquella «burla objetiva», en que está preso el dudador sin saberlo, esto es, sin propósito ni voluntad. La burla objetiva, vivida en la fe, no puede ser mas que la prueba de Dios, que «les hizo creerse incrédulos». Quien esté familiarizado con la literatura de los místicos podrá reconocer aquí fácilmente la terrible experiencia de la noche oscura del alma, la más recia y anonadadora, no ya la del sentido, sino la del espíritu, en que el alma llega a desesperar de Dios. Noche de desolación interior, de agonía espiritual, en que se desvanece toda esperanza. Algunos místicos sienten su propia condena o el rechazo de Dios. Otros su silencio o su vacío. Don Manuel sentía el abandono de Dios, que le había hecho incapaz de creer, y sólo le mostraba el rostro seductor de la nada. En este no poder creer, queriendo creer, estuvo su martirio:

Creo que mi San Manuel y mi hermano Lázaro se murieron creyendo no creer lo que más nos interesa, pero sin creer creerlo, creyéndolo en una desolación activa y resignada (II, 1152).

Estas últimas palabras, «desolación activa y resignada», son el signo inequívoco de la noche oscura. Pero también señalan el espíritu del pesimismo trascendente: la santa resignación de la acción (cf. cap. 6, § 2). Misticismo y tragicismo concuerdan entre sí, cuando el primero experimenta el abandono de Dios, estando a su búsqueda, y el segundo resiste y persevera en la creación del valor en medio de la noche del nihilismo. La agonía del alma a la que Dios se oculta, dejándola sumida en la atracción del vacío es, en el fondo, gemela a la agonía trágica del que lucha contra la nada por el porvenir del sentido. Es ésta una agonía quieta, es decir, no agitada ni convulsa, quieta como el lago quieto, símbolo jánico de plenitud y vacío. Podría decirse que la tragedia es un misticismo negativo, o bien que la noche oscura de alma es la disposición religiosa de lo trágico. En uno y otro caso, se sufre la falta de Dios, la falta de un Dios necesario pero imposible. Pero lo que de veras cuenta es la actitud del que busca o del que resiste. Lo que cuenta, al cabo, en el juicio de los hombres, y de Dios

mismo, es la conducta. Al margen, pues, de lo que el cura creyera de sí, está su obra. Y esto es lo que queda, como el lago y la montaña, «y las santas almas sencillas asentadas más allá de la fe y de la desesperación, que en ellos, en los lagos y las montañas, fuera de la historia, en divina novela, se cobijaron» (II, 1154).

Si se recuerda que Unamuno entiende la historia como sueño de Dios, es posible advertir en este más allá de la historia, de la divina novela, la permanencia de la Conciencia universal en la intrahistoria creyente de las almas sencillas. Esto es lo que queda, o al menos, lo que merece quedarse, perdurar, como lo siempre vivo. Sugería antes que fundido y confundido con la fe de su pueblo, suplido por ella, don Manuel, como Moisés, pudo haber entrado en la tierra de promisión, que fue la tierra de su imposible esperanza. Ésta parece ser también la opinión de Unamuno, que, en cuanto autor de la obra, está dispuesto a defender, como su patrono san Miguel arcángel, incluso ante el juicio divino, el cuerpo de su nuevo Moisés, de su don Manuel Bueno, contra toda asechanza:

Y aquel arcángel archimensajero disputó con el diablo —Diablo quiere decir acusador, fiscal— por el cuerpo de Moisés y no toleró que se lo llevase en juicio de maldición, sino que le dijo al Diablo: «El Señor te reprenda». Y el que quiera entender que entienda (II, 1153).

## 2. *El sentimiento cómico de la vida*

Tras la doble máscara invertida de lo trágico —la utopista y la nadista— quedaba aún a Unamuno por incluir, en la galería de sus héroes, la máscara del sentimiento cómico de la vida. Don Quijote y don Manuel constituyen figuras contrapuestas en que se configura la tensión trágica entre el todo o nada. Pertenecen, por lo tanto, a la misma economía de lo trágico, y son por eso testigos de un mismo martirio. Pero faltaba por explorar la inversión radical del alma trágica, su vuelta del revés. De ahí la necesidad de tratar el sentido cómico de la vida. Como ha señalado muy finamente Gregory Ulmer, «la clave del pensamiento de Unamuno no es su erostrática congoja —el sentido trágico— sino su reacción a él con su sentido de lo cómico<sup>66</sup>. Desde luego, cualquiera que sea la importancia que se le conceda a lo cómico, sin este factor no puede haber una exploración cabal de la tragi-comedia de la vida. Trazos del sentido cómico ya abundaban en su obra<sup>67</sup>, pero requerían de un perfil más preciso. Lo consiguió en la novelita *Un pobre hombre rico*, incluida con *Don Sandalio, jugador de ajedrez* y *San Manuel Bueno, mártir* en la misma trilogía. En el prólogo de ésta (1932) declara Unamuno que el vínculo que las une es el problema «de la conciencia de la propia personalidad»:

Don Manuel Bueno busca, al ir a morir, fundir —o sea salvar— su personalidad en la de su pueblo; don Sandalio recata su personalidad misteriosa, y en cuanto al pobre hombre Emeterio, se la quiere reservar, ahorrativamente, para sí mismo, y al fin sirve a los fines de otra personalidad (II, 1123).

Puede advertirse un doble esquema de oposición en este programa. De una parte, don Manuel se opone a don Sandalio en el modo de relacionarse con su personalidad: uno busca salvarla en su pueblo, y el otro la recata de toda mirada importuna. O dicho en otros términos, en don Manuel la personalidad genuina está en la leyenda, mientras que en don Sandalio acontece fuera de ella y aun a su contra, más acá de las versiones que corren sobre los extraños sucesos de su vida. De la otra, en atención al modo de vivir su personalidad, don Manuel la gasta pródigamente, a diferencia de Emeterio, el protagonista de *Un pobre hombre rico*, que la reserva y ahorra. Dejemos de lado la primera relación, porque no concierne al problema de lo cómico. Baste con decir, a este propósito, que suscribo plenamente el fino análisis que ha hecho David G. Turner de *La novela de don Sandalio*, mostrando con toda suerte de cotejos textuales, símbolos y argumentos, que el narrador y el protagonista de la novela son una misma persona<sup>68</sup>, que se recluye en la soledad con cierta misantropía<sup>69</sup> y se desdobra, para mejor objetivarse, en su pasión propia y genuina, que es jugar al ajedrez. Este es su verdadero yo íntimo. Lo demás es pura imagen —el don Sandalio, no del narrador, sino de la gente—, visto equívocamente desde fuera<sup>70</sup>, como los reflejos múltiples en los espejos borrosos de café, que multiplican erráticamente el yo en un laberinto de imágenes. Lo que importa a fin de cuentas no es lo que le pasa a don Sandalio, su historia externa, sino el modo en que éste se sueña y se crea a sí mismo. Historia y novela se escinden y contraponen como dos universos distintos. «No, no, no quiero saber historias. ¿Historias? Cuando las necesite, me las inventaré» (II, 1167).

Turner supone que se trata de otro *ex-futuro* de Unamuno, el profesional anónimo y recatado, muy distinto del futurible de la leyenda que representa don Quijote o don Manuel<sup>71</sup>. No creo que la intención de Unamuno fuera verse en estas dos extremas posibilidades de sí mismo, sino indagar sobre el binomio personalidad/leyenda. Se diría que hay una doble leyenda, la que salva de la historia íntima, como la de don Manuel el bueno, y aquella otra, como la de don Sandalio de la gente, que disuelve en imágenes cambiantes la verdadera novela personal. La primera es la leyenda de una comunidad de vida y está cimentada en la verdad de la obra. La segunda la leyenda social, convencional, basada no más que en imágenes erráticas, y que sofoca la experiencia íntima. Dos soluciones distintas al problema de la verdadera personalidad. Mi conclusión es que

comunidad y sociedad, por usar la terminología ya clásica de Tönnies, forman dos fuentes de leyenda incomparables (cf. cap. 11, § 5). Y creo que esta lectura concuerda con la posición última de Unamuno, más comunitaria que propiamente social. Mas volviendo al caso de la comedia, ésta se dilucida en la segunda relación entre vida pródiga, que se gana a sí misma aun en medio de su martirio interior, y vida ahorrativa, que sólo puede re-ganarse cómicamente, en una parodia de sí misma. Éste es el caso de Emeterio, «un doble cómico»<sup>72</sup>, como bien advierte Wyers, de don Manuel. Comedia aquí, en el sentido dominante en Unamuno y por oposición a la vida seria o heroica, significa vida que elude todo compromiso existencial. Como se nos dice en el prólogo a la trilogía,

¡La cuestión es pasar el rato! Etimológicamente, el rato es el *raptó*, el arrebato. Y la cuestión es pasar el arrebato, pero sin dejarse arrebatar por él, sin admitir compromiso serio. De otro modo le llamamos a esto matar el tiempo. Y matar el tiempo es la esencia acaso de lo cómico, lo mismo que la esencia de lo trágico es matar la eternidad (II, 1120).

¿Por qué lo cómico? A renglón seguido lo precisa Unamuno: «el sentimiento más cómico, y sobre todo, en el amor —o lo que lo valga— es el de no comprometerse. Lo que lleva a los mayores compromisos» (II, 1120). Ya se sabe que para Unamuno, como para Kierkegaard, lo serio por excelencia es el matrimonio. Por eso nos resulta cómica la vida de Emeterio, ahorrativo empleado de banca, que rehuye la seducción de Rosita, la hija de su patrona, por no casarse con ella, y a la postre acaba, a vueltas y revueltas de la vida, casándose con la misma doña Rosa, ya viuda, ante la imposibilidad de conquistar a su hija. Todo a des-tiempo y contra-tiempo, precisamente por matar el tiempo, en vez de aprovechar su arrebato. Porque resulta una burla matar el tiempo que mata, y que al cabo se burla del ingenio. Trágico, por el contrario, es aspirar a lo eterno contra el tiempo inexorable. Hay, pues, subyacente en la novela una implícita comparación entre vida heroica y vida cómica. Si una es tria en la aspiración generosa, la otra se ahorra metódicamente. La tensión agónica entre todo o nada acaba así disolviéndose en un punto de equilibrio o equivalencia, en que todo vale nada, y que da paso, frente a la incertidumbre creadora, a un irse «sumiendo en una sima de mortal indiferencia» (II, 1194). El héroe, todo héroe, sabe, como don Quijote, «quien es», mientras que Emeterio tiene que confesarle a su amigo Celedonio, «ya no sé quién soy» (II, 1198). Económica y vitalmente ahorrativo, Emeterio es un tipo de «hombre cotidiano y crepuscular» (II, 976), como el Augusto Pérez en *Niebla*<sup>73</sup>, que se consume en el tedio, del que sólo logra sacarlo momentáneamente, como a la existencia estética de Kierkegaard, el brillo



de lo interesante. Como aquellos que no pueden alcanzarse en su fondo sustancial (I, 1173), va a parar al sentimiento hipnótico del mundo, adoptando ante éste «una posición estética» (I, 1179). Para matar su aburrimiento, esto es, por entretenerse, se vuelve mirón o «se dedica al ojeo» (II, 1197), como le advierte Celedonio, a convertir el mundo de los otros, de las parejas, en espectáculo de su curiosidad. Y un buen día, «como en súbita revelación providencial» (II, 1199) —así actúa lo interesante— se fue detrás de una muchacha, siguiéndola, y ésta, Clotilde, le llevó por azar junto a doña Rosa, que acaba, ahora sí, por atraparlo. El burlador burlado. Ésta es la tremenda ironía de su vida:

Y se casaron el mismo día la madre con Emeterio y la hija con Paquito. Y se fueron a vivir juntos los dos matrimonios. Y se jubiló Emeterio. Y fue una doble luna de miel, la una menguante y la otra creciente.

— La nuestra, Rosita —decía Emeterio, en un ataque de melancolía retrospectiva, no es de miel, sino de cera [...] (II, 1204).

Lo cómico, como diría Schopenhauer, está en la incongruencia, «que da lugar a un absurdo, y por consiguiente, a una noción extravagante»<sup>74</sup>, y «la risa indica que de repente se advierte la incongruencia entre dicho concepto y la cosa pensada, es decir, entre la abstracción y la intuición»<sup>75</sup>. Lo concreto se burla, pues, de lo abstracto, la intuición desarma y ridiculiza al concepto, al igual que la realidad acaba por imponerle a los planes del ahorrativo Emeterio un correctivo burlesco, volviéndoselos del revés. Pero no acaba todo aquí. Lo cómico en Unamuno tiene un segundo sentido ya plenamente positivo. Turner ha llamado certeramente la atención sobre la profunda afinidad estilística y argumental entre *Un pobre hombre rico* y *Niebla*<sup>76</sup>, hasta el punto de que la primera puede ser considerada como una réplica de la segunda. Y, en efecto, tanto Emeterio como Augusto Pérez son dos existencias crepusculares, casi de marioneta que, precisamente por falta de resolución interior, tienen que sufrir la burla de la vida, y en ambos casos, aun cuando sea de modo diferente, ésta les llega por manos de una mujer. Pero Augusto se rebela ante la burla en el último instante, incluso ante la burla del autor, que lo condena a no ser más que marioneta, y en este trance adquiere trágicamente una existencia sustancial. Emeterio, en cambio, consiente con la burla, se apropia de ella, por así decirlo, con lo cual accede a otra forma de superación de lo cómico mediante el humor. Éste es el segundo sentido de lo cómico, ahora positivo, al que se refiere Unamuno en la novela: «Sí, Celedonio, sí; hay que cultivar el sentimiento cómico de la vida, diga lo que quiera ese Unamuno» (II, 1206). Pero será su amigo Celedonio quien le aclare su secreto: todo consiste en «dejarse engañar»:

Pues ésa es toda la filosofía del sentimiento cómico de la vida. De los chistes que se hacen en las comedias a costa de los cornudos nadie se ríe más que los cornudos mismos cuando son filosóficos, heroicos. ¿Gozar en sentirse ridículo? ¡Placer divino reírse de los reidores de uno! (II, 1208).

La fórmula no es nueva, sino que ya estaba indicada en el epílogo de *Amor y pedagogía*:

Pues tal es la miserable condición humana, que no queda otra salida que reírse o dar que reír, como no tome uno la de reírse y dar que reír a la vez, riéndose de lo que da que reír y dando que reír de lo que se ríe, según una fórmula que me enseñó en cierta ocasión, al pie del *Simia sapiens*, mi don Fulgencio (II, 408).

Éste es el sentido del humor, contrapunto de la ironía, según Schopenhauer. «Cuando la broma se oculta tras de lo serio nace la ironía [...] Lo contrario de la ironía es lo serio oculto tras la broma, y a esto llaman los ingleses humor [...] La ironía es objetiva, va dirigida contra los demás. El humorismo es subjetivo, y en general se refiere a nosotros mismos»<sup>77</sup>. En el humor, la burla se vuelve reflexiva —autoburla<sup>78</sup>—, porque es asumida y consentida, como formando parte de la vida misma. Se alcanza así una relativización de sí mismo que, a la vez que saludable, es una forma de libertad. Unamuno acertó a expresarlo, inspirándose en Schopenhauer, en una fórmula que muy probablemente le sugirió su mismo don Fulgencio:

Y siendo lo cómico una infracción de la lógica y la lógica nuestra tirana, la divinidad terrible que nos esclaviza, ¿no es lo cómico un aleteo de libertad, un esfuerzo de emancipación del espíritu? (II, 407)<sup>79</sup>.

He aquí la profunda afinidad entre lo trágico y lo cómico/humorístico. Si toda tragedia, en cuanto lucha con el destino, es una rebelión heroica contra la lógica, la comedia es una forma de insubmisión por di-versión. «Diversión —aclara Unamuno en sus *Aforismos y Definiciones* (1923)— [...] es romper la diamantina vía del destino, quebrar la rígida consecuencia de la lógica [...], jugar a la libertad» (VII, 1525). Se diría que el trágico se erige contra el destino, aun a sabiendas de que va a sucumbir, y el humorista, sabiéndose inexorablemente cogido en su burla, se burla a su vez de él. En un sentido análogo, había expresado Nietzsche la misma profunda afinidad de todas las imágenes que nos ayudan a soportar la vida. «Estas imágenes son lo sublime, como doma artística de lo horrible, y lo cómico, como descarga artística del asco del absurdo»<sup>80</sup>. Se comprende que el trágico pueda volverse humorista, como alivio de su tensión agónica, y que el humorista, en y por medio de su burla, sepa sugerir todo lo patético y sombrío de la existencia, todo el absurdo que encierra la realidad. Turner ha visto bien que *Un pobre*

*hombre rico* es la antítesis de *Del sentimiento trágico*<sup>81</sup>, pero la antítesis o el revés forma la cara opuesta de lo mismo. «Lo contrario de la risa y de la broma es lo serio —prosigue Schopenhauer—. Consiste en la conciencia de la conformidad entre el pensamiento y la realidad. El hombre serio está convencido de que piensa las cosas tales como son y de que son tales como él las piensa. Por esto es muy fácil el tránsito de lo grave a lo ridículo y puede ser provocado por cualquier detalle insignificante»<sup>82</sup>. Sí. La tragedia cae en ridículo cuando por un exceso de reflexión, toma plena conciencia de la incongruencia sobre que se levanta. Basta con objetivar la situación trágica, desde dentro de sí misma, con la vista del entendimiento escéptico, para provocar una vena sutil de humor. Y, a la inversa, cuando el escepticismo del entendimiento se hace lúcido, y se autoacepta en la conciencia de su límite, el humor no puede dejar de destilar, al burlaveras, una gotas de acíbar.

Pero esta in-versión o reversión es posible si la vida misma es en su esencia tragi-cómica, y está estructuralmente abierta a lo uno y a lo otro. El mismo Schopenhauer había señalado sutilmente que si la vida, contemplada en su conjunto (*im Ganzen*) y «en sus rasgos más significativos» es una tragedia (*Trauerspiel*), en lo singular (*im Einzelnen*), «tiene el carácter de la comedia (*Lustspiel*)», pues «los no colmados deseos, el aspirar frustrado, las esperanzas pisoteadas por un destino inmisericorde, los incontables errores de cada día, con el sufrimiento creciente y la muerte como conclusión, dan siempre una comedia»<sup>83</sup>. La desproporción se percibe en ambos casos, ya trágicamente, en la voluntad sufriente en general, como dolorosa contradicción entre su aspirar in-finito y el plazo temporal que le ha sido asignado, ya cómicamente, en los detalles cotidianos, cuando se experimenta *in concreto* la in-congruencia. En otra clave filosófica había expresado Kierkegaard la misma idea, al subrayar la fuente común de lo patético y lo cómico en la absoluta diferencia entre lo eterno y el devenir<sup>84</sup>. Caben, en efecto, otras variaciones del tema, en los más diversos registros, según el ángulo de mira. Y Unamuno no fue ajeno a esta experiencia ambigua, tragicómica, de la desproporción, que caracteriza, por lo demás, a la conciencia romántica. Quizá la expresión unamuniana más perspicaz del tema la ofrezca el poema LXXVII del *Rosario de sonetos líricos*, titulado precisamente *Tragicomedia*:

Pues lo único que el hombre cumple en serio  
es nacer; luego en derredor le asedia  
la farsa, y como Dios no lo remedia  
ni sirve del pensar el cruel cauterio  
da en actor. Y en este ministerio  
cobra de la tal vida triste acedia  
y la muerte es escena de comedia  
aunque prólogo sea del misterio (RSL, LXXVII; VI, 380).

Acto de tragedia el nacer, certificado por el llanto de desvalimiento del expósito, y de comedia el morir, si se repara en la mueca con que se apura el último trago. Entre ambos, la vida/farsa, esto es, representación engañosa o fraudulenta, «mal negocio que no paga sus costos», como dijo Schopenhauer, cuyo fatal y cómico desengaño suele ocurrir, ya tardío, en la hora de la muerte. Invirtiendo paradójicamente los tópicos sobre el tema, lo trágico, desde la óptica secular del pesimismo, es tener que afrontar la vida, y lo cómico descubrir un buen día la broma en que consiste el juego o la representación (teatro), broma que realza estilísticamente el soneto con la sonora humorada de sus esdrújulos:

Los pasos del teatro siendo míticos  
hinchidos suelen ir de efectos mágicos  
y por tristes razones económicas  
los dos momentos de la vida críticos,  
los nacimientos casi siempre trágicos  
y son las muertes casi siempre cómicas (*ibid.*; VI, 380).

Con frecuencia Unamuno identifica lo cómico con la conciencia de la marioneta, cuando descubre el juego<sup>85</sup>. Todo lo serio de su afanar se vuelve entonces ridículo. Pero si lo serio envuelve la broma, ¿no podría ser la broma lo más serio de todo? (V, 189). En otros momentos, parece utilizar el esquema schopenhaueriano, al contraponer lo trágico de la lucha de la libertad contra el destino a lo cómico de la lucha cotidiana por la colocación o por el «destino minúsculo» (IX, 1003)<sup>86</sup>. O bien recurre a esquemas prestados, como el de Horacio Valpole, de que «la vida es una tragedia para los que sienten y comedia para los que piensan» (VII, 294), dándole sus específicas inflexiones. En cualquiera de estas variaciones, lo que se quiere subrayar es el carácter equívoco, tragi-cómico, de la vida, y la posibilidad, siempre inminente, del tránsito de lo uno a lo otro, de lo sublime a lo ridículo, y viceversa, no ya como dos estados indiferentes, sino como el envés y revés de lo mismo: «Lo verdaderamente grande se envuelve en lo ridículo; en lo grotesco lo verdaderamente trágico» (II, 387).

¿Qué figura es más patéticamente sublime que Laoconte luchando por salvar a sus hijos de las serpientes? Y, sin embargo, si se le quitan éstas, «parece bostezar y que se rinde al sueño» (V, 467)<sup>87</sup>. ¿Es el bostezo la mueca ridícula de lo trágico o acaso lo trágico la hipérbole heroica del bostezo? Y en definitiva, ¿qué es lo que vincula esfuerzo y bostezo como máscaras equívocas? Si el esfuerzo es baldío y es burlado sistemáticamente por la realidad nos puede dar la sensación del bostezo de un soñoliento, que no acaba de despertarse. Inversamente, si el bostezo de aburrimiento amenaza con tra-

garse a todo lo real, puede volverse sombrío y dibujar el ceño del esfuerzo heroico contra el tedio en la forja de la ilusión. Los contrarios se tocan e interpenetran, como ya vio Kierkegaard. Don Quijote puede parecer ridículo, no ya a los ojos de la razón, sino ante sí mismo, pues al cabo, el buen caballero no carece de la sensatez suficiente para ver lo desesperado de su aventura. En su lucha contra el destino desatina, y él lo sabe. Ya tiene a su lado, por otra parte, a Sancho para advertírselo. Lo cómico de don Quijote, de su «tragedia cómica» (VII, 298), está en la incongruencia de su idealismo moral con los medios de su acción heroica. «Aquí, en este choque —comenta Bloch— consiste el desvarío de don Quijote, de aquí procede su destino cómico-triste. Don Quijote es el utópico más grandioso, pero también su caricatura»<sup>88</sup>. Y, sin embargo, no llega a ser nunca la suya una tragedia bufa, pues el corazón está siempre de parte de don Quijote. Por eso no merecen nuestra simpatía las burlas con que se mofan del héroe. Burlarse de un loco es cosa de bachilleres pedantes o de duques ociosos. Si además este loco lo está de ideales, la burla raya en un sarcasmo cruel, que merece nuestra repulsa. Varón de burlas, víctima de encantadores y desalmados, está expuesto como el Cristo<sup>89</sup> al escarnio universal. Y él lo sabe. Porque el campo de batalla está en su propia alma (VII, 298). Pero este su lado escéptico no hace más que aumentar los quilates de su heroísmo. «El más alto heroísmo para un individuo como para un pueblo, es saber afrontar el ridículo; es mejor aún, saber ponerse en ridículo y no acobardarse en él» (VII, 293-294).

Éste es el supremo grado del ridículo, como advierte a Emeterio su amigo Celedonio, no ya consentir con la burla, sino «hacerse espectáculo para que el mundo se divierta» (II, 1209). Y si esta burla llega a ser subjetiva, en su entera reflexión, si uno mismo se goza interiormente con ella, y se ve cómico, rematadamente cómico, y no como un payaso que representa, sino como por propia vocación, entonces el ridículo alcanza en verdad su grado heroico. «El peor de los ridículos —había escrito Amiel— es el de tener vergüenza de sí mismo»<sup>90</sup>. Y el mejor, convertir esa vergüenza en gozo interior. En este punto el humor se funde con la tragedia. Es también la suprema libertad. Al coraje de la libertad heroica del que se rebela, se añade la gracia de esta otra libertad gaya del que se burla de la burla en que ha caído. Una libertad así, aunque todo el mundo se concite contra ella, es realmente invencible. Nunca puede ser derrotada, porque ella ha elegido de antemano la derrota<sup>91</sup>, y consiente gallardamente con su suerte. Pero para llegar a este punto de transfiguración, tragedia y comedia tienen que rondar, como acontece en don Quijote, con la disposición religiosa. Lo que evita que lo trágico se endurezca en un gesto terco de obstinación o acabe degradándose en reseca caricatura es, en última instancia, la confianza, en que estriba, aun a

la desesperada, don Quijote. También el humor, la autoaceptación del propio límite, de la desproporción e incongruencia en que se está o se existe, como un destino, es muy afín, como ha hecho ver Chesterton, a la disposición religiosa. Pues quien reconoce su límite, sin claudicación ni cinismo, ya de hecho lo tiene trascendido, y se siente liberado, como por encima de su propia relatividad. Su libertad está próxima a la experiencia de un don. Así se ríe don Quijote. Al comienzo, su risa es una risa trágica (VII, 1233), sombría, pues empieza a verse desde fuera y todavía no se ha aplacado su indignación. Luego se vuelve una risa franca e ingenua, al modo de Sancho, como de aldeano sin prejuicios, y al final da en una risa gaya, de la que sólo él está en el secreto<sup>92</sup>. Hasta este punto no puede seguirle el pobre Sancho con sus carcajadas. Y es que don Quijote siente que su risa resuena en el cielo, como un eco de la misma risa con que Dios se divierte de sus aventuras:

Pero don Quijote oye su propia risa, oye la risa divina<sup>93</sup>, y como no es pesimista, como cree en la vida eterna, tiene que pelear, arremetiendo con la ortodoxia inquisitorial científica moderna por traer una nueva e imposible Edad Media, dualística, contradictoria, apasionada (VII, 300).

### 3. *El gran teatro del mundo*

En conexión con este círculo de problemas hay que interpretar, a mi juicio, la obra teatral *El hermano Juan*, escrita en 1929, según testimonio de Azorín, que asistió en Hendaya a su lectura de labios de Unamuno. No se ha reparado lo suficiente en la segunda parte del título de la obra, «o *el mundo es teatro*», pese al énfasis en el tema a lo largo de ella y a la expresa indicación de su autor en el Prólogo de 1934, con motivo de su publicación. De ordinario suele interpretarse como una desmitificación de la leyenda de don Juan Tenorio. Y en buena medida lo es: Unamuno se complace en pintarnos a un don Juan de pacotilla, timorato, víctima de su propia leyenda, lazarillo/celestino de las que se creen sus víctimas, más seducido y burlado que propiamente burlador. «En efecto —como precisa Nozick—, a diferencia del John Tanner, vivazmente intelectual y fértil en recursos de Shaw, el don Juan de Unamuno es un carácter descuidado, perseguido por la sombra de la muerte, dado a la mórbida introspección y meditación sobre la imposibilidad de distinguir la sombra y la sustancia, la realidad y la imaginación»<sup>94</sup>. En definitiva, un don Juan sentimental y sensiblero, que actúa más de hermano que de amante, según le declara a Inés: «Quiérole como a marido y a mí como a hermano —el hermano Juan—, sé mi hermana de la caridad; ten piedad de mí [...] isoy tan desventurado! (V, 725). Y acaba, en efecto, profesando de hermano Juan para bien morir.

Dado el desprecio que mostró siempre Unamuno a la figura del burlador y su condena puritana de la vida licenciosa, no es de extrañar que acabara ajustando las cuentas al personaje mítico, pulverizando su leyenda con un tratamiento esperpéntico. Pero la clave de lectura unamuniana no está tanto en la personalidad de don Juan sino en su secreto ontológico: «el personaje profunda y esencialmente teatral que sabe que pisa tablado, que se hace en el escenario y que ésta es la última realidad»<sup>95</sup>. En contra, pues, de una interpretación biológica o psicológica dominante del personaje, Unamuno propone una lectura ontológico/existencial: don Juan o el mundo es teatro. Pero esta tesis comporta a su vez dos dimensiones, que a menudo se confunden. De un lado, la propiamente existencial, que hace de don Juan la encarnación de la visión hipnótica del mundo<sup>96</sup>, o de lo que podríamos llamar con Kierkegaard, la existencia estética. Del otro, la ontológica, que convierte al teatro, a la representación, en la única verdadera realidad<sup>97</sup>. El burlador no actúa por apetito sexual ni por jugar a seducir, sino por codicia de representación, que es para Unamuno la pasión más profunda y poderosa (VII, 1518):

En el fondo, lucha de personalidad, de representación. No es lo que aquí juega necesidad física, material, de conservarse y reproducirse, sino la necesidad psíquica, espiritual, de representarse y con ello eternizarse, de vivir en el teatro que es la historia de la Humanidad (V, 715).

La ocurrencia le vino a Unamuno, según su expresa declaración en el Prólogo, de una conversación con Julio de Hoyos. Cuando le propuso éste que llevara *Niebla* al teatro, lo tuvo por despropósito, pues Augusto Pérez, al afirmarse a sí mismo, se trasciende como personaje de ficción. Sería, pues, contradictorio con su resolución existencial convertirlo en un personaje de farsa en «escenario de tablas»:

Y entonces me di cuenta de que la verdadera escenificación, realización histórica, del personaje de ficción estriba en que el actor, el que representa al personaje, afirme que él y con él el teatro todo es ficción y es ficción todo, todo teatro, y lo son los espectadores mismos (V, 713).

Don Juan es, pues, la antítesis de Augusto Pérez. Como él, es un muñeco de niebla, «sombra de hombre» (V, 743), pero, a diferencia del protagonista de *Niebla*, don Juan no se rebela; conoce su verdad y la proclama: «Si don Quijote nos dice: "¡Yo sé quién soy!", don Juan nos dice lo mismo pero de otro modo: "¡Yo sé lo que represento! ¡Yo sé qué represento!"» (V, 714). Por eso, mientras Augusto Pérez trasciende su existencia apariencial hasta palpase sustancialmente (II, 664), don Juan se consume en ella, sabiéndose no más que mera representación. Incluso su leyenda de seductor es un modo de darse en espectáculo. En verdad, no le importa seducir sino parecer

seductor, «ser mirado, ser admirado y dejar nombre. ¡Dejar nombre!» (V, 716). Pero, en contraposición a don Quijote, la búsqueda de la fama no se trasciende en una pasión de absoluto de signo ético/religioso, sino en pura voluntad de representación. Para él, existir no es obrar (*operari est esse*) sino ser visto (*esse est percipi*). Dicho en otros términos, no puede tomar en serio el sueño, haciéndolo vida, porque se sabe puro ensueño sin consistencia, mero reflejo de las miradas que lo admiran y contemplan. Don Juan es puro espectáculo. «Y la mirada, mirada de careta, y la voz [...] ¡de máscara!» (V, 779). Tal como declara Antonio, el novio de Elvira, «algo demoníaco que os habéis hecho las mujeres» (V, 780) para sentirse vistas y admiradas, para que también a ellas les alcance la representación (V, 718). De ahí que se desvanezca, como un sueño, en los múltiples reflejos de su fama. Y porque no vive ni se compromete, no puede ser salvado. «Del suicidio lento que es tu vida de vacío —le dice Inés— quiero redimirte» (V, 762). Pero don Juan rehúsa ser salvado por obra de mujer. Ni puede amar ni en verdad dejarse querer. Como él mismo confiesa:

¡Condenado a ser siempre él mismo..., a no poder ser otro..., a no darse a otro...  
don Juan... ¡Un solitario!... ¡un soltero!... ¡y en el peor sentido! (V, 794-795).

En este duro juicio sobre la soltería es fácil rastrear la valoración kierkegaardiana del casado como el hombre del compromiso ético. El soltero es, por el contrario, el solitario que renuncia a la comunidad humana: «[...] el verdadero hombre, el hombre acabado, cabalmente humano, es la pareja compuesta de padre y madre, es la célula humana personal (V, 717). Según esto, que deja traslucir el encomio kierkegaardiano del matrimonio, el soltero sería un hombre incompleto por su incapacidad para realizarse y co-rrealizar al otro. En puridad, un no-hombre. Curiosamente éste es el reproche que le dirige a don Juan insistentemente Antonio: «¡Hombre, no!» (V, 782). El mismo Juan se lo confiesa a Inés en un rapto de sinceridad: «El sabrá hacerte mujer, y yo no; nací condenado a no poder hacer mujer a mujer alguna, ni a mí hombre [...]» (V, 728). Podría verse en esta declaración el reconocimiento de un don Juan hermafrodita, carente de virilidad, pero Unamuno traduce de inmediato esta impotencia a un plano psicológico. Se trata de una impotencia para amar y ser amado. La intencionalidad kierkegaardiana de todo este fragmento es manifiesta, si se tiene en cuenta que Unamuno ha antepuesto a su comedia un texto de Kierkegaard, en el que aconseja al lector leer en voz alta para tener conciencia de que la cosa le concierne<sup>98</sup>.

Sin duda, Unamuno se ha propuesto hacer un examen de conciencia, poner al hombre frente al mito de don Juan para que se vea en él como criatura de sombra y apariencias. Parece vincular así el



doble tema de la existencia estética, en el sentido de Kierkegaard, y de la existencia teatral. La vinculación de ambos temas es un acierto unamuniano, aun cuando carece de elaboración y desarrollo. Un viejo poema de 1910 (RSL, LXXVII; VI, 380) daba la clave existencial de la visión hipnótica del mundo, en conjunción con la vanidad universal del ensayo<sup>99</sup> de 1904.

Acedia, *spleen*, melancolía, y como alternativa, la vida/juego, la búsqueda y cultivo de lo interesante, como modo de distraerse e intentar engañar o narcotizar la comezón de la muerte. En suma, la vida en hueco. Es verdad que también don Juan ha sentido la inquietud de aquellas preguntas que podían despertarle al sentido de la existencia. En la escena final del acto segundo, en un monólogo introspectivo, don Juan se pregunta por sí mismo:

Juan, Juan, Juan, ¿te ves a ti mismo?, ¿te oyes?, ¿te oyes?, ¿te sientes?, ¿te eres? ¿Eres el de Inés y Elvira?, ¿el de Matilde?, ¿eres el de Antonio y Benito?, ¿eres el del público, ¿te sueñas?, ¿te escurras en sueños? (V, 785).

Por un momento don Juan ha sido rozado por la pregunta, que puede horadar su mundo de representación. Se diría que ha estado a punto de desesperar de su existencia estética, de puro espectáculo. Pero de inmediato se repone y se afirma (*pisando el suelo*): «¡No, no, que me ahínco firme, en madera de siglos henchida de recuerdos inmortales!» (V, 785). Es la madera del teatro. Y él, un personaje de tablas, como el suelo del escenario, o la mesa y la silla, que le acompañan en la escena. Su acción no trasciende del tablado. Habrá otro trance introspectivo, en que parece que a don Juan le va a salir el alma:

¿Existo yo?, ¿existes tú, Inés?, ¿existes fuera del teatro? [...] ¿existes don Miguel de Unamuno?, ¿no es todo esto un sueño de niebla? (V, 814).

Pero de nuevo, a diferencia de la actitud resolutiva de Augusto Pérez, deriva hacia la tesis, el tópico o el refrán, como le llama Inés, de que «la vida es sueño» —«vale decir que es comedia», como apostilla don Juan—. Porque lo decisivo no es sin más el sueño, sino el sueño que se sabe y hasta se quiere comedia, y como tal se consume en la conciencia de ser mera ilusión o representación. Hay otros momentos fugacísimos en que parece que don Juan va a ser alcanzado por el aletazo del ángel negro, heraldo de la muerte. Es ella que se anuncia, que ronda su pieza, como otra enamorada, y a cuya proximidad parece desvanecerse la comedia (V, 731 y 803). Pero pasa de largo. Don Juan tampoco puede afrontar la muerte. Si se retira del mundo es para hacer una nueva comedia, la de ensayar su muerte, pero este trance carece de toda aura, porque su desposorio con la muerte viene a confirmar de otro modo su impotencia ante la

vida. Como observa agudamente Nozick, «Don Juan acaba su vida como fraile, cuidando de niños pequeños, y esperando el único matrimonio que es posible para él, con la Muerte»<sup>100</sup>. Azorín, con gran sentido psicológico, había hecho del don Juan viejo un puritano resentido y conservador, que odia el placer y la vida, que ya no puede gozar. Pero este don Juan unamuniano ni siquiera odia. Tan sólo juega, y sabe que en el juego escénico todos los momentos son igualmente indiferentes e irrelevantes. También el de la muerte. No es, pues, la suya, una muerte elegida, parida desde dentro, como diría Rilke, que el héroe transmuta en sustancia perdurable de historia, sino la muerte representada del que nunca pudo, ni siquiera en la hora de la muerte, vivir de veras.

Desde la primera escena sospecha Inés que su don Juan no es un amante ni un seductor para ser tomado en serio:

(Inés:) — Tú..., no lo sé...; pero, la verdad, se me antoja que siempre estás representando.

(Juan:) — ¡Sí, representándome! En este teatro del mundo, cada cual nace condenado a un papel, y hay que llenarlo so pena de vida (V, 730).

Su pasión es el escenario, vivir en tablas, dándose a ver y a lucir, con conciencia de estar siempre en escena: «Lo que no olvido es que piso tablado» (V, 765). Y sin otra finalidad que «sus diabólicas tretas de comedia» (V, 738). Pero, sin duda, la escena reveladora del carácter teatral de don Juan es su enfrentamiento con don Antonio, cuando éste le lanza a la cara su secreto:

Aunque cínico... ¡no!, sino hipócrita de cinismo..., lo finge... lo representa... ¡El muy... botarate quiere hacer creer que se cree irresistible! Pero él se conoce bien aunque se pasa el sueño representándose a sí mismo (V, 778).

Y cuando éste, al intentar desenmascararle como burlador, le reprocha que engaña a todas, «y, sobre todo, se engaña a sí mismo», don Juan le replica con contundencia: «¡Eso... no! ¡Mi oficio lo sé! ¡Mejor que tú el tuyo!» (*ibid.*).

Todo esto lo dice la obra, pero no lo muestra; es decir, está en el discurso, pero no en la acción. La debilidad intrínseca de esta pieza teatral no reside tanto en la pobreza de este antimito de don Juan, sino en la falta de realización escénica, esto es, dramática y operativa del argumento. De esta obra podría decirse con justicia lo que afirma Nozick de todo el teatro unamuniano, que «es poco más que una superficial inserción de sus ideas en diseño dramático»<sup>101</sup>. Ciertamente lo que se echa de menos en *El hermano Juan* es el espectáculo de su vida/espectáculo, la representación de la representación, no a nivel de lo que se declara, sino de lo que se hace. La falta es tanto más notoria si se tiene en cuenta que Unamuno con esta obra ha

pretendido nada menos que una parodia burlesca de *El gran teatro del mundo* calderoniano, poniendo al descubierto unos títeres sin entrañas (cf. cap. 11, § 2). Como se sabe, Unamuno se refiere muy a menudo a la visión hinóptica del mundo en la metáfora renaniana de «un espectáculo que Dios se da a sí mismo» (I, 1179). El tema vuelve de nuevo en boca de don Juan:

Además, el Sumo Hacedor nos mueve muy al azar de su divino capricho a sus muñecos para divertirse con nosotros... pero anda escaso de técnica escénica... Buena disposición, promete, pero poca experiencia del tinglado todavía (V, 749).

El tema ya era antiguo. En *Amor y pedagogía* será don Fulgencio Entrambosmares, el filósofo en chancletas, el que enuncie la tesis sin ocultar un cierto aire jocoso (II, 339). En *Niebla*, en cambio, Víctor, doble de Unamuno, se encarga de formularla, tratando de desengañar a Augusto Pérez, quien, al fin, cree haber alcanzado en un acto de resolución su existencia sustancial:

— ¡Comedia!, ¡comedia!, ¡comedia!

— ¿Cómo?

— Sí, en la comedia entra el que se crea rey el que lo representa (II, 664).

Es ahora, sin embargo, cuando recibe la tesis su acuñación más precisa. Es cierto que en unas notas de 1923, en *Aforismos y Definiciones*, a propósito de un texto del deán inglés William Ralph Inge, ya había reparado Unamuno en la idea de un Dios humorista, que se divierte con las disonancias del mundo. «El mundo —piensa W. R. Inge— está lleno de absurdos, que a un Ser superior pueden procurarle diversión» (II, 1522). Pero en *El hermano Juan*, el tema ha perdido el sentido benévolo y hasta piadoso que tenía en el deán inglés. En algún momento, don Juan parece hacerse eco de este humorismo<sup>102</sup>, pero en general su actitud no es bienintencionada, como la de W. R. Inge:

— ¿Que no crees en Dios, Juan?

— Creo en Él, pero no le creo. Es un bromista y a mí ni me la da ni me toma el pelo (V, 768).

Dios juega caprichosamente con sus criaturas. Se ha hablado del carácter de creyente impío de don Juan. El «cuán largo me lo fiáis» del personaje de Zorrilla suena casi como un desafío a los cielos, o aquel otro blasfemo reproche, «De mis pasos en la tierra / responda el cielo y no yo»<sup>103</sup>. «Y Zorrilla, tradicionalmente español como Tirso —comenta Unamuno—, vio en la vida del Tenorio un misterio religioso que envuelve al meramente erótico» (V, 717). También para Unamuno subsiste este misterio. Pero la impiedad radica en la misma

actitud hipnótica que profesa don Juan, tomando a toda criatura como juguete sin alma. En las *Leyes* de Platón había anotado Unamuno aquel pasaje en que se afirma que los hombres no son más que marionetas en manos de los dioses. Platón y Renan parecen conjugarse en la imagen con que don Juan dibuja irónicamente el juego de Dios:

El Niño de la Bola juega a la pelota con este pícaro mundo y es... la sonrisa de Dios. Somos sus divinos juguetes... sus muñecos... Sí, pues nada menos que todo un dios de Amor se entretiene, digo, se recrea en jugar con nosotros... Y a las veces nos despanzurra —¡qué retortijones de remordimiento!— a ver qué llevamos dentro... (V, 788-789).

El tono jocosos, la intención burlesca, el burlaveras que respira la obra atestiguan claramente el propósito unamuniano de remedar en caricatura *El gran teatro del mundo* de Calderón:

- Diga, en secreto —pregunta el hermano Juan a su cofrade el padre Teófilo—, fuera del juego, fuera del teatro ¿qué hay?... ¿No responde? Fuera del teatro, ¿qué hay?
- ¡La empresa y el empresario... de la Divina Comedia! —le contesta—.
- ¡Comedia... comedia... divina comedia! El Dante ése tenía talento, ¿no? (V, 790-791).

En el auto sacramental de Calderón aparecía el autor, asignando los papeles, es cierto, pero también la voluntad para cumplirlos o representarlos, bien o mal, acertada o desacertadamente, y velando por la suerte de un mundo que, a la postre, debía ser juzgado. No asistía al espectáculo en calidad de empresario de la farsa, sino de juez universal. Y donde hay imputación hay libertad, y con ella el conflicto entre apariencia y sustancia. No ocurre así en este nuevo teatro del mundo, reducido a puro juego intrascendente:

- ¿No será nuestro deber, hermano, dejarnos ser juguetes?
- Más aún: jugar nuestro papel —contesta don Juan—, hacer de títeres (V, 789).

Todo es juego, preparado por el gran corega. Sólo cabe contribuir, como pensaba Renan, a la brillantez del espectáculo. A lo que agrega ácidamente Unamuno, «filosofía de sonámbulos que no sienten su propio peso espiritual» (I, 1179). Ésta es la filosofía que transpira don Juan: «Adelante, pues, con la comedia, que el toque está en matar un rato de la vida mientras desfila la película» (V, 785).

No podía imaginarse una réplica más opuesta al heroico lema quijotesco de «imatar la eternidad!». Para don Juan, como para la existencia estética, se trata de matar el tiempo para no morir de

aburrimento. El sentimiento hipnótico del mundo se compendia en esta actitud esteticista: «Todo tramoya es este nuestro mundo» (V, 751), «todo es arte» (V, 783) —confiesa don Juan—, todo ensueño y juego y ficción. Ésta es la única certidumbre. El secreto de don Juan lo proclama abiertamente don Antonio: «El teatro es la primera de las verdades [...] la más verdadera..., no la que se ve, sino la que se hace» (V, 823).

#### 4. *Don Quijote* versus *don Juan*

En 1908, a propósito del libro de Víctor Saiz Armesto *La leyenda de don Juan* había imaginado Unamuno un encuentro entre don Juan y don Quijote. «Tengo para mí que quien lograrse penetrar en el misterio de este encuentro —porque no me cabe duda de que don Quijote y don Juan se encontraron alguna vez— y acertase a contárnoslo tal y como fue, nos daría la página acaso más hermosa de que se pudiese gloriarse la literatura española» (III, 330). Don Juan mozo seduce a la sobrina del hidalgo, y al cabo de los años, y de muchas burlas y desplantes, acaba casándose con ella para que le cuide de viejo. Habría sido fascinante sorprender alguna escena entre ambos, por ejemplo, cuando don Quijote discute su sed de gloria con las ansias donjuanescas de renombre o bien defiende el sentido de sus hazañas frente a las aventuras del pícaro y desvergonzado mozo. De seguro que don Juan se mofaba del hidalgo a sus espaldas, y ponía en ridículo sus empresas, como la obra de un loco peligroso sin sentido de la farsa. Y hasta es posible que en una de aquellas crueles burlas lo sorprendiera el hidalgo, en complicidad con su sobrina, a la que el Tenorio tenía sorbido el seso. Y comenta Unamuno:

Y lo que de todos modos sé de ciencia cierta es que don Quijote, asqueado, le volvió las espaldas con nobilísimo desdén a don Juan, creyendo, que no debía manchar su lanza en semejante hombre (III, 331).

Un desdén no amargo, sino bien humorado como el temple del hidalgo. Don Quijote, al descubrir la burla, se rió con desdén. Y don Juan, que, como ve certeramente Unamuno, «era incapaz de reírse, y por eso temía tanto a la risa» (VIII, 588), tembló de los pies a la cabeza, pensando que se reía de él, nada menos que de él, el pobre hidalgo loco. Frente a la burla, el desdén. Con la burla se divierte la existencia estética, a costa de la ética. Con la sonrisa del desdén se libera la existencia ética de las trampas del esteticismo. Tal como pensaba Saiz Armesto, «Don Juan y don Quijote simbolizan las dos fases de la España antigua, de la España caballeresca, inquieta y andariega [...] De una parte, el hidalgo romancesco, el idealista heroico,

abnegado y sublime, grave en su locura. De la otra, el mozo aventurero, el calavera alegre, el sensualista desbordado, frívolo y truhán»<sup>104</sup>. El mérito de Unamuno es haber visto en estas figuras dos caras diversas y contrapuestas de la ambivalencia trágica, la trágico-heroica y la tragicómica, emparentadas secretamente en la visión de la vida/sueño. Pero mientras don Quijote hace de la sentencia calderoniana una lectura cálida, apasionada, convirtiendo el sueño en un trance ético de creación, don Juan hace una lectura fría, depotenciada, de quien se ha resignado a no ser más que una sombra, y se recrea estéticamente en el sueño como su única verdad. Las dos formas de existencia son posibles y se mantienen abiertas la una a la otra, aunque para transitar entre ellas, como diría Kierkegaard, sea menester saltar. Cabe así ampliar el boceto de la novela unamuniana: tal vez don Quijote fue de mozo un don Juan, pero un día llegó a desesperar del *spleen* de la vida, y en esta agonía se sintió renacer como el caballero de la hazaña heroica. O quizá, a la inversa, don Juan viejo y resentido fue Quijote en su juventud, pero un profundo desengaño, tal vez a causa de Dulcinea a la que creyó ver un día entre las dueñas rijosas de la venta, lo volvió cínico y cobarde, y acabó viviendo amancebado con ella, pensando exclusivamente en su dote, mientras divertía su aburrimiento y desengaño seduciendo a doncellas, a las que no podía amar. Quizá don Quijote hace su apuesta contra don Juan. Quizá don Juan se resigna a ser don Juan porque ha dejado de creer en don Quijote. Cabe imaginar incluso un don Juan travestido de Quijote en una farsa carnavalesca, por matar el rato y dárseles de idealista. Así había visto Unamuno, en la primera hora de su destierro, a la figura del Dictador<sup>105</sup>, y de seguro que contra esta bufonada política habría arremetido el buen hidalgo con la misma ira que Unamuno contra el directorio. No es imaginable, sin embargo, un Quijote jugando a ser don Juan, porque el héroe trágico nunca renuncia, ni siquiera por diversión, a ser sí mismo.

Unamuno no llegó a escribir esta novela, pero volvió una y otra vez, obsesivamente, sobre estos dos personajes, como si entre ellos hubiera un extraño parentesco. En la misma época en que escribe en Hendaya *El hermano Juan*, redacta materiales para un *Manual del quijotismo*<sup>106</sup>, que aún permanecen inéditos. Unamuno se encuentra ya viejo, incapaz de emprender obra acabada, «pero lo que haga proyectará luz sobre las otras [...] Mi benjamín —dice con ternura— sostendrá a mi mayorazgo» (MQ, 5). ¿Por qué se interesa tan vivamente ahora en estas dos figuras? Acaba de atravesar, como se ha mostrado (cf. cap. 12, § 3), una dura crisis, a cuyo término se ha reconciliado con su leyenda quijotesca, como la íntima verdad de su vida. Y no es de extrañar que a lo largo de esta batalla, sus ojos se hayan vuelto muchas veces hacia el otro modelo hispánico de conquistador de la fama, don Juan. Y le importa subrayar la enorme distan-

cia que hay entre estos dos personajes, en otro sentido tan próximos. Las circunstancias del retiro en Hendaya son propicias para esta reflexión. Tiene su vida y su obra ante sí. Eso parece desprenderse de una confesión con carácter introductorio:

Escribí mi *Vida de D. Q. y S.* en [...] fue obra contemplativa, aunque de contemplación activa. Después comencé mi acción, mi imitación de don Quijote, arremetiendo contra el retablo de Maese Pedro, al rey don Alfonso XIII. Mi campaña desde 1914; me llama el rey; golpe de Estado, mi deportación. Y en Fuerteventura concebí esta otra obra, de acción contemplativa, después de haber hecho el don Quijote. Esto es una contemplación de mi acción. En 1914 fui destituido del rectorado; aquello me sirvió de visión camino de Damasco (MQ, 2).

En don Quijote parece, pues, polarizarse el sentido de su leyenda y de su obra. «En este misterio cristiano de don Quijote fundo en uno mi *Vida de Don Quijote y Sancho*, mi *Sentimiento trágico de la vida* y mi *Agonía del cristianismo*» (MQ, 3). Pero no se trata para él de hacer un balance de su obra, sino una condensación. Y para resaltar el perfil existencial de este misterio nada mejor que compararlo con otros arquetipos de la cultura europea, Hamlet, Segismundo, don Juan. El boceto de la obra abarca nueve capítulos de temática existencial, de los que los centrales, del quinto al séptimo, estarían dedicados a esta contraposición. Desgraciadamente de este proyecto sólo tenemos algunas notas dispersas y fragmentarias. Pero por ellas puede reconstruirse el perfil del conjunto. Las ideas básicas que inspiran el texto son ya bien conocidas. Primacía de la cuestión práctica sobre la teórica —«de lo práctico a lo teórico y no a la inversa; filosofía de la acción» (MQ, 4a-b), como la genuinamente española— e insistencia en definir lo práctico, en sentido kantiano, como aquello que concierne a la libertad, esto es, lo que tiene que ver, en términos unamunianos, con el problema de la finalidad de la existencia. La primacía de lo práctico conlleva una primacía de la voluntad: «El libre albedrío no es la libertad de hacer, sino de querer» (MQ, s/n). Y querer es hacer: *ago ergo sum* (MQ, 10), en términos que ya estaban acuñados en *Del sentimiento trágico*: «El *cogito* (o según Maine de Biran: *volo*) *ergo sum* prueba la insistencia, la idealidad, la causalidad, pero no la existencia, la realidad, la sustancialidad del yo» (MQ, 9).

Éstas —cabe colegir— son algo a conquistar. Existir es darse realidad en el espacio/tiempo, «estar fuera, es decir, en el espacio o sustancia; insistir en el tiempo o causa» (MQ, 9). Y puesto que *operari est esse*, no hay otro ser sustancial que el producto de la acción/creación. Éstas son, como ya se vieron, las ideas básicas de la filosofía quijotesca unamuniana (cf. cap. 7, § 3). Don Quijote es el tipo o arquetipo que las encarna. Pero un «tipo de sí mismo» (MQ, 6) —cita Unamuno a la *Estética* de Croce—, no un tipo de valores abstractos,

sino la personalización única de un modo de ser o figura de existencia, que equivale a un universo, esto es, a toda una concepción del mundo y de la vida. Un tipo, por otra parte, más «unificado» que el de don Juan. «No hay varios Quijotes y hay varios don Juanes [...] distintos y hasta contradictorios entre sí» (MQ, 42). Como tipo pertenece a la tradición occidental cristiana. Es antibúdico, antimístico, «monje ascético» y activo comprometido en batallas temporales o seculares. «El oriental saca la política de la ética y el occidental deduce de la política la ética» (MQ, 8), indicando que el objetivo de don Quijote es implantar un reino de justicia en este mundo. Como occidental busca realizarse en la acción, y su contemplación está al servicio de ésta. Para el oriental, «la obra no es la vida misma» (MQ, 40), a diferencia del occidental que ve en la obra la vida. Pero la acción implica representación y teatro. «Parece que lo que distingue a lo oriental de lo occidental —precisa en otro momento— es la ateatralidad de aquéllos, el no buscar fama y... sin embargo» (MQ, 39). Sin embargo, la fama existe, y la lucha por el reconocimiento es, como ya vio Hegel, la pasión más fundamental del ser humano, la más personal, porque tiene que ver con su hacerse valer como persona. En cuanto lucha por el reconocimiento don Quijote es un personaje teatral. Se representa y lo sabe. No es un loco enajenado en la representación, sino que se distancia objetivamente de ella, para poder contemplarse. «La paradoja del actor [...] es verse obrando desde fuera de sí» (MQ, 4b). Y en otro momento, precisa:

No hay drama sin espectadores aunque el actor no los tenga en cuenta ni se dé cuenta de su presencia. Hasta cuando se abstrae y se pierde en la obra, en el segundo grado está desdoblado, y su conciencia es ciencia con su otro yo (MQ, 40).

Representarse es ver-se en el espejo de los otros, y de ahí el peligro de la enajenación. Y todo actor es siempre, en alguna medida, histrión; es decir, tiene que apelar al énfasis, a la exageración, para hacerse notar en su máscara. «Toda personalidad, todo el que juega un papel en la historia siquiera de su aldea, es histrión [...] Pero el histrión, el comediante, trata de engañarnos?» (MQ, 43). He aquí el problema decisivo, en que sólo cabe apelar a la sinceridad y a la consecuencia de toda la vida.

Sobre este friso de ideas, apenas esbozadas, establece Unamuno la comparación entre don Quijote y don Juan, ambos tipos teatrales, ávidos de fama, cultivadores de su leyenda. Era obvio contraponer el hambre metafísica de absoluto, que consume a don Quijote, a la concupiscencia de don Juan. El monje ascético, padre virginal, se opone al libertino estéril, que sólo dio en fraile, como en *El hermano Juan*, para preparar sus nupcias con la muerte, creyendo tal vez



seducirla como a Elvira e Inés. El contrapunto entre ambos personajes es de breves y apretados rasgos. Básicamente, don Quijote es la voluntad de existir, el querer ser sí mismo, y don Juan frente a ello representa las puras ganas de ser, de existir representando, sin finalidad ni propósito. Por eso el norte del hidalgo es la vocación, que exige disciplina y esfuerzo, y el del burlador el capricho:

Don Quijote se concentra; don Juan se dispersa. Don Quijote es siempre él y sabe quién es; don Juan cambia y nunca sabe quién es [...] nunca se encontró a sí mismo (MQ, 42).

Desde estos supuestos varía el sentido y el alcance de la representación. Don Quijote es y se encuentra en su obra, y es ésta el punto de mediación de su sí mismo y las miradas que lo reverberan. Don Juan, que nunca pudo encontrarse a sí mismo, porque carecía de obra, tiene que vagar pendiente del borroso laberinto de imágenes, que lo fragmentan y multiplican. Don Quijote puede ser un actor histriónico, pero nunca cae en la jactancia de don Juan, que vive exclusivamente para ser percibido. Y porque hay vocación, esto es, determinación y destino, puede haber una ética y una política quijotesca, a diferencia de la erótica del poder donjuanesco. La caracterización del alma quijotesca, tomada de Waldo Franck, como de «mentalidad neoplatónica, de actitud caballeresca más morisca que teutónica, y de corazón hebreo» (MQ, 10) es uno de los grandes aciertos del proyecto. Igualmente, el énfasis de Unamuno en la política republicana de don Quijote, liberal y libertaria, queriendo implantar en la tierra el reino de Dios y su justicia. De ahí el fuerte aire escatológico del personaje, vinculado a un consecuente y extremo utopismo del siglo. Y su Dios, el de don Quijote, tenía que ser, con arreglo a esto, un Dios civil, comunitario y constitucional:

República, res-pública. Todos ciudadanos activos; nada de monjes contemplativos. El Dios de los republicanos es un Dios constitucional, con pacto con el pueblo; el Dios de los monjes contemplativos es un monarca absoluto (MQ, 8).

Ya se ha hecho referencia a esta conjunción de cristianismo evangélico y civil y *ethos* liberal/libertario en el quijotismo de Unamuno (cf. cap. 7, § 3 y 4). También se ha indicado que el episodio más relevante de la política quijotesca fue la liberación de los galeotes. Su obra era ejercitar una justicia absoluta, que estaba en contra y más allá de las convenciones establecidas: «De su contradicción de conciencia ideal brota su contradicción práctica, y revolviéndose contra ejecutores de justicia se hace ejecutor de justicia» (MQ, 4).

No es de extrañar que este planteamiento levante en Unamuno, metido en plena refriega política contra la Dictadura, recuerdos y

hasta remordimientos de las propias batallas. Claro está que él luchaba contra un poder ejecutor ilegal y represivo. Como indica en una nota: «Por miedo al incendio comunista dejar que los bomberos desvalijen la casa. Filosofía del verdugo» (MQ, 39). Era el tiempo en que desde las *Hojas libres* pedía insistentemente hacer justicia, esto es, ajusticiar, a los responsables del Directorio. Pero en la dialéctica de poder y contrapoder, aunque éste sea el profético, le surge inevitablemente la cuestión: «Pero él, a su vez, don Quijote ¿no era un verdugo? (¡Miserable hombre de mí!). ¿No lo he sido yo?» (*ibid.*).

En don Juan sería imposible, por principio, una autoconciencia moral, porque no hay otra ley que su capricho. Es lástima que Unamuno no teorizara expresamente esta diferencia esencial entre don Quijote y don Juan, al filo de la distinción kierkegaardiana entre existencia ética y existencia estética respectivamente, como he sugerido a lo largo de este parágrafo. Y tanto más sorprendente cuanto que Unamuno conocía bien a Kierkegaard y estaba familiarizado con esta distinción. ¿Cómo olvidar los finos análisis de Kierkegaard sobre el erotismo musical, dedicados al *Don Juan* de Mozart, en pasajes acotados por el propio Unamuno en su lectura<sup>107</sup>? Al fin y al cabo, el mismo Unamuno identifica a don Juan con Cupido, el niño arquero, que se dedica a «encantar» los corazones (V, 815). Es el deseo, que siempre renace de sus cenizas, in-mortal, o más bien, a-mortal. ¿Y no consistía acaso la existencia ética, a diferencia de la estética, en la autoelección originaria, o lo uno o lo otro, como es el caso de don Quijote? En las notas para *Manual del quijotismo* hay tan sólo una referencia indirecta, que pudiera apuntar en esta dirección:

Don Juan vive en el presente, no tiene porvenir —«si tan largo me lo fiais...»—, y por lo tanto no tiene pasado ni tiempo ni eternidad, es natural y espacial; don Quijote vive en el porvenir y por eso tiene pasado —quiere renovar, hacer futuro lo que fue—, es histórico y temporal. Don Juan infinito; don Quijote eterno (MQ, 50).

La contraposición final entre lo infinito y lo eterno encaja a la perfección con el sentido musical del deseo y la resolución ética de la decisión, respectivamente. En el presente transitorio se reenciende de nuevo la llama del deseo, mientras que la resolución de una vez por todas, por brotar de lo eterno, se orienta, como pensaba Kierkegaard, hacia el porvenir. La mención de Kierkegaard hubiera sido, por otra parte, relevante para marcar la diferencia entre Hamlet y don Quijote, apenas esbozada en la comparación entre la lechuza intelectual y el águila visionaria. Hamlet es un dudador, atormentado por la pasión inextinguible de su duda. Se diría que la pasión de Hamlet es dilemática, pero irresolutiva. La de don Quijote dilemática/resolutiva: o lo uno o lo otro; pero es preciso optar. En la decisión

estriba la libertad. Pero donde hay de-cisión hay fe, y una fe viva, que se compromete. Frente al dudador, don Quijote es un visionario. O, dicho en otros términos, «Hamlet es el héroe protestante de la fe pura, sin obras [...] Don Quijote el héroe católico de obras que hacen la fe y busca renombre, persistencia. Hamlet toma la realidad por fantasmas. Don Quijote los fantasmas por realidad» (MQ, 44).

En este sentido, Unamuno equipara la fe pura, sin obras de Hamlet a la pura duda, pues una y otra se autodisuelven. La fe viva, en cambio, no sólo genera una nueva visión sino un nuevo universo. De ahí que para Hamlet, la realidad se desvanezca en un sueño, mientras que para don Quijote el «sueño es vida» (*ibid.*) y generador de realidad. A lo que agrega Unamuno, refiriéndose a Hamlet, «filosofía que sueña. La lechuza sueña; el águila no» (*ibid.*). Por eso, cuando el príncipe dubitativo obra, su obra tiene el mismo sentido negativo que su duda, castigar y vengar a su padre. En cambio, para don Quijote, el sentido del obrar es siempre positivo, no castigar sino liberar, como en el caso de los galeotes. «Habría ido —señala Unamuno— a libertar a Abel, pero no a castigar a Caín» (MQ, 44).

Falta en las notas la referencia a Segismundo, que hubiera facilitado otro flanco comparativo con don Quijote, posiblemente aquél, en que el sentido del sueño/vida quijotesco habría sido más explícito y vigoroso. Por estos fragmentarios apuntes, queda claro que el interés de Unamuno era perfilar el sentido del misterio occidental y cristiano de su don Quijote, monje activo y en alguna medida, místico contemplativo, frente a toda forma de intelectualismo —la lechuza de Minerva—, o de esteticismo existencial. El secreto de don Quijote ante la vida era incrementarla y merecerla eterna. Pero, ¿y ante la muerte? Hay una frase en estas notas profundamente enigmática. Tras declarar que en este misterio cristiano se fundan y unifican sus obras capitales, añade a renglón seguido: «Y es la resignación a la muerte mi testamento». Y luego, «Hágase tu voluntad» (MQ, 3). ¿Ha variado quizás Unamuno su rebelión antisenequista ante la muerte? No es este el caso, porque no hay una renuncia a la exigencia de inmortalidad. Pero sí se trata de una profundización en el sentido de la muerte de don Quijote. En su *Vida de Don Quijote y Sancho*, había asumido que «la muerte es nuestra inmortalizadora» (III, 253), pero el sentido de esta expresión quedaba indeterminado. Lo ejemplar de don Quijote en su lecho de agonía fue precisamente consentir con la muerte (VIII, 245-246). Y es esta imagen de un Quijote moribundo la que, según creo, vuelve ahora transfigurada en contraste con la figura a-mortal o in-mortal de don Juan. No puede enfrentarse con la muerte quien no la afronta desde dentro de la vida. Por eso don Juan no muere. La muerte que le concede Unamuno en *El hermano Juan* es puramente teatral, una escena de comedia, la última escena de seducción. «Hay que apurar el papel has-

ta la muerte y aún más allá si cabe, so pena de olvido» (V, 822). Pero como les promete en su lecho de muerte a sus víctimas: «Y haré desde otro mundo mi oficio» (V, 816). No en vano, la obra unamuniana se cierra con una solemne declaración: «¡Don Juan es inmortal! ¡Como el teatro!» (V, 826). Don Quijote, por el contrario, sí muere, aceptando su muerte como el secreto de una vida que ha elegido de antemano la derrota. Por eso es invencible. Resignarse a la muerte. «¡Cuánto cuesta resignarse a morir! Y no sólo en sí mismo, sino en los otros, escribe a Jean Cassou<sup>108</sup>. Resignarse a morir no es sin más acatar la muerte, sino asumirla desde dentro de la vida, como la verdad de aquello para lo que se vive. Sólo entonces la muerte puede ser una transfiguración, un triunfo indestructible de la vida. ¡La muerte inmortalizadora! Cabría añadir, por tanto, en contrapunto a la leyenda de don Juan: ¡Don Quijote es inmortal! ¡Como la vida!

## NOTAS

1. Curiosamente, la vuelta de Unamuno coincide con la marcha del general Primo de Rivera al exilio, a la Francia de la que volvía el proscrito.
2. E. Salcedo, *Vida de don Miguel*, Salamanca, Anaya, 1970, p. 323.
3. *Apud ibid.*, p. 322.
4. *Ibid.*, p. 325.
5. La misma dualidad que ya se ha analizado en *Paz en la guerra* entre un carlismo cordial y un liberalismo de convicción.
6. «Y es para poner por encima de todo a su patria, que es pocilga de los pretorianos y sus asistentes y furrieles» (Carta a los estudiantes de España, 17 de marzo de 1929, en *Epistolario inédito*, ed. de L. Robles, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, II, p. 261).
7. E. Salcedo, *op. cit.*, p. 328.
8. A. Machado, *Obras. Poesía y prosa*, Buenos Aires, Losada, 1973, p. 925.
9. *Epistolario inédito*, cit., II, p. 269.
10. E. Salcedo, *op. cit.*, pp. 332-334.
11. *Ibid.*, pp. 333 y 335.
12. J. Tusell y G. Queipo de Llano, *Los intelectuales y la República*, Madrid, Nerea, 1990, p. 33. Como siempre, Unamuno habló en solitario y en su propio nombre. Más aún, se mostró reticente y crítico con la idea de un proyecto colectivo, como el Congreso de Capacidades sugerido por Ortega en esos días. «Lo sucedido fue suficiente —agrega Tusell— como para que inmediatamente desapareciera el liderazgo intelectual que Unamuno había venido ejerciendo desde el exilio» (*ibid.*, p. 35); si no el intelectual, que aún tenía crédito, al menos el propiamente político.
13. En verdad, ésta es una reflexión antigua en Unamuno, que ya se hizo cuando al comienzo de siglo hubo de rechazar las posibilidades que se le ofrecían de liderar la oposición política al régimen para dedicarse a su misión de agitador de espíritus. Véase a este respecto la autoconfesión indirecta en VII, 1162.
14. *Epistolario inédito*, cit., II, pp. 285-286.
15. Sánchez Barbudo cree que se refiere a la historia de un cura vasco, Francisco de Iturribarria, viejo amigo de Unamuno (*Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Madrid, Guadarrama, 1968, pp. 242-243. Y en el mismo sentido, M. Nozick, *The agony of belief*, New Jersey, Princeton Univ. Press, 1982, pp. 164-165.
16. A. Sánchez Barbudo, *op. cit.*, pp. 234-236.
17. *Epistolario inédito*, cit., II, p. 281.

18. A. Sánchez Barbudo, *op. cit.*, p. 235.
19. *Epistolario inédito*, II, cit., p. 317.
20. F. Wyers, *Unamuno. The contrary self*, London, Tamesis, 1976, p. 116.
21. *Ibid.*, p. 105.
22. G. Jurkevich, *The elusive self*, Columbia, Univ. of Missouri Press, 1984, p. 135.
23. Con razón ha podido hablarse, a propósito de *San Manuel Bueno, mártir*, de una inflexión en la novela personal de Unamuno, pues el relato se torna aquí confidencial e íntimo.
24. F. Wyers, *op. cit.*, p. 106.
25. C. Blanco Aguinaga, *El Unamuno contemplativo*, Barcelona, Laia, 1979, p. 314.
26. Cf. D. G. Turner, *Unamuno's webs of fatality*, London, Tamesis, 1974, pp. 122-123. Y en el mismo sentido, F. Wyers, *op. cit.*, p. 112.
27. Sobre la ambivalencia de la naturaleza, en general, y del lago en particular, en esta novela, puede verse F. Wyers, *op. cit.*, p. 111 y C. Blanco Aguinaga, *op. cit.*, pp. 316-317. Esta ambivalencia es productiva en la economía de la novela, pues «no olvidemos —recuerda Blanco— que en esta novela de complejísimo significado, el mismo lago que para don Manuel simboliza la Nada es la Eternidad viva para el pueblo de su parroquia que si cree en la existencia de Dios» (*ibid.*, p. 318).
28. A. Regalado, *El siervo y el señor*, Madrid, Gredos, 1968, p. 206.
29. M. Nozick, *op. cit.*, p. 165.
30. «Panes y piedras», artículo en *El Mercantil Valenciano*, el 16 de febrero de 1920.
31. Matriarcal, es decir, el que hace el oficio de la madre, que es cuidar de la vida, frente al varón patriarcal o, peor, inquisitorial, que es el que preserva y administra el orden, reprimiendo la conciencia.
32. A. Sánchez Barbudo, *op. cit.*, p. 254.
33. *Ibid.*, p. 256.
34. J.-J. Rousseau, *Émile*, libro IV, en *Oeuvres complètes IV*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 632-633.
35. *Ibid.*, p. 629.
36. *Ibid.*, p. 563.
37. *Ibid.*, pp. 599 y 570.
38. A. Sánchez Barbudo, *op. cit.*, p. 259.
39. J.-J. Rousseau, *op. cit.*, p. 630.
40. Para evitar equívocos, no habría que llamar a esto «el sentido hipnótico de la vida», como asegura Wyers que predica don Manuel (*op. cit.*, p. 111), porque Unamuno reserva este nombre para la actitud esteticista de reducir el mundo a puro espectáculo, aparte de que lo que predica don Manuel a sus feligreses es justamente lo contrario: la necesidad de dar un sentido trascendente a este ensueño.
41. D. G. Turner, *op. cit.*, p. 125.
42. Cf. I, 507-508. Sobre el simbolismo de la nieve y su diferencia con la lluvia, cf. C. Blanco Aguinaga, *op. cit.*, pp. 318-321.
43. *Ibid.*, p. 314.
44. A. Machado, «Poema de un día» CXXVIII, en *Obras. Poesía y prosa*, cit., p. 198.
45. G. Jurkevich, *op. cit.*, p. 137.
46. «Si don Miguel hubiera tenido fe cristiana, no tenía por qué simularse, lo que es paradójico; ni por qué dudar de ella y negarla, si la creía, lo que es ilógico; ni por qué vivir en constante y frenética desesperación, lo que, además de paradójico, es esencialmente anticristiano» (*op. cit.*, p. 196 nota 14) —comentario de razonador profesional, ayuno de sentido del espíritu, que no concibe otra fe que la del carbonero, icon perdón a los carboneros, si es que quedan!
47. Del artículo «Sobre el buey Apis» (*El Sol*, 17 de enero de 1932) en EP, pp. 83, 100 y 119, y en REYER, p. 69. Cf. también VIII, 1201.
48. *El Sol*, 4 de junio de 1931; EP, p. 56.
49. «Que opio, y nada más que opio, es la finalidad con que se quiere suplantar a la religiosa» (del artículo «Mozalbetes», en *El Sol*, 20 de marzo de 1932, recogido en REYER, p. 159; cf. también pp. 304 y 412).
50. «Ahora», 31 de enero de 1934, en REYER, p. 289.
51. En *España*, n.º 366, de 21 de abril 1923, en CPE, pp. 353-354.
52. Tal como quedó formulado enfáticamente en el cuento *La locura del Dr. Montarco*,

«es muy cómodo hablar de ilusiones; pero créame usted que una ilusión que tienda a conservar o acrecentar o intensificar la vida, es una impresión tan verdadera como la que puedan comprobar más escrupulosamente todos los aparatos científicos que se inventen» (I, 1134). En realidad, se trata de dos criterios de verdad tan heterogéneos como incomparables.

53. Como ejemplo de exégesis tendenciosa, si no ya abiertamente inquisitorial, de la otra inquisición del progresismo, como diría Unamuno, véase la siguiente muestra: «Cuando Lázaro después de su conversión quiere atraer a los campesinos hacia un socialismo cristiano, San Manuel se opone resueltamente por el peligro que temía de subversión de la fe» (A. Regalado, *op. cit.*, p. 206). En un sentido análogo especifica M. Nozick que «la actitud de Unamuno ante el cambio social en esta obra es claramente antiliberal, conservadora e incluso reaccionaria» (*op. cit.*, p. 164).

54. «Tal práctica sólo cultivaría la ilusión de que el íntegro espectáculo efímero tiene alguna finalidad» (F. Wyers, *op. cit.*, p. 111).

55. V, 939 y VII, 267-268. Véase al respecto, cap. 9, § 3.

56. Utilizo aquí la palabra «compromiso» en una doble acepción, activa o militante, comprometimiento, en el primer caso, y pasiva o pactista en el segundo. Que todo compromiso implique alguna forma de compromiso, y viceversa, es una prueba más de la intrascendible finitud del hombre.

57. En *El Sol*, 2 de octubre de 1932; EP, p. 116.

58. No se reducen a estos aspectos su personalidad trágica. Tal como señala Wyers, «su agonía es causada no sólo por su falta de fe en la otra vida, sino también mediante los opuestos tirones entre su fe en esta vida y su repudio. Porque él se divide a sí mismo en dos, el cura separa lo espiritual de lo social, la necesidad de salvación de la necesidad de pan» (*op. cit.*, p. 115). O bien el conflicto entre la sinceridad y la necesidad (M. Nozick, *op. cit.*, p. 166). Véase también G. Jurkevich, *op. cit.*, pp. 136-137.

59. G. Jurkevich, *op. cit.*, p. 137.

60. *Ibid.*

61. Como señala Nozick, «si el tonto se agarra a la mano de Don Manuel por seguridad, Don Manuel se agarra a la suya buscando fortaleza» (*op. cit.*, p. 162).

62. D. G. Turner, *op. cit.*, p. 124.

63. A esta inmortalidad reduce F. Wyers toda la cuestión (*op. cit.*, p. 107). Cf. también D. G. Turner, *op. cit.*, pp. 128-129.

64. G. Jurkevich, *op. cit.*, p. 150.

65. Es verdad que junto a esta solución, tan internamente unamuniana, de «creer en las obras» como la verdad de la vida, se mantiene abierta la explicación alternativa de que el pueblo «quiere ser engañado —*mudus vult decipi*—» (VII, 1101), si el engaño le sirve de consuelo. Pero ¿puede llamarse engaño a lo que responde a una necesidad vital y en alguna medida la satisface? En verdad, la cuestión consuelo/verdad o consuelo/engaño, que el Unamuno de madurez había resuelto pragmáticamente, queda abierta y equívocamente ambigua en estos textos finales de su vida. «Como verdadero consuelo es el que de veras nos consuela, aunque sea engaño. Y acaso sólo consuela de veras el engaño» (REYER, p. 381).

66. G. Ulmer, *The legend of Herostratus*, Guianesville, Florida Univ. Press, 1977, p. 46.

67. Piénsese, por ejemplo, en las figuras de Avito Carrascal de *Amor y pedagogía* o en Augusto Pérez de *Niebla*, e incluso en el Tenorio de *El hermano Juan*.

68. D. G. Turner, *op. cit.*, pp. 129-130. Una clave decisiva de esta unidad íntima de la persona en el desdoblamiento de los dos caracteres, es, a mi juicio, la siguiente: «¡Cómo no fuera que me inventó —asegura el narrador— como yo me dedicaba a inventarlo!» (II, 1175). Para mayor verosimilitud de la hipótesis, el mismo Unamuno sugiere en el epílogo que tal vez el autor de las cartas sea el mismo don Sandalio (II, 1183), esto es, el narrador, como parte de su biografía.

69. Esta misantropía es una tendencia muy acusada en el Unamuno de vuelta del destierro, como puede rastrearse en sus cartas y artículos.

70. D. G. Turner, *op. cit.*, p. 130.

71. *Ibid.*, p. 138.

72. F. Wyers, *op. cit.*, p. 115.

73. Sobre el paralelismo entre ambas novelas, tanto en la similitud de los caracteres de los protagonistas como en la contextura del relato, cf. D. G. Turner, *op. cit.*, pp. 141-143.

74. A. Schopenhauer, *La estética del pesimismo*, Barcelona, Labor, 1976, p. 130. Esta incongruencia puede presentarse de diversas formas, como la mezcla de lo mecánico con lo vital o, en general, de lo artificioso con lo natural (cf. H. Bergson, *Le rire*, en *Oeuvres*, Paris, PUF, 1970, pp. 401-404 y 410).

75. A. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 124.

76. D. G. Turner, *op. cit.*, pp. 138-144.

77. A. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 135. Por error no advertido, la traducción española habla de «humorismo objetivo», lo que es, a todas luces, un contrasentido con lo que afirma Schopenhauer.

78. Formas de autoburla abundan en la literatura de Unamuno, tanto en el teatro como en *La princesa doña Lambra* o en *El hermano Juan*, o en la novela, *Amor y pedagogía* y hasta la misma *Niebla*. Gregory Ulmer ha llamado la atención muy oportunamente sobre la estrecha conexión entre el cultivo de la fama, la envidia y el ridículo (*op. cit.*, p. 20). Quien cultiva frenéticamente la fama es tanto envidioso como envidiado, y para descargar la tensión de componer constantemente la figura tiene que tener algún sentido del ridículo. En este punto ve Ulmer con razón la diferencia capital entre la postura más ofensiva de Rousseau y la más templada o bien humorada de Unamuno (*ibid.*, pp. 46-49).

79. Una idea análoga había expuesto Lemke en su obra sobre *Estética*, traducida por Unamuno, Madrid, La España Moderna, p. 161.

80. Fr. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, pr. 7, en *Werke*, München, Hanser, 1980, I, p. 49.

81. D. G. Turner, *op. cit.*, p. 144.

82. A. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 133. Véase también la *Estética* de Lemke, *cit.*, p. 155.

83. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, pr. 58, Zürich, Hoffmanns, 1988, I, p. 419.

84. S. Kirkegaard, *El concepto de la angustia*, Madrid, Guadarrama, 1969, p. 168 nota. Véase a este respecto J. Wahl, *Études kierkegaardienes*, Paris, Vrin, 1967, pp. 349 y 490.

85. *Amor y pedagogía* (II, 339) y *Niebla* (II, 615 y 662-663). Unamuno juega en estos textos con el doble sentido de comedia, representación teatral y a la vez pieza divertida, haciendo ver que el secreto de lo cómico está en descubrir la farsa.

86. Juega así con el doble sentido de «destino» en español, que abraza paradójicamente lo patético y excepcional y lo mezquino/cotidiano, mezclando así las miembros más distintas.

87. Como se sabe, éste es un símbolo del equívoco, muy apreciado por Unamuno, a juzgar por lo mucho que repite en su obra la sugerencia del poeta Roberto Browning. Cf. IV, 1189-1191.

88. E. Bloch, *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1980, III, pp. 135 y 139.

89. La comparación del Quijote con el Cristo no es sólo ocurrencia de Unamuno en su *Vida de Don Quijote y Sancho*, sino del mismo Bloch, *op. cit.*, III, p. 141.

90. «[...] en tener el secreto de la tragicomedia, es decir, el no poder tomar en serio mis ilusiones» (Amiel, *Diario íntimo*, Buenos Aires, Losada, 1949, p. 102).

91. «Es una locura —escribe Unamuno— que conduce al más grande triunfo, al de saber vencerse sabiendo ser vencido» (VII, 1212).

92. En don Quijote, lo cómico ha sido asumido y trascendido en el humor, a diferencia de la comicidad bufa de don Juan, que de ser interiorizada destruiría la fatua arrogancia del personaje. «Fue don Quijote quien se rió de los que se reían. En cambio, don Juan Tenorio era incapaz de reírse, y por eso temía tanto a la risa. Porque don Juan temblaba de que se rieran de él. Y es que la risa era para don Quijote un paraíso, un riso, y para don Juan, para el botarate de don Juan, era un infierno» (VIII, 588). En *Vida de Don Quijote y Sancho*, se lamentaba de la «gravedad abrumadora» del pueblo español, de su «incapacidad de comprender y sentir el humor» (III, 203), por no haber interiorizado el sentido de la burla. El humor negro es una burla corrosiva, macabra, que no merece el nombre de humor.

93. Puede completarse este punto con *La bienaventuranza de don Quijote* (VII, 1238-1239), verdadera redención del alma trágica, tal como la ensoñó en cristiano Unamuno.

94. M. Nozick, *op. cit.*, p. 134.

95. Carta a Manuel Gálvez, el 15 de abril de 1928 (*Epistolario inédito*, *cit.*, II, p. 239).

96. «Adoptar frente al mundo una posición estética, a tomarlo como espectáculo» (I, 1179). Véase cap. 6, § 1 «Vanidad de vanidades».

97. Carta a Gilberto Beccari, el 11 de mayo de 1929 (*Epistolario inédito*, cit., II, p. 267).
98. «Al leer en voz alta —aconseja Kierkegaard— recibirás la más fuerte impresión, la de que tienes que habértelas contigo mismo y no conmigo, que carezco de autoridad ni con otros que te serían distracción» (citado por Unamuno, V, 711).
99. Me refiero a *Plenitud de plenitudes y todo plenitud*.
100. M. Nozick, *op. cit.*, p. 134.
101. *Ibid.*, p. 135.
102. «Para broma, la que el Señor le gastó a Adán cuando le preguntó: “¿Quién te ha dicho que estás desnudo?”. Chisroso, ¿no?» (V, 801).
103. «Misteriosa arrogancia del desesperado a la antigua española —escribirá más tarde— que plantea las responsabilidades del cielo, esto es, de Dios, porque el cielo es aquí Dios [...] Y cree en ese cielo para descargarse de responsabilidad» (III, 1041-1042).
104. Citado por Unamuno (III, 328).
105. Véase el jocoso poema satírico de los *Sonetos de Fuerteventura*: «Añoso ya y tonto de capirote / aburrido de tan largo jolgorio, / una tarde pensó Don Juan Tenorio / divertirse en hacer de Don Quijote» (SF, I; VI, 675).
106. Unamuno da cuenta de este proyecto en carta a Jean Cassou de 20 de marzo de 1926. «Pierre Quint le contará cómo proyecto un librito sobre el quijotismo, en que hablaré de la virginidad de don Quijote, de Hamlet, de Fallstaff, de don Juan etc., etc.» (*Epistolario inédito*, cit., II, p. 190). En lo sucesivo será citado como MQ. Se conserva en la Casa-Museo Unamuno de Salamanca con la signatura 12/17, y debo su conocimiento al meritorio investigador unamuniano, profesor Laureano Robles, a quien se lo agradezco muy cordialmente. Algunas de estas notas están enumeradas con un número dentro de un círculo, aunque no es posible saber si esta enumeración se debe a Unamuno o a una posterior clasificación. A ella me atengo cuando existe.
107. Como el siguiente: «[...] en una palabra, que la música es algo demoníaco. El objeto absoluto de la música lo constituye la genialidad erótico-sensual. Esto no significa, naturalmente, que la música no pueda expresar otras cosas, pero en todo caso aquél es su peculiar objeto» («Los estadios eróticos inmediatos o el erotismo musical» (S. Kierkegaard, *Estudios estéticos*, Madrid, Guadarrama, 1979, I, p. 133). Pocos análisis tan certeros conozco del mito de don Juan como el kierkegaardiano. «Con don Juan —escribe— la sensualidad ha quedado concebida como principio por primera vez en el mundo. Esto significa, además, que el erotismo se define ahora con un nuevo atributo, a saber: la seducción» (*ibid.*, I, p. 180). Sólo que la contraposición que desarrolla Kierkegaard es entre don Juan como determinación del deseo, y Fausto, en cuanto determinación libre del espíritu. ¿Pero no alienta acaso un alma fáustica cristianizada en don Quijote?
108. Carta de 3 de noviembre de 1926 (*Epistolario inédito*, cit., II, p. 199).



## «SU MAJESTAD, ESPAÑA»

«Ya conoces mi divisa: primero la verdad que la paz. Antes quiero verdad en guerra que no mentira en paz».

(III, 269)

Volviendo de nuevo al hilo de los acontecimientos históricos, era inevitable que todo un símbolo de la resistencia a la Dictadura entrase en política, pero también que encontrase en ésta su fatal decepción. Es curiosa la suspicacia que despierta Unamuno en sus primeras comparecencias públicas, tras el destierro, en contraste con el clamor de las multitudes. Y no sólo de la política oficial, como era de esperar por parte de un régimen ya deshauciado por la opinión pública. Al homenaje intelectual que se le rinde en «Lhardy» no asisten ni Eugenio d'Ors ni Ortega y Gasset. La misma oposición política casi parece ignorar la vuelta del proscrito. Es muy significativa su ausencia en el pacto de San Sebastián, el 17 de agosto, del que iba a salir el comité revolucionario, y al que no fue invitado. María Dolores Gómez-Molleda se ha referido a una des-colocación de Unamuno en la vida política. «Pese a su apoteósico recibimiento en Irún, Valladolid o Salamanca, Unamuno se encontrará políticamente un tanto descolgado, sin partido —como siempre—, pero ahora sin seguidores y sin hueco preciso en el espacio político del país»<sup>1</sup>. Sin duda. Pero esta pérdida de situación no es tanto consecuencia de su largo destierro, como del carácter anticonvencional de su actitud política, radicalmente heterogénea por su componente romántica con los modos habituales. A su vuelta del destierro, Unamuno entra en la escena pública como un profeta o un líder de opinión. Y los políticos, que ignoran tantas cosas, lo sabían. No podían reconocer como uno de los suyos a un hombre que en solitario aspiraba a actuar como el catalizador político del país. Su pleito con los políti-

cos venía de antiguo y no era fácil que se hubiera olvidado. Él mismo había declarado, en 1922, en carta a Francisco Giner de los Ríos, su irreductibilidad a la política:

Quiero decir tan sólo que no entiendo ni siento la acción social como la entienden y sienten por lo común nuestros hombres públicos, nuestros políticos. Y a los que vuelven a argüirme con el arsenal de lugares comunes del estado en que nuestra patria se halla y de la necesidad de que todos acudamos en su auxilio, sobreentendiendo que no hay otro medio de auxiliarla sino el que ellos estiman único o poco menos, a los tales no se me ocurre contestarles sino con aquellas palabras de Lutero a los calvinistas: vosotros sois de otro espíritu [...] No creo en esta acción externa, legislativa, lo mismo que no creo en la revolución. Y por eso nunca he querido hacer política, sino espíritu<sup>2</sup>.

### 1. «*Su Majestad, España*»

Sobre estos presupuestos de actitud, la agria discordancia de Unamuno con la política republicana tenía fatalmente que producirse. A un cierto vacío en torno a su figura por parte de los grupos políticos dominantes, replicaba con su viejo desdén y una no disimulada desconfianza sobre la nueva clase política. «Desconfianza de la solidez de Alianza Republicana —como ha señalado Gómez-Molleda—, de la nueva generación de políticos y de su preparación para el gobierno del país, de los partidos y grupos que concurrían a las elecciones generales»<sup>3</sup>. Obviamente, Unamuno no podía ser marginado sin grave escándalo de la opinión pública, pero tenía que ser domesticado o integrado en alguna forma, honorífica tal vez más que disciplinaria, o estallaría más pronto o más tarde la disensión. Participó como candidato de la coalición republicano-socialista por Salamanca en las elecciones municipales, que iban a traer como consecuencia la caída de la Monarquía, y le cupo el honor de proclamar oficialmente, desde la plaza mayor de Salamanca, el 14 de abril de 1931, la llegada de la República. Son días, meses, de euforia republicana por el país. Y a él le van llegando los reconocimientos oficiales. La ciudad de Salamanca lo nombra su alcalde honorario. Días más tarde, el Claustro salmantino lo elige rector de la Universidad, aunque el nombramiento oficial se retrase hasta el mes de mayo. En el mes de abril se le propone como presidente del Consejo de Instrucción Pública, y acepta el cargo<sup>4</sup>. Don Miguel se apresta para la lucha política, y como señal, inicia sus colaboraciones en *El Sol*, con una serie titulada significativamente *La promesa de España*, aparecida en la prensa madrileña los días 13, 14 y 15 del mes de mayo. Mientras tanto, «las elecciones a las Cortes Constituyentes se avecinan; sin entusiasmo, pero, como él mismo dice, empujado por su destino, decide ser candidato por Salamanca»<sup>5</sup>. Forma parte de la coalición

republicano/socialista, como otros intelectuales prestigiosos, pero desde el primer momento se encarga de subrayar su arisca independencia con respecto a todo programa y disciplina de partido. Más aún, conforme a su tradicional personalismo, no sólo de postura, sino incluso de tesis<sup>6</sup>, hace ver que es la hora de los hombres de personalidad. De este modo, puede leerse en clave indirecta, reflexiva, lo que escribe a propósito de las candidaturas a las Cortes Constituyentes del 31:

Por esto me parece que estuvo acertado Sánchez Guerra en Córdoba al presentar como bandera su nombre, como programa sus actos y como promesa la de cumplir con su deber, y esto aunque se rechacen su bandera, su programa y su promesa [...] El hecho es que en estos años de dictaduras se han traducido no pocas ideas políticas, pero no se ha traducido, que yo sepa, ningún solo hombre; se han formado acaso opiniones; pero ¿cuántas personas se han formado? (VIII, 1154).

Sí, Unamuno era muy consciente de que su capital estaba en su mito de profeta de la República y que esto lo situaba por encima de las banderías políticas. (¿No era esta acaso la situación más adecuada para un presidente constitucional del nuevo régimen?<sup>7</sup>.) Y, a continuación, una referencia un tanto críptica, a la presidencia de la República:

Y entretanto hay quienes están pensando en la persona a la que van a enterrar o a enjaular en la Presidencia de la República. Yo, para mí, y por seguir moda, tengo dos candidatos: uno, si se tratase de entierro, y otro, si se tratase de enjaule; pero ¡claro está!, me los reservo y callo, pues no quiero pasar por malicioso (VIII, 1154).

¿Se refería con esto del enjaule a sí mismo? En cualquier caso, era un modo de llamar discretamente la atención sobre su persona. Porque el presidente no tenía que ser un hombre de partido, sino de prestigio y autoridad moral. Creo, sin embargo, que la posibilidad que pudiera tener Unamuno de alcanzar la presidencia de la República se la jugó, un mes antes de las elecciones constituyentes, en la serie *La promesa de España*, aparecida en *El Sol*. Era su primera toma de posición sobre el nuevo régimen republicano, y no ocultaba allí ninguna de sus cartas. En el primer artículo de la serie, *Pleito de historia y no de sociología*, se esfuerza por mostrar la motivación histórica del advenimiento de la República en la crisis de la monarquía por el «régimen imperial y absolutista» de Alfonso XIII, y muy especialmente por su complicidad con la Dictadura primorriverana:

Y si hemos traído a la mayoría de los españoles conscientes al Republicanismo, ha sido por antiafonismo, por reacción contra la política imperialista y patrimonialista del último Habsburgo de España<sup>8</sup>.

Ésta es una idea en la que insistirá con frecuencia. La República no la han traído los republicanos, sino la desafección del pueblo español a una Monarquía despótica y corrupta<sup>9</sup>. Las elecciones municipales del 12 de abril habían sido «un plebiscito contra el rey». Aparte de minimizar<sup>10</sup> Unamuno la contribución política de los partidos o grupos republicanos, lo más sorprendente es la otra minimización de la cuestión social, que ya se apunta en el título del artículo. El nuevo régimen no se debía para él a motivaciones sociales profundas de cambio revolucionario, sino a un viejo pleito político entre absolutismo y liberalismo, que al fin se resolvía a favor de la causa democrática. Ésta era, sin duda, la forma, pero se engañaba Unamuno al no ver en la desaparición del régimen político de la Restauración una coyuntura de cambio revolucionario, pues eran las fuerzas y movimientos sociales, prácticamente excluidos del viejo sistema, los que ahora mayoritariamente entraban en escena. Tal vez la clase política —continuaba la reflexión de Unamuno— no estaba a la altura de la nueva responsabilidad histórica, pero sí lo estaba el pueblo español, que había adquirido «educación cívica» durante la Dictadura<sup>11</sup>. En el segundo de los artículos, despeja el fantasma del peligro comunista y fascista<sup>12</sup>, que según algunos se cernía sobre la II República. «La mentalidad, o, mejor la espiritualidad del pueblo español —decía— no es comunista. Es más bien anarquista»<sup>13</sup>. Unamuno basa su creencia en la actitud antimilitarista de la juventud española y en «la educación civil y social del pueblo español»<sup>14</sup>. Tampoco hay, a su juicio, un peligro de integrista católico («el actual pueblo católico español —católico litúrgico y estético más que dogmático y ético— tiene poco o nada de clerical»<sup>15</sup>) con tal de que se lleve con tacto la causa del laicismo. Hay una breve alusión al «problema del campo», sólo para indicar la complejidad de la cuestión con raíces endémicas estructurales, y no exclusivamente sociopolíticas. Si el diagnóstico era correcto en lo que respecta al comunismo y al fascismo, erraba grandemente al subvalorar o desatender, al menos, el gran potencial revolucionario anarquista, que tan profundamente iba a determinar la suerte de la República, así como el potencial integrista, que podía liberar la cuestión religiosa, a poco que se hirieran ciertas sensibilidades. Por último, en el tercer artículo de la serie, el de carácter programático, por decirlo de algún modo, subraya su concepción unitaria<sup>16</sup> de la República, que será el eje diamantino de su postura política en este período. A este respecto, advierte severamente:

La República española de 1873 se ahogó en el cantonalismo disociativo. Lo que aquí se llama federar es desfederar, no unir lo que está separado, sino separar lo que está unido [...] Y hay que repetir que unitarismo no es centralismo<sup>17</sup>,

y se refiere, a continuación a la graves consecuencias cívicas —la ciudadanía de segunda clase de los maquetos— y a la inviabilidad política del bilingüismo «en una nación como España, ya federada por siglos de convivencia histórica de sus distintos pueblos»<sup>18</sup>. Y junto a la tesis, explícita y cortante, apunta al gran problema, que se acerca, el problema constitucional:

El gran problema de la constitución nacional y de si una nación hecha por la Historia es una mera sociedad mercantil que se puede rescindir a petición de una parte, o es un organismo<sup>19</sup>.

El texto es indicativo de la metodología histórico/hermenéutica, de raíz romántica, que va a seguir invariablemente en el tratamiento del problema, y que contrasta abiertamente con el enfoque azañista. Un pueblo —había repetido en otro tiempo, siguiendo a Renan— está fundado sobre un pacto inmanente de convivencia de raíces intrahistóricas (I, 801). No es el producto de una convención, sino de un destino histórico. Se enfrentaban así en este punto dos metodologías incompatibles, romanticismo *versus* ilustración, que iban a constituir la raíz última de su discrepancia con el modelo republicano de Azaña. Y acaba Unamuno la serie apelando al espíritu democrático popular de las Comunidades de Castilla, que se alzaron frente al proyecto imperialista de Carlos V. Era tanto como recoger la herencia unitaria de los Reyes Católicos, antes de su derivación imperialista<sup>20</sup>. La serie trasluce el idealismo político de Unamuno y la fuerte impronta de su actitud romántica, que mal se avenía con mediaciones y compromisos; y, a la vez, declara abiertamente su toma de partido por una España unitaria y una República no disociativa, sino integradora, «la República para todos», que había propuesto en el año 30 en su conferencia de Madrid.

La raya de su compromiso con la República estaba, pues, trazada claramente, un mes antes de la celebración de las elecciones a Cortes Constituyentes. Sobre este punto no cabía engaño. En esta hora auroral, cuando todo es entusiasmo, Unamuno parece adivinar los rigores y dificultades que se acercan. Se siente solo, ajeno y distante de la clase política y presiente las duras batallas que le esperan. Para un proscrito de la Dictadura, miembro de una generación, la del 98, que había sentido como ninguna otra el dolor de España, y contumaz ensoñador romántico de una España ideal, a lo largo de su vida, y especialmente durante su travesía del desierto; para el poeta/profeta, que sentía a su España hija, como solía llamarla, término de sus desvelos y solicitud, era difícilmente soportable el espectáculo de disensión política, que se había apoderado del país. Le abruma tener que seguir actuando de profeta clamando en el desierto. Tiene clara conciencia de que pocos como él han contribuido a

traer la República, y, sin embargo, le faltan fuerzas para llevar a cabo su misión de liderar espiritualmente a la nueva España:

He vuelto a leer el *Moisés* del gran poeta (Alfredo de Vigny), al recibir, amigo, con su amonestación su linda frase de la antorcha del ideal. Y he repasado mi pasado. Soy, ¿debo decirselo?, uno de los que más han contribuido a traer al pueblo español la República, tan mentada y comentada. Pero ahora, en el umbral de la puerta entornada de la España de promisión, sienten las palmas de mis pies de peregrino ganas de césped de hierba fresca en que descansar sin apretarla, y sienten las plantas de mis manos de escritor ganas de sostén de familiares y discípulos [...] Que vengan, pues, los Josués [...] ¿No entramos ya en un nuevo mundo y en una era nueva? Y que esos Josués pasen con sus arcas el Jordán, que es un Rubicón, y tras el cual les aguarda la inevitable guerra civil inabarcable, lo que otros llaman revolución<sup>21</sup>.

Pero no sólo es cansancio, sino la conciencia aguda de las diferencias que le separan de buena parte de la coalición republicano/socialista. Con un dejo de amargura y una punta de ironía, acaba el citado artículo;

Yo, amigo, vengo del siglo XIX liberal y aburguesado [...] Pase, amigo, pase el Jordán-Rubicón y entre en la nueva España, en la *España federal y revolucionaria*. Yo me quedaré en Gredos, pues empiezan a cáerseme las manos y los pies. Cada vez sueño más con yerba fresca y verde, para descansar sobre ella o debajo de ella, al sol del cielo o a la sombra de la tierra<sup>22</sup>.

Ésta es la actitud, el talante si se quiere, con que Unamuno encara la llegada de la República. No hay en él ilusión, sino desazón íntima y preocupación. Más tarde vendrá el desencanto y hasta el desengaño<sup>23</sup>. Y la clave de ello, ya anunciada, tiene que ver con la concepción de España. Por si quedaran dudas, se encarga de fijar su posición en los artículos inmediatos: España está sobre la República:

Porque en tanto oír hablar de República española apenas se oye hablar de España, sin adjetivos. Y piense el lector si es lo mismo república española que España republicana [...] No, no se puede sacrificar España a la República<sup>24</sup>.

Unamuno se queja de la mitificación de la República, de la nueva superstición y magia que se hace a su costa, de los definidores de los nuevos dogmas políticos, de la nueva religión del neorepublicanismo español<sup>25</sup>, que muy pronto tendrá sus pontífices y hasta su inquisición<sup>26</sup>. Todo esto no es más que beatería republicana. Monarquía y República son formas de gobierno, que no son consustanciales con España: «Porque ha habido y aún hay muchos reyes y muchas repúblicas; pero no ha habido ni hay más que una sola España» (VII, 1082).

Sólo España merecía a sus ojos la dignidad de un mito, la España ideal —«eterna e infinita» (I, 579), «universal y eterna» (IX, 444)—, en que se habían proyectado los ensueños impacientes del desterrado. Conviene reparar en que esta España ideal, y por tanto utópica, es para Unamuno el reflejo o la proyección al infinito de una España histórica, intrahistórica, en que se guarda lo más universal y eterno de su tradición. Hay que tener presente el contexto político de estas manifestaciones, en los primeros meses de la República, y ya a la vista el proyecto de la nueva Constitución. Ha habido un pacto, el de San Sebastián, en que se ha asumido el compromiso de conceder un Estatuto especial a Cataluña, donde Maciá, en los primeros días del nuevo régimen, se ha atrevido a proclamar por su cuenta la República catalana. Se habla en el proyecto del Estatuto catalán de la oficialidad de la lengua catalana e, indirectamente, de soberanía del pueblo catalán, de pluralidad de naciones y se deja traslucir el equívoco del Estado federal<sup>27</sup>. Se tiene la impresión de que la nueva Constitución puede quedar en un pacto de compromiso entre los intereses dominantes. Nadie se atreve a hablar del interés único e integral de España o del pueblo español. En estas circunstancias, Unamuno clama por la unidad cultural y política de España:

¿Que de eso no se puede hablar? ¿Que herimos sentimientos? Hay que herir sentimientos para despertar sentidos. Hay que herir el sentimiento —resentimiento más bien— de la particularidad para despertar el sentido de la universalidad. Y ahora que los pedagogos nos empiezan a hablar tanto de la escuela única, hay que hablar de la patria única. De la patria única española. Española universal<sup>28</sup>.

Éste es el supuesto de su intervención en las Cortes de la República el 25 de septiembre de 1931. Si discurso no es político/convenional al uso; habla, denuncia, aconseja con la autoridad moral que le concede su larga experiencia de luchador por la libertad:

Justifica, señores diputados, mi intervención en este debate la responsabilidad que me cabe, en gran parte, en la formación de la opinión pública española con respecto al asunto de que se trata (IX, 386).

Y, a continuación, se centra en la cuestión medular. Frente a los que habían abogado por el hecho diferencial catalán, llama la atención sobre el otro hecho, el gran hecho histórico integral de la existencia de España:

Aquí se ha hablado de un hecho, el *fet* catalán, del estado de conciencia del pueblo catalán; pero se ha olvidado que hay otro hecho, y es el estado de conciencia del pueblo español o del pueblo español todo, y es inútil querer hurtar el conocimiento de esta realidad tal y como ella se nos presenta (IX, 386).

Acorde con las exigencias de ese hecho, Unamuno defiende abiertamente la unidad lingüística y política de España. Su argumentación es desnuda y diamantina, «con claridad cortante», como para hacerse oír incluso por los oídos más sordos. Ha de haber una lengua única oficial de toda la nación, la lengua en que mayoritariamente se ha fraguado durante cinco siglos la conciencia histórica y cultural de la nación o sobre-nación española. «El castellano es una obra de integración» (III, 1361), había proclamado días antes en un memorable discurso en la Cámara Constituyente<sup>29</sup>. Teme Unamuno que de lo contrario pueda producirse una grave discriminación lingüística en un doble sentido: bien de los que en ciertas regiones puedan ser marginados por hablar la lengua oficial<sup>30</sup> o bien de aquéllos a los que se condene a no saber más que «su lengua materna regional» (IX, 388). En este sentido, ya había señalado días antes que «no hay derecho al suicidio» (III, 1359) político colectivo de un pueblo, y es responsabilidad de todos el evitarlo<sup>31</sup>. No significa esto que no se apoye y proteja la lengua materna propia, pues «toda persecución a una lengua —había recordado en otra ocasión— es un acto impío e impatriota» (III, 1358), pero no a costa de debilitar la unidad lingüístico/cultural de la sobre-nación española.

Y, como la lengua única, ha de garantizarse también la unidad política sin ambigüedades. Es ilusorio proponer una federación ibérica, que incluyera hasta Portugal, sin consentimiento expreso de los federados. Con lo que se viene a recordar que la federación es una fórmula adecuada para unir a lo desunido, pero no para disociar a los que ya están unidos por una historia secular. Frente a los que invocan el plebiscito catalán, coyuntural y relativo como toda consulta política, está el otro plebiscito de la historia. Sólo en ésta, en la intrahistoria, que es tierra y tradición viva, se expresa la voluntad radical de los pueblos (IX, 389). Como había escrito poco antes:

Y la voluntad radical, la de raíces, se afirma y sustenta bajo el suelo, en el seno de la tierra oscura que une a los que fueron con los que serán, en las entrañas mismas de la nación, de la patria común (III, 797).

Como colofón de su discurso, reafirma su vieja doctrina de la discordia productiva, creadora, en lugar de las falsas componendas:

La discordia es tan necesaria para la civilización como eso que, mentirosamente, suele llamarse concordia. Es mejor luchar claramente y con verdad que abrazarse con mentiras y con engaños (IX, 389-390).

Y apela finalmente a la necesidad de cuidar entre todos, y sobre todo, de la suerte común de España:



Cuando aquí se habla de la República recién nacida y de los cuidados que necesita, yo digo que más cuidados necesita la madre, que es España, que si al fin muere la República, España puede parir otra nueva y si muere España no hay República posible (IX, 393).

Días más tarde, con motivo de la inauguración del curso académico 1931-32 en la Universidad de Salamanca, completa Unamuno su reflexión política en clave cultural. Porque es la cultura el suelo común de la unidad intrahistórica de España. «La cultura está por encima y por debajo de las pequeñas diferencias contingentes, accidentales y temporales de las formas de gobierno» (IX, 396). Y la cultura es también lo que perdura como la tradición viva, universal y eterna de España. Éste es el patrimonio de creencias y valores que sustenta al país. Y la guardiana de esta tradición es precisamente la Universidad: «Universidad es igual a unidad y universalidad. Una y universal es la cultura; unidad es imperialidad y universalidad equiva- le, etimológicamente, a catolicidad» (IX, 397).

La Universidad es, pues, incompatible con el espíritu de particularidad y, en consecuencia, tiene que sentirse solidaria y heredera del espíritu unitario y universal de la España, que unificaron los Reyes Católicos. No es el de Unamuno un unitarismo integrista. Por eso, como presupuesto de su postura —pluralismo ideológico y unidad/universalidad cultural—, se encarga de subrayar su raíz liberal:

Lucharemos por la libertad de la cultura, porque haya ideologías diversas, ya que en ello reside la verdadera y democrática libertad. Lucharemos por la unidad de cultura y por su universalidad, y tendremos fe en la libertad; y por la fraternidad, por la hermandad, nos entenderemos en un corazón y en una lengua (IX, 399).

Y, como cierre, al inaugurar el curso como rector de la República, aquella solemne invocación a España, que tenía forzosamente que sonar provocativa a los que magnificaban a la República y no se atrevían a pronunciar —y no precisamente por santo e inefable— el nombre de España:

En nombre de Su Majestad España, una, soberana y universal, declaro abierto el curso 1931-1932 en esta Universidad, universal y española, de Salamanca (IX, 399).

No estaba la provocación en la referencia a la realeza —*Su Majestad* España—, sino en el énfasis sobre *España* como único sujeto soberano (IX, 426). Pero quizá lo más significativo del discurso universitario del 1 de octubre de 1931 sea su postulado metodológico: «Venimos a continuar la historia de España, la historia de la cultura española, la historia de la Universidad española» (IX, 396).

2. *Sentido histórico versus Ilustración*

Gómez-Molleda ha mostrado de modo irrefutable que la postura de Unamuno tenía como antagonista un claro referente histórico en el modelo republicano de Manuel Azaña, convertido el 16 de octubre de 1931 en jefe del Gobierno. «Varios son los argumentos —escribe— que maneja don Miguel frente a la política de Azaña: la ruptura con la continuidad del pasado histórico, propiciada según Unamuno por el presidente del Gobierno; sus procedimientos gubernamentales —su “jacobinismo” y su propensión al “estatismo”— agresores de la libertad, tal y como lo entendía don Miguel, y la concepción azañista de “revolución” republicana opuesta a la unamuniana»<sup>32</sup>. En todo este amplio frente, las convicciones más profundas y constantes de Unamuno chocaban abiertamente con los principios inspiradores de la política azañista. Como recuerda muy oportunamente Gómez-Molleda, «su visión de los componentes intocables de la España eterna; su idea de la libertad individual como primer valor y sus tesis sobre la transformación de la conciencia primera española, presentes a lo ancho y a lo largo de su obra, opondrían *per se* una irreductible resistencia a la “revolución” republicana de Azaña»<sup>33</sup>. Y así fue, en efecto. La mejor historia político/intelectual de la II República cabe en este enfrentamiento, al que vino a sumarse, desde posiciones parcialmente confluyentes con Unamuno, la figura egregia de José Ortega y Gasset. Por lo que respecta al primer punto, la confrontación era total. El radicalismo de Azaña le llevaba a una abierta ruptura con el pasado y una refundación político/constitucional del país. Frente a tales pretensiones fundamentalistas, Unamuno tiene que recordar que la constitución profunda, interna, de un país, no es un producto artificial de una convención, sino el resultado de la convivencia historia:

¡La convivencia! Aquí está todo. Y la convivencia no es cosa de convención; convivir no es sólo convenir. Ni es cosa de pacto. No se pacta la convivencia (IV, 456).

La oposición de la doble metodología, la radical/ilustrada, que aspira a construir la nueva España «a escuadra y compás jurídicos», y la romántico/hermenéutica es aquí evidente. Para Azaña se trata de invertir el signo de la historia de España, de construir la España federal y laica, que la tradicional, monárquica, unitarista y católica, no había dejado ser. Para Unamuno, de articular la pluralidad cultural de España en un destino unitario, en que perdure lo más universal y eterno de su tradición<sup>34</sup>:

Y así el comentador lo supedita todo a comprender la constitución nacional de España —su historia—, base de toda Constitución del Estado. Porque la Cons-

titución del Estado —con mayúsculas de nombres propios— es cosa minúscula junto a la constitución de la nación —con minúscula de nombres comunes—. Lo uno no es más que jurídico, lo otro es político. Y la constitución nacional de España, aquella que Cánovas de Castillo —historiador político y estadista histórico— llamaba constitución interna, más bien íntima, cuando hablaba de continuar la historia de España, esa constitución nacional interna no admite soluciones de continuidad<sup>35</sup>.

Para identificar a España, no hay para Unamuno otra clave que la lengua y la historia. España es una «nación de naciones» o «sobrenación», acuñada en una lengua unitaria, que ha alumbrado el Nuevo Mundo, y en una historia que le ha marcado un destino común. El carácter de esa lengua y de ese destino es el de la universalidad cultural. El recurso a la lengua nacional, como sustentáculo de la tradición, y a la historia o intra-historia, como su contenido sustancial propio, es constante en la metodología de Unamuno. La lengua contiene las señas de identidad del espíritu, y la historia es la verdadera constitución nacional, porque «constitución es la acción de componerse y constatarse juntos, en pie y en un haz, los nacidos en común, en comunidad de destino»<sup>36</sup>. Y lengua e historia son el reflejo de la conciencia nacional:

¡Con-ciencia! ¡Lo que nos dice esta palabra, como todas, cuando se le llega a lo vivo de sus entrañas! La conciencia vive de memoria, entendimiento y voluntad, y para mantenerla, sobre todo conciencia colectiva, nacional, hay que conmemorar, hay que con-saber —y con-sentir ¡claro!— y hay que con-querer<sup>37</sup>.

Vuelve la categoría de «intra-historia», pero acrisolada y burilada en su sentido, libre de cualquier contaminación o mistificación platonizante, no como la otra cara de la historia, sino como su núcleo diamantino y verdad interior<sup>38</sup>. La intra-historia como aquello que per-dura en la historia de un pueblo, y le da a ésta continuidad y orientación. Y en concordancia con la intra-historia, habla de una intra-España, la España integral de la tradición viva, de la guerra civil de las diferencias, más allá del maniqueísmo de las dos Españas, que conduciría a la otra incivil guerra civil:

Y es por esto por lo que vengo insistiendo y volviendo a insistir en que se críe a la generación nueva en el hondo sentimiento de la historia patria, en el arregosto de la tarea cotidiana, en el consentimiento del lazo que nos une con los que nos han hecho españoles (III, 804).

En cuanto al método de gobierno, la convicción profundamente liberal de Unamuno chocaba igualmente con el talante autoritario y dogmático de Manuel Azaña y con su estilo jacobino radical. Y muy pronto iban a ponerse de manifiesto las discrepancias. La aprobación de la Ley de Defensa de la República, en octubre del 1931, iba

a ser el detonante. Desde el primer momento tuvo la inquina de Unamuno, que veía en ella el restablecimiento de los métodos inquisitoriales de la Dictadura, que él había sufrido en su propia carne<sup>39</sup>. Y la inquisición siempre fracasa (VII, 1080), por muy alta que sea la razón de Estado en que se ampare. Para él se trataba en el fondo de una forma encubierta de régimen de excepción o de jurisdicción especial<sup>40</sup>, que muchos creían superflua y hasta provocadora. El radicalismo de Azaña y su miedo ante los peligros que corría la República por parte de los nostálgicos del antiguo régimen, le llevaron a promulgar otras severas leyes como la de Congregaciones o la de expulsión de los jesuitas —«otra inútil y absurda ley de Defensa de la República»<sup>41</sup>—, que una conciencia liberal, al margen de ideologías, tenía que encontrar como gravemente restrictivas y provocadoras. La reacción de Unamuno, entre sarcástica y burlona, no se dejó esperar:

He de decirle que he encontrado algo más tonto que un jesuita español, y es un contrajesuista, un albañil del derribo español. Y así entre bobos de caverna anda el juego<sup>42</sup>

De ahí que muy tempranamente, en el primer aniversario de la República, y dirigiéndose de nuevo a los estudiantes salmantinos, les advierta del peligro de que ésta se haga sectaria e irresponsable, y traicione su propia condición<sup>43</sup> política: «Tenemos en nuestras manos a España, y no podemos entregarla a una Dictadura irresponsable, o a una oligarquía, o a unas castas, o a una clase, o un partido» (IX, 426), pues para un liberal, una dictadura de clase no es menos reprochable que una de casta, ni la oligárquica lo es menos que una dictadura de masa, si por acaso la soberanía popular, envenenada de demagogias, se volviera irresponsable<sup>44</sup>. La crítica fue haciéndose más agria según se acentuaba la estatolatría azañista y se apelaba, con demasiada frecuencia, a la razón de Estado. El republicanismo de Azaña estaba inspirado por la beatería rousseauniana del Estado como la instancia ética universal. «La relación entre el hombre y la República —había proclamado Azaña— se establece a través del Estado. Someterse al Estado, negar la persona propia delante del Estado, es la expresión concreta del espíritu republicano»<sup>45</sup>. Muy otra era la inspiración de Unamuno, más consecuentemente liberal republicano. De ahí que tuviera que replicarle agriamente:

Cuando se proclama que no hay libertad fuera del Estado se está muy cerca de ir a caer en un régimen de no libertad o de incesantes excepciones y restricciones de ella [...] Es el triunfo de Maquiavelo. O, como diría Croce, el triunfo de la economía —en el sentido crociano— sobre la ética. *Salus populi suprema lex esto*. Y se arroga definir lo que sea la salud —la salvación mejor— del pueblo una Convención de ideoescleróticos<sup>46</sup>.

Pero, junto a esta estatolatría, la mayor irresponsabilidad estaba, a juicio de Unamuno, en la proclividad de Manuel Azaña al lenguaje de la revolución, en un país convulso de conflictos sociales:

Y entre tanto se hablaba de revolución, de una revolución que apenas hay quien sepa en qué consiste y los que menos lo saben, son los sedicentes revolucionarios<sup>47</sup>.

Unamuno no sólo denunciaba «la retórica revolucionaria al servicio de una revolución retórica»<sup>48</sup>, que estaba envenenando de demagogia al país, sino la hostigación innecesaria y el «machaqueo» provocativo. No, la revolución no era aquello (VII, 812) como ironizaba Unamuno; la verdadera revolución estalla como una fatalidad cósmica o como la fuerza del destino (y bien trágicamente iban a probarlo los posteriores acontecimientos revolucionarios del 34). Aquello era jugar a la revolución, pero se trataba de un juego de incalculables e imprevisibles consecuencias:

Y lo peor de eso es que se está acostumbrando al pueblo a no juzgar, a no discurrir, a no pensar, que lo está entonteciendo. Y el entontecimiento es la peor de las perversiones (VII, 814).

Lejos de que el radicalismo de las medidas políticas sirviera de contrapeso a las crecientes reclamaciones sociales, más bien provocaba a un nuevo y más peligroso radicalismo. Y el origen de todo estaba para Unamuno en haberse empeñado en investir un cambio político con una inducida pretensión revolucionaria:

El error está —y esto aunque se ha dicho y repetido conviene volver a decirlo y repetirlo una y otra vez más— en haber querido hacer a un tiempo una revolución y una Constitución que la encauce y la entrene; el error ha estado en haber querido hacer una revolución constitucional o una Constitución revolucionaria como si revolver sea construir. Y otro error, aún mayor, el de figurarse que el pueblo de las elecciones del 12 de abril, y el que nos votó a los actuales diputados constituyentes nos pedía y esperaba de nosotros semejante revolución<sup>49</sup>.

No obstante, Unamuno no recusa el término «revolución», sino que lo vierte a su propia falsilla en términos de una revolución cultural, «la verdadera revolución, el ascenso a la conciencia pública ciudadana de los íntimos anhelos del pueblo español»<sup>50</sup> —fórmula imprecisa y vaga como pocas, pero que quería significar algo así como darle un sentido o finalidad nacional, es decir, integral, a sus exigencias íntimas—. Para Unamuno el pueblo carecía de conciencia civil<sup>51</sup>, y era preciso, ante todo, dársela, despertar en él una conciencia histórica, que le permitiera «ponerse en claro a sí mismo» (VII, 1022) y hacerse cargo de su destino. Obviamente se trataba de

una conciencia liberal/democrática de civilidad, es decir, de derecho, tolerancia y respeto, para asentar una República que tenía que ser la obra de todos: «Y el momento histórico de ahora en España es esta que llamamos, por llamarla de alguna manera, la revolución liberal y democrática»<sup>52</sup>.

Como finamente advierte Gómez-Molleda, «volvía así Unamuno a la raigambre krauso-institucionista de sus viejos tiempos de agitador de espíritus. A sus enfoques ginerianos de transformación ciudadana, profunda, de la sociedad española, como paso previo o paralelo de la otra revolución material»<sup>53</sup>. Pero de recurrir a una clave política, dirá más tarde que la única salida que le queda a la República es renacer o recriarse en el espíritu comunero, popular, nacional y democrático de los Comuneros de Castilla<sup>54</sup>. Ahora bien, esta conciencia civil tenía que surgir de la propia inmersión en la historia. Inspirándose en una imagen consagrada del pueblo español como «revolvedor y rumiador de grandezas»<sup>55</sup>, la verdadera revolución consistiría en «revolver grandezas» (III, 806) de la propia tradición viva, universal y eterna, re-volverlas como un hacerlas volver de nuevo, en el presente eterno, al filo de las circunstancias históricas. La re-volución era así, etimológicamente, un retorno circular en la propia órbita histórica al espíritu emprendedor y creativo, unificador, que había inspirado el surgimiento de España en los albores de la edad moderna.

Podría replicarse que esto era puro idealismo, ciego a la presión de las circunstancias. Pero para Unamuno el único idealismo peligroso es el que se mantiene fuera de la historia, «porque fuera de la historia es fuera de la realidad. Realidad que descansa, se lo repito, en idealidad, que es lo potencial»<sup>56</sup>.

Por encima, pues, de la realidad está la posibilidad, pero ésta se fermenta al contacto de lo real con lo ideal. «La realidad no ofrece bastante asidero al espíritu. Y hay que crear para éste en la historia la idealidad»<sup>57</sup>. Como idealista, persiste Unamuno en la devaluación de la actualidad política, en atención al hecho vivo<sup>58</sup>, lo que funda y perdura en la historia. Y los hechos hunden sus raíces en la intrahistoria, es decir, en el sistema de creencias y valores de la tradición viva, a la vez nacional y cosmopolita. Claro está que ésta no era la República en el sobrehoz de sus avatares, sino en su sustancia ideal, tal vez mejor en su leyenda, tal como la sueña Unamuno en medio de una creciente desesperanza:

La leyenda es una revelación; la leyenda es la potencialidad [...] Y he aquí por qué mientras otros se afanan en remachar esta llamada revolución republicana española actual yo me afano por ir preparando su leyenda, su osamenta espiritual futura [...] Quitarle su actualidad política pasajera, a ver si descubrimos su potencialidad cósmica permanente (VIII, 1164).

### 3. *Un demonio socrático en la República*

Sobre la base de estos presupuestos teóricos y metodológicos, la ruptura de Unamuno con Azaña tenía fatalmente que producirse. Al final de 1932, Unamuno no se recataba de criticar abiertamente la política de Azaña. En su conferencia del 28 de noviembre en el Ateneo —el lugar azañista por antonomasia, donde el presidente del Gobierno comenzaba ya a ser discutido<sup>59</sup>— sobre *El pensamiento político de la España de hoy*, llegó Unamuno a inculpar a Azaña por sus procedimientos inquisitoriales propios de un dictador. Días más tarde, en un artículo, *Y va otra vez de monodílogo*<sup>60</sup>, denuncia la mística del republicanismo y expresa su terminante desafección con la obra de Azaña:

- ¿Qué? ¿También usted —le dije sonriendo— místico del republicanismo?
- ¡Jamás! —me replicó—. No he hablado del destino de la República, que es nombre común aplicable a todas ellas, sino del destino de España, que es nombre propio, pues España es una y única.
- Pero hay quien habla —le dije— de Españas.
- Sí, hay politeístas —añadió.
- Y yo: — Y panteístas. Y ateos.
- ¡Fervor republicano! —murmuré—. ¡Justicia republicana! ¡Virtudes republicanas! ¡Monsergas! Y luego la liturgia que es peor que la mística ésa. No daré ni un viva a la República, aun deseando que viva, mientras no se pueda dar también un viva al rey, a un rey cualquiera [...].
- Se desahoga usted, amigo —le dije—, de sus íntimos desengaños [...].
- Y él: — Desengaños, no, pues nunca me engañé. Nunca esperé del tiempo más de lo que nos puede dar; nunca esperé que lo que los ingenuos llaman revolución nos cambiara sustancialmente de estofa y de trama el alma colectiva; nunca creí en agüeros de ciertas renovaciones. Y por esto, porque siento la continuidad del destino histórico, me atengo y conformo a lo que vayamos consiguiendo. Y como soy de los que creen que hay que hacer de la necesidad virtud, me someto a los males necesarios y trato de sacar algún bien de ellos, mas sin dejarme engañar ni desengañar (V, 1190-1191).

El choque era inevitable. Y no se trataba, como querían dar a entender los más maliciosos, de una cuestión personal, de despecho o de celos de protagonismo. Cualquiera que sea el papel que se concede a las pasiones en el comportamiento humano —y con toda probabilidad ha de ser muy grande—, obraban en la rivalidad entre Unamuno y Azaña, pese a su común liberalismo, muy abruptas diferencias. Diferencias, por otra parte, no sólo de doctrina, sino de actitud. Se trataba de dos fuertes personalidades, tan heterogéneas como incompatibles. Azaña, jefe del Gobierno, era un político intelectual de formación liberal ilustrada, producto típico del Ateneo, a quien los apremiantes acontecimientos políticos no daban tregua y cuyo estilo radical fue madurando y atemperándose, en cierto modo,

en las responsabilidades del poder. Unamuno, en cambio, era de formación cristiana y liberal, y aunque metido en política, actuaba cada vez más como el poeta/profeta que había querido ser siempre. Su personalismo se exacerbaba a medida que se radicalizaba la situación del país. Pese a su fama de intelectual, Azaña era un hombre de acción, a quien apasionaba la tarea de estar dando nueva forma a la sociedad española. A sus ojos, Unamuno tenía que aparecer como un contemplativo solitario, tal vez un loco, despistado e intempestivo. No es, pues, extraño que se refiriera alguna vez despectivamente a los intelectuales, que no estaban a la altura del rigor de las circunstancias y se refugiaban en «contemplaciones ascéticas», que a nada conducen. Pero, frente al placer de crear, de que tanto se ufanaba el presidente del Gobierno, está —le replicaba Unamuno— «la complacencia de entender» (VII, 1031-1032):

La acción sin contemplación sí que a nada permanente y duradero conduce [...] Y no es lo peor no saber lo que se va a hacer ni no saber lo que se está haciendo, sino ignorar —o peor, desconocer— lo que se ha hecho, no acertar a contemplarlo, no cobrar conciencia clara de la propia obra. En política aquí, hoy, en España, más que meterse a definir república o el izquierdismo y otros camelos por el estilo, convendría saber contemplar la realidad histórica presente y enterarse bien de cómo funciona esta república democrática y constitucional de trabajadores de «toda clase» y de todo trabajo, incluso el de pensar<sup>61</sup>.

Como, frente a la irresponsabilidad de las consideraciones ociosas espiritualistas, a que se refería Azaña, podía replicarle Unamuno con la más grave irresponsabilidad de la acción sin reflexión, «pues un hombre de acción sin sentido histórico, sea de derecha o de izquierda, no es más que hombre de reacción»<sup>62</sup>. Volvía a reproducirse de nuevo el abierto contraste entre el fundamentalismo de Manuel Azaña y el historicismo de Unamuno. Como buen ilustrado, Azaña creía en la refundación de la historia por un golpe de decisión racional. Y convencido, en cuanto progresista, de que le asistían las mejores razones, ponía a su servicio la más extrema consecuencia de acción. Su radicalismo teórico y práctico iba a la par con su jacobinismo. Pero una política fundamentalista ha de ser por fuerza una política de principios y, por tanto, propensa a establecer dogmas<sup>63</sup> y suscitar inquisidores, como le criticaba Unamuno: «Es que la librepensaduría —sobre todo la de compás y escuadra— no ha hecho más que remedar y remendar la Inquisición» (VII, 1031).

Frente a ello, era preciso hacer valer los derechos del sentido histórico. Éste por sí solo relativiza las certidumbres dogmáticas y las visiones ideológicas. «Piensa la historia»<sup>64</sup>, le aconseja al amigo que busca un cabo de orientación en medio del caos de los acontecimientos y el barullo de las ideologías. Ésta es la única forma de ponerse en claro consigo mismo. Y no sólo pensar la historia, sino



sentirla, esto es, dejarse tomar e inspirar por ella: «Nuestra propia historia, que es nuestra vida común civil y nuestra educación. Una educación permanente. Que a vivir sólo se aprende viviendo» (VII, 1024). Y a la pregunta angustiada, ¿a dónde vamos?, sólo había, a su juicio, una respuesta coherente: a donde nos lleve la historia. Pues quien piensa la historia, contribuye a hacerla en sumo grado como activo protagonista: «la historia es la vida del espíritu. Y meditarla, contemplarla es vivir espiritualmente y es hacer historia» (VII, 1025).

Para hacer política, no valen los dogmas, sino las revelaciones de la intrahistoria. Es preciso sentir «el resón de la tierra» (VII, 1039) y el otro resón más profundo y permanente de la historia. La historia es, como se sabe, la única guía de la vida, tanto de la individual como de la colectiva. Sólo del conocimiento de la historia puede esperarse el camino de regeneración. Saber lo que pasa y por qué pasa es el modo de alcanzar la salud:

Lo de momento —de momento permanente— es entender, comprender y sentir lo que nos pasa, saber qué nos duele [...] De donde toda la cura depende del sentido histórico del pueblo. Histórico, claro está, de la verdadera historia, que es el presente permanente, no el pasado muerto ni menos el porvenir nonato (VII, 1040-1041).

Y a los que le apremian para que dé su opinión sobre el futuro que se avecina, les replica que no se trata de hacer pronósticos, sino diagnósticos de realidad, que sean, a su vez, el germen de lo posible necesario. El sentido histórico es así la profecía al revés —el vaticinio del pasado, de que hablaba Juan Valera—, «desentrañar el sentido»<sup>65</sup> del acontecer como guía del porvenir. Y éste es, según Unamuno, el sentido genuino de la profecía, que «no es anunciar de antemano lo que va a pasar, sino anunciar ante todos, en público, lo que está pasando» (VII, 1041).

Pero esto exigía «un examen de conciencia colectiva»<sup>66</sup>, como condición para alumbrar la conciencia civil. Al historicismo unamuniano le es inherente una dimensión crítico/hermenéutica. No es una apelación retórica a la tradición<sup>67</sup>, sino el modo de asumir ésta creadoramente, pues sólo donde hay tradición viva hay progreso. Su postura quería estar más allá del tradicionalismo, que odia lo nuevo, como del progresismo, que era incapaz de sentir la insatisfacción del presente, dos formas, en el fondo, de conformismo, por falta de conciencia histórica. En confrontación con la metodología política de Azaña, repiensa Unamuno su misión de *excitator Hispaniae*, en estos años de la República, en términos socráticos, a la vez como tábano crítico y como partero espiritual. De él no se podían esperar soluciones ni recetas mágicas, sino apremios de reflexión:

Yo no resuelvo nada; mi misión no es la de resolver. Mi misión es la de hacer que las gentes miren al fondo de los llamados problemas [...] Sé que falta valor para encarar la verdad<sup>68</sup>.

Esta «labor socrática», como escribe en carta abierta a Gregorio Marañón, consiste en hacer que «la gente reflexione y no se entregue a supuestas revoluciones sin sondearlas con ánimo escudriñador» (VII, 1004). La llamada a la reflexión es constante a lo largo de sus *Cartas al amigo*<sup>69</sup>. Era preciso asumir aquella «cura de almas» que Sócrates había llevado a cabo en la democracia ateniense, y sin la que no es posible un régimen de libertad. Había, pues, que despertar al dormido y darle la conciencia de su propio sueño (acaso de su pesadilla), antes de que sus fantasmas oníricos (= ideológicos) acabaran llevándolo a una historia compulsiva: «De veras despierto está el que tiene conciencia de estar soñando, porque el sueño del dormido es sueño inconsciente, que no se sabe tal» (VII, 1033).

Buscaba así Unamuno, por otra parte, contraponerse a los métodos de la propaganda de masas. Lo suyo no era definir dogmas, sino «sembrar ideas, no en una muchedumbre, sino en individuos aislados» (V, 1208), y ayudar a parirlas (VIII, 1182), y en ciertos casos, a abortarlas (VII, 1104), si amenazaban con convertirse en monstruos. La identificación con el demonio socrático perseguía, por lo demás, poner de manifiesto la demagogia creciente en el nuevo régimen republicano, a semejanza con la democracia ática, que había condenado a Sócrates: «Y es que a muchos les resultó abortador y no pocos temieron perder la razón con sus abortamientos» (VII, 1104).

Se trataba de un guiño permanente, que tenía que producir una profunda irritación en la clase política. Y no sólo en ella, sino incluso en medios intelectuales, por la arrogancia y osadía con que Unamuno llevaba cabo su misión. «Que es el sino de la inteligencia ser excomulgada» (VII, 813). Su amigo, el liberal G. Marañón, percibió el guiño y no pudo menos que devolvérselo con una punta de ironía: «Y usted siga socarrándonos en las entendederas —concluye cordialmente su réplica— con la certeza de que por mucho que nos irrite no pediremos su muerte a los tiranos —los de ahora son, además, usted lo sabe, tiranos de mentirijillas—, sino a Dios, y para usted una vida centenaria y colmada de venturas» (*apud* VII, 1009). La polémica con Marañón fue muy sintomática de la singularidad del caso Unamuno. Se ha dicho, no sin razón, que la actitud de éste estaba en sintonía con la del selecto grupo de la inteligencia liberal que figuró en las Cortes Constituyentes<sup>70</sup>. Como él, fue disconforme y crítico, cuando los acontecimientos lo requirieron, y como él exigió, cuando lo creyó necesario, la oportuna rectificación<sup>71</sup> de rumbo. Y, sin embargo, pese a esta común matriz liberal, había de por medio diferencias que se pusieron de manifiesto en la polémica con

Marañón. Unamuno había incitado a éste, inspirándose en sus propias palabras, a no entretenerse en el examen de la cara o el reverso de las ideas (= ideologías) a la moda, y actuar críticamente de un modo más contundente y cortante:

Hay que dar de filo, de canto, amigo Marañón, sin dejarse blandear por los de un cuño ni por los del otro. Porque, además, los cuños, ¡ay!, se borran o se cambian. Y se borran más cuanto más corre la pieza [...] Tenemos, amigo, que conservar la entereza del entendimiento, la integridad de la inteligencia. Y que cuando pase esto, cuando pase esta moda, se pueda decir que alguien, mientras se iban por la contienda, por el roce, borrando los cuños, guardó la ley del metal (VII, 1006).

En su réplica, Marañón, muy cordialmente, defiende su posición de perplejidad crítica ante los acontecimientos e ideologías, como la mejor herencia del magisterio de Unamuno, y le inculpa que haya acabado «blandiendo una fe de filo, sin cuño, para no dudar, como la fe de los simples» (*apud* VII, 1008). El intento de Unamuno de situarse más allá de la contienda ideológica, *au dessus de la mêlée*, era tan equívoco como provocativo. «La solución de usted —prosigue Marañón— es quedarse con el canto. Pero pienso que el canto no es, en realidad, casi nada: ambigüedad, cruz para la cara y cara para la cruz» (*ibid.*). No era posible imaginar una contracrítica más sutil. La posición de Unamuno, la que llamará más tarde su alterutalidad (por oposición a neutralidad), podía ser interpretada, incluso por los más perspicaces, como una ambigüedad calculada por falta de resolución o de verdadero compromiso. Pero, en el fondo, Marañón propende más bien a creer magnánimamente que se trata de cierta incapacidad para acomodarse a los nuevos tiempos, al nuevo orden que se anuncia: «Algo que no es libertad ni juridicidad, sino disciplina arbitraria y, a la larga, juridicidad nueva y libertad futura, se va extendiendo por las sociedades humanas [...] Contra esto, que se impone como una fatalidad cósmica, no hay canto o filo que valga. El problema está en saber, si puede saberse, si esto es el envés o el revés de la verdad» (*ibid.*). Marañón acierta, por lo demás, con la debilidad intrínseca de la actitud trágica en política, empeñada en una crítica meramente moralista, falta del sentido de la circunstancia, y por tanto, incapaz de mediar con la realidad. Creo que la postura de Marañón era, en general, más representativa del grupo de la inteligencia liberal, que se esforzaba por comprender y sintonizar con la nueva situación, sin renunciar al deber de la crítica. Unamuno, en cambio, parecía estar situado en otro horizonte. Víctor de la Serna había descrito muy perspicazmente la postura del profeta solitario en medio del desierto de la Cámara Constituyente. «José Ortega y Gasset y Gregorio Marañón se sientan a su lado. Ellos buscan aún, con agonía y con garbo juvenil, el contacto con el

espíritu huidizo y versátil de la Asamblea. Don Miguel ya no busca nada de eso. Está sólo y esperando [...] Profecía para 1932: don Miguel de Unamuno, hartado de soledad, abrirá el trueno y soltará el rayo»<sup>72</sup>. Y así ocurrió. Unamuno se sintió radicalmente tocado por la respuesta de Marañón. Le replicó ingeniosamente que su crítica de canto o filo a la República también tenía cuño, que era su inquebrantable fe liberal, como el cuño de los cantos de los duros de Amadeo I, con su lema «Justicia y Libertad»:

Éste fue el lema de la dinastía liberal, a la que trajo a España aquel romántico Prim con los suyos, con los liberales, y éste fue luego el lema de los republicanos liberales de la primera República española (VII, 1011).

Obviamente la República por la que apostaba Unamuno era una República liberal burguesa, y aquélla corría el riesgo de dejar de serlo ante los embates revolucionarios y los resentimientos de uno u otro signo. Y en cuanto al tiempo nuevo, se limita a confesar su profundo escepticismo:

Usted, amigo mío, parece creer en una renovación de fondo, en que hemos entrado en una nueva era. Pues yo le diré lo que aquel sastre remendón [...] «¿De nuevo? ¡Ni el hilo!». ¡Ni el hilo, querido Marañón, ni el hilo! No crea usted en camelos (VII, 1012).

En verdad, la única renovación de la vida española, en que creía Unamuno y por la que había constantemente luchado, sólo podía venir de su fe quijotesca en una síntesis ideal de cristianismo cordial y liberalismo. A la luz de esta exigencia, los acontecimientos políticos arrojaban un saldo profundamente negativo. A la mengua de la causa liberal por culpa de los radicalismos de cariz totalitario, había que sumar la tendencia hacia un catolicismo integrista militante con mentalidad de cruzada. Por falta de conciencia histórica, se volvía a repetir fatídicamente la espiral de revolución y reacción. Sí. Las diferencias de Unamuno con el grupo de inteligencia liberal eran muy significativas. Sobre independencia crítica de la inteligencia y sobre la común herencia liberal, obraba en Unamuno, como vengo insistiendo, una raíz profética. Y esto lo separaba terminantemente de sus compañeros del grupo. No sólo era de otra generación, a la que he calificado de trágica frente a la clásica<sup>73</sup> del 14, más europea y menos literaria, sino de un talante romántico, que le llevaba a un sentido trascendental de la política. Y en esto reside cabalmente la singularidad del caso Unamuno. A su fuerte personalismo, no sólo de actitud, sino de convicción, había que añadir la dimensión a la vez crítico/utópica de un talante trágico —también en política—, que mal se avenía con una hora de cambio y renovación. Unamuno se había visto a sí mismo reflejado en el talante crítico/escéptico<sup>74</sup> ante la política de

Renan, uno de sus patronos tutelares, así como en el utópico visionario de Mazzini<sup>75</sup>. Pero esta duplicidad es justamente la esencia de la política trágica. Y ésta arroja sus mejores dividendos cuanto se trata más de resistir que de construir. El que había resistido en solitario frente a la Monarquía oligárquica de Alfonso XIII y frente a la Dictadura, se veía ahora en la penosa situación de re-sistir también a la República azañista, a sus métodos y planteamientos, por insistir en su lealtad insobornable a España, cuyo destino veía peligrar. Los artículos del verano del 33 abundan en esta dolorida conciencia. A veces en forma de lamento<sup>76</sup> por la disensión creciente; otras de áspera denuncia del «nuevo estilo» político (VII, 1130). Y, de trasfondo, el tema constante, obsesivo, de la unidad de España.

Decía antes que lo que de veras quiso ser Unamuno fue el poeta/profeta de una nueva España, que estuviera a la altura de la exigencia de la España universal y eterna de su viva tradición creadora. Esto le obligaba a un modo peculiar de estar y de hacer política, a la que he llamado trágica, por participar sin dejarse robar el alma. Pero esta participación fue realizándose progresivamente en la República en la forma negativa del disentimiento. Volvía así a la lengua del ino!, de la denuncia y la crítica, que había sido siempre la suya. No es extraño que en esta tesitura se acordara de Quevedo, otro de sus héroes familiares, y guste de repetir sus palabras, que podrían valer como lema de su propia actitud trágica: «No hay cosa más diferente que Estado y Conciencia, ni más profana que la razón de Estado». A lo que agrega Unamuno: «Ni más injusta»<sup>77</sup>.

#### 4. La «República mon-árquica»

Al final del bienio azañista, el desacuerdo de Unamuno con su forma de gobierno había llegado a ser total. Éste es el motivo, como él mismo aclaró, de que en las elecciones para el Tribunal de Garantías Constitucionales, a comienzos de septiembre de 1933, votara, con bastante escándalo de los círculos progresistas, la candidatura agraria, de tendencia conservadora:

Eran tres las candidaturas, una de ellas la ministerial, y me decidí por aquélla de las otras dos que creí derrotaría más fácilmente al Gobierno. O mejor a la FIRPE, o aún mejor a la de la conjunción republicano-socialista [...] Por lo que a mí hace, trataba de pronunciarle con mi voto no contra la República —¡claro está que no!—, pero sí, si es que no contra la Constitución, actualmente yacente —que no vigente—, en favor de su revisión. Porque creo que si el Tribunal de Garantías Constitucionales cumple con su deber de justicia preparará la inevitable revisión de una Constitución y unas leyes adyacentes en que [se] vulneran los preceptos mismos que ella establece. Y no sólo creo que puede y debe haber República con otra Constitución, refundida, sino que si se persiste

en mantener la Constitución tal y como salió de las Cortes, la República corre peligro<sup>78</sup>.

Sería injusto, sin embargo, interpretar la confrontación de Unamuno con Azaña como una desafección al régimen republicano. Él, que se sentía partícipe como el que más en el advenimiento de la República, no sólo estaba interesado en su suerte, sino en su autenticación. Su compromiso con la República permanecía intacto, a pesar de las diferencias de fondo con el régimen republicano azañista. Y así iba a hacerlo constar expresamente, meses más tarde, en *Carta abierta a don Alfonso de Borbón*, saliendo al paso de los nostálgicos monarquizantes:

Con la que nos rige, la llamada República, estamos conformes los españoles de sano juicio y ánimo limpio; con su forma, aunque no todos lo estén con su modo actual. Conformes con su forma, no acomodados a su modo actual muchos<sup>79</sup>.

Tal como lo había formulado a comienzos de 1933, el problema estaba en ponerse en claro acerca de la República y tratar de adecuar el modo a la forma, en atención al interés único y exclusivo de la España integral. Y puesto que la historia es una profecía al revés, en lugar de especular acerca de lo que iba a pasar, saber lo que realmente estaba pasando:

¿Profecía? La profecía de hoy consiste en desentrañar el sentido que tuvo el acto del 1 de abril de 1931, y qué puede querer decir República para los que se declaran republicanos<sup>80</sup>.

Para Azaña, estaba claro lo que significaba el término, un régimen constitucional de libertades al modo radical-jacobino, laicista y educador, de marcado sentido estatalista, descentralizado pero fuertemente autoritario, y con pretensiones revolucionarias, es cierto que de una revolución burguesa, pero que en la convulsa España de los años treinta inducía a la otra revolución social proletaria. Era «una república semi-federal —federable—, semi-socialista y semi-jacobina»<sup>81</sup>, ironizaba burlescamente Unamuno. Su disentimiento implicaba «otro concepto de la República» que difería *toto coelo* del azañista, como el reverso de sus planteamientos, según ha mostrado M. D. Gómez-Molleda<sup>82</sup>. Unamuno se había atrevido incluso a definirla:

Lo que yo he llamado alguna vez, frente a los pedantes del republicanismo ortodoxo, una República monárquica; esto es, en lo social, burguesa, o sea de cooperación y no de lucha de clases; en lo estrictamente civil, unitaria, y no de luchas de ciudadanías comarcales; en lo eclesiástico —no religioso— liberal, es decir, de verdadera libertad de cultos, sin menoscabo ni privilegio para ningun-

no de ellos y sin sustituir a la religión del Estado —que aquí era la católica— por la religión de Estado<sup>83</sup>.

Lo de «República monárquica», o mejor mon-árquica en el sentido etimológico de «un poder —*archía*—, uno —*monos*—», pretendía mostrar paradójicamente la unidad radical y continuidad intrahistórica de la nación española. «No era la Monarquía española histórica, como institución jurídica; era la España que sentía su imperio, la España radical» (III, 798). Por tanto, este Imperio no era tampoco el propiamente histórico-político de la monarquía católica española, sino el cultural, soto o intrahistórico, universal o cosmopolita, ligado a su lengua y a los ideales humanistas, que habían inspirado la empresa moderna de España en el mundo. El nuevo régimen no podía romper con esta tradición, sin poner en peligro la unidad íntima de la nación española. Lo de mon-árquico subrayaba así la dimensión unitarista —un solo poder, una sola nación o hiper-nación, una sola lengua nacional o supranacional—, que evocaba el término. Sin duda, es este unitarismo el carácter más señalado del modelo unamuniano:

Que si la República ha de ser renación de España, lo será como unidad una y entera, sin división ni de clases, ni de confesiones, ni de profesiones, ni de castas, ni de orígenes, ni de ciudadanías. División en derechos y deberes, enténdase bien (VII, 1130).

En la fórmula unamuniana, se contemplan, por otra parte, las grandes cuestiones, que preocupaban al país. La cuestión social era de las más candentes. Era de prever que un cambio político de aquel alcance en una España convulsa de conflictos sociales y en plena irradiación internacional de la revolución rusa (del mito del socialismo de Estado), engendrara expectativas de cambio social revolucionario. El retraso económico y cultural del país, las profundas diferencias sociales, la debilidad de la burguesía para llevar a cabo su reforma, y la creciente ascensión del movimiento obrero, en alguna de sus ramas, como la anarquista, plenamente revolucionario, abonaban el país para toda suerte de radicalismos. Ya se ha indicado la prevención que siempre tuvo Unamuno ante la revolución, no sólo por el inevitable contragolpe de reacción que conlleva, sino por el estado de anomia que origina, y sus previsibles salidas totalitarias. Es bien conocida, por otra parte, la escasa o nula relevancia que le concedía Unamuno a la revolución rusa, que esperaba que el tiempo acabara desmitificando, a diferencia de la francesa o americana<sup>84</sup>, verdaderas fundadoras de los derechos del hombre. El triunfo de una revolución proletaria, sin previa revolución burguesa, sólo podía conducir, por otra parte, al empobrecimiento general del país. Y lo que éste necesitaba, a su juicio, en aquella coyuntura, era extender y consolidar su clase media y

fortalecer su burguesía, la única que podía sacarlo del marasmo. La República tenía que ser, pues, burguesa, sin vacilaciones ni veleidades, porque la burguesía era la única clase capaz de reformar e integrar a la nación. En su defensa de la burguesía o de la clase media pequeño/burguesa no regateaba elogios:

Y esa clase se caracteriza por no tener sentido de clase. Que es precisamente su fuerza. Queremos decir que no tiene el sentido de la lucha de clases, o mejor, que tiene el sentido de que la vida económica y social de la nación no se regula por la lucha de clases. Tiene sentimiento y sentido —si es que no clara comprensión completa— de que los ciudadanos de toda clase —según la enigmática fórmula constitucional—, de que los ciudadanos de todas las supuestas clases forman una sola y unitaria comunidad nacional, más natural que la de una clase de todas las naciones<sup>85</sup>.

De la estabilidad y crecimiento de la clase media dependía, pues, la salud política y social del país, incluso por razones ideológicas, en un pueblo tan tentado por los demonios del fanatismo. Y agregaba:

La llamada clase media es la que ha hecho la patria: es la que puede y debe desamortizarla. Y que no sea una mera hipoteca de los tenedores de la deuda. Y que tampoco llegue a ser un gran hospicio. La religión civil de la clase media es el liberalismo. Es la que puede librarnos del estatismo de las dos internacionales<sup>86</sup>.

Una política tendente a la laminación de la clase media o a su proletarización progresiva le parecía, por tanto, un desatino. De ahí su repulsa —viejo recelo, pues procede de sus años de más convicto socialismo— de la lucha de clases<sup>87</sup>. Esta práctica sólo podía conducir, a su juicio, a una desagregación y agravamiento de la penuria endémica del país, y propiciar con ello el rearme de la reacción. El problema para Unamuno no era tanto de revolución social cuanto de constitución o reforma estructural del país, esto es, de fortalecimiento de la economía, de desarrollo tecnológico, de reformas jurídico-administrativas, de solvencia de sus instituciones. Antes, pues, que de distribuir, se trataba de producir. Así advertía de modo clarividente en 1933, frente al creciente radicalismo reivindicativo de los sindicatos:

El empeño de una más justa distribución de la riqueza va estorbando y menguando su producción. Sube el salario y baja el rendimiento. Es el alza de los salarios lo que hace los parados. La tierra, sobre todo, no puede con la carga. Al empobrecerse los campos se empobrecen los más pobres, los desvalidos, los verdaderos proletarios, no los de la matrícula de tales (VI, 1013-1014).

Es la misma actitud recelosa frente a las expectativas de la reforma agraria, porque, en el fondo, no era una cuestión de reparto de la tierra entre los jornaleros ni de colectivización de la propiedad agrí-



cola, sino de algo previo fundamental: de las reformas económicas y técnicas que potenciaran la productividad de la tierra y fomentaran el apego a la propiedad rural y al cultivo del campo<sup>88</sup>. En definitiva, frente al creciente cantonalismo, se requería una política, no de lucha, sino de integración. De ahí su énfasis en el concepto de «cooperación» de todos en una empresa de carácter nacional. Socialmente hablando, una República cooperativa tenía que proponer una *nacionalización de la política*. El término, como se sabe, es orteguiano de cuño, pero recoge adecuadamente la posición de Unamuno al respecto. Se trataba de hacer prevalecer el interés omnímodo de la nación como todo sobre los intereses parciales y particulares<sup>89</sup>. Hasta el punto que hace suya la fórmula de Mirabeau para definir la República: «la cosa pública que abarca todos los intereses»<sup>90</sup>. En el año 1933 insiste constantemente sobre este punto con admirable lucidez:

Y llega un momento en que todos tienen que sentir —que es más aún que comprender— que lo que hay que organizar no es una de esas llamadas organizaciones de clase, sino la Nación misma, y que el proclamar que el proletariado ha de servir a la burguesía para destruirla es la mayor insensatez de la ignorancia política. Por esas doctrinas —si es que merecen tal nombre— de la pedantería marxista se va a parar a otra burguesía, la del funcionalismo socialista de Estado<sup>91</sup>.

Y días más tarde, saludaba con cierta esperanza la emergencia de una conciencia nacional integradora:

Empieza a sentirse que si ha de salvarse la economía nacional y con ella la sana convivencia, tiene que ser por métodos de cooperación. Empieza a sentirse que sólo una Unión Nacional de Españoles —industriales, comerciantes, empleados, obreros— puede sacarnos del atasco en que nos están metiendo los fanáticos del mito de la lucha de clases<sup>92</sup>.

En definitiva: no se puede enajenar la nación a favor de intereses de clase, por muy universales que parezcan. Nacionalizar era tanto como reconocer que la salvación del país es una obra colectiva, no de lucha sino de concitación de intereses en el fortalecimiento del conjunto. De ahí su crítica al nuevo internacionalismo, que trata de «poner la nación a merced del Estado, y éste, el Estado, al servicio de una clase social —lo que se da en llamar así: clase— y no de la nación toda»<sup>93</sup>.

Una postura análoga adopta Unamuno en la cuestión política/autonómica. También en este punto el particularismo amenazaba con hacer naufragar el nuevo régimen republicano. En su célebre conferencia de diciembre de 1931, *Rectificación de la República*, a la hora del primer balance, Ortega había denunciado acremente el «espíritu de facción» que se había apoderado del nuevo régimen,

dislocándolo en particularismos<sup>94</sup>. Es la misma queja que desazona a Unamuno. En las reivindicaciones autonomistas extremas verá otro grave síntoma de la «enfermedad de disolución»<sup>95</sup> que sufría el país. A la luz de los acontecimientos históricos, la puja autonomista reverdecía las tensiones centrífugas disolutorias de la nación o sobrenación española. Tras la provocativa declaración por Maciá del Estado catalán en las primeras horas de la República —actitud de la que pudieron disuadirle los representantes del Gobierno provisional bajo la promesa de someter a la aprobación de las Cortes el nuevo Estatuto—, se aprobó en Cataluña un Estatuto de Autonomía, en que se venía a reconocer indirectamente la soberanía del pueblo catalán. El equívoco entre autonomismo y federalismo estaba servido. Y era preciso deshacerlo. Ortega había trazado nítidamente la línea de distinción: «El autonomismo es un principio político que supone ya un Estado sobre cuya soberanía indivisa no se discute porque no es cuestión [...] El federalismo, en cambio, no supone el Estado, sino que, al revés, aspira a crear un nuevo Estado con otros Estados preexistentes, y lo específico de su idea se reduce exclusivamente al problema de la soberanía»<sup>96</sup>. De ahí que no tuviera sentido, a su juicio, al igual que al de Unamuno, un planteamiento federalista (IX, 392), pues la federación responde a una voluntad de conjunción de lo separado, y no de desintegración.

Lo propio, sin embargo, del planteamiento de Unamuno es que no aplica al análisis del problema categorías socio-políticas (tales como hecho diferencial, tradición autóctona, aproximación del poder al pueblo o exigencia de una mayor democratización de la vida civil), sino psicológico/trascendentales. La reivindicación autonomista le parecía una enfermedad provocada por «el instinto disolutivo o resentimental»<sup>97</sup> —la famosa envidia hispánica generalizada como una neurastenia compulsiva— entre las diferentes comunidades, inspirado en «una leyenda de supuestos agravios y vejaciones»<sup>98</sup>, y que daba lugar a una «triste manía persecutoria colectiva» (III, 793-794). Ciertamente, éste no era el fondo de la cuestión, pero era al menos su forma de producirse y de representarse en la escena pública. Se diría que su forma de teatralizarse, presentando a Cataluña como víctima del imperialismo castellano, y ya se sabe lo sensible que era Unamuno a estos efectos. Para el unitarista, que había defendido que los pueblos, como las grandes individualidades, no tienden a aislarse sino a imponerse creadoramente, influyendo en el destino de los demás, el lamento reivindicativo de algunos nacionalistas tenía que sonarle a mezuquino:

Y salí pensando tristemente, jeremiáicamente acaso, bajo el pardo cielo montañés, que no vamos a lograr la unidad espiritual —que es la única que de veras importa— ni aun a costa de la unidad política. Porque hay quien no sabe hablar

de sus libertades —que a menudo nada tienen que ver con la verdadera libertad, con la libertad real y efectiva— sin herir en la cuerda más viva del corazón de quien quiere oírle cordialmente [...] Y rota la unidad espiritual viene la peor guerra civil: la de miradas, la de cuchicheos, la de retintines, la de motes, la de no poder verse y tenerse que mirar (VII, 1080).

Pero lo que disparó su disentiimiento fue la propuesta de convertir al catalán en lengua oficial del nuevo Estado autonómico, a costa de la soberanía nacional del español, así como el pleno control sobre las instituciones de enseñanza, que reivindicaba el Estatuto. Ya se ha hecho referencia a su ardiente defensa de la lengua castellana como idioma oficial de la República (cf. *supra*. § 1). Importa subrayar ahora las consecuencias nefastas que, a su juicio, podía acarrear el autonomismo en orden a la convivencia civil y las libertades públicas. De un lado, podía hacer surgir en las comunidades autonómicas, un fuerte sentido de discriminación —«la barbarie rústica del antimaquetismo»<sup>99</sup>— frente a los ciudadanos venidos de fuera. Y del otro, temía Unamuno que el régimen autonómico, lejos de extender la democratización política, acabara siendo una traba a la misma, al someter al ciudadano a círculos de poder menos cosmopolitas o universales:

Por individualismo español, por liberalismo español, es por lo que vengo predicando contra los Poderes intermedios, municipales, comarcales, regionales o lo que sean, que pueden cercenar la universalidad del individuo español, su españolidad universal (III, 795).

Creo que en este punto se equivocó Unamuno acerca de las posibilidades políticas y culturales que ofrecía el nuevo régimen autonómico. La unidad del país no quedaba comprometida, sino reforzada con el nuevo vínculo jurídico constitucional. Y la aprobación del Estatuto catalán fue, sin lugar a dudas, una de las medidas más inteligentes y eficaces del Gobierno azañista, Pero también es justo reconocer que si el Estatuto catalán pudo ser reconducido finalmente en las Cortes Constituyentes a límites razonables se debió en buena medida a la beligerancia que algunos diputados, y más específicamente el grupo de los intelectuales, habían mostrado frente al federalismo.

Sin embargo, la cuestión más candente y que tuvo que herir más a lo vivo la sensibilidad de Unamuno, aparte de la lengua, fue, sin lugar a duda, la cuestión religiosa. «Igual que el idioma —ha escrito V. Quimette— la religión era parte de la tradición y el sentir nacionales, dándoles sustancia y continuidad»<sup>100</sup>. Cualquier ataque o restricción a la comunidad de la lengua y la religión nacionales tenía que ser percibido por Unamuno como un atentado contra la sustancia intrahistórica de España. Se comprende que tras la aciaga jorna-

da de quema de conventos y en el momento más álgido del conflicto entre la Iglesia y el Gobierno provisional de la República, a la vista de la radicalidad de las posturas de uno y otro signo, se preguntara Unamuno con inquietud :

¿Y la religiosidad civil española? Porque si ha de haber una verdadera unidad española, si España ha de ser una nación con una conciencia común, ha de ser sobre el cimiento de un sentimiento común de una misión del pueblo español. Y ahora nos falta averiguar, percutiendo y auscultando, si ese sentimiento se fragua bajo los ataques histéricos<sup>101</sup>.

Claro está que para él se trataba de una histeria sagrada de resentimiento. Su concepción poética o mítica de la historia le llevaba también al uso de categorías religiosas para interpretar los acontecimientos políticos. El furor sacrílego de los energúmenos, que prendían fuego a las iglesias, en el fondo estaba inspirado por una «pasión de origen religioso también, por una desesperación religiosa»<sup>102</sup>. No era más que el ciego desquite o la «trágica reacción»<sup>103</sup> frente a la religión policíaca del orden jurídico y frente al dios de los ricos, insensible al dolor de los pobres. Y como su reverso, la desesperación de no poder contar con una religión consuelo de su existencia<sup>104</sup>:

Y de una religión policíaca, diabólica, que se propone ser no consuelo para todos, buenos y malos, sino garantía y estribo de seguridad para el orden civil, social, político y jurídico del reino —o república— de este mundo, de esa religión siente el pobre acongojado por la miseria de este mundo que es una farsa<sup>105</sup>.

Incluso en el otro furor político con que el republicanismo jacobino se aprestaba a erradicar de la vida política del país las señas de identidad religiosa, creía ver Unamuno una religión negativa o en negativo, la del «neorrepblicanismo español, que aún no sabe bien lo que quiere ni lo que no quiere»<sup>106</sup>, pero siente o presiente que el nuevo ídolo del Estado republicano no puede admitir en sus altares la adoración de otro Dios, de un Dios sobre la República. El laicismo beligerante, abiertamente antirreligioso, se le antojaba ser, como toda forma de ateísmo, una afirmación contra Dios. Esto nos lleva al fondo de la llamada cuestión religiosa: *el sentido del laicismo*. La República se había definido a sí misma, en el artículo 3.º de la Constitución, como un Estado laico, esto es «sin religión oficial» y en consecuencia propugnaba la separación de la Iglesia y el Estado. Previamente a la aprobación del texto constitucional, el Gobierno republicano había tomado abiertamente partido en el tema, derogando por decreto la enseñanza obligatoria de la religión y declarando la libertad de cultos. Pero fue el artículo 27 el que suscitó el agrio debate acerca del alcance del laicismo. El citado artículo suprimía el presupuesto para el mantenimiento del clero, que había sido una compensación por la política

desamortizadora de los bienes eclesiásticos, sometía a éstos a fiscalización, los subordinaba a funciones estrictamente religiosas y, sobre todo, prohibía a las órdenes religiosas que supusieran un peligro para el Estado. Con arreglo a este precepto, en enero de 1932, el Gobierno de Azaña disolvió la Compañía de Jesús, la orden más poderosa e influyente de España, basándose en el cuarto voto, que la hacía depender directamente de la política vaticanista. En el artículo 48 se declaraba laica la enseñanza en todos sus grados y se prohibía el derecho de la Iglesia a la enseñanza<sup>107</sup>. Por una y otra parte, desde las posiciones de un republicanismo jacobino o de un catolicismo conservador, la guerra de religión estaba servida. Aparte de la abolición de privilegios de la Iglesia, que estaba plenamente justificada, o de la saludable separación de ambos poderes, como convenía a un Estado moderno, se había atentado contra la libertad de enseñanza. Al margen de las sofismas anticlericales o conservadoras, así lo entendieron los liberales más lúcidos de la Cámara y el pequeño grupo de los intelectuales, tratando de defender una de las libertades esenciales de la Constitución. El laicismo había convertido su pretendida neutralidad en una actitud beligerante, que comprometía al propio régimen de libertades. Y éste había de ser un límite infranqueable. «A nuestro juicio —precisaba Ortega— las leyes complementarias de la Constitución deben interpretar ésta en forma que quede indiscutible e íntegro el más riguroso laicismo del Estado, pero evitando todo cariz agresivo. En todo país que no sea bárbaro las guerras de religión acabaron hace mucho tiempo»<sup>108</sup>.

La postura de Unamuno, aunque más matizada y compleja que la de Ortega, como correspondía a su profunda sensibilidad religiosa, se inspiraba en el mismo principio liberal. Era paradójicamente ejemplar ver al liberalismo hacer suya la causa de la libertad religiosa y salir en amparo de un catolicismo, que lo había declarado pecado, desconociendo torpemente, como subraya Unamuno, de dónde podría venirle su salud<sup>109</sup>. El catolicismo político-integrista pagaba sus culpas históricas por no haber sabido hacerse a su debido tiempo civil y liberal. Había llegado la hora del laicismo. Pero laicismo no implica antirreligiosidad, aunque así lo creyera el «pseudolaicismo de las Constituyentes, [que] era, por antiliberal, torpísimo» (VIII, 1247). Lo laico —precisaba Unamuno con su afición a la etimología— es en esencia lo popular, no aristocrático ni eclesiástico y, por tanto, lo civil. El hecho de que no haya una confesión religiosa oficial o del Estado, no significa que no haya una religiosidad del pueblo o de la nación, que el Estado no puede suplantar:

Sí; ya se consabe que hemos promulgado que no hay religión del Estado; ¿pero quiere esto decir que la nación no tiene un alma tradicional y popular, o sea laica; que no tiene una religión laica, popular, nacional y tradicional? No, no

puede querer decir eso, y nada sería más cavernario, más troglodítico, que la imposición de un agnosticismo oficial pedagógico<sup>110</sup>.

Esta religión en España no era otra que el catolicismo popular, intrahistórico, cuya fe había cantado Unamuno en *El Cristo de Velázquez*, y al que había que refundar o reformar en un cristianismo civil. La simbiosis ideal de cristianismo y liberalismo, santo y seña de la reforma espiritual unamuniana, se pone una vez más de manifiesto. Si el liberalismo consciente defiende a la religiosidad civil, es porque la genuina vivencia religiosa no se aviene con ninguna idolatría de Estado que ponga a éste sobre la conciencia. Unos años más tarde, a propósito de la reflexión que se hacía un diario nacional acerca de la resistencia que en Alemania encontraba el régimen nazi de parte de las Iglesias —«¿serán los hombres religiosos, se preguntaba el diario, los que al luchar por la libertad de conciencia luchan también en pro de la libertad política y resquebrajen y dividan la unidad del Estado totalitario?»—, contestaba Unamuno: «¡Pues claro hombre, pues claro!» A su juicio, cristianismo y liberalismo, mística y crítica racional, aunque por distintos caminos y presupuestos, estaban concitados en la misma reivindicación de la libertad: la primacía de la conciencia<sup>111</sup>. De ahí que el vacío de la religión se pague más tarde o más temprano con la vuelta de la estatolatría. Y esto era lo que realmente temía, que en el vacío de una sana y robusta religión civil, la religión *de* Estado, acabara siendo la religión *del* Estado. Su convicción en este sentido era luminosa y dura como un diamante:

¿Religión del Estado? ¡No. Religión del Estado, no! ¿Pero religión de Estado? Tampoco. Religión de Estado son fajismo y comunismo. No, ni la infalibilidad del Papa ni de la masa. Cuando se oía en una u otra versión «la Iglesia lo es todo», los liberales acudían contra la Iglesia y trataban de erigir un Estado libre —liberal—, y cuando se oye que el Estado lo es todo, esos mismos liberales deben acudir contra ese Estado totalitario y ayudar a que se erijan Iglesias libres, confesiones liberales. Es deber de humanidad<sup>112</sup>.

El Estado laico a-confesional se podía llevar a cabo, a su juicio, con un amplio estatuto de libertad de cultos. Es verdad que su postura, al principio, fue más tímida —«acaso no convenga en la naciente República española la separación de la Iglesia y el Estado, sino la absoluta libertad de cultos», recomendaba en los artículos *La promesa de España*—, pero siempre tuvo claro que «había que reprimir el espíritu anticristiano que llevó al episcopado del rey y al rey mismo a predicar la cruzada»<sup>113</sup>. Con el tiempo, y al filo del debate constitucional, se fue depurando y condensando en un laicismo liberal, tolerante y abierto, sensible a la causa religiosa y enfrentado con toda suerte de despotismo, «que rechaza lo mismo la dictadura de la jerarquía clerical —que no es la Iglesia— que la dictadura del

Estado»<sup>114</sup>. El verdadero laicismo, con la separación de Iglesia y Estado, sería positivo para la causa de la Iglesia, al desembarazarla de privilegios y prepotencias, que relajaban los deberes evangélicos y tergiversaban la función religiosa<sup>115</sup>. Y también, claro está, para la causa del Estado, que no tendría que buscar legitimaciones de su tarea, ajenas al asentimiento cívico de los ciudadanos. Nada, pues, de catolicismo político, monopolista e integrista, pero tampoco del a-teísmo político del nuevo Estado educador. Frente al primero, esgrimió siempre que la religión estaba sobre la política, y criticó acremente su espíritu de cruzada al servicio de una religión entendida en función del orden y la seguridad del Estado (VII, 1052)<sup>116</sup>, en que veía reverdecer la antigua alianza del trono y el altar. Ni aquello era verdadero cristianismo ni verdadero catolicismo, con espíritu ecuménico universal, sino catolicismo romano o cesáreo, que acabaría entendiéndose con la causa del fajismo. Y frente al segundo, la estatolatría, veía en ella otra religión de Estado, que llevaría fatalmente al anti-cristianismo<sup>117</sup>. «Pero si la clerecía no es el pueblo, tampoco lo es, sin más, la burocracia del Estado»<sup>118</sup>. Aparte de que la pretendida neutralidad religiosa de la enseñanza laica era a su juicio un camelo, pues el laicismo beligerante equivalía en la práctica a un ateísmo. Un Estado ético educador acaba absorbiendo los jugos de la conciencia religiosa y, en general, de la libertad de conciencia. Además de antiliberal, la empresa laicista estaba condenada de antemano al fracaso:

De nada servirá que se quiera hacer laica en el mal sentido, en el sentido jacobino, la enseñanza popular, nacional, si el pueblo, si la nación, es religioso, es cristiano<sup>119</sup>.

Era, por tanto, deber del Estado laico respetar la religión de la nación y promover sus valores, sin bula de privilegios, en un amplio régimen de libertad de cultos. La des-amortización del cristianismo, que había reclamado desde antiguo, podía muy bien ser la consigna del Estado laico unamuniano, a condición de que el cristianismo civil colaborase en la construcción de la ciudad libre con la misma lealtad con que el liberalismo respetaba los derechos de la conciencia religiosa. «Utopías», estará tentado a decir alguien. Y, sin embargo, de esta utopía, que hoy comienza afortunadamente a perfilarse como realidad, ha dependido a lo largo de la historia nuestra salud política.

##### 5. *Liberalismo alterutra*

Como se ve, el modelo republicano de Unamuno respondía a una muy fuerte inspiración liberal, que en él ofrecía un perfil muy origi-

nal y propio. Esto nos lleva a ahondar en el espíritu de su liberalismo. Ya se ha indicado que, a su vuelta del destierro, se presenta en escena con el lema «¡Dios, Patria y Ley!». Ante todo y sobre todo, Dios. La fórmula engaña si se quiere ver en ella la nuda confesión de una toma de partido religiosa. Engaña si no se toma en cuenta que Dios es para Unamuno la clave del proyecto infinito que es el hombre. Y esta clave es, por decirlo de algún modo, la medida misma de la conciencia. No era un Dios/dogma, sino exigencia y aspiración. Así lo da a entender en unas reflexiones de finales de junio de 1931, que aclaran el sentido de tan extraño lema:

Dicho llanamente: que al poner a Dios, a mi Dios, sobre todo y por encima de la patria y de la religión, del Estado y de la Iglesia, del Imperio y del Pontificado, declaro que hay algo que no puedo ni debo sacrificar ni a la patria, ni a la religión, ni al Estado, ni a la Iglesia. ¿Qué es esto? (VII, 1078).

El texto queda abierto con aire de adivinanza, pero no es difícil colegir la respuesta de Unamuno. En ese mismo texto había afirmado, repitiendo su constante posición en el tema:

Dios es el universal concreto, el de mayor extensión y, a la vez, de mayor comprensión; el Alma del Universo, o dicho en crudo, el yo, el individuo personal, eternizado e infinitizado (*ibid.*).

De lo que se infiere que eso que está sobre la patria y la ley, es el yo/conciencia, aquello por lo que hay alma del universo, y posibilidad de sentido y valor. Es verdad que esta conciencia está fácticamente situada, pertenece a una comunidad histórica y participa con ella de un destino colectivo, que le abre su lengua y su tradición. Y no es menos cierto que la propia libertad para Unamuno, kantianamente hablando, no es más que conciencia de la ley (la ley moral). Pero la conciencia está, en última instancia, sobre la patria y la ley de la ciudad. Dicho en otros términos, la conciencia no es un producto colectivo ni una instancia pública, «la conciencia no es nada democrático; la conciencia es siempre individual»<sup>120</sup>. La afirmación de la primacía de la conciencia entrañaba, por tanto, la de la personalidad y la creatividad. Y todo esto venía a compendiarse, como en una cifra, en el «universal/concreto», al que llamaba Dios. He aquí la raíz antropológica última del liberalismo de Unamuno. De modo que Unamuno era liberal no sólo por instinto ni por mera convicción ideológica, sino por implicación de toda su filosofía y de su sentimiento básico de la vida. La reflexión de Unamuno sobre el liberalismo se fue fortaleciendo en los años de la República, al filo de los avatares concretos de la causa de la libertad y en la misma medida en que éstos obligaban a reprimonar el concepto y la actitud liberal. En estas circunstancias, «la lectura, en las primeras semanas de 1932, de la *Storia d'Europa nel*



*secolo decimonono* de Benedetto Croce —precisa Ouimette— dio a su instinto liberal un enfoque nuevo y le reanimó a Unamuno en su lucha»<sup>121</sup>. De él toma la caracterización del liberalismo como «religión de la libertad» (IV, 1118), tan ajustada a la sensibilidad y al planteamiento unamunianos del tema. «Y religión porque comporta no ya una mera concepción, sino un sentimiento y una intuición de la realidad de la vida universal de la historia»<sup>122</sup>.

No se trataba, pues, de un simple credo político. Lo decisivo era, a su juicio, el sentimiento de la primacía de la conciencia implicado en la idea liberal. Y conexas con él, la intuición de la historia como obra o autorrealización del espíritu. El liberalismo es, pues, religión en la medida en que entraña un compromiso radical e integral por la libertad. En otro momento lo llama «religión del humanismo, de la humana cultura»<sup>123</sup>, esto es, de la defensa y promoción de la causa del hombre. A fuer de liberal, no podía aceptar Unamuno la filosofía marxista de la historia, que reduce la conciencia, la subjetividad, a apéndice reflejo de estructuras y relaciones sociales. Su profunda fe en el poder del espíritu y la palabra se lo impedía: «Yo creo en la personalidad, y creo que es el hombre que mueve las cosas, no las cosas al hombre», había proclamado en el discurso en el Ateneo de Madrid en 1930<sup>124</sup>. Dice bien V. Ouimette que «el liberalismo unamuniano era ético y espiritual, mientras que el de Croce era idealista y racionalista»<sup>125</sup>. Porque era algo más que una concepción, vinculada con raíces religiosas —el libre examen— y humanistas —la aparición de la subjetividad moderna—. Sustancialmente, el liberalismo es la expresión de la tarea del yo —otro «universal concreto», como Dios mismo— haciéndose un alma e instituyéndose como núcleo del universo. Así, escribe a Max Grillo en marzo de 1930:

Usted, mi noble amigo y yo somos ante todo y sobre todo liberales. El liberalismo es el universal concreto de toda política histórica, es lo más comprensivo y a la vez más expansivo. Es la fórmula suprema del alma del hombre (IX, 1212).

De ahí que sea también la forma de toda política, en cuanto ajustada a la exigencia de la libertad. Y en este sentido, no era un credo político entre otros, sino, de nuevo, el «universal concreto», capaz de comprender y superar todo credo determinado en aquello por lo que propiamente es un credo político o civil, esto es, una peculiar interpretación y realización política de la libertad del hombre. Antes que un sistema de libertades, el liberalismo es para Unamuno la formalidad misma de la libertad:

Y la libertad de pensar y de pensarse —que no hay que confundir con el vulgar librepensamiento a compás y a escuadra— es el cimiento del liberalismo método y estilo<sup>126</sup>.

Siempre o casi siempre que Unamuno se refiere al liberalismo se expresa en estos o parecidos términos: no es mera idea, sino sentimiento y religión; ni es un credo, sino método y estilo de libertad. Pudiera pensarse que estas fórmulas se deben a una falta de concreción ideológica, quizá por penuria de fuentes propiamente políticas. Pero, por encima de esta circunstancia, yo me inclino a ver en ellas la expresión de su trascendentalismo en política, esto es, el interés en subrayar fundamentalmente, antes y por encima de la doctrina, la actitud misma liberal. Como método —ya se ha indicado (cf. cap. 7, § 4)—, el liberalismo consiste en el «libre examen, la libre discusión» (VIII, 1246), y venía a recoger así la doble tradición originaria del mundo moderno, la del Renacimiento y la Reforma. Cada uno a su modo contribuyó al descubrimiento de la subjetividad como última instancia de juicio. El énfasis unamuniano en la idea del método era precisamente para asegurar un horizonte universal, como un lugar abierto que no puede monopolizar ninguna ideología. El punto de mira de su crítica estaba siempre en el dogmatismo. No tiene nada de extraño que en la tercera de las *Cartas al amigo*, a la hora de buscar la comunidad de los solitarios, dispuestos a resistir a la barbarie de los dogmas excluyentes, que ya se veía venir, frente a los que claman por la necesidad de definirse, les proponga la estrategia de «in-definir»:

Tenemos que librarnos —y libertarnos— de facciosos de derecha, de izquierda y de centro, de inventores de dogmas, de falsificadores de la Historia, de inquisidores y de definidores (VII, 1020).

Se trataba incluso de algo más que un método, de una terapia para tratar males endémicos del país, como la «ideoesclorosis»<sup>127</sup>, la intransigencia, el espíritu inquisitorial, que habían desgarrado el tejido conjuntivo del país con una historia traumática de anatemas y persecuciones:

Y veamos cómo la cura del llamado ahora cavernicolismo —de derecha o de izquierda— no está en confesionarias novedades de moda, sino en el tradicional, genuino y castizo liberalismo español, herético, al que le falta aún por sacarle mucho jugo la República<sup>128</sup>.

Se entiende así que en otros momentos tome Unamuno al liberalismo como el método de la cultura y el progreso; es decir, el único régimen cultural capaz de organizar la diferencia a fin de hacerla productiva. «Lucharemos por la libertad de la cultura —les recomendaba Unamuno a los alumnos salmantinos en la inauguración del curso 1931-32— porque haya ideologías diversas, ya que en ello reside la verdadera y democrática libertad» (IX, 399). En cuanto «universal concreto», el liberalismo no era una ideología más, sino

la condición misma de que haya ideologías diversas, contrapuestas, y de que éstas puedan mantener entre sí un intercambio o un conflicto fecundo. Esto le asigna al liberalismo una posición singular en la escena cultural, «más bien una posición sobre las opiniones todas, no un centro entre ellas» (VIII, 1246). No se trata de un sitio prominente, sino del lugar de constitución del juego ideológico y de fluidificación dialéctica de sus diferencias. Y también de reconocer la capacidad del *ethos* liberal para trascender las diferencias del juego y mantenerlas en integración dinámica. De ahí que de la suerte del liberalismo dependiera la entera salud política del país.

Pero además, y ante todo, el liberalismo es un estilo, esto es, una forma de existencia, caracterizado por la afirmación de la individualidad, y de su obra o contenido de personalidad, frente a instancias anónimas y presiones sociales. La fe liberal es conjuntamente en la *libertad* en cuanto autodisposición libérrima de la persona para ser *sí mismo* y para dar de sí. Frente al hombre-masa orteguiano o el hombre-máquina robotizado cultural y políticamente —«macizo» solía llamarlo Unamuno, de masa y también por desgracia, de maza, del que decía jocosamente que «como buen majadero, maja al adversario, pero a su vez si le golpea suena a leño o macidez, carece de contradicciones y de polarizaciones íntimas—, el hombre del Renacimiento, el del humanismo, era contradictorio y no de una pieza, y así el del liberalismo, el del verdadero y hondo individualismo, o mejor personalismo»<sup>129</sup>.

Unamuno defendía al individuo<sup>130</sup> único en su rabiosa originalidad y creatividad, pero de muchas piezas y registros, por muy disonantes que fueran; el individuo creador-criatura, ácrata espiritual, porque ve en su potencia el origen de todo poder. Y no se tema que con ello —pensaba Unamuno— corra peligro la suerte del todo, pues persona quiere decir precisamente comunicación en régimen de universalidad, «que el individuo que mejor afirma su yo, su *ego*, es el que mejor afirma la sociedad de que participa, ni hay nada más universal que lo individual»<sup>131</sup>.

De nuevo, el «universal concreto» como clave de bóveda. La persona encierra un universo, y éste no es posible sin un horizonte de universalidad. Las dos dimensiones del liberalismo —como estilo y como método— quedan así ensambladas orgánicamente. Esta vigorosa afirmación del individuo es, como se ha indicado, fruto de la herencia europea moderna, pero no faltan en ella raíces autóctonas —no en vano la palabra «liberal»<sup>132</sup>, como había hecho constar B. Croce, era una contribución hispánica al vocabulario universal—, y que tienen que ver con la arisca independencia y la sana rebeldía del hombre español. Raíces que Unamuno reconocía como propias, y que definían un liberalismo hispánico, no sólo como instinto, sino como cultura, presente en la mística, en el humanismo cristiano de

la Contrarreforma (la otra cara de la Reforma), y en el arbitristo molinista<sup>133</sup>.

Si en cuanto método el liberalismo se opone al dogmatismo, en cuanto estilo venía a oponerse frontalmente a la mentalidad estatalista dominante, bien patente en la política de Azaña, o en otros términos, al jacobinismo<sup>134</sup>. La tendencia azañista a gobernar con mano firme se traducía en leyes de excepción, como la Ley de Defensa de la República, en la que veía Unamuno un fruto de «la herencia inquisitorial de España»<sup>135</sup> y a la que no dudaba en comparar con la antigua ley de Jurisdicciones (VIII, 1168). «Es que la librepensaduría —sobre todo la de compás y escuadra— no ha hecho más que remedar y remendar la Inquisición» (VII, 1031). Pero lo más temible era el culto idolátrico al Estado fuerte, que emergía en los totalitarismos de nuevo cuño. Y en medio de tal delirio, el viejo Unamuno, que en otro tiempo había defendido al Estado frente al exceso de particularismo de la vida española, sentía reverdecer con más vigor que nunca su raíz liberal/libertaria:

Quando oigo decir que hay que estar al servicio del Estado, de este Leviatán, como le llamó Hobbes, de este monstruo —benéfico o maléfico— a quien nadie aún, que yo sepa, ha sabido definir bien; cuando oigo hablar de ese ídolo tanto de comunistas como de fajistas, me acuerdo de aquellos días en que nosotros, los hijos del siglo XIX, los amamantados con leche liberal, leíamos aquel librito del hoy casi olvidado Spencer [...] que se titulaba *El individuo contra el Estado*. En él nos inculcaba lo malo que es el exceso de legislación. Éramos, más o menos, anarquistas. Queríamos creer que las heridas que la libertad hace es la libertad misma las que las cura (VII, 1016).

Por último, el liberalismo es también un lema político. He mencionado antes los dos radicales, Humanismo y Reforma, que según Unamuno determinan la sustancia de la actitud liberal. A ello había que unir, como tercer radical, la Revolución francesa, que hizo del sujeto el fundamento del orden civil. El lema revolucionario quedaba así, a su juicio, englobado en el lema «Justicia y Libertad» de la dinastía liberal, «a la que trajo a España aquel romántico Prim con los suyos, con los liberales, y éste fue luego el lema de los republicanos liberales de la primera República española. Y ha pasado a ésta (a la segunda), pues en el artículo primero de su Constitución se dice que “se organiza en régimen de libertad y justicia”» (VII, 1011).

No hay República sin opinión pública, y ésta sólo florece en el método de la libre crítica y del contraste de las diversas opiniones. Ni puede haber justicia —que engloba a la igualdad y la fraternidad del lema revolucionario francés— sin libertad, pues un atentado a ésta hiere al alma misma del hombre. Tampoco puede haber democracia verdadera sin liberalismo. Ciertamente liberalismo y democracia no se excluyen, pero tampoco se identifican. Para Unamuno

como para Croce, «el liberalismo era independiente del democratismo»<sup>136</sup>. Porque democracia es el gobierno de la mayoría, y ésta puede volverse despótica, si da la espalda al principio liberal, al respeto a la autonomía del yo/conciencia. Cabe, en efecto, una democracia totalitaria, imperialista, al modo de la dictadura del proletariado (V, 1141), como cabe un liberalismo aristocratizante, ayuno de sentido democrático. Y aunque Unamuno creía en la fecundación de ambos términos, y no en su oposición, no se hacía ilusiones sobre la dificultad de su con-vivencia:

Y aunque hoy parezca a muchos que liberalismo y democratismo se oponen, que se oponen la libertad y la democracia, que ésta —la democracia— propende a la dictadura como a ella propenden la oligarquía y la plutocracia, entonces se sentía de otro modo (VIII, 1246).

A este respecto el sentir de Unamuno se mantiene constante. Otra cosa será su concreta realización histórica. Elías Díaz, en su fina y crítica *Revisión de Unamuno*, se lamenta, no sin razón, de que en la «crisis del liberalismo», que le tocó vivir, Unamuno no diera el «salto, de alcance cualitativo, hacia la constitución de una democracia plena», y se atreve incluso a hablar de un «posible pre-fascismo objetivo» de su pensamiento, ajeno a «su actitud personal, que nunca cedió ante el totalitarismo»<sup>137</sup>. Pero pasa por alto que esta resistencia a la dictadura, que no siempre hicieron las democracias, se debe precisamente al principio liberal. Conviene tener presente que mucho democratismo popular de la época conducía derechamente al totalitarismo, ya sea de carácter fascista o comunista. Y al igual que era necesaria, dicho en términos de E. Díaz, «una superación democrática» del liberalismo, no lo era menos la recíproca «superación» o conversión liberal de las democracia, para evitar su degeneración. La historia mostraba dolorosamente que la conjugación del binomio liberalismo y democracia no era nada fácil. Se puede sacrificar la libertad a la igualdad, en aras de una sedicente democracia popular, como la igualdad a la libertad, en nombre de un arcaico liberalismo. No era éste el caso de Unamuno. Por eso me parece exagerado hablar de un «pre-fascismo objetivo», porque se reivindicque la función directiva de la inteligencia o se ponga en cuestión la infalibilidad de las mayorías. El desdén a la sociedad de masas no era tanto un prurito elitista, sino el recelo legítimo ante una democracia desalmada e inerte. No. La democracia genuina no está reñida con el liberalismo, ni un verdadero liberal puede ser, en un sentido sustantivo, antidemócrata. Pero sí puede y debe disentir de la democracia si ésta se separa de su matriz liberal. Porque el fondo insobornable de la actitud liberal descansa en la convicción de que la conciencia y la ley (= el derecho) están sobre la decisión de las mayorías.

Es a este fondo liberal al que recurre Unamuno en su oposición frontal y constante a cualquier forma de totalitarismo. El principio liberal no admite aquí excepción. No hay lugar a la discriminación ideológica:

Y bien sabido es lo que se entiende por orden en nuestra época de Internacional policíaca —la más terrible de las internacionales— y en que casi todos los pueblos van yendo a caer o en fascismo o en soviétismo —que no es igual que comunismo— y que son en rigor una sola y misma cosa<sup>138</sup>.

En este sentido —se queja Elías Díaz—, «busca siempre la coincidencia de fascismo y comunismo como indiferenciados totalitarismos; no reconoce el carácter capitalista de uno y socialista de otro, ni, por tanto, establece desde ahí las esenciales diferenciaciones, necesarias para comprender correctamente uno y otro»<sup>139</sup>. Y así es. Pero no por falta de conocimiento objetivo de sus diferencias, sino por la convicción de que, desde el punto de vista del principio liberal, eran éstas irrelevantes: «Y por eso se dice —agrega Unamuno— que el viejo —el eterno— concepto de libertad, el rousseauniano, el del liberalismo está en decadencia»<sup>140</sup>.

Tan grave era el fascismo, con su apelación a los dioses oscuros del «suelo y la sangre», como el bolchevismo con la nueva mitología del proletariado redentor. Ambos eran patologías de un democratismo populista, que apelaban a la violencia, por incapacidad de recurrir al método liberal. En la exaltación de la raza no veía mas que «un mito del más salvaje resentimiento»<sup>141</sup>, al igual que en la dictadura del proletariado se dejaba adivinar el otro resentimiento de la «vuelta a la tortilla». Y uno y otro desembocaban por distinto camino en una legitimación de la tiranía. Ambos, por otra parte, practican el culto a la acción directa y el recurso a la violencia como principio. Detrás de la nueva fraseología fascista, no había sino vaciedad:

No un manojo, una manada  
es el fajo del fajismo;  
detrás del saludo nada,  
detrás de la nada abismo (C, 458; VI, 1095).

Si no otro tanto, al menos podía reconocer en el comunismo soviético una tendencia del alma eslava hacia el despotismo:

Y contra este liberalismo, que es, como dijo Don Antonio Maura, el derecho de gentes moderno; contra este liberalismo, que es la civilización internacional, se están conjurando las dos Internacionales anti-liberales, las de las dos dictaduras: la fajista y la comunista. Ambas coinciden en execrar de la libertad y de la individualidad, ambas en combatir a la democracia. Para sustituirla por una «memocracia»<sup>142</sup>.

En España, era «la revolución liberal y democrática»<sup>143</sup> la que había que proteger de toda tentación totalitaria. Y el antídoto sólo podía venir del principio liberal. Pero ¿de qué liberalismo? Uno equidistante de los extremismos dogmáticos, tanto de la tradición católico/conservadora, que en España andaba jugando peligrosamente al fascismo, haciendo de nuevo espada con la cruz, como de la tradición socialista/marxista, con su cruzada invertida de la des-cruzifixión<sup>144</sup>. Por decirlo de una vez, el liberalismo de Unamuno, como su propio estilo mental, tenía que ser «dialéctico», como lo ha calificado V. Quimette. «El liberalismo, decía, tiene que fomentar la diversidad, y la existencia de hostilidad es una confirmación de su poder»<sup>145</sup>. Antes me he referido a su carácter de «universal concreto», como lugar de fluidificación dinámica del juego ideológico. Lo profundamente liberal no era la toma de partido por uno u otro de los contendientes, ya fuera la derecha conservadora o la izquierda republicano/socialista, sino la posición *sobre* ambos, abarcándolos en su antagonismo, y *entre* ambos, como centro de integración dinámica de sus diferencias. Esta posición, más que medianera mediadora, y aún más que ésta agónica compre(he)nsora, venía ya de antiguo, desde de *Paz en la guerra* (1896), en que había seguido —confiesa Unamuno— «una línea misma, no derecha en el sentido de línea recta, sino, como la vida, llena de vueltas y revueltas; una línea dialéctica. El pensamiento vivo está tejido de íntimas contradicciones» (VIII, 1192). A esto podríamos llamar su liberalismo alterutal:

Que si neutralidad —de *neuter*, neutro, ni uno ni otro— es la posición del que se está en medio de dos extremos —supuestos los dos—, sin pronunciarse por ninguno de ellos, de alterutalidad —de *alteruter*, uno y otro— es la posición del que se está en medio, en el centro, uniendo y no separando —y hasta confundiendo— a ambos<sup>146</sup>.

La actitud alterutal es la del que se esfuerza por penetrar y comprender «el sentido y la razón de los contrapuestos pareceres de los combatientes de uno y otro bando»<sup>147</sup>, procurando su recíproca fecundación y corrección. No la del que toma dogmáticamente partido, sino la del que participa en el conflicto con voluntad de abrazar a los antagonistas y de compre(he)nder. No se trata de partir-se por lo uno o lo otro, sino de com-partir lo uno y lo otro, en una resolución, no tanto de síntesis mediadora, como de comunicación. «Ir haciendo que cada uno de ellos vaya a entender su propio entendimiento, y no es poco» (VII, 1031), y el de su adversario, «a que se conozcan entre sí»<sup>148</sup>, poniéndolos en condiciones efectivas de mutuo entendimiento. Y a esto, y no a otra cosa, es a lo que llamaba Unamuno la guerra civil intestina, la del espíritu, que co-liga a los opuestos y los ob-liga a entender-se siempre de nuevo, aun en forma

abierta y provisional. En abril de 1935, al agradecer el nombramiento de ciudadano de honor de la República, especifica esta posición en la conciencia de que era su contribución más señalada a la causa republicana:

Que si hacen su guerra [los opuestos], hacen también su honda paz. Y ahora, al recibir este honor de ciudadanía española, tengo el deber de aceptarlo en reconocimiento de que mi prédica es reconocida por lo mejor de mi madre España, y con ella, el principio dialéctico fecundo de la concordancia de las discordancias (IX, 460).

Nada, pues, de las dos Españas, ni del juego maniqueo de España y la anti-España, enzarzadas en una contienda fratricida:

Y profeso que lo que ciertos cuitados<sup>149</sup> han dado en llamar la Anti-España es otra cara de la misma España que nos une a todos con nuestras fecundas adversidades mutuas (IX, 46C).

Para esta tarea de *metanoia* política se requería un profundo espíritu liberal. Sólo el liberalismo, el «universal concreto» de la política, podía asumir el desgarramiento de las razones contrapuestas y asistir a un parto de entendimiento en medio del conflicto. Podía salvaguardar una tradición plural, sin reducirla con ningún monopolio, y poner en tensión todos sus registros, los conservadores y los progresistas, los del laicismo y los del cristianismo, aun en un diálogo conflictivo, en que pudieran dar lo mejor de sí. Sufriendo el íntimo desgarro de la nación en la propia conciencia y mediando entre la intransigencia de los dos bandos, el liberalismo era el único remedio de salud política que le quedaba al país:

¡Pobres liberales! Y qué papel están haciendo en esa cuerda tirante del espíritu público español de hoy, cuerda sujeta por los dos extremos. *In medio virtus*, en el medio está la virtud, se dijo. Y ese pecado de liberalismo, resulta ya una virtud<sup>150</sup>.

En este sentido, podía reivindicar la unidad de España sin merma del reconocimiento político de su pluralismo cultural; defender el laicismo del Estado sin sacrificar con ello los derechos de la religión; promover las reformas sociales necesarias, y con todo, abstenerse del insensato lenguaje de la revolución; conjugar, en suma, tradición y progreso, respeto al legado histórico del país y crítica innovadora. Era en cierto modo inevitable que la alterutalidad de Unamuno pudiera ser vista con recelo por los unos y los otros, como una forma de ambigüedad consentida o de disfrazada neutralidad en juego; y fuera mal comprendida, atribuyéndosela a su descarado egotismo o a su pasión de notoriedad. Sí. Pero un buen entendedor



no podía engañarse al respecto. Era una constante de su estilo vital y de aquella revolución cultural e íntima que, desde el comienzo de su vida pública, había querido llevar a cabo en la vida española. ¿Por qué escandalizarse? De Unamuno, de lo que era y había querido ser, no podía esperarse otra cosa. Los que se engañaban al respecto eran, a su juicio, los que no querían entender. Claro está que esta pedagogía, tan socrática de inspiración, más que a los de espíritu de secta, estaba dirigida al pueblo llano. Unamuno creía que el hombre sencillo e intrahistórico, el que «quiere, por instinto, conservar la sanidad de su juicio cotidiano» era también «alterutal» (VII, 1120), y podía comprender, mejor que el dogmático partidario, las razones que, confusas y enmascaradas, andaban en el juego.

NOTAS

1. M. D. Gómez-Molleda, «Aproximación al último Unamuno», en VH M.U., p. 68.
2. *Epistolario inédito*, ed. de L. Robles, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, II, pp. 115-117.
3. M. D. Gómez-Molleda, art. cit., pp. 70-71.
4. E. Salcedo, *Vida de don Miguel*, Salamanca, Anaya, 1970, pp. 345-347.
5. J. Bécarud y E. López Campillo, *Los intelectuales españoles durante la II República*, Madrid, Siglo XXI, 1978, p. 12. «No se presenta, sino que le presentan» —puntualiza Salcedo (*op. cit.*, p. 349)—, siguiendo su vieja costumbre de dejarse requerir o solicitar por las circunstancias, actitud propia de quien no pone en ello el alma.
6. Como recuerda en 1931, en el artículo «Caciquismo, fulanismo y otros ismos» (*El Sol*, 18 de junio de 1931; VIII, 1153 ss.), su tesis de que en política cuentan «las personas y no las cosas» era antigua, desde 1901, y se diría que consustancial con su pensamiento.
7. Bécarud cita la encuesta del semanario *La Calle*, entre sus lectores, en que Unamuno queda, tras Alcalá Zamora, como probable candidato a la presidencia de la República (*Miguel de Unamuno y la Segunda República*, Madrid, Taurus, 1965, p. 11, nota 3). No entro aquí en si Unamuno tenía pretensiones a presidir la República o si todo había sido un malentendido debido a un homenaje (cf. E. Salcedo, *op. cit.*, p. 354), ni en el ex-futuro de lo que hubiera sido su presidencia junto a Azaña, pero al margen de su desecho o no de alcanzar este cargo, es evidente que tenía la certidumbre de que pocos habían contribuido como él al advenimiento de la República.
8. *El Sol*, 13 de mayo de 1931, en REYER, p. 76.
9. Así, por ejemplo, en su discurso en las Cortes Constituyentes, en otoño del 31, dirá que «la República no la trajimos todos; la República no la trajeron los del pacto; sin pacto habría venido lo mismo, acaso mejor. La República no la trajimos todos; la República quien propiamente la trajo fué Don Alfonso de Borbón y de Habsburgo». Y luego, de inmediato, dirige una andanada a los republicanos oficialistas: «Yo me acuerdo que cuando aquí se conspiraba estaba yo en el extranjero, en la frontera, lanzando voces, dedicándome a predicar en desierto y tratando de despertar la opinión pública española» (IX, 391).
10. Unamuno era muy consciente de la debilidad del republicanismo en los años de la Dictadura, y estaba igualmente convencido de su debilidad operativa frente a las fuerzas políticas representantes de los movimientos sociales, el socialismo y el anarquismo, el primero de modo ambiguo y el segundo abiertamente revolucionario.
11. *El Sol*, 13 de mayo de 1931, en REYER, p. 76.
12. Obviamente Unamuno minimizó este peligro, como iban a probar los acontecimientos posteriores. A partir del año 33, y al socaire de lo que acontecía en Europa, la espiral comunista/fascista fue creciendo conjuntamente en el país, y terminó siendo determinante de la Guerra civil española.
13. *El Sol*, 13 de mayo de 1931, en REYER, p. 77.
14. *Ibid.*, p. 79.

15. *Ibid.*, p. 80.
16. Creo que la firme actitud de Unamuno en este punto le cerraba toda posibilidad de presidir la II República española, y él debía saberlo, pues la promesa del Estatuto formaba parte esencial del pacto de San Sebastián.
17. *El Sol*, 13 de mayo de 1931, en REYER, pp. 81 y 83.
18. *Ibid.*, pp. 82 y 83.
19. *Ibid.*, p. 82.
20. *Ibid.*, p. 84.
21. En *El Sol*, 23 de junio de 1931, en REYER, pp. 89-90. Como puede apreciarse, el símbolo de Moisés a las puertas de la tierra de promisión cambia de sentido con respecto a la novela *San Manuel Bueno, mártir*. En ésta tiene un sentido netamente religioso, mientras que ahora se vierte en clave política.
22. *Ibid.*, p. 90. El subrayado no pertenece al texto.
23. «Y después, vuelto ya del destierro, y a las veces enterrado y aterrado en mi patria restituida —y aún no constituida—» (IV, 452), se queja a finales de 1931.
24. *El Sol*, 16 de julio de 1931, en REYER, pp. 96 y 98.
25. *El Sol*, 4 de junio de 1931, en EP, p. 56 y III, 797 y 801. Esta crítica se hará aún más radical en años sucesivos (cf. VII, 1112 y 1114).
26. Me refiero a la ley de Defensa de la República, aprobada en octubre de 1931, que Unamuno entiende como una ley de excepción, superflua y provocativa, contra la que se rebela su conciencia liberal.
27. Cf. G. Jackson, *La República española y la guerra civil (1931-1939)*, Barcelona, Orbis, 1985, pp. 81-83.
28. *El Sol*, 26 de agosto de 1931, en EP, p. 61.
29. *Discurso sobre la lengua española*, pronunciado en las Cortes Constituyentes el 18 de septiembre de 1931 (III, 1350-1361).
30. «¿Es que no se puede temer que a aquella barbarie del *hable en cristiano* responda, por natural reacción, otra en sentido contrario?» (IX, 388).
31. La radicalidad de Unamuno acerca de la oficialidad sin excepciones ni parangón de la lengua castellana, a la que él suele llamar sin más española, es cuasi consustancial con su pensamiento, y la había defendido ya inflexiblemente en otras ocasiones (cf. IV, 376-377).
32. M. D. Gómez-Molleda, art. cit., p. 74.
33. *Ibid.*, 74. Sobre los diversos factores que obraron en este enfrentamiento, véase de M. D. Gómez-Molleda, «El proceso ideológico de don Miguel de la República a la Guerra civil», en Act. Congr. M.U., pp. 53-54.
34. Hay que tomar aquí la tradición eterna en el sentido, no casticista, sino cosmopolita y universal, de que hablaban los ensayos *En torno al casticismo*.
35. *El Sol*, 12 de septiembre de 1931, en REYER, p. 102.
36. *El Sol*, 12 de septiembre de 1931, en REYER, p. 103.
37. *El Sol*, 23 de diciembre de 1931, REYER, p. 131.
38. «Sólo tengo que rectificar ahora —escribe en 1934— el mal sentido que entonces daba a lo histórico. Lo que en uno de mis ensayos de *En torno al casticismo* llamé la intrahistoria, es la historia misma, su entraña» (IX, p. 448). Sobre la permanencia del concepto de intrahistoria puede verse la tesis doctoral de E. Pascual Mezquita, *La intrahistoria del último Unamuno*, defendida en 1993 en la Universidad de Salamanca.
39. *El Sol*, 4 de diciembre de 1931, en REYER, pp. 125, 145 y 218-219.
40. Unamuno la llega a comparar con la antigua ley de Jurisdicciones (VIII, 1168), que tan acremente había él criticado a comienzos del siglo.
41. *El Sol*, 10 de enero de 1932, en REYER, p. 138.
42. *El Sol*, 6 de febrero de 1932, en REYER, p. 142.
43. Para Unamuno, lo específico de la República es que sea un régimen responsable, frente a las arbitrariedades del poder absoluto, y que abarque a todos (cf. REYER, p. 170 y EP, p. 154).
44. *El Día*, 26 de abril de 1932, en REYER, p. 170.
45. *Apud* M. D. Gómez-Molleda, «Aproximación al último Unamuno», cit., p. 86, nota 99.
46. *Ahora*, 28 de febrero de 1933, en EP, p. 137. Véase también EP, p. 132 y VII, 1016.

47. *Ahora*, 1 de agosto de 1933, en REYER, p. 247.
48. *Ahora*, 27 de abril de 1934, en REYER, p. 315 y 265-266.
49. *El Adelanto*, 12 de septiembre de 1933, en REYER, p. 257.
50. *Ahora*, 1 de agosto de 1933, en REYER, p. 247.
51. Véase como muestra, sobre la inconsciencia civil pública o política del pueblo español, VII, 1069.
52. *El Sol*, 5 de mayo de 1932, en REYER, p. 175.
53. M. D. Gómez-Molleda, «Aproximación al último Unamuno», cit., pp. 94-95. Sobre la profunda y constante admiración de Unamuno por la figura de Francisco Giner de los Ríos, cf. VII, 1070 y, sobre todo, III, 1178-1181. En cuanto a la relación personal entre ambos pensadores, véase el trabajo de M. D. Gómez-Molleda, *Unamuno, agitador de espíritus y Giner. Correspondencia inédita*, Madrid, Narcea, 1977.
54. *Ahora*, 15 de septiembre de 1933, en REYER, p. 261.
55. Se refiere Unamuno al juicio de M. Servet, «*inquietus est et magna moliens hispanorum animus*», que determinó la imagen de la osadía y afanosa gandosidad española, en Quinet, Nietzsche y Carducci (III, 806-807).
56. *El Sol*, 10 de noviembre de 1931, en EP, pp. 73-74.
57. *Ahora*, 17 de mayo de 1933, en EP, p. 140.
58. Es la distinción ya presente en los ensayos *En torno al casticismo*, I, p. 797.
59. J. Bécarud y E. López Campillo, *op. cit.*, pp. 58 ss.
60. Artículo que le fue rechazado por la dirección del diario *El Sol*, su tribuna habitual por estos años, debido a la presión de los medios gubernamentales, lo que obligó a Unamuno a buscar asilo intelectual, a partir de este incidente, en el diario *Ahora*.
61. *Ahora*, 28 de febrero de 1934, en EP, pp. 173-174.
62. *Ahora*, 14 de septiembre de 1934, en EP, p. 185.
63. En otro momento, contentando el estilo de Renán, contraponen Unamuno acción y contemplación como puntos de vista diferentes: el dogmático y el crítico respectivamente (IV, 1298).
64. *El Sol*, 7 de abril de 1932, en REYER, p. 168.
65. *El Día Gráfico*, 12 de febrero de 1933, en REYER, p. 218.
66. *Ibid.*
67. En este sentido, Unamuno critica la actitud inerte del tradicionalismo, que es mera reiteración del pasado, y ensalza, por el contrario, la actitud renovadora e innovadora que representó el tradicionalismo de Joaquín Costa. «Y transmisión que no cambia transmitiendo lo transmitido es cosa muerta, servil» (*El Sol*, 10 de abril de 1932, en EP, p. 89).
68. *El Sol*, 29 de mayo de 1932, en EP, p. 98.
69. Cf. VII, 1027, 1029, 1030, 1032, 1033 y 1039. El acicate de estas *Cartas* se debió, según creo, a la que escribió a Gregorio Marañón en febrero de 1933, y que dio lugar a una cordial polémica entre ellos. Muy posiblemente este incidente movió a Unamuno a reflejar su modo de estar y hacer política en cartas cuasi confidenciales, algunas de ellas dirigidas realmente a amigos, como G. Marañón, J. Ortega y Gasset, M. Abril o Teixeira de Pascoes, otras al lector amigo, contestando a sus preguntas y preocupaciones, y tratando siempre de aumentar la comunidad socrática de los que buscan fuera y en contra de los prejuicios consagrados, «ateniéndose a su privada inspiración íntima» (VII, 1069), es decir, a la autonomía del propio juicio.
70. M. D. Gómez-Molleda, «Aproximación al último Unamuno», cit., pp. 57-58.
71. Piénsese como paradigma en el escrito orteguiano sobre «Rectificación de la República», al final del bienio azafista, y en todo punto similar a la rectificación que por estas fechas venía exigiendo Unamuno.
72. *Apud* J. Bécarud y E. López Campillo, *op. cit.*, p. 71.
73. Véase mi estudio «De la generación trágica a la generación clásica», en *La edad de plata de la cultura española*, tomo XXXIX de la *Historia de España de R. Menéndez Pidal*, Espasa-Calpe, Madrid, 1993, pp. 130-315.
74. La identificación con la postura de Renan es bien explícita en este texto de 1923, que de seguro había suscrito Unamuno en época de la República: «A Renan le faltó, se dirá, ese descarado heroísmo de la afirmación, que es, como dice Eça de Queiroz al fin de *La Reliquia*, el que crea, a través de la universal ilusión, ciencias y religiones. Pero para la política dogmática lo que hace falta no es el descarado heroísmo de afirmar, sino el desvergonzado atrevimiento de mentir» (VII, 808).

75. «¿No reflexionaréis en esta aparente divergencia entre Mazzini y Renan, y no comprenderéis que puede uno llevar dentro de sí espíritu mazziniano y espíritu renaniano a la vez?» (IV, 1300).

76. «¡Pobre España nuestra! ¡Pobre España entregada a una presunta y sedicente revolución, que lo revuelve todo, sin constituir ni asentar nada; pobre España lanzada a una lucha, no de clases —ide clases, no!— sino de clientelas electorales de parados» (VII, 1128).

77. *El Día Gráfico*, 12 de febrero de 1933, en REyER, p. 217.

78. *El Norte de Castilla*, 12 de septiembre de 1933, en REyER, pp. 256-257.

79. *Ahora*, 19 de junio de 1934, en REyER, p. 326.

80. *El Día Gráfico*, 12 de febrero de 1933, en REyER, p. 219.

81. *Ahora*, 1 de agosto de 1933, en REyER, p. 247.

82. «Una República al estilo de la III República francesa, burguesa, civil y unitaria, ajena a otras filosofías políticas y sociales del momento, pero República liberal y democrática inequívocamente. Una República, en fin, y sobre todo, asentada sobre la continuidad histórica, la madurez política y la unidad de los españoles» (M. D. Gómez-Molleda, «El proceso ideológico de Don Miguel», cit., p. 58).

83. *El Sol*, 14 de enero de 1934, en EP, pp. 164-165.

84. Tal como escribe a V. Polonski (post diciembre 1928): «La rev(olución) de octubre de (19)17. Cuando pase el tiempo fue más honda la de Cromwell, la Rev(olución) francesa y hasta la guerra de secesión» (*Epistolario inédito*, cit., II, p. 247).

85. *El Norte de Castilla*, 23 de febrero de 1934, en REyER, p. 292.

86. *Ibid.*, p. 293.

87. Son muy escasos los textos de Unamuno en que acepta como un hecho la lucha de clases, como en 1922 (VIII, 471), y aún en éste habla de «abrirle un cauce para que transcurra sin desbordamientos». En su época abiertamente socialista se resiste al empleo del concepto, y en estos años de la República ve en este mito, como ahora suele llamarlo, el demonio del cantonalismo y de la guerra civil incivil.

88. Véanse sobre este particular EP, pp. 116, 150, 170; REyER, pp. 261-262, y VII, 1123-1125 y 1126-1128. Sobre el alcance de la reforma agraria azañista, véase G. Jackson, *op. cit.*, pp. 86-92.

89. J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, XI, p. 413. Véase mi artículo «Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset»: *Revista de Occidente* 120 (1991), pp. 33-58.

90. *Ahora*, 27 de agosto de 1933, en EP, p. 154. En un sentido análogo caracterizaba Ortega a la República, frente a la oligarquía del antiguo régimen, como «la entrega del Poder público a la totalidad cordial de los españoles» (*op. cit.*, XI, p. 406). Y de ahí que entienda la República como la gran oportunidad histórica de «nacionalizar el Poder público, de fundirlo con la nación» (XI, 409).

91. *El Norte de Castilla*, 25 de julio de 1933, en REyER, p. 242. Esta fina intuición política de Unamuno acerca de la reaparición del concepto de clase en «el funcionarismo» del socialismo de Estado (véase *Ahora*, 13 de mayo de 1933, en REyER, p. 232) es una certera anticipación de lo que en nuestros días ha denunciado en *La nueva clase* Milovan Djilas como el nuevo mandarínismo.

92. *Ahora*, 28 de julio de 1933, en REyER, p. 245.

93. *Ahora*, 15 de septiembre de 1933, en REyER, p. 260.

94. J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, XI, p. 412.

95. *El Sol*, 18 de septiembre de 1931, en EP, p. 68.

96. J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, XI, pp. 393-394.

97. *El Sol*, 7 de julio de 1931, en REyER, p. 94.

98. *El Sol*, 18 de septiembre de 1931, en EP, p. 69.

99. *El Sol*, 7 de julio de 1931, en REyER, p. 94.

100. V. Ouimette, «Prólogo» a su compilación de artículos en *Ensueño de una Patria* (EP), 26.

101. *El Sol*, 4 de junio de 1931, en EP, p. 57.

102. *Ahora*, 6 de noviembre de 1934, en EP, pp. 194-195.

103. *Ahora*, 9 de noviembre de 1934, en EP, p. 199.

104. *El Sol*, 23 de octubre de 1932, en EP, p. 119.

105. *Ahora*, 9 de noviembre de 1934, en EP, p. 198.
106. *El Sol*, 4 de junio de 1931, en EP, p. 56.
107. Véase G. Jackson, *op. cit.*, pp. 47-52, 62-65 y 70-72.
108. J. Ortega y Gasset, «Circular de la Agrupación al Servicio de la República», en O. C., cit., XI, p. 430.
109. *Ahora*, 17 de febrero de 1933, en EP, p. 133.
110. *El Sol*, 29 de enero de 1932, en REyER, p. 140. Véase también en la misma compilación REyER, p. 119, y en EP, p. 202 y en III, 1042 y VII, 1118.
111. Un referente de esta vinculación dialéctica entre cristianismo y liberalismo lo encontraba Unamuno en el comienzo mismo de la modernidad: «Renacimiento y Reforma fueron dos mellizos enemigos, peleándose entre sí, pero coaligados contra un enemigo común. Y la Reforma, al querer volver al evangelismo —que cada siglo lo entiende y lo siente a su manera—, volvió al individualismo con su doctrina de la salvación por la fe y del libre examen» (*Ahora*, 17 de marzo de 1933, en EP, pp. 139-140).
112. *Ahora*, 17 de febrero de 1933, en EP, p. 132.
113. *El Sol*, 14 de mayo de 1931, en REyER, p. 80.
114. *El Sol*, 14 de enero de 1934, en EP, pp. 166-167.
115. *El Sol*, 28 de julio de 1932, en EP, p. 105.
116. Véase otros pasajes complementarios en las compilaciones REyER, pp. 117, 189-190, 358 y EP, pp. 74-75, 224-225 y 247.
117. *Ahora*, 7 de marzo de 1934, en REyER, p. 295.
118. *Ahora*, 17 de febrero de 1933, en EP, p. 133.
119. *El Sol*, 29 de agosto de 1931, en EP, p. 65.
120. *Ahora*, 10 de mayo de 1933, en REyER, p. 228.
121. V. Ouimette, «Unamuno, Croce y la religión de la libertad», en M.U., p. 247.
122. *El Sol*, 25 de marzo de 1932, en REyER, p. 160.
123. *Ahora*, 17 de febrero de 1933, en EP, p. 134.
124. *El Sol*, 3 de mayo de 1930, en EP, p. 22. Éste es, en general, el *leit-motiv* dominante de su crítica al marxismo, la posición fatalista, materialista —en el sentido de Marx— de que el hombre «se deje llevar de las cosas, de que la personalidad se soyugue a la llamada realidad» (IV, 455). Al margen de los reproches «fatalista» y «determinista», que tanto menudean en Unamuno, llevado —justo es decirlo— por la versión dominante del marxismo en su circunstancia histórica, lo decisivo es la afirmación unamuniana de la primacía del sujeto/conciencia, incompatible con el materialismo histórico, por muy dialécticamente que se entendiera éste. Por eso no puedo compartir el juicio de Elías Díaz y Antonio Regalado, que ven en la posición unamuniana «tópicas y superficiales críticas antimarxistas [...] que le aproximan, sin duda, a las tesis de la misma filosofía de la reacción» (*Revisión de Unamuno*, Madrid, Tecnos, 1968, p. 84) o que demuestran «su aversión al socialismo y a todos los movimientos que tendieran a destruir la España tradicional» (*El siervo y el señor*, Madrid, Gredos, 1968, pp. 67, 204 y 207), respectivamente. Creo que en la crítica unamuniana, entre cierta ganga tópica, hay oro de ley, como esta primacía de la subjetividad sobre las condiciones del mundo objetivo, o la gemela primacía de las necesidades de la personalidad sobre las socio-económicas —inversiones de tesis del materialismo histórico—, y finas anticipaciones críticas como el futuro de un Estado burocrático/totalitario con la nueva dominación de clase funcional. Liberado de planteamientos marxistas, el socialismo de Unamuno quedaba en condiciones de fundirse con su liberalismo, que es el determinante, en última instancia. Por lo demás, la crítica al marxismo por estos años no añade nada a la posición de Unamuno al respecto, ya fijada en la década del 14 al 24, aunque se vuelve más ácida y exacerbada, según se va haciendo dominante la proclividad de ciertos sectores del socialismo radical hacia el comunismo.
125. V. Ouimette, «Unamuno, Croce y la religión de la libertad», cit., p. 250.
126. *El Sol*, 10 de abril de 1932, en EP, p. 89.
127. *Ahora*, 28 de febrero de 1933, en EP, pp. 136-137.
128. *El Sol*, 3 de abril de 1932, en REyER, p. 166.
129. *Ahora*, 13 de febrero de 1934, en EP, p. 168.
130. Cf. el elogio por esta época de la individualidad hispánica en el artículo «Definición del jabalí» (*El Sol*, 6 de marzo de 1932, en REyER, pp. 153-156).
131. *El Sol*, 6 de marzo de 1932, en REyER, p. 155.

132. «Y entre ellos, el término *liberal* —precisa Unamuno— tiene raíces soterrañas que se entretrejen con las de los términos *pronunciamiento* y *guerrilla*» (*El Sol*, 25 de marzo de 1932, en EP, p. 161).

133. *Ibid.*, pp. 161-162.

134. «Lo que caracteriza al liberal —escribirá más tarde Gregorio Marañón, recordando en 1946 a Unamuno— es el respeto a los valores permanentes; y para respetarlos tiene que coincidir unas veces y estar otras enfrente de los mismos artificios políticos. A estos artificios políticos es a lo que, gravemente, se llaman “ideas”, así, por antonomasia [...] En esto está el signo inequívoco que separa al liberal verdadero del falso liberal, cuyo prototipo es el jacobinismo. Nada hay más opuesto a un liberal que un jacobino; mucho más que el más extremista reaccionario. Sin embargo, durante más de un siglo, liberales y jacobinos se han identificado y en este error se ha ido gestando la catástrofe actual del liberalismo. El jacobino es, como el reaccionario, incapaz de cambiar de ideas» (*Obras completas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971-1982, III, p. 403).

135. Véase REyER, pp. 146 y 252; EP, p. 186.

136. V. Ouimette, «Unamuno, Croce y la religión de la libertad», cit., p. 248.

137. E. Díaz, *op. cit.*, pp. 11 y 46 respectivamente. Véase un complemento del tema en el cap. 7, § 4.

138. *Ahora*, 28 de febrero de 1933, en EP, p. 137.

139. E. Díaz, *op. cit.*, 61. Claro está que lo que Unamuno identifica *no* es fascismo y socialismo o marxismo, sino fascismo (= fajismo) y bolchevismo o soviétismo. Esta distinción, ya señalada por V. González Martín es muy importante (véase REyER, p. 34), pues nunca del socialismo hubiera hecho Unamuno un juicio tan negativo. Muy al contrario, Unamuno ve en el socialismo y el cristianismo «dos universalidades, dos catolicidades, que aunque fundadas en fes y esperanzas distintas, si bien no opuestas, en rigor no se excluyen», a diferencia del «racismo xenofóbico y antisemítico de la svástica» (VII, 1088).

140. *Ahora*, 28 de febrero de 1933, en EP, p. 137.

141. *Ahora*, 22 de octubre de 1935, en EP, p. 254. Cf. también VII, 1087-1089.

142. *Ahora*, 21 de febrero de 1936, en REyER, p. 400.

143. *El Sol*, 5 de mayo de 1932, en REyER, p. 175.

144. «Des-crucifixión» de las escuelas y torpes reacciones gubernamentales ante la quema de iglesias y conventos, que hacían presagiar la otra cruzada antirreligiosa ya en ciernes.

145. V. Ouimette, «Unamuno, Croce y la religión de la libertad», cit., p. 270.

146. *Ahora*, 17 de diciembre de 1935, en REyER, p. 382.

147. *Ahora*, 27 de marzo de 1936, en REyER, p. 409.

148. *Ahora*, 17 de marzo de 1936, en REyER, p. 401.

149. En otro momento los llama «los insensatos que han sacado lo de la Anti-España», jugando gravemente con la fe patriótica (*Ahora*, 7 de octubre de 1935, en EP, p. 247).

150. *El Sol*, 22 de octubre de 1931, en REyER, p. 109.

## PASIÓN Y TRAGEDIA DE ESPAÑA

«No son unos españoles contra otros —no hay Anti-España—, sino toda España, una, contra sí misma. Suicidio colectivo».

(M. de Unamuno, *El resentimiento trágico de la vida*, B2).

Al final del bienio azañista, como se ha indicado, Unamuno se siente desilusionado de la República. Su balance —es verdad que parcial y sesgado, y atendiendo sólo a aquellos aspectos que más directamente herían a su sensibilidad liberal— no puede ser más pesimista:

Se dejó incendiar conventos e iglesias y hasta se excusó los incendios, pues los conventos no valían la vida de un buen petrolero; se confiscó, con crimen de Estado y contra justicia, los bienes de una Compañía disuelta; se aplicó, sin proceso regular y sin expedientes justificativos, una ley llamada de defensa; se llamó revolución a lo que no era más que machaqueo; se insultó al adversario y se lo calumnió [...]; todo eso es desgraciadamente histórico; pero...<sup>1</sup>.

Pero, pese a todo, Unamuno alienta esperanzas de una rectificación necesaria. Al término de 1934, sin embargo, y tras los aciagos acontecimientos de octubre, se trata ya de un desengaño que raya en la desesperación.

### 1. *El resentimiento en la tragicomedia española*

Muy posiblemente en esta actitud, aparte de los graves sucesos históricos, que hacían temer lo peor, había que contar su pérdida progresiva de confianza en el pueblo llano, intrahistórico, al que dirigía su discurso. Y a medida que el estado cívico del país se agravaba

bajo la espiral suicida de revolución y reacción, el tono de su reflexión política se iba haciendo cada vez más sombrío, a tenor con el sentimiento disolutivo, que parecía haberse adueñado de los españoles, «un sentimiento catastrófico —llamadle, si queréis, revolucionario— que suele ir acompañado de una visión fantasmagórica del porvenir de su destino. Es una dolencia con raíces económicas y con raíces religiosas. Bien entendido que entre éstas, entre las raíces religiosas, entran la de la irreligiosidad y la del ateísmo, que no es la indiferencia»<sup>2</sup>.

Como es habitual en Unamuno, a la hora de juzgar el sentido histórico de los acontecimientos, aparece la inevitable referencia al doble gozne económico y religioso. El primero se hacía presente en los conflictos sociales que convulsionaban a una España de profundas y viejas desigualdades, apenas sin dar tregua a la labor de gobierno. Era la lucha por la vida material, que se tomaba reciamente su desquite tras siglos de servidumbre. Pero esta lucha estaba doblada e interferida por la otra lucha por la conciencia, por el sentido de la vida o, si se quiere, por la sobre-vida —interferida, a la vez, de un modo confuso, ideológico y utópico conjuntamente—, que le daba a la confrontación socio-política una pretensión absoluta. Tanto los absolutistas, para llamarlos de algún modo, (o partidarios de la fe religiosa) como los nadistas —al fin y al cabo el nadismo es para Unamuno un absolutismo al revés, una «desesperación de la fe»<sup>3</sup>— ponían en el juego la misma pasión. En el creciente radicalismo político no había lugar, «¡pobres liberales!», para su liberalismo alterutal. A la altura de abril de 1933 ya lo había intuido Unamuno, al que sólo le quedaba poner a salvo, en medio del paroxismo, su responsabilidad intelectual:

*¡Estamos haciendo la revolución! ¿Cuál?, ¿la del artículo h, o x, o n de la Constitución? [...] No, la revolución es otra<sup>4</sup>; la revolución es la de los agentes ciegos y sordos de un instituto colectivo [...] Y luego esas mismas fuerzas ciegas se volverán contra lo que ahora se les antoja erigir [...] Vendrá la resaca, vendrá el golpe de retroceso. Es la ley de mecánica social como lo es de mecánica física [...] Pero el que tenga fe en el espíritu, es decir, en la libertad, aunque perezca también ahogándose en el torbellino, podrá sentir, en sus últimas boqueadas, que salva en la historia su alma, que salva su responsabilidad moral, que salva su conciencia (IX, 1223-1224).*

Unamuno asiste con amor amargo, resistiendo e insistiendo en su papel de profeta desahuciado, a la tragicomedia de España. Lo que ahora le preocupa es la posibilidad de la ex-España, que otea en el horizonte. El espectáculo de demencialidad, como lo llama, parece no tener límite. La guerra civil intestina, la de la «concordancia en las discordancias», deja paso lenta pero inexorablemente a un enfrentamiento violento e incivil. El resentimiento colectivo —ésta



es la categoría psicopatológica que emplea Unamuno para interpretar la tragicomedia— se ha adueñado de todos los centros de la vida española, dislocándolos y entrenándolos en una lucha suicida. Ya en 1932 había anunciado:

Nuestra España está entrando en el período disolutivo en que tan entrada está ya Europa, que va a un nuevo régimen económico-religioso. Hubo el Renacimiento, hubo la Reforma, hubo la Revolución. Ahora llega el Resentimiento y con él la escuela y la despensa únicas, el Reino de Maya<sup>5</sup>.

Dada su tendencia a interpretar poéticamente la historia, Unamuno lo escribe con mayúscula, Resentimiento, como un destino, y le asigna, como en las antiguas cosmogonías, una época del mundo, la época de la discordia civil. El resentimiento es la pasión que segrega el alma, negando todo el valor que no puede reconocer como propio. Es, pues, gemelo de la envidia, en que había puesto Unamuno una de las claves bíblicas de la historia trágica del hombre, y desde luego, la clave de la tragicomedia de España. Sobre el resentimiento versaba la carta decimoquinta *Al amigo*, como advirtiéndole de la gravedad del mal:

¿Pero qué es en el fondo un resentido, sino un remordido? ¿Es que el resentimiento es otra cosa que una forma de remordimiento? Los más de los que padecen de manía persecutoria, de creerse perseguidos, tienen conciencia de haber sido perseguidores, a lo menos en deseo [...] Sí, el sujeto ese es un remordido. Es lo que alguien llamó, con expresión feliz, un ex fracasado. O en este caso, y para emplear un giro tal vez en sobrado conceptuoso, un ex futuro fracasado (VII, 1049).

En el resentido opera, por tanto, una voluntad de «venganza y desquite»<sup>6</sup>, una rencorosa voluntad de negación. No podía imaginarse un temple anímico más opuesto a la tolerancia generosa y comprensiva de la actitud liberal. El resentimiento, con sus secuelas de intransigencia, fanatismo y odio, le había ganado la partida. Y resentimiento era para Unamuno todo en aquella hora de España: la agitación antirreligiosa y la agitación social, las reivindicaciones de los nacionalismos y la lucha de clases, la retórica de la revolución y la de la reacción. Resentimiento era el fajismo, con su rencor a todo lo noble<sup>7</sup>, y lo era también, a su juicio, el comunismo o el materialismo histórico con su «sentimiento purulento» de la vida (VII, 1084). Sin duda, el uso de esta categoría es a todas luces excesivo, en algunos casos abiertamente injusto, y se cerraba a una comprensión objetiva de los fenómenos sociales. Esto es tan evidente que no merece discusión. Tenía, sin embargo, la virtualidad de destacar una constante de la vida socio-política de estos años: el exceso de pasión, y una pasión nihilista, aniquiladora, que llevaba compulsivamente a

la destrucción del adversario, al que no se quería, no ya comprender, sino ni siquiera tolerar. La demencialidad dominante se debía a la falta de reflexión y de diálogo. Y lo grave era que el resentimiento estaba haciendo presa en la juventud y hasta envenenando a la infancia (VII, 1154). Quizá la más patética reflexión unamuniana de estos años se refiera al espectáculo de una juventud dogmática y cavernaria, esto es, radicalmente antiliberal, de «santo y seña, de color y grito y de fingido desdén a generaciones cuya obra, por desconocerla, no reconocen»<sup>8</sup>. De la profunda desazón que experimentaba Unamuno ante la creciente militarización de la juventud española da indicio el emotivo artículo *Cruce de miradas*, en que la mirada de un joven solitario, con quien se cruza, le hace evocar su propia y ya lejana juventud:

Y ahora mira tú, mi mozo, mi compañero; tú, que me miras, al cruzarnos, con mirada de inteligencia, defiende y guarda tu mocedad, tu juventud. Defiéndela contra esa falsa juventud colectiva, de coro, de comparsa y de parada; defiende tu personalidad (VIII, 1223).

Los jóvenes que desfilaban exhibiendo teatralmente su agresividad ideológica, los que contemplaban o participaban en los actos incendiarios, los que exhibían «un cierto sentido deportivo de la violencia por la violencia misma»<sup>9</sup>, los que jugaban, tan generosa como inconscientemente, a la revolución y la contrarrevolución, sólo podían anunciar un porvenir de catástrofe. «No hay nada más indigente que la ideología de esas juventudes de pistola o de petróleo»<sup>10</sup>. Ni más pavoroso. El panorama fue ensombreciéndose progresivamente a partir de las elecciones generales de noviembre de 1933, que supusieron la entrada en la escena pública de los partidos radicales de derecha y de izquierda. El fascismo comenzaba a hacerse presente en la vida española, a la vez que el comunismo y el anarquismo endurecían sus posiciones. La victoria en las elecciones de la derecha cedista y la ruptura de la coalición republicano/socialista presagiaban una polarización extrema de la vida política. De otra parte, el rumbo que dio Lerroux a su gobierno, conteniendo y en algunos casos modificando las medidas sociales y laborales y la legislación anticlerical del bienio azañista, exasperó a la izquierda, que veía comprometida su «revolución» desde arriba mediante el jacobinismo de Estado. La tentación revolucionaria de las fuerzas de izquierda se hizo más fuerte que nunca, advertidas por las circunstancias adversas de la política internacional en Alemania y Austria. Como bien ha visto G. Jackson, «la subida de Hitler al poder en Alemania, con el claro apoyo de la derecha tradicional, mostró lo rápidamente que podían los conservadores colaborar en la destrucción de una República cuya Constitución estaba inspirada principalmente en la de la Alemania republicana».

na»<sup>11</sup>. El miedo de los unos a los otros por las iniciativas osadas que podían tomar en el juego, el recelo mutuo y la satanización del adversario, fuera cual fuera su color, propiciaron un radicalismo político incontenible. A partir de este momento, la espiral revolución/reactión se cernió sobre el país como un destino trágico.

## 2. «Perdí mi ancla, mi costumbre»

Mientras tanto, la vida familiar de Unamuno sufre la otra tragedia íntima de la desolación. El 15 de mayo de 1934 muere Concha Lizárraga, a causa de una congestión cerebral que la dejó afásica y hemipléjica en sus últimos días.

Ha vuelto a la infancia —le escribe a Jacques Chevalier—, pero como le queda un resto de vida afectiva se agarra a los que la queremos. No sabe usted bien, amigo mío, lo que es tener que dormir a su lado, cogiéndola de la mano, arrullándola, pues no quiere ni sola ni con otra persona<sup>12</sup>.

Merece mención este tierno detalle porque muestra una relación de Unamuno complementaria a la habitual con su mujer, ahora enferma/niña, en cuyo regazo maternal se había él sentido otras veces como un niño, que llora sus desconsuelos<sup>13</sup>. En medio de las turbulencias sociales y políticas de este año, sintiendo la otra grave parálisis de España, su madre/hija a un tiempo, no es extraño que la enfermedad de Concha se proyecte sentimental e ideológicamente sobre la grave crisis del país. «Figúrese cómo veré las cosas públicas, las de mi pobre España, al través de las entrañadas, las de mi pobre Concha»<sup>14</sup>. Su estado de ánimo alcanza en estos meses un clímax de abatimiento. La tragicomedia española parece anunciar un final trágico:

Todo esto y algo más por el estilo es lo que hace que vaya espesándose el ámbito —recinto— político-moral de la nación española, que vaya creciendo una desesperanza resignada que puede llegar a la desesperación<sup>15</sup>.

La creciente conflictividad social, la fascistización progresiva de la juventud al socaire de ideologías excluyentes de distinto signo, la apelación a la disciplina militar y el juego a la revolución, todo y todos, los *hunos* y los *hotros*, como los llamará más tarde, parecían concurrir a un mismo paroxismo de violencia. «No es una paradoja como creen los mentecatos la coincidencia de los opuestos» (VII, 1042). Sólo que no era el producto del disentimiento civil, sino del incivil resentimiento, que campeaba por doquier. Los artículos de estos meses son de un pesimismo creciente, fundida, confundida, la tragedia de España con la tragedia familiar. El viejo luchador de antaño siente que le flaquean las fuerzas:

Y si los ojos se nos empañasen de lágrimas al ver ciertas cosas o en horas abismales de nuestra vida íntima, casera, cuando se nos estremecen las raíces cordiales del ingenio o cuando sentimos toda la entrañada y triste miseria de la vida nacional pública, entonces dejar por un rato el hacha, enjugarnos los ojos con el dorso de la diestra, volverlos al cielo, tomar huelgo y volver a empuñar el arma. Que, bien manejada, basta<sup>16</sup>.

Y todavía más desolador es el tono nadista de su imaginaria *Entrevista con el cura de Aldeapodrída*, una especie de doble «socarrrón y escéptico» del protagonista de *San Manuel Bueno, mártir*. A la pregunta de si las derechas dominaban en el pueblo,

Tonterías de tontos de alquiler —me replicó—. También le dirán que domino yo. Ni yo, ni el presidente de la Casa del Pueblo, ni el pedagogo, ni nadie. Ésta es una aldea podrida, y aquí el que domina es el camposanto, que está allí, en aquel altozano.

A lo que añade el entrevistador: «Cuando me despedí del cura de Aldeapodrída vi temblar en sus pestañas una lágrima»<sup>17</sup>. Al mes de este patético relato muere Concha. Casi en términos que recuerdan el lamento de A. Machado en análogas circunstancias, se sincerará Unamuno a Chevalier: «Cuando me la arranque Dios —hágase su voluntad— me destrozarán el más íntimo tejido del espíritu»<sup>18</sup>.

Aún en carne viva el terrible desgarrón, casi como un epitafio para su tumba, le escribe a Emma H. Clouard: «Era el alma de mi alma, y más que mi amor imi costumbre! Yo nunca he creído en la vida; ella nunca creyó en la muerte. En todas mis obras respira en silencio»<sup>19</sup>.

El abierto reconocimiento de esta deuda con su mujer, no sólo del hombre sino del escritor, merece hacer un paréntesis en la otra historia de la pasión de España. Como se sabe, Unamuno solía referirse a Concha como «su costumbre»<sup>20</sup>. La costumbre no es rutina ni siquiera hábito, sino la disposición fundamental de la vida. El hábito como el destino están en ella asumidos e interiorizados en vocación. La costumbre es «la más entrañada esencia del querer» (VII, 1045). Puede generarse morosamente, al filo de los días, o de repente, en un instante colmado, pues la costumbre es el círculo del cumplimiento, en que inmora el alma. Algo así como un vislumbre en el tiempo de la eternidad:

Sólo tú, mi compañera,  
mi costumbre, tú me diste  
repetición verdadera,  
que a todo cambio resiste,  
y es sustancia permanente  
de la dicha, y es el vaso  
de la eternidad presente  
mientras dura nuestro paso (VI, 1377).

Y en otro apunte del *Cancionero*, recuerda a Concha como «la entrañada costumbre / que guarda eternidad en el momento» (VI, 1393), o se lamenta de haber perdido con ella el anclaje de su vida:

Perdí mi ancla, mi costumbre.  
y me lleva a la deriva (VI, 1415).

En esta costumbre encuentra Unamuno su secreta fortaleza. A la hora de evocar a Concha siempre acuden a su mente dos palabras: «fue la serenidad y la alegría encarnadas»<sup>21</sup>. Y aquella luminosa paz interior transparecía en sus ojos, azules como un lago, y en su radiante sonrisa. En las poesías unamunianas abundan los madrigales a los ojos de Concha, ojos ciertos —«llenos de gloria en el remanso del hogar» (VI, 404)—, o presentidos y soñados en la distancia, o ardientemente anhelados —«sed de tus ojos en la mar me gana» (VI, 712)— en el camino al destierro. Y estos ojos aparecen al tornasol de todas las horas y a la luz de cada emoción: son los ojos «suaves y mansos, rebosantes de quietud» (VI, 287), o los ojos compasivos que, en su llamada al ensueño, le hacen olvidar «el mortal quebranto» (VI, 382), o los dulces ojos «llenos de promesas» de íntimos goces (VI, 1377), o los sosegados ojos de «miradas tranquilas» como la mar en calma (VI, 1373), o los ojos «de saber sereno» que le revelan la bondad del mundo (VI, 1405) o le abren el fondo de su propio ser (VI, 1393). Lo que esos ojos irradian es contento de vivir:

Dulce contento de la vida mana  
del lago de tus ojos; si me abrumba  
mi sino de luchar, de ellos rezuma  
lumbre que al cielo con la tierra hermana (VI, 712).

Y Unamuno confía en que se le pueda contagiar algo de aquella fe en la vida, que a Concha le rebosa. En una de sus constantes reflexiones sobre la inmortalidad, a los pocos meses de la muerte de ella, y añorando seguramente su sosiego interior en contraste con sus angustias espirituales, hace Unamuno esta fina distinción: «El hombre creerá en la eternidad del pensamiento, de la historia; la mujer cree en la eternidad de la carne, de la vida»<sup>22</sup>, y la razón —agrega— es que la fe «en la resurrección de los muertos le brota de su maternidad». Por eso los ojos de Concha son para él fundamentalmente maternos, como su regazo, y le aparecen ungidos de una emoción religiosa:

¡Oh mis dulces dos luceros,  
manaderos  
de la luz que a Dios pedí,  
Dios por vosotros me mira

y respira  
por vosotros Dios en mí! (VI, 287).

Y como los ojos, su sonrisa, luminosa y franca, como otro lago de un cielo interior. Concha es el arquetipo de la existencia intrahistórica, sencilla y firme, implantada en la certidumbre de la sustancia inmortal de la vida. Y, en efecto, todos los tormentos de Unamuno parecen ser de lujo en comparación con la fe desnuda y simple de esta aldeana vasca. Creo no exagerar al sostener que Concha representa para Unamuno su más profunda experiencia religiosa. En ella siente, presente, que Dios no le falta. Así la recuerda en uno de sus más emocionados e intensos poemas:

Aquel sosiego henchido de resignación;  
sus ojos de silencio; aquel resón  
del silencio de Dios a mi pregunta  
mientras Él como a yunta  
con mano todopoderosa  
nos hizo arar la vida,  
esta vida tan preciosa  
en que creí no creer, pues me bastaba  
su fe, la de ella, su fe henchida  
de un santo no saber, de que sacaba  
su simple y puro ver (VI, 1393).

La paradoja suena provocativa, como ninguna otra: «Creí no creer pues me bastaba su fe», es decir, porque secretamente se apoyaba en la fe de ella. ¿No es un desconfiado por exceso de presunción? En textos como éste apoya Julián Marías su tesis sobre la fe implícita de Unamuno, que hacía innecesaria y superflua su heterodoxia<sup>23</sup>. Es osado e impropio aventurar un juicio sobre la fe de nadie. Implícita o no, la de Unamuno, de tener alguna —y al menos no le faltó el hueco por donde manaba su ansia—, tuvo que haber sido una fe por intermediario, com-partida: poca o ninguna en comparación con la de ella —y por eso «creía no creer», pero suficiente tal vez contando con su remanente, y de ahí que pudiera creer no creer de puro estribar, sin saberlo, en la fe de ella. Sea de ello lo que fuere, esta confesión final: «creí no creer» nos hace evocar al protagonista de *San Manuel Bueno, mártir*, una vez que se le ha caído la venda y como por un milagro recobra la fe en la vida —«esta vida tan preciosa»—, confesión singular en Unamuno, precisamente ahora que ha perdido a su mujer y repasa morosamente su historia a la luz de su recuerdo. ¿Tuvo esta experiencia alguna influencia en la postura espiritual de Unamuno? Me inclino a pensar que sí. Nunca como hasta ahora se ha sentido más cerca de Dios ni más confirmado en su «extraña» fe. Al menos así parece indicarlo alguna confesión a raíz de la muerte de Concha:

Ella, mi santa costumbre encarnada, me confirmó, más allá de la creencia y de la descreencia, en mi religión española popular, en mi [...] é cristianismo —ísea!— laico?; y ni agua de mar, ni destilada, ni menos de agua benditera eclesiástica pueden apagar mi sed. Se me fue con Dios; me ha dejado su rocío (VIII, 1211).

¿Sed de qué o de quién? [...] Y ¿rocío de quién?, ¿de Dios o de ella? Tal vez de Dios, del que ella le ha dejado su rocío. El caso es que la muerte de Concha lo acuna más que nunca en su infancia, que para Unamuno está siempre asociada a la experiencia de su fe perdida: «Me vuelves, madre, a la final niñez, / que me es un cielo» (VI, 1405), y le lleva a la confesión más abierta sobre la inmortalidad, o la esperanza, tal vez desesperada, de lograr verla:

Ella vivía al día y me esperaba.  
Y esperándome sigue en otra esfera;  
la muerte es otra espera (VI, 1393).

A partir del 6 de agosto de 1934, fecha en que escribe este poema, su vida no tiene ya otro sentido que este aguardo. Pero por medio le espera la terrible noche oscura de la guerra civil.

### 3. *La tragedia civil*

En la otra agonía de la República, los acontecimientos de octubre de 1934 marcaron una frontera sin retorno. Las huelgas extenuantes como la de Zaragoza y Madrid fueron los signos premonitores de lo que se avecinaba. Tras la crisis política del gabinete de Lerroux, motivada a causa de la oposición del Presidente de la República, Alcalá-Zamora, al proyecto de amnistía al general Sanjurjo, que se había sublevado años antes contra el régimen republicano, daba la impresión de que la nave del Estado iba a la deriva. El poder andaba perdido por todas partes. Los esfuerzos del Gobierno de Ricardo Samper por hacerse respetar fueron baldíos. Las continuas agitaciones sociales en el campo, y la grave crisis política con el Gobierno catalán de la *Generalitat* a causa de los *rabassaires*<sup>24</sup>, así como la presión de los nacionalistas vascos por su Estatuto de Autonomía minaron el escaso prestigio de su gobierno. A su caída, Alcalá-Zamora se sintió obligado a llamar a la CEDA de Gil Robles, triunfadora en las elecciones de 1933, a hacerse cargo del poder. La decisión fue replicada de inmediato por las fuerzas de izquierda, que convocaron la huelga general. En estas circunstancias, en octubre de 1934 tuvo lugar el acto más significativo de la tragi-comedia española. De un lado trágico, abiertamente trágico, la huelga revolucionaria de Asturias, y la durísima represión con que se saldó; del otro cómico o tragicómico, la declaración de independencia del *Estat catalá* por

Companys<sup>25</sup>. Así, al menos, lo verá Unamuno retrospectivamente en mayo de 1936, al hacer el recuento de la experiencia revolucionaria:

Y luego, en la revolución ya reglada y empapelada —la Constitución es un papel—, vino el acto trágico de Asturias, y el cómico de Barcelona, y hasta el sainete madrileño [...] Y por debajo de la función reglada, con su programa, está la acción, la terrible acción, del coro que no obedece a corifeos, que no oye a los «reglas» y no los entiende; está la acción desencadenada. La de los que creen que el arreglo de la casa está en la matanza (VII, 1152).

No es de extrañar en él esta interpretación de la historia, románticamente, *sub specie teatri*. Y nada más teatral que una revolución. Pero ahora no se trataba de aquella revolución retórica, «a escuadra y compás jurídicos, la constituyente, pura comedia» (III, 821) con sus «reglas» o apuntadores y sus corifeos, sino de una verdadera revolución, que irrumpía como un destino ineluctable, casi como un cataclismo natural. El «sainete de astracán»<sup>26</sup> desembocaba en un final de tragedia. Hay pocas referencias unamunianas a la revolución de octubre del 34 en Asturias, que mantuvo a toda España crispada durante varios meses y que fue —lástima que no se supiera ver a tiempo— un anticipo bárbaro de la guerra civil. Pero de esta revolución, delirante y sangrienta, que comprometió gravemente y ya de modo irreversible la causa global de la izquierda en el país, se podía decir todo menos que fuese retórica<sup>27</sup>. Unamuno la recordará meses más tarde, en la primavera del 35, como un acto de «inconsciencia salvaje que se ha mostrado luego al desnudo tanto en la rebelión como en la represión de Asturias, con sus grandezas y bajezas. Diríase que se nos llega una noche de la civilidad y de la cultura humanas»<sup>28</sup>.

La tragedia civil había comenzado. Los acontecimientos de Asturias —la revolución y la represión— tuvieron para Unamuno un alcance decisivo. Él sí supo ver en ellos un cruento ensayo de la guerra civil. A esta altura de la tragicomedia, Unamuno ha perdido su fe en el hombre de España. Su confesión desengañada a la vuelta de los acontecimientos revolucionarios de octubre es bien expresiva: «la decadencia mental del hombre de término medio —en política sobre todo— es hoy en España espantosa»<sup>29</sup>. Y ¿qué puede hacer un profeta cuando he perdido la fe en su pueblo, el destinatario de su palabra? A la actitud trágica sólo le queda un camino: resistir aun a sabiendas de lo inútil del empeño. Es el sentido de la «resignación activa» (cf. cap. 6, § 2), «y resignación no es fatalismo» (VII, 1055) —advierte una vez más Unamuno—. Resignación porque sabe reconocer con lucidez la forzosidad y hasta inevitabilidad del mal y no se hace ilusiones, pero activa o militante, pues, pese a todo, no dimite de su responsabilidad, aunque cuente con la certeza de la derrota. «¡Qué temple de ánimo da el desengaño! El desengaño activo, no el pasivo»<sup>30</sup>. Resignarse a la



revolución y a la contrarrevolución, resignarse a la ola de salvajismo que arrasaba la vida civil —«y en ésta hacen acciones y reacciones, tan salvajes las unas como las otras. Hoz y martillo o haces y yugos, ¿qué más da?»<sup>31</sup>—, pero protestando contra unos y otros, insistiendo y resistiendo contra toda esperanza. Que esta actitud no era evasiva queda claro por el compromiso constante de la palabra pública de Unamuno. Que era in-diferente al sentido ideológico de la contienda, al echar las diferencias de los contendientes en un mismo saco, es una verdad a medias, porque olvida que en su liberalismo alterutal se perseguía una integración de esas diferencias en la forma de un conflicto cultural. Pero este ensueño liberal, ¡cuán tarde lo vio Unamuno!, no era ya posible. A la luz sombría de los acontecimientos, su apelación de antaño al espíritu de la verdadera «guerra civil» tenía que sonarle a sarcasmo.

Sí. Ciertamente él había abusado del término. Había nacido a la conciencia «civil y liberal» en el sitio de Bilbao, en los días de la guerra civil carlista, y aquel conflicto, novelado en *Paz en la guerra*, le había llevado al convencimiento de que la discordia civil o civilizada entre el principio liberal/progresista y el tradicional religioso, su recíproca confrontación y entendimiento, eran el genuino sustento de la verdadera paz civil. Y así lo declara sin ambages en 1903 en el umbral de su vida pública:

Porque España está muy necesitada de una nueva guerra civil, pero civil de veras, no con armas de fuego ni de filo, sino con armas de ardiente palabra, que es la espada del espíritu (IX, 116)<sup>32</sup>.

Para su visión agónica, la historia no podía ser otra cosa que «lucha, eterna lucha» (V, 1164), pues sólo en ella se genera la vida. Como buen dialéctico, él creía en el juego fecundo de las contradicciones. Había sostenido que los dos principios que habían determinado la singladura histórica de España podían con-vivir en un conflicto fecundo. Y hasta había llegado a escribir, dejándose llevar por su afición al énfasis, que España era «un don de la guerra civil» y que ésta es la verdadera «constitución interna» y hasta el «estado normal de España» (IV, 1354). Y otro tanto podía decirse, *mutatis mutandis*, de la vieja Europa, hecha de piezas plurales y discordes, que sólo en el conflicto podrían dar lo mejor de sí. Cuando se discutía afanosa y apasionadamente en las Cortes la nueva Constitución republicana, ya advertía:

[...] salga lo que saliere, vendrá la lucha por la verdadera Constitución, la íntima, la que no está escrita en las leyes. Y además esto es necesario. En toda historia de las relaciones de los pueblos no se llega nunca a un abrazo, sino después de una lucha, y aún después continúa. La discordia es tan necesaria a la civilización como eso que, mentirosamente, suele llamarse concordia (IX, 389).

Incluso el sentido de aquella revolución interna, permanente, que oponía a la otra revolución retórica oficial, no era otro que el de esta fecunda guerra civil<sup>33</sup>. En este sentido dialéctico, la República podía ser considerada como un período de guerra civil, en que se ponían en tensión todos los registros de la historia de España, buscando la forma de su con-vivencia creadora<sup>34</sup>. Retrospectivamente, a la altura de 1933, se siente fiel a la arraigada convicción de una discordie con-vivencia civil, que se había gestado al filo de la experiencia histórica de *Paz en la guerra*:

Cuando apareció la novela pudo decir Altamira que latía en ella una cierta simpatía por la causa carlista. Como que no se puede ser liberal de otro modo; como que no cabe participar en una guerra civil sin sentir la justificación de los dos bandos en lucha; como que quien no sienta la Justicia de su adversario —por llevarlo dentro de sí— no puede sentir su propia Justicia (VIII, 1192-1193)<sup>35</sup>.

Y en eso estribaba su fe liberal, su confianza en el poder creador del disentimiento como forma de promover la concordia discordie o la discordia concorde de la genuina con-vivencia civil. Todavía en 1934, con motivo de su jubilación y del homenaje que le rindió la ciudad de Salamanca con la asistencia del Presidente de la República, tuvo Unamuno una ocasión excepcional para proclamar su fe en «la España universal y eterna». Unamuno conjuga de nuevo, una vez más, su doble amor a España y a su lengua, fundidos en su conciencia de profesor/escritor:

Y hoy, al repetir mi lección de antaño, he de deciros que lo viviente es el esfuerzo de lo vivido por hacerse porvivir, de la tradición por hacerse progreso y ventura (IX, 447).

Pero aquel mensaje de continuidad y esperanza no rimaba ya con el rigor de un tiempo de revolución. La salvación ahora, como antes, estaba en la palabra viva y libre, la palabra/conciencia en medio de la violencia y la barbarie:

Hay que hacerse mártires, esto es: testigos de esa cultura; y el mártir da su vida por la palabra, por la libertad de palabra. Da su vida pero no la quita a los otros; se deja matar pero no mata (IX, 451).

En su desesperación creciente, aún le queda un adarme de esperanza para gritarle implorante a los jóvenes, que le rodeaban con avidez, su patético mensaje:

Salvadnos, jóvenes, verdaderos jóvenes, los que no mancháis las páginas de vuestros libros ni con sangre ni con bilis. Salvadnos por España, por la España de Dios por Dios, por el Dios de España, por la Suprema Palabra creadora y conservadora (IX, 453).

Meses más tarde, en abril del 35, al ser nombrado ciudadano de honor de la República, reiteraba su fe liberal, fe en la libertad y en la palabra, como el único principio fecundo de convivencia:

Desde muy joven, frente a dogmas políticos, filosóficos y religiosos, he mantenido el principio liberal del libre examen, sin arredrarme en los lindes del escepticismo y del agnosticismo y haciendo de la rebusca la cura de la esperanza. Por creer en España tal como su historia me la enseña, cómo se forma, se deforma, se reforma y se transforma arreo. Y profeso que lo que ciertos cuitados han dado en llamar la Anti-España es otra cara de la misma España, que nos une a todos con nuestras fecundas adversidades mutuas (IX, 459-460).

Pero la verdad es que ya desesperaba de que se pudiera reconducir pacífica y civilmente la confrontación. Tal vez recordara entonces un trance de desfallecimiento análogo en *La agonía del cristianismo*, con el presentimiento de que ni en España ni en Europa estaban los tiempos maduros para la fecunda convivencia de sus principios antagónicos: el cristiano y el ilustrado-liberal. Faltos de comunicación, estos dos radicales se endurecían en una oposición excluyente. Una cita del *Diario* de Jacinto Loyson venía a confirmárselo. «Europa está condenada, y quien dice Europa, dice la cristiandad. No le hace falta para perecer el peligro amarillo, ni aun doblándolo con el peligro negro; lleva en su seno los dos azotes que bastan para matarla: el ultramontanismo y la revolución» (VII, 342). Ultramontanismo y revolución, esto es, integrismo nacionalcatólico y laicismo revolucionario volvían de nuevo a campar por sus respetos. ¿Qué hacer en tales circunstancias? La respuesta trágica es siempre la misma. «Por lo cual —concluía el padre Jacinto— hay que contentarse con *resistir* sin esperanza de vencer, y guardar, para un porvenir desconocido, la doble antorcha de la religión y de la civilización verdadera»<sup>36</sup>. Resistir, como es propio de la actitud trágica, pero a la vez insistir contra los unos y los otros, sin dimitir de la palabra. Era el esfuerzo dialéctico, de raíz liberal, por evitar que las oposiciones se hicieran rígidas e impermeables y, faltas de fluidez, degenerasen en la apelación a la violencia y la acción directa:

Y así, por no sentir el juego dialéctico y fecundo de las contradicciones, raíz y sostén de la conciencia viva, esta nuestra guerra civil, resorte de adelanto, deja de ser civilizada para hacerse bárbara (VII, 1143).

Pero lo bárbaro ya estaba allí, plantado en medio como un dios excluyente y ávido de sacrificios. Las admoniciones en este sentido, en los meses finales del 34, son frecuentes y reiterativas:

Estamos viviendo en una guerra civil incivil. Se habla de desencadenamiento de pasiones. ¿Pasión? Más bien insensatez. Y hasta locura. Una verdadera epidemia. Y más que de locura, de demencia. De deficiencia mental<sup>37</sup>.

una llamada a la cordura de los españoles para evitar el peligro de una sangrienta guerra civil»<sup>40</sup>, y que no llegó a publicarse, al parecer para no crispar más la situación. Luego, tras las elecciones generales de febrero, el destino trágico del país le parecerá ya ineluctable: España estaba partida en dos, correspondiendo a los dos frentes políticos de combate, el Frente Popular —la nueva conjunción de republicanos de izquierda y fuerzas socialistas y comunistas— que ganó las elecciones, y el Frente Nacional de la derecha cedista y monárquica, mientras se hundía estrepitosamente la coalición centrista. El triunfo de Azaña suponía, por lo demás, una vuelta al espíritu político «revolucionario» (o pseudorrevolucionario para Unamuno) de las Constituyentes del 31, tras el paréntesis de Lerroux, que, a su vez, había significado un desmontaje político del bienio azañista. Era el continuo tejer y destejer del velo de Penélope, mientras se sucedían las vanas esperanzas. La primavera del 36 fue especialmente agitada. En abril del 36 le escribe a Emma Clouard:

Y no se trata de comunismo sino de sindicalismo anarquista, que es el que ha triunfado. Los nuevos republicanos carecen de fuerza. Y lo que ahora crece es el fascismo, Y tendremos el choque de dos grupos igualmente irresponsables e inconscientes arrastrados —no dirigidos— uno y otro por chiquillos de 17 a 24 años corporales, pero de una mentalidad —o mejor, demencialidad— de 5 años. La degeneración espiritual de nuestra juventud militante es espantosa<sup>41</sup>.

Aunque las primeras medidas del nuevo Gobierno fueron ponderadas y en general bien recibidas, «sin embargo, también pudo verse que la victoria había intoxicado el ala izquierda del Frente Popular, y que el Gobierno de Azaña estaba desbordado por sus propias masas»<sup>42</sup>. El radicalismo político saltó a la calle con violencia y demostraciones de fuerza de uno y otro signo. La crisis interna del PSOE de otra parte, con la pugna entre Indalecio Prieto y Largo Caballero por el control del partido, restaba los apoyos precisos al Gobierno para llevar a cabo una política reformista en profundidad. Las fuerzas radicales de izquierda, bajo la inspiración de Largo Caballero, no ocultaban su preferencia por un Gobierno proletario, creyendo que entraban en un tiempo de revolución. El orden público fue el talón de Aquiles de una sociedad conmocionada por las huelgas, la violencia callejera y los actos del terrorismo político. De nuevo cundieron los rumores de golpe de Estado, e Indalecio Prieto, en el mitin de 1.º de mayo en Cuenca, llegó incluso a señalar al general Franco, como «un hombre que en un momento dado puede acaudillar con el máximo de probabilidades, todas las que se derivan de su prestigio personal, un movimiento de este género»<sup>43</sup>. También para Unamuno su desesperación del pueblo español se estaba tornando paradójicamente en una esperanza desesperada de rectificar *manu militari* la República. Así se

explica el artículo que dedica en junio de 1936 a *Don Baldomero Espartero, general del pueblo* —según el título del libro de Romanones—, hoy tan de actualidad como entonces y como todo lo que Romanones escribe y dice»<sup>44</sup>. Espartero era el general liberal, pacificador, o «acabador de la guerra civil con el abrazo de Vergara», encargado de la Regencia en la minoría de Isabel II y después echado de ella en 1843. Espartero, hombre sencillo, liberal de corazón, nada ambicioso, parece dar ahora el perfil del libertador que se espera. Y Unamuno se cuida de deslizar su juicio sobre el fracaso del general, a modo de severa amonestación: «Don Baldomero cayó de la regencia porque no pudo —o acaso, lo que es peor, no supo— ser gerente de todos los españoles, monárquicos o no»<sup>45</sup>.

Un mes más tarde, en vísperas de la guerra civil, vuelve sobre el asunto en tonos inequívocamente positivos:

El pueblo necesita un mesías —digamos un cacique— y lo busca; y si no lo halla, lo inventa. Y ¡ay de aquel en quien el pueblo se fija! Ahora, lo que es difícil es hacer de un mandarín un mandón [...] En tanto que la masa se desmanda. Y se desmanda por holgazanería mental. Porque hay que ver su espantoso vacío ideológico. Que no encubren las tonterías rimbombantes y retumbantes de sus guiones. Y ¿qué remedio? ¡Aguantar y aguardar (III, 826).

Como puede apreciarse, la consigna ha variado sensiblemente. Del «resistir» en resignación activa, propio de la actitud trágica, se pasa a un «aguantar aguardando», expuesto a cualquier aventura política, o como él había dicho, «al salto en las tinieblas». ¿Aguardando qué o quién? No es preciso suponer —lo que parece absurdo— que estuviera al tanto de los planes de la sublevación militar<sup>46</sup>; ni mucho menos —lo que, aparte de absurdo, es falso e injusto— que actuase de instigador de la misma. Pero subjetivamente, el camino hacia el salto en las tinieblas ya estaba andado. Sus profundas discrepancias con la orientación política y su incompatibilidad con Azaña, al que hacía culpable de la situación por su irresponsable juego pseudorrevolucionario, habían llegado tan lejos que ya no había punto de retorno. Cuando el 18 de julio estalla la sublevación militar, su pensamiento desiderativo le lleva a ver en los rebeldes —¡qué hiriente paradoja en un liberal de tan limpia y clara ejecutoria antimilitarista!— la única posibilidad de salvación.

¿Cómo fue posible que quien se había opuesto tan lúcidamente a la Dictadura primorriverista no advirtiera el peligro a que ahora se exponía? Puede alegarse que era otra la situación, pero esto no basta. En el espejismo que en esta ocasión sufrió Unamuno hay que contar diversos factores. De un lado, el hecho de que los rebeldes se presentaran equívocamente como un movimiento no en contra, sino en apoyo de la República para salvarla de la anarquía reinante<sup>47</sup>. Del otro,

la creencia, expresada reiteradas veces, de que el Gobierno de Madrid (léase Azaña) se había vuelto loco, y el régimen republicano necesitaba de una urgente rectificación. Añádase a esto que, como ha hecho constar Gómez-Molleda, «para Don Miguel el 18 de julio no era sólo un movimiento militar, sino *popular*, y en cierto modo continuista con el período republicano»<sup>48</sup>. Pero, sin lugar a dudas, el motivo decisivo de su adhesión, explícitamente confesado, y luego reiterado con ocasión del Manifiesto de la Universidad de Salamanca, fue su convicción de que con ello se intentaba «salvar la civilización occidental, la civilización cristiana». Aunque la expresión está hoy gastada por el abuso ideológico que hizo de ella el bando nacional, se trataba para Unamuno de los derechos de la civilidad, esto es, de la forma de convivencia civil, que habrían labrado de consuno la tradición liberal y el cristianismo, y que ahora creía él que estaban amenazados:

Enfrentada con el choque tremendo, producido sobre el suelo español al defenderse nuestra civilización cristiana de Occidente, constructora de Europa, de un ideario oriental aniquilador, la Universidad de Salamanca advierte con hondo dolor que, sobre las ya rudas violencias de la guerra civil, destacan agriamente algunos hechos que la fuerzan a cumplir el triste deber de elevar al mundo civilizado su protesta viril<sup>49</sup>.

Lo del «ideario oriental aniquilador» iba por el comunismo, la bicha negra para Unamuno, por su doble sensibilidad liberal y cristiana<sup>50</sup>. En cuanto a los graves hechos denunciados, se mencionaban los bombardeos de santuarios, hospitales, escuelas y ciudades abiertas. Y como colofón, la inculpación al Gobierno de Madrid por su incapacidad para controlar estos actos de barbarie:

porque tales hechos son reveladores de que crueldad y destrucción innecesarias e inútiles o son ordenadas o no pueden ser contenidas por aquel organismo que, por otra parte, no ha tenido ni una palabra de condenación o de excusa que refleje un sentimiento mínimo de humanidad o propósito de rectificación<sup>51</sup>.

En verdad que era grave la denuncia y le obligaba en conciencia a aplicar al otro bando la misma medida. Aquí ha de verse, a mi juicio, la clave decisiva de su actitud en el Paraninfo el 12 de octubre. ¿Cómo podía callar quien comenzaba ya a ver la otra barbarie desatada a su alrededor en la Salamanca nacionalista? Fueron aquellas muertes las que acabaron abriéndole los ojos. En modo alguno puede entenderse su adhesión a los sublevados como una muestra de su proclividad en estos años al fascismo. Se ha especulado mucho a este respecto con la visita que José Antonio Primo de Rivera hiciera a Unamuno, en 1935, a petición del periodista Francisco Bravo, siempre a la caza de una noticia sensacionalista, y con ocasión del mitin de la Falange en el teatro Bretón de Salamanca. Unamuno accedió a

la solicitud, en parte por el deseo de hacerse oír por la gente joven, que él tanto denostaba, en parte también por condescendencia con el hijo de su enemigo de antaño, que había tenido la deferencia de querer visitarle en su casa. La posterior asistencia al mitin y al banquete fue un acto provocativo muy propio de su conducta pública, saliendo «por los fueros de su independencia de viejo liberal no adscrito a ningún partido»<sup>52</sup>, y quizá como prueba de que estaba *au dessus de la mêlée*. Fue un error de bulto, que ha influido muy negativamente en la interpretación de su actitud ante la guerra civil. Sin duda que hay alguna afinidad entre la ideología falangista y el pensamiento político de Unamuno, especialmente en su defensa de la unidad nacional frente al riesgo del separatismo, y en su abierto rechazo de la lucha de clases, pero esto no autoriza la mistificación de su proyecto político de convivencia de raíz inequívocamente liberal. Unamuno fue un decidido oponente del fascismo, al que criticó siempre con acritud, en prosa y hasta en verso como en la cuarteta del *Cancionero* (C, 458; VI, 1095).

¿Cómo podían hacer suyo su proyecto de convivencia los que combatían por destruir la anti-España? Claro que la recíproca es también válida: ¿cómo podía él, pese a todo, sentir como suyo un bando que representaba a media España? Sin duda, ésta fue la agonia de los últimos meses de su vida, en una Salamanca donde ya eran visibles los estragos del odio y la muerte cainita se poblaba de caras amigas. Una secreta mutación comenzó a operarse en él. En carta a su amigo el socialista belga se sincera abiertamente: «No me abochorna confesar que me he equivocado. Lo que lamento es haber engañado a otros muchos»<sup>53</sup>. Había llegado la hora del remordimiento. «Pero, ¿no sentirá remordimiento —concluye la citada carta— el día que ardan los hogares de su país, cuando se maten los hijos de su tierra y todo porque Vd. sembró el odio en sus corazones?»<sup>54</sup>. No era precisamente odio lo que él había sembrado a lo largo de su vida, pero a la luz de los trágicos acontecimientos tendría que pesarle la ligereza con que en tantas ocasiones había hablado de guerra civil en un país traumatizado por una enconada lucha de clases. Claro está que era otro el tenor de sus declaraciones públicas. Seguía pensando que la responsabilidad mayor estaba del lado del Gobierno de Madrid, que se había vuelto loco<sup>55</sup>. Y reivindicaba polémicamente su postura frente a la otra parte:

Yo no estoy a la derecha ni a la izquierda. Yo no he cambiado; es el régimen de Madrid el que ha cambiado. Cuando todo pase, estoy seguro de que yo, como siempre, me enfrentaré con los vencedores<sup>56</sup>.

En sus declaraciones al corresponsal de *Le Matin* insiste de nuevo en la necesidad de defenderse contra la anarquía. «El ejército

—sentencia— es la única cosa fundamental con que puede contar España»<sup>57</sup>. Pero, pese a todo, algo estaba cambiando en su ánimo según las noticias de los asesinatos le confirmaban que tampoco la civilización occidental cristiana estaba de su parte. Como advierte L. González Egido, «cuando en Salamanca se arrió definitivamente la bandera republicana en el Ayuntamiento, no acudió al acto, aunque seguía siendo concejal, ni participó en ninguna reunión de la corporación municipal»<sup>58</sup>. Y poco a poco, empezó a variar el tenor de su reflexión, más inculpatorio que justificativo, como en la entrevista que concedió al hispanista holandés Brower, «más cerca de sus apuntes secretos que de sus manifestaciones públicas»<sup>59</sup>.

#### 4. *El resentimiento trágico de la vida*

En este estado de ánimo, caviloso y angustiado, comenzó a primeros de septiembre<sup>60</sup> del 36, siguiendo su vieja costumbre de los cuadernos de notas, la redacción de sus impresiones y reflexiones sobre la guerra civil. No es un diario, aunque no faltan en los apuntes referencias históricas. Tampoco el boceto de un libro. Carlos Feal aproxima estas *Notas* al género del «monodílogo». Creo que para ello le falta el desdoblamiento dramático, que es característico de estas piezas unamunianas. Se trata más bien de una confesión a modo de desahogo impresionista de un solitario, que necesita objetivar una pasión que le revienta en el pecho<sup>61</sup>. Era su agonía de España. El título que eligió, *El resentimiento trágico de la vida* —todo un acierto expresivo—, estaba en continuidad con las reflexiones de sus artículos políticos. No podía imaginarse una tragedia más gigantesca y devastadora que aquella locura de resentimiento colectivo, que lanzaba a los unos contra los otros. En aquellas circunstancias Unamuno recuerda otra crisis gemela de desesperación en el destierro parisino<sup>62</sup>, cuando por vez primera le asaltó, como una alucinante pesadilla, el presentimiento de la guerra civil:

Mi España agoniza, a la vez que agoniza en ella el cristianismo. Quiso propagar el catolicismo a espada; proclamó la cruzada, y a espada va a morir. Y a espada envenenada. Y la agonía de mi España es la agonía de mi cristianismo. Y la agonía de mi quijotismo es también la agonía de don Quijote (VII, 363).

Ahora bastaba abrir los ojos para verse en medio de aquel horror. Y tras el título, a modo de subtítulo, «notas sobre la revolución y la guerra civil españolas», y luego anota: «Venga a nos el tu reino», la misma petición que se le había escapado en la agonía de París (VII, 363). Y la misma que en *Paz en la guerra* musitaban los combatientes, cuando enterraban a sus muertos en la otra contienda civil de su infancia (II, 252). El reino de Dios significaba para él el senti-



do de la historia, que no era otra cosa que «el comentario del pensamiento de Dios» (VIII, 723-724). Este reino era el de la comunidad universal, la fraternidad y la cultura, como comenta C. Feal<sup>63</sup>, justamente todo lo que ahora echaba trágicamente de menos. ¿Era también la historia un misterio de iniquidad? ¿Cómo se compadecía aquella locura con el advenimiento del reino de Dios? En estas breves y estremecidas páginas, Unamuno dibuja a negros trazos discontinuos su visión trágica de la historia. Y, sin embargo, en medio de la desolación, pese a todo, no deja de resonar esta petición como un grito de esperanza.

En su lectura de la situación no faltan, como era de esperar, las categorías psicopatológicas. Es una «epidemia histérica» la que se ha apoderado del país, a modo de un terremoto en que «revientan las malas entrañas» (RV, A3). Y páginas más adelante: «Este temblor de pueblo que como los de tierra le ha abierto las entrañas y hecho verter la lava de sus peores pasiones» (RV, D4).

La locura compulsiva genera un «baño de sangre». «Matar y dejarse matar. Siete gatitos» (RV, A3). La aclaración a esta extraña referencia se encuentra en las declaraciones de Unamuno a Knickerbocker. «Unamuno —escribe el corresponsal— tiene una opinión pesimista para la humanidad. La humanidad —dice— es como una gata con siete gatitos. Se come tres y cría cuatro. No es así como el mundo puede curarse de la última guerra, hasta que otra nueva nos aflija»<sup>64</sup>. En suma, parir para destruir, engendrar hombres para sacrificarlos brutalmente en el altar de cualquier ídolo. «Lujuria y crueldad. Hacer hombres y deshacerlos» (RV, E3). Maltusianismo político:

El pueblo español se entrega al suicidio, pero como le retiene el instinto animal de vivir —y reproducirse— se entrega a estupidizarse, al opio o al alcohol. El goce de morir matando. Un pueblo no de vividores, sino de moridores (RV, A4).

En otro registro apunta: «muerte y lujuria» (RV, D4), impulso tanático e instinto reproductivo, pero puesto al servicio de la muerte. En su estudio sobre estas Notas, Carlos Feal ha señalado muy certeramente la vinculación de la reflexión unamuniana con Freud<sup>65</sup>. Aludía antes a una visión trágica de la historia. En el conflicto de los impulsos, *thánatos* triunfa sobre *eros*, y lo internaliza y hasta la muerte misma se vuelve erótica. El grito de Millán Astray, «viva la muerte» (RV, C1) le cuadra bien a esta pasión compulsiva por la destrucción, que enloquece a la gente. «Ahora está permitido matar» (RV, C1); se levanta la veda y comienza la caza del hombre. A menudo en sus escritos políticos de estos años aludía Unamuno al instinto disolutivo. En la guerra ha estallado con pavorosa virulencia: «No son unos españoles contra otros —no hay anti-España— sino toda España, una, contra sí misma. Suicidio colectivo» (RV, B2).

La posibilidad pavorosa de la ex-España, que había contemplado antes, parece haber encontrado su hora sombría: «Entre los hunos y los hotros están descuartizando a España» (RV, A2). Y en otro momento precisa: «*Finis Hispaniae*» (RV, B1). Su amor a España resulta ahora más amargo y desesperado que nunca: «¿Y mi amor a España, al pueblo español? —se pregunta—. Por eso, por su desgracia, por su degradación, por su desesperación» (RV, D4). Sólo se ama de veras lo que se quiere salvar de la muerte. Pero *thánatos* o el «ángel exterminador» no es sólo muerte, sino sus heraldos precursorres, la envidia y el odio. Nadie tolera al otro, precisamente por ser diferente. ¡Qué pavorosa confirmación de su teoría de la envidia como la fuerza motriz de la historia! La envidia caínita genera una moral de resentimiento, la «moral de esclavos», de que hablaba Nietzsche: «Su fondo el resentimiento y la envidia. Esa envidia —el *phthonos* griego— en que vio, con su clara mirada, Heródoto el fundamento de la tragedia de la historia» (VII, 1094).

El resentimiento para Unamuno lo explica todo: el odio ideológico, los chiboletes con que unos motejan a los otros, el desquite, la venganza, la voluntad de exclusión: «En casi todos se enciende el odio, en casi nadie la compasión. Da asco ser hombre» (RV, C1). El caso es que para Unamuno este resentimiento alcanza una magnitud absoluta. No es sólo por esto o aquello, sino por todo, o más bien, a causa de lo más sagrado e incondicionado, a causa de Dios mismo: «Como Rusia, España, un pueblo de resentidos. Un resentimiento para con Dios. ¿Por qué?» (RV, A2).

De acuerdo con sus categorías históricas, Unamuno lleva a cabo una interpretación teológico-religiosa de la guerra civil. El gozne económico apenas cuenta. No es que brille por su ausencia, como cree C. Feal, pero está apenas aludido, con lo que se nota más su irrelevancia: «Unos contra otros por el reparto en vez de unirse en la producción —rendim.—» (RV, A3). Es decir, unos contra otros a causa de la participación en los bienes económicos y sociales. Pero lo que de veras lanza a los unos contra los otros es para Unamuno su distinta participación en la otra economía del sentido. Se trata de «una íntima e intestina guerra religiosa de toda España contra sí misma» (RV, B2). Mas la cuestión de fondo no era fe o ateísmo, como tendía a verlo la propaganda nacional-católica, sino la falta de fe por ambos bandos. En verdad una guerra de religión irreligiosa. Unos porque no pueden creer y no consienten la certidumbre satisfecha de la creencia. Otros por creer en demasía, y como todo el que «cree demasiado» —según advertía Channing— «acaba por no creer en nada» (RV, C3). El ateísmo es la otra cara de un fideísmo vulgar, idolátrico. «Falta sentido crítico y dialéctico. Realismo vulgar, materialista» (RV, C3). En ambos casos, materialismo.

Al ateísmo laicista le encuentra Unamuno su última raíz en el inmanentismo secular moderno. «Copérnico —escribe— mata al Dante» (RV, A1). La quiebra de la «ilusión antropológica»<sup>66</sup> conduce a una metafísica materialista resignada, cuyo representante central es Spinoza. Ni finalidad ni inmortalidad. «Volverán los judíos, saduceos, marxistas a Esp.?» (*ibid.*), es decir, ¿volverán a tomar en serio su raíz materialista? «Spinoza —añade Unamuno— se pierde la conciencia de la humanidad» (*ibid.*). El sentido de esta última expresión no es otro que la pérdida de la finalidad y, por tanto, de la Conciencia del universo. No hay sentido —parece concluir Unamuno—, ni propiamente comunidad universal, si no hay finalidad de la conciencia:

Han hecho falta estos siglos para que los efectos de la rev. copernicana hayan llegado hasta el bajo pueblo de los campos. Ya el aldeano no puede imaginar la otra vida (RV, E3).

Y el vacío del sentido se llena con las utopías seculares, que traen la revolución, tanto más absorbente cuanto más alienta en su seno una pasión religiosa. No se agota con esto la reflexión unamuniana sobre el ateísmo de las masas. En el texto apunta otra línea más caliente de reflexión en proximidad a Nietzsche. A propósito de la matanza de curas, escribe: «No nos han servido para nada» —se pensaba inconscientemente al matarlos—. No nos han dado fe en la vida» (RV, A1).

Y es que para Unamuno no hay propiamente fe que no encierre una afirmación creadora. La fe clerical, esclerosada, ha supuesto en gran medida una desposesión del hombre. Y al cabo, el hombre se rebela contra ella para afirmar la tierra. De ahí el «resentimiento para con Dios» (RV, A2). Pero con esto la reflexión adquiere un tenor social. Los *hunos*, «el azote de Dios», no pueden creer, porque no consienten un Dios que no esté incondicionalmente por la causa del hombre. Al combatir a Dios, combaten la ideología satisfecha y conformista de los creyentes. Los *hotros* no saben creer porque ponen a Dios exclusivamente de su parte. En unos está la desesperación de la fe; en otros, su perversión política. Los pobres no pueden compartir la fe de los ricos, a quienes, por tenerlo todo, no les falta ni Dios. Los ricos no quieren compartir su Dios, que por ser el suyo, lo quieren en exclusiva:

Lo terrible es que la misma desesperación que lleva a los supuestos ateos a vengarse de Dios y sus ministros, les lleva a los supuestos creyentes —a los que creen creer o quieren creer— a perseguir a aquellos. Ni unos ni otros pueden creer, ni no creer. De un lado la desesperación de la resignación, del otro la resignación de la desesperación (RV, E3).

A la desesperación resignada de los que no pueden creer y no consienten la certidumbre de los que creen, hay que añadir la resig-

nación desesperada de los que no se esfuerzan en creer de modo consecuente. «Dos mitades de Esp., una queriendo creer y la otra desesperada de no poder creer» (RV, B2). La guerra es, pues, de i-rreligión por «falta de fe». No hay cruzada o todo es cruzada. Cada bando tiene sus dogmas, su sanedrín y su Inquisición. Cada bando hace sus mártires y sus anatemas. Cada bando encierra una pretensión totalitaria. En realidad, lo que combate en el suelo de España —piensa Unamuno— no es fe y ateísmo, sino fascismo y comunismo, dos formas de i-rreligión. «Bolchevismo y fascismo son las dos formas —cóncava y convexa— de una misma y sola enfermedad mental colectiva» (RV, E1).

Con esto, situaba Unamuno la guerra civil en el contexto de la confrontación ideológica europea y en su verdadera perspectiva histórica. No era sólo una cuestión española. Ultramontanismo y revolución, como ya se ha indicado, constituían las dos amenazas que pesaban sobre Europa, consecuencia ambas de la irresolución política de la gran guerra del 14: «Éste sí que es el “Hundimiento de Occidente”. La gran guerra no la ganaron ni unos ni otros; la perdieron todos, trayendo dos barbaries, la comunista y la fascista» (RV, D4).

El peligro de la civilización cristiana no dependía sólo, como se indicaba en el Manifiesto de la Universidad salmantina, de un «ideario oriental aniquilador». Desde un punto de vista liberal y cristiano, como el de Unamuno, el fascismo no era menos amenaza que el comunismo. Y, desde luego, un fascismo nacionalcatólico representaba un peligro mayúsculo. Pues la responsabilidad era mayor en aquellos que metían a Dios, nada menos que a Dios, en su propia batalla:

El que una horda de locos energúmenos, de desesperados, mate a un número de ricos sin razón ninguna, por bestialidad, no me parece tan grave como el que unos señoritos saquen a un profesor de su casa, con una orden militar, y le asesinan por suponerle... masón! (RV, E2).

¿Cómo no reconocer aquí el mismo tono crítico, exasperado, de la alocución en el Paraninfo? Tanto Salcedo como González Egido nos han relatado dramáticamente el acontecimiento. La apertura de curso del año 36 coincide en Salamanca con el 12 de octubre, señalada fiesta patriótica, y el ambiente en el Paraninfo está tenso y cargado como un día de tormenta. Como rector de la Universidad, Unamuno preside el estrado con su vieja muceta negra y una expresión desolada en el rostro. Los discursos que le preceden son de extrema exaltación religioso-nacionalista. Se proclamaba retóricamente una España frente a la anti-España. Mientras los otros declamaban, él fue apuntando nerviosamente unas ideas sobre una carta

que le quemaba en los dedos, la carta de la mujer de su amigo, el pastor protestante Atilano Coco, en que ésta le interesaba por la suerte de su marido. He aquí cómo González Egido describe la escena: «Y fue aquel hombre viejo, de setenta y dos años, con su catarro no curado del todo, harto de estar callado, enfurecido por lo que estaba viendo, avergonzado de lo que había dicho y fiel a la contradicción permanente, sin dejar de ser él mismo, de su vida, y dijo no»<sup>67</sup>. No fue, pues, una reacción fortuita u ocasional. Como subraya González Egido, «se atrevió a decir lo que hacía semanas que venía pensando»<sup>68</sup>. Su figura de poeta/profeta se alargó aquel día según resonaban con contenida rabia sus palabras balbucientes:

[...] Se ha hablado aquí de guerra internacional en defensa de la civilización cristiana; yo mismo lo he hecho otras veces. Pero no, la nuestra es sólo una guerra incivil. Nací arrullado por una guerra civil, y sé lo que digo. Vencer no es convencer, y hay que convencer, sobre todo, y no puede convencer el odio que no deja lugar para la compasión; el odio a la inteligencia que es crítica y diferenciadora, inquisitiva, mas no de inquisición. Se ha hablado también de los catalanes y los vascos, llamándoles la anti-España; pues bien, con la misma razón ellos pueden decir otro tanto<sup>69</sup>.

Aquellas palabras provocaron el grito estruendoso con que el general Millán Astray interrumpió violentamente al orador: «¡Mueran los intelectuales! ¡Viva la muerte!». En medio del griterío y el escándalo, Unamuno salió apoyado y protegido por Carmen Polo de Franco, que le tendió su brazo. Desde aquel día, y tras el incidente por la tarde en el casino, en el que fue abroncado e insultado por sus contertulios, vivió prácticamente recluido en su casa, vigilado para que no pudiera escapar. Luego fue expulsado de la Corporación municipal, del Claustro de la Universidad salmantina, y destituido finalmente como rector de la misma. ¡Cómo echaría ahora de menos a Concha, su costumbre y fortaleza! «Y mi mujer la que se me murió aquí sin conciencia, ¿dónde está fuera de mí?» (RV, B4). Como siempre se refugió en sus libros, en sus cavilaciones, sin otro consuelo que los juegos infantiles de su nieto. En sus *Notas* sólo un mero registro del acontecimiento: «Muera la intelectualidad y viva la muerte. Millán Astray» (RV, E2). No se podía encontrar una formulación más certera del suicidio colectivo. Líneas más adelante, anota Unamuno: «Odio a la inteligencia? ¿O no más bien miedo a ella?» (RV, D2). Miedo o resentimiento de los que no podían encubrir su propio fanatismo. A finales de octubre le solicita una entrevista Nikos Kazantzakis, y le confiesa abiertamente su desesperación: «Estoy desesperado [...] Todo esto sucede porque los españoles no creen en nada. ¡En nada! ¡En nada! Están desesperados»<sup>70</sup>. Pero no es sólo por falta de fe. A lo largo de la conversación le aclara el verdadero motivo de la locura disolutiva que padece el país, espe-

cialmente visible en las jóvenes generaciones: «Los jóvenes no se limitan a menospreciar el espíritu, sino que lo odian. El odio al espíritu: he aquí lo que caracteriza a toda la nueva generación»<sup>71</sup>.

Como bien advierte González Egido, en sus declaraciones ha desaparecido toda mención al primer motivo determinante de su opción por los sublevados. «Ya no justificaba su adhesión al levantamiento por la defensa de la cultura occidental cristiana; ahora se trataba de un problema de orden público»<sup>72</sup>:

[...] No he traicionado a la libertad. Pero de inmediato es urgente restaurar el orden. Verá como dentro de algún tiempo y esto no será dentro de mucho, seré el primero en reemprender la lucha por la libertad. No soy ni fascista ni bolchevique. Soy solamente un solitario<sup>73</sup>.

Pueden rastrearse en las *Notas* otros registros, que bien son preudio o acaso eco del Paraninfo: «Vencer no es convencer; conquistar no es convertir» (RV, C3). O aquella otra confesión ingenua:

Los motejados de intelectuales les estorban a los hunos y a los hotros. Si no les fusilan los fascistas les fusilarán los marxistas. ¿A quién se le ocurre ponerse de espectador entre dos bandas contendientes sin tomar partido ni por una ni por otra? (RV, D1).

Pero a esto le obligaba su posición alterutal. Ni los *hunos* ni los *hotros*, sino abarcar y compartir las razones de unos y otros, antes de que se pervirtieran en la exclusividad de su causa respectiva. Las *Notas* muestran la consecuencia extrema de la actitud liberal de Unamuno. Ciertamente, él no había cambiado. Nunca había sido un hombre de partido, y menos de partida armada. Para él, no era «cosa de jugarse la vida, sino de jugarse a sí mismo» (RV, B1). A este propósito nos recuerda muy oportunamente Carlos Feal que «nada más odioso, para don Miguel, que la existencia de ideas o causas que exigen sacrificios sangrientos, piden morir por ellas. Lo que él propugna, en cambio, es "jugarse a sí mismo". De la tiranía de las ideas (la ideocracia o la correspondiente ideofobia) el acento se ha desplazado a lo individual, al hombre hecho idea, idea viva, adentrado en su espíritu. *Vertiefung* = ahondamiento»<sup>74</sup>. Pero la expresión «jugarse a sí mismo» implica, sobre todo, resistirse a lo quieto e inerte, poner en entredicho la propia identidad, o, en términos unamunianos, buscar el contra-mismo, esa otra parte del yo, que contradice lo que creía ser. «Jugarse a sí mismo» es la actividad propia del alterutal, que no descansa hasta hacerse cargo de la totalidad de las razones en juego, por muy contradictorias que parezcan. «Jugarse a sí mismo» es más noble y fecundo que «jugarse la vida», pues es tanto como jugarse el propio yo. Y a quien así juega, ¿qué le puede importar ya jugarse la vida? Sabe de antemano que tanto los *hunos* como los *hotros* pueden venir a por él.

Se diría que el alterutro lleva en sí un «tercer hombre», un hombre-síntesis, problemático e ideal, acaso eterno, que ha de engendrarse del conflicto interno de su doble y contrapuesto yo. Por eso, tiene que resistirse a que una mitad de sí mismo le absorba el alma. Tenía que resistirse al ultramontanismo y la revolución y, sin embargo, salvar sus razones para un entendimiento posible y necesario. Como había escrito Jacinto Loyson en circunstancias parecidas, había que «guardar, para un porvenir desconocido, la doble antorcha de la religión y de la civilización verdadera» (VII, 342). Y casi como un eco del pasaje citado en *La agonía del cristianismo*, registra Unamuno en sus *Notas*: «Lo que más importa es la intelectualidad y la religiosidad» (RV, C4).

Este apunte implica una notable modificación con respecto a sus declaraciones de finales de octubre a Nikos Kazantzakis. A instancias de éste y a la pregunta, «¿qué deben hacer los que todavía aman el espíritu?», había respondido:

¡Nada! ¡Nada! El rostro de la verdad es temible. ¿Cuál es nuestro deber? Ocultar la verdad al pueblo [...] ¡Esta es la naturaleza de la verdad! Debemos engañar al pueblo, para que los hombres tengan la fuerza y el gusto de vivir [...] El pueblo tiene necesidad de mitos, de ilusiones; el pueblo necesita ser engañado<sup>75</sup>.

Y le remite a la historia de su *San Manuel Bueno, mártir*. A diferencia de esta postura nadista, el apunte de las *Notas* implica una resolución liberal militante. Lo que necesita España no es una mitología de consuelo o de combate, sino una inteligencia crítica, no pervertida por condicionamientos ideológicos, y una religiosidad sincera, al margen de toda instancia de poder. «Lo que detesta, por tanto —subraya Feal— es la perversión de estas dos actitudes, al transformarse en idolatría e ideocracia»<sup>76</sup>. Sobre el dogmatismo ideológico ya se había despachado en los artículos políticos. En las *Notas* sólo hay un breve apunte crítico acerca del dilema impracticable al que llevaban las ideologías políticas dominantes: «Dos apolíticas: No hay Estado, anarquismo literario; no hay más que Estado, fajismo y comunismo. El panteísmo es ateísmo» (RV, C3).

Buscando una equivalencia político/religiosa, como era su costumbre, Unamuno identifica el estatalismo —el Leviatán, Dios-Estado lo es todo— con el panteísmo, y la acracia —no hay Estado— con el ateísmo. Y, a la recíproca, todo a-teísmo es por esencia ácrata, como el pan-teísmo tiende a ser totalitario. Según la ecuación básica de su pensamiento, toda teología es implícitamente política, y toda política guarda un fondo religioso. Se explica así que el integrismo católico fascista como el comunismo anticristiano coincidan en la tesis capital del estatalismo: el Estado ético, de un signo u otro, confesional o doctrinario, como instancia suprema. Pero si

ante esto se rebelaba su instinto liberal, tampoco podía aceptar el anarquismo como forma política. En realidad, se trata de dos apolíticas, esto es, de dos soluciones que hacen imposible la convivencia política, que implica tanto unidad como diferencia. Por eso, en el fondo, «el panteísmo es ateísmo», y ambas fórmulas, la anarquía y la pan-arquía, cooperan a un mismo juego. Complementario de este apunte, hay también alguna anotación sobre el cristianismo político, que tan ásperamente había denunciado Unamuno en *La agonía del cristianismo*. A sus ojos hay una profunda continuidad entre aquel cristianismo jesuítico, que se esfuerza en que «su» reino es de este mundo y, en consecuencia, mundaniza el genuino espíritu religioso, y la religión fetichista y patriota, que condena ahora: «Querer hacer de la patria una iglesia fuera de la cual no hay salvación, Anti-España. Tono sepulcral» (RV, D2). Y en otro apunte se mofa de su imperialismo nacionalista: «Nosotros el desierto de Sahara y ponerlo en el mapa de negro y rojo. Y si no un Sahara espiritual, la escolástica española del xvii» (RV, D3-4), o de la devoción jesuítica al Sagrado Corazón, hecho un fetiche (RV, C4), o bien del «¡Arriba España!», convertido en un saludo de «arribistas» (RV, E4). Pero, sobre todo, es estremecedora su profética advertencia:

Habrà que temer mañana a los héroes parados. Nos libraron de la salvajería moscovita pero que no nos traigan la estupidez católico-tradicionalista española. Y en vez de las hordas, rebaños (RV, D3).

Como se ve, la actitud de Unamuno sigue siendo de una consecuencia extrema. También su pensamiento, pese a que en algún momento parezca insinuar lo contrario:

La experiencia de esta guerra me pone ante dos problemas, el de comprender, repensar, mi propia obra empezando por *Paz en la guerra*, y luego comprender, repensar España (RV, B4).

Sí. Lleva razón Elías Díaz: «la guerra civil, puede decirse, reabre la conciencia (ética, democrática) y la consciencia (intelectual, más racional) del viejo liberal agónico que siempre había sido Unamuno»<sup>77</sup>. Pero eso no significa, como cree, que del propósito de repensar su obra se pudieran esperar grandes cambios. No hay, al menos en las *Notas*, indicios de ello. En cuanto a la guerra civil «doméstica» de su infancia sigue idealizada frente a esta incivil, que va a cerrar su vida. Tan sólo una pequeña reserva sobre aquella epopeya —«O es que yo la viví con alma de niño?», RV, E2— que ahora, por contraste, le vuelve magnificada, como la cuna de su primera emoción liberal. Y por lo que respecta a España, nada hace pensar en una variación de su planteamiento:



España es un valor comunal histórico pero dialéctico, dinámico, con contradicciones íntimas. Lo que los hotros llaman la Anti-España, la liberal, es tan España como la que combaten los hunos (RV, B4).

¿No era ésta acaso la posición constante de Unamuno? Aquella una y diversa España, multi-versa, a la que siempre había querido abarcar en su corazón, se le vuelve ahora, si cabe, más agónica y conflictiva. Su propósito sigue siendo asumir toda su historia, cargar con ella en todos sus registros, «con sus fecundas contradicciones íntimas» (RV, C3), pero ahora siente, más que nunca, el peso de esta agonía: «Pensando los mismos pensamientos que desde hace 40 años pero bajo el peso de este arrebatador huracán» (RV, D3).

Re-pensar no era rectificar, sino la rumia silenciosa de aquellas ideas, a la luz sombría de la tragedia de España. Tal vez se había hecho demasiadas ilusiones sobre la posibilidad de un conflicto civil productivo. No había tomado en cuenta, de modo responsable, como compete a un intelectual, los condicionamientos sociales que gravaban aquel diálogo de conciencias. Sin duda, había idealizado en exceso su planteamiento de la discordia con-corde y le había traicionado su ingenua confianza liberal. También él sentiría en esta hora la remordida de su resentimiento, quizá por su excesivo y arrogante individualismo, por su falta de cooperación, y por creerse, ¡cuántas veces!, *au dessus de la mêlée*. Sí. Todo esto es comprensible. Pero no podía apartarse ni un ápice de su fe liberal ni de su empresa de poner en diálogo (= en conflicto civil) la Ilustración y el Cristianismo. Ésta era su obra, ésta era la España en que creía, no la de los *hunos* o la de los *hotros*, sino la suya, «la mía se acaba conmigo. Y si la dejo en mi obra tengo fe en ella» (RV, E4).

Pese a todo, sobre el miedo, la resignación y la angustia, ésta es la fe que transmiten las *Notas*, la doble fe: en su España ideal y en la palabra, en esta airada y balbuciente palabra, que no se quiebra ni aun en medio de la desolación. No se crea que estos apuntes, por no estar destinados a la publicación, no eran más que un desahogo lírico, sin trascendencia alguna. No sólo constituían la base de algunas de sus declaraciones públicas, sino que buena parte de su contenido lo vertió en carta a Quintín de Torre. Tras darle cuenta de los sucesos del Paraninfo, le denuncia con estremecedora veracidad las atrocidades fascistas de retaguardia:

Usted se halla, al fin y al cabo, en el frente —le escribe a primeros de diciembre—, pero ¿y en la retaguardia? Es un estúpido régimen de terror. Aquí mismo se fusila sin formación de proceso y sin justificación alguna. A alguno porque dicen que es masón, que yo no sé qué es esto ni lo saben las bestias que fusilan por ello. Y es que nada hay peor que el maridaje de la mentalidad de cuartel con la de sacristía<sup>78</sup>.

Por desgracia no se trata de un brote pasajero de violencia. Unamuno no se engaña sobre el carácter fascista totalitario del régimen nacional:

Pero esta guerra no acabará en paz. Entre marxistas y fascistas, entre los *humos* y los *hotros*, van a dejar a España inválida de espíritu<sup>79</sup>.

Y se atreve finalmente a hacerle la más atroz profecía sobre lo que luego habría de ocurrir:

Pero la reacción que se prepara, la dictadura que se avecina, presiento que pese a las buenas intenciones de algunos caudillos, va a ser algo tan malo; acaso peor. Desde luego, como en Italia, la muerte de la libertad de conciencia, del libre examen, de la libertad del hombre<sup>80</sup>.

Y como su amigo se lamentara de los otros horrores del frente, o bien le planteara algunas reservas ante sus declaraciones, se lo reitera con más énfasis días más tarde:

Me dice usted que esta Salamanca es más tranquila, pues aquí está el caudillo. ¿Tranquila? ¡Quiá! Aquí no hay refriegas de campo de guerra, ni se hacen prisioneros de ellas, pero hay la más bestial persecución y asesinatos sin justificación. En cuanto al caudillo —supongo que se refiere al pobre general Franco— no acaudilla nada en esto de la represión, del salvaje terror de retaguardia. Deja hacer<sup>81</sup>.

Con su pérdida de confianza en el general Franco quemaba Unamuno el último adarme de su esperanza. Ya no había nada que hacer. O acaso todo, como en la política trágica: resignarse sin dimitir de la palabra. ¿Confiaba acaso en la discreción del amigo? Nada de eso. «Haga usted de esta carta el uso que le parezca, y si el pobre censor de ésa quiere verla que la vea y si le parece, que la copie»<sup>82</sup>. No podía imaginarse un más abierto desafío. Ahora sólo le quedaba aguardar la muerte. En el *Cancionero* hay un poema de estos días últimos en que se recoge su asfixia ontológica y su impaciencia:

Qué chico se me viene el universo,  
 ¿y qué habrá más allá del infinito,  
 de esa bóveda hostil en el reverso,  
 por donde nace y donde muere el mito?  
 Deje al menos en este pobre verso  
 de nuestro eterno anhelo el postrer hito (VI, 1423).

Una semana más tarde, ya en Navidad, una Navidad solitaria y desolada, no puede alejar el presentimiento de la muerte. Un texto de Stendhal —«parece que mi destino es morir soñando»— le inspira el último soneto de su vida:

¿Soñar la muerte no es matar el sueño?  
 ¿Vivir el sueño no es matar la vida?  
 ¿A qué poner en ello tanto empeño  
 aprender lo que al punto al fin se olvida  
 escudriñando el implacable ceño  
 —cielo desierto— del eterno Dueño? (VI, 1424).

Y tres días después, cuando en la fría tarde de San Silvestre le visitaba en su casa Bartolomé Aragón, la muerte le vino a llamar a su puerta. Fue una muerta amiga, más dulce y apacible de lo que nunca hubiera imaginado. Charlaba con el joven falangista, que acababa de llegar del frente, sobre la guerra y los compromisos políticos, y como éste consternado le dijera: «La verdad es que a veces pienso si no habrá vuelto Dios la espalda a España disponiendo de sus mejores hijos», don Miguel, dando un puñetazo en la mesa, gritó apasionado:

¡No! ¡Eso no puede ser, Aragón! Dios no puede volverle la espalda a España. España se salvará porque tiene que salvarse<sup>83</sup>.

En aquel grito supremo se le fue el alma. Cayó abatido sobre el sillón y hundió la barbilla sobre el pecho. ¡Cuántas veces había meditado en su vida, tal vez en aquellos días, como en la soledad del destierro parisino, en la agonía del Cristo: «¡Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?!». Pero no, Dios no podía abandonar a España. Era un grito de esperanza en medio de la desesperación. Y con aquel grito se quedó dormido.

NOTAS

1. *Ahora*, 27 de diciembre de 1933, en EP, p. 161.
2. *El Sol*, 23 de octubre de 1932, en EP, p. 118.
3. *El Radical*, Cáceres, 26 de diciembre de 1933, en REyER, pp. 279-280.
4. Véase el artículo de enero de 1933, «Eso no es la revolución» (VII, 812-814).
5. *El Sol*, 2 de junio de 1932, en REyER, p. 184.
6. *Ahora*, 27 de diciembre de 1933, en EP, p. 161.
7. *El Sol*, 5 de mayo de 1932, en REyER, p. 173. Cf. VIII, 1228.
8. *Ahora*, 3 de enero de 1934, en REyER, p. 284.
9. *El Norte de Castilla*, 12 de abril de 1933, en REyER, p. 224.
10. *El Sol*, 25 de septiembre de 1932, en REyER, p. 206.
11. G. Jackson, *La República española y la guerra civil*, Barcelona, Orbis, 1985, p. 125.
12. *Epistolario inédito*, ed. de L. Robles, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, II, p. 318.
13. Me refiero al episodio de la crisis de 1897. Véase cap. 5, § 1.
14. *Epistolario inédito*, cit., p. 318.
15. *El Norte de Castilla*, 23 de marzo de 1934, en REyER, p. 304.
16. *Ahora*, 14 de junio de 1934, en REyER, p. 323.
17. EP, pp. 178-179.
18. *Epistolario inédito*, cit., II, p. 318.
19. *Ibid.*, II, p. 320.
20. Como en el soneto XXVI de *De Fuerteventura a París*: «Siento de la misión la pesa-

dumbre, / —grave carga deber decir: "¡Acuso!"—, / y en esta lucha contra el mal intruso / eres tú, Concha mía, mi costumbre» (VI, 688).

21. *Epistolario inédito*, cit., II, p. 322.
22. EP, p. 198.
23. J. Marfías, *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971, pp. 162 y 158.
24. Cf. G. Jackson, *op. cit.*, pp. 131-133.
25. Sobre estos acontecimientos, véase G. Jackson, *op. cit.*, pp. 147-157.
26. *Ahora*, 27 de abril de 1934, en REYER, p. 315.
27. Aunque Unamuno persiste en hablar de «la tremenda representación revolucionaria de los mineros de Asturias», a juzgar por la noticia de que «llevaban operadores de cine que sacaron películas de su campaña» (*Ahora*, 6 de noviembre de 1934, en EP, p. 193), lo cierto es que aquí la «representación» apunta al carácter «ejemplar» (en sentido cervantino) de una experiencia, de la que, sin embargo, no se supo tomar ejemplo.
28. *Ahora*, 24 de marzo de 1935, en EP, p. 229.
29. *Ahora*, 9 de abril de 1935, en EP, p. 235.
30. *Ahora*, 7 de junio de 1935, en REYER, p. 355.
31. *Ahora*, 4 de septiembre de 1935, en EP, p. 243.
32. Pese al equívoco de la expresión, Unamuno siempre entendió por su guerra *civil*, «la guerra noble, la que enciende y quema el odio, convirtiéndolo en holocausto de sacrificio» (IX, 967), y era su alternativa a la paz armada, en conformidad con el principio liberal (IX, 889). Se trataba, como la llamó Machado, de «la fecunda guerra civil de los espíritus», y era, sin duda, una trasposición política de su propia lucha intestina (III, 394). Es indudable, con todo, la mitificación unamuniana de la «guerra civil», a lo decimonónico, acunada en él con sus recuerdos de infancia (cf. VIII, 1193 y IX, 116, 336, 395, 403 y 890). Hoy nos parece, sin embargo, que su afición a los juegos semánticos le valió en este punto algún lamentable equívoco, como este de declarar en 1933, bien que en su propio contexto, que «la guerra, y sobre todo, la guerra civil es, gracias a Dios inevitable» (VIII, 1194). Entre sus múltiples elogios a la guerra, como convenía a una mentalidad dialéctica, baste como botón de muestra el *Del sentimiento trágico...* (VII, 273).
33. *El Sol*, 10 de diciembre de 1931, en EP, p. 76.
34. *El Sol*, 4 de diciembre de 1931, en REYER, p. 125. Véase también *El Sol*, 26 de agosto de 1931, en EP, p. 63.
35. Cf. también *Ahora*, 29 de octubre de 1935, en EP, p. 259.
36. *Ibid.*, VII, 342.
37. *Ahora*, 3 de octubre de 1934, en REYER, p. 338. Cf. *ibid.*, p. 337 y en EP, p. 213.
38. *Ahora*, 17 de abril de 1936, en REYER, p. 419.
39. *Ahora*, 1 de enero de 1936, en REYER, p. 394.
40. E. Salcedo, *Vida de don Miguel*, Salamanca, Anaya, 1970, p. 403.
41. *Epistolario inédito*, cit., II, p. 346.
42. G. Jackson, *op. cit.*, p. 183.
43. *Apud* M. D. Gómez-Molleda, «El proceso ideológico de don Miguel de la República a la guerra civil», en Act. Congr. M.U., p. 63. Véase también G. Jackson, *op. cit.*, p. 191.
44. *Ahora*, 26 de junio de 1936, en EP, p. 282.
45. *Ibid.*, p. 284.
46. Los rumores de un golpe militar habían arreciado a partir de las elecciones de febrero del 36, aunque el Gobierno de la República parecía no contar con ello.
47. Véase a este respecto G. Jackson, *op. cit.*, pp. 214-216 y L. González Egido, *Agonizar en Salamanca. Unamuno, julio-diciembre de 1936*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 47-48.
48. M. D. Gómez-Molleda, art. cit., p. 64.
49. *Mensaje de la Universidad de Salamanca a las Universidades y Academias del mundo acerca de la guerra civil española* (Casa-Museo, caja 9/22). Este mensaje fue redactado, al parecer, por Ramos Loscertales (cf. E. Salcedo, *op. cit.*, pp. 408-409) bajo la inspiración de Unamuno, y suscrito en primer término por éste, como rector de Universidad, repuesto en su cargo por el Gobierno rebelde de Burgos tras la deposición de su cargo de que fuera objeto por el Gobierno republicano el 22 de agosto.
50. Así lo reconoce expresamente en su carta a un socialista belga, amigo suyo: «En muy poco tiempo el marxismo dividió a los ciudadanos. Conozco la lucha de clases. Es el reino

del odio y la envidia desencadenados. Conocimos un período de pillaje y crimen. Nuestra civilización iba a ser destruida» (*apud*. L. González Egido, *op. cit.*, p. 73).

51. *Mensaje de la Universidad de Salamanca a las Universidades y Academias del mundo acerca de la guerra civil española*, cit.

52. E. Salcedo, *op. cit.*, p. 391.

53. *Apud* L. González Egido, *op. cit.*, p. 73.

54. *Ibid.*, pp. 73-74.

55. Así lo reitera en sus declaraciones a Knickerbocker: «porque el gobierno de Madrid se ha vuelto loco, literalmente lunático. Esta lucha no es una lucha contra la República liberal, es una lucha por la civilización. Lo que representa Madrid no es socialismo, no es democracia, ni siquiera comunismo. Es la anarquía, con todos los atributos que esta terrible palabra supone» (*ibid.*, pp. 75-76). En esta misma entrevista declara que Azaña «debiera suicidarse como acto patriótico». Salcedo encuentra la expresión excesiva y poco verosímil en labios de Unamuno (*op. cit.*, 408), pero yo me inclino a aceptarla dado su carácter excesivo y su obsesión en hacer de Azaña el principal responsable de la tragedia.

56. *Ibid.*, p. 77.

57. *Apud* L. González Egido, *op. cit.*, p. 99.

58. *Ibid.*, p. 93.

59. *Ibid.*, p. 107.

60. Me inclino por esta fecha, más que —como sostiene González Egido— la de primeros de agosto, ateniéndome a la indicación oportuna de C. Feal («Introducción» a *Resentimiento trágico de la vida* (RV), Madrid, Alianza Editorial, 1991, pp. 67-68).

61. «Para qué escribo esto? Para remedio. No. Para conocim. del mal. Si uno se muere, saber de qué se muere» (RV, D2).

62. Como hace notar C. Feal en su estudio, «el contexto donde se sitúa Unamuno, exiliado en Francia está —como se ve— muy próximo al de las meditaciones sobre la guerra civil española» (Introducción a RV, p. 123).

63. *Ibid.*, p. 125.

64. *Apud* L. González Egido, *op. cit.*, p. 77. La interpretación de C. Feal comparando los pobres gatitos de esta guerra civil con los héroes, como tigres, de *Paz en la guerra* (Introducción a RV, pp. 77-78) no tiene fundamento alguno.

65. *Ibid.*, pp. 80 y 104.

66. Véase sobre este punto, C. Feal, «Introducción» a RV, pp. 68-69.

67. L. González Egido, *op. cit.*, p. 130.

68. *Ibid.*

69. Según la reconstrucción de E. Salcedo, *op. cit.*, p. 415.

70. *Apud* L. González Egido, *op. cit.*, p. 154.

71. *Ibid.*, p. 155.

72. *Ibid.*, pp. 157-158.

73. *Ibid.*, p. 157.

74. C. Feal, «Introducción» a RV, p. 81.

75. *Apud* L. González Egido, *op. cit.*, p. 156.

76. «Introducción» a RV, p. 99.

77. E. Díaz, «Unamuno 1936», en *La Gaceta*, 31 de diciembre de 1986. Véase Unamuno y la guerra civil de 1936, en *Los viejos maestros: la reconstrucción de la razón*, Madrid, Alianza Universidad, 1994, p. 45.

78. Carta a Quintrín de Torre de 1 de diciembre 1936, en *Epistolario inédito*, cit., II, pp. 350-351.

79. *Ibid.*, p. 352.

80. *Ibid.*

81. Carta de 13 de diciembre de 1936, en *Epistolario inédito*, cit., II, p. 353.

82. *Ibid.*, p. 355.

83. *Apud* E. Salcedo, *op. cit.*, pp. 420-421.

## EPÍLOGO ¿TRAGEDIA O ESPERANZA?

«Es la esperanza, al sustraerse de una realidad a la que niega, la única forma en la que se manifiesta la verdad».

(Th. W. Adorno, *Minima moralia*, pr. 59).

¿Cabe tragedia donde la agonía no rehúsa un grito de esperanza? Nada parece más opuesto al espíritu de la tragedia. La esperanza dice relación necesaria a un futuro de sentido y a la posibilidad, por improbable que sea, de su cumplimiento. Y el pensamiento trágico ha mantenido siempre un rechazo total del finalismo. Su actitud de resignación, o más propiamente de *amor fati*, supone la aceptación de un orden del mundo, contra el que no puede prevalecer ninguna teleología. Ésta, en el fondo, obedece a una ilusión antropocéntrica, que no es más que una trampa que nos tiende el propio narcisismo, pero que la realidad acaba refutando. La tragedia empieza con la mirada lúcida del que comprende sufriendo el fondo del sin-sentido, y en esta comprensión aquietta el alma. La verdad trágica libera así del sufrimiento, porque enseña a renunciar, y a encontrar en ello la serenidad (*Gelassenheit*) interior. Como escribe Philonenko a propósito de Schopenhauer, «perderemos la esperanza pero llegaremos a la renuncia»<sup>1</sup>. El *amor fati* es, pues, la actitud propia de la tragedia. Incluso una posición tan valerosa como la de Nietzsche, opuesta a la voluntad de venganza que transpira la negación ascética schopenhaueriana de la voluntad de vivir, sigue viendo, no obstante, en el *amor fati*, interpretado ahora como la gozosa aceptación de la inocencia del devenir, el único remedio contra el fraude del finalismo. Idealismo metafísico e inocencia del devenir son, por decirlo con Jean Granier, «dos estructuras ontológicas que se rechazan con violencia. La inocencia del devenir aparece en esto como el de-

safío supremo lanzado por Nietzsche al idealismo, un desafío que es, al mismo tiempo, una exhortación dirigida a la voluntad creadora del hombre»<sup>2</sup>. En la existencia (*Dasein*) no hay, pues, sentido (*Sinn*) ni meta (*Ziel*), sino el eterno retorno (*die ewige Wiederkehr*), que hace del azar, es decir, del no-finalismo, el campo de juego de una experiencia afirmadora.

Al igual que Nietzsche, Unamuno se ha opuesto con el mismo empeño tanto al optimismo metafísico de la teología natural, cuyo representante más característico sería Leibniz, como al pesimismo pasivo, que no es más que fatalismo, basándose en que ambas posiciones anulan el compromiso práctico por la conciencia. En la medida en que vuelve a Kant —una estación crítica entre el teleologismo metafísico de Leibniz y el otro teleologismo especulativo o dialéctico de Hegel—, la posición de Unamuno no tiene ningún viso de componenda con la metafísica del optimismo. La teleología metafísica estaba desahuciada a sus ojos por la ciencia y por la experiencia del sufrimiento humano. Con Schopenhauer había reconocido que «la existencia no tiene razón de ser, porque está sobre todas las razones» (I, 1176). Había renunciado con ello a la presuposición de un absoluto, como principio directivo o animador de la teleología de la conciencia. En este sentido, invierte el punto de vista clásico de la religión y la metafísica. Como confiesa a Eduardo Ortega, la divinidad es un parto del universo; «es el Universo el que entrañablemente está criando al Espíritu de Dios»<sup>3</sup>. De ahí sus simpatías con una teoría evolutiva tipo darwiniano, por más consonante que cualquier teleología metafísica o especulativa —según creía—, con este alumbramiento del espíritu universal desde el corazón de lo finito. Y si alguna vez revistió poéticamente la teoría darwiniana de la evolución con ribetes espiritualistas, fue tan sólo, como se ha indicado (cf. cap. 9, § 6), a modo de un mito estimulante del esfuerzo por la conciencia, pero sin relevancia teórica sustantiva.

También como Nietzsche, frente al optimismo metafísico y el pesimismo estéril, ha reivindicado Unamuno un pesimismo activo, heroico, en nombre del espíritu de creación, que había ensalzado éste. Pero, a diferencia de Nietzsche, traspuso la creación al orden ético, y con ello introdujo un nuevo tipo de finalismo. Ya se ha analizado la ecuación básica de su filosofía: «conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo» (VII, 116); y donde hay finalidad, hay alma, esto es, un centro del universo con pretensión de sentido (cf. cap. 8, § 1). Como se ha dicho, la creación para él consistía básicamente en poner el mundo, su sentido, contra la nada. Hay, pues, operando en el quijotismo un idealismo ético, que no renuncia al porvenir de la conciencia. Kant había visto certeramente que la finalidad pertenece a la esfera de la praxis y tiene por ello un alcance nouménico, transobjetivo. Y cuando Unamuno introduce, frente al

materialismo mecanicista, la apelación a las causas finales, lo hace en nombre de la experiencia de la libertad, como un *Faktum* moral ineliminable. Aquí la teleología no tiene un alcance metafísico/natural, sino creativo/moral; no es del orden del ser, sino del valor, y en esta medida se declara incompatible con toda metafísica optimista y satisfecha. Lo teleológico pertenece pues, al orden ético, y no hay ninguna metafísica que le pueda servir de garante. Y, sin embargo, este reconocimiento no le dejó inerte en la batalla por la conciencia, sino que le llevó a la búsqueda de una «ilusión» tonificante, que pudiera acrecer la vida. Esta «ilusión» tiene que ver con la consumación escatológica del sentido de la existencia. La teleología de la vida moral postula una consumación práctica en el orden religioso, y por eso su aspiración acontece en la forma de la esperanza, virtud moral ligada intrínsecamente a la lucha heroica por el sentido.

Pero la vuelta a Kant significaba también levantar el velo de la tragedia. Formalmente hablando, no puede haber tragedia donde subsiste la esperanza. En la tragedia puede haber, como se ha dicho, resignación y paz, y hasta alegría creadora, al modo de Nietzsche, pero nunca apuesta ni confianza, por muy desesperada que sea ésta. La esperanza es incompatible con el régimen de necesidad, que reina en la tragedia. El abierto rechazo de Unamuno del «eterno retorno» de Nietzsche, interpretado defectuosamente por él sobre una falsilla fatalista, es una prueba inequívoca de su renuencia a cargar con las premisas ontológicas últimas de la visión trágica. Pese a lo que puedan sugerir algunas fórmulas, lo trágico en Unamuno no está en el orden del ser, sino de los principios existenciales de la acción. No es una división o escisión del Uno originario, sino la disensión de potencias que no se acuerdan en su juego. Lo trágico tiene que ver con un orden de realidad en que se da conciencia y muerte, apetito erótico y apetito tanático, sentido y sin-sentido; en suma, tiempo ambiguo sin horizonte asegurado de trascendencia. La pérdida del carácter incondicional de la razón, por culpa de su estrechamiento positivista, le hurtó a Unamuno la posibilidad de conciliar, al modo kantiano, el intelectualismo objetivo y la fe moral subjetiva, con lo que ambas dimensiones entraban en una disensión permanente. Perdida esta clave de bóveda, era irremediable el conflicto trágico. Pero la agonía unamuniana nos resulta trágica por el carácter inevitable e indecible de esta lucha, pero no por la convicción de la derrota final de la libertad ante el destino. Se diría que la fidelidad al espíritu kantiano salva a Unamuno de una metafísica trágica, al estilo de Schopenhauer y Nietzsche, y le concede el lugar propio en una antropología trágica de la cultura, donde la esperanza está moralmente exigida por muy incierta que sea racionalmente. Es muy significativa al respecto su interpretación del mito de Sísifo, símbolo trágico del esfuerzo fallido sin esperanza. Unamuno sueña si al cabo del



tiempo la hazaña heroica de Sísifo no tendrá acaso un desenlace y acabe gastando, de tanto hacerla rodar arriba y abajo, la peña que está condenado a subir continuamente a la montaña, hasta el punto de convertirla en un guijarro, con el que juegue gozoso, como un niño, en el último día:

Vencedor del suplicio, está el soberbio  
descansando —¡descansa al fin!— tendido  
de una colina sobre el lomo suave;  
con paz respira y en la mano tiene  
un rodado pedrusco con que juega  
como con una taba juega un chico;  
y en el cielo sus ojos silenciosos  
fijando sin rencor, decir parece:  
«se acaba todo, ¡oh Jove!, hasta la pena» (P, VI, 278)\*.

Podría replicarse que la esperanza unamuniana es muy voluntarista, y en este sentido, en cuanto pura creación de la voluntad, es tan gratuita como arbitraria. Creo que de nuevo aquí inducen a engaño sus expresiones. En el fondo, Unamuno busca el soporte de su esperanza en una exigencia interior, vinculada a la vida moral, y la hace compatible, hablando en pragmatista, con el carácter indecible y abierto del mundo. No en vano asentaba Unamuno la creación en el temple de la incertidumbre. Para que haya esperanza, aunque sea intrépida y a la desesperada, se necesita no cerrar la puerta a la posibilidad, y mantener en vilo el «quizá», como una interrogación y un portillo sobre la nuda facticidad. La afinidad con Kant justifica también que Unamuno recurriera, desde la fe moral, al espíritu de la utopía. En cuanto virtud moral, animadora de la lucha por el porvenir de la conciencia, la esperanza unamuniana es de signo utópico, y está abierta, híbrida y confusamente, a la escatología religiosa. En este porvenir de la conciencia está exigida, postulada, la necesidad de la superación de las contradicciones, y, por tanto, la victoria final de la vida sobre la muerte. Ambas metas son exigibles en cuanto necesarias. Dicho en el lenguaje de Tertuliano, *certum est quia absurdum*. Así, frente al «eterno retorno» nietzscheano, Unamuno hace valer utópicamente la *coincidentia oppositorum*, y frente a la redención del azar por obra del creador, la redención del tiempo ambiguo en el empeño por lo eterno.

Se dirá, con todo, que utopía y escatología se refugian en una instancia puramente mítica, pero se olvida con ello el rango excepcional que concede Unamuno al mito, como una creación necesaria del espíritu en orden a la posibilidad y preservación de la libertad. Decir que son míticas no rebaja su dignidad y grandeza. Ni siquiera en llamarlas ilusas, pues la «ilusión» no mienta sólo la posibilidad del espejismo, sino la forma anticipativa de la verdad en la esperanza. En

fin, podría argüirse que este pesimismo trascendente no deja de confiarse a una «ilusión consoladora», y en la misma medida, se encubre el sentido de lo trágico y se adormece en una forma de sucedáneo religioso. Dicho nietzscheanamente, sería un pesimismo débil, peraltado o compensado con el espíritu iluso de la utopía. Creo que este duro juicio no hace justicia a la vida y a la obra de Unamuno. Al idealismo ético pueden hacerse muchos reproches, y algunos le hemos hecho a lo largo de este estudio —su refugio en la fe subjetiva, su falta de mediaciones con la realidad, su ética confinada exclusivamente en el orden del sentimiento y su política trágica, que si resulta invencible a la hora de resistir<sup>5</sup> al mal, no sabe acertar, en cambio, en la coyuntura del pacto y el compromiso—, pero en modo alguno se le puede reprochar ser la posición confortable y piadosa de la «mala conciencia». Ni mera «conciencia desgraciada», incapaz de resolverse (pues como se ha mostrado la resolución dialéctica se expone con harta frecuencia al autoengaño del optimismo), ni mera conciencia engañada y reactiva. La creación ética y poética, en la acción y la palabra, no es un subterfugio disimulador sino una apuesta heroica. Y su apelación a la ilusión no persigue el encubrimiento de lo sombrío, sino el encantamiento y tonificación de la vida en su lucha por el sentido; al igual que su esperanza, siempre agónica<sup>6</sup> o combativa, como la ha llamado Pedro Laín, nunca se adormió en la inerte tranquilidad de lo seguro. Si la «fe en la fe» expresa el acto de un querer resuelto y creador, su «espera en la esperanza» es inseparable del comprometimiento moral por el porvenir de la libertad. Y es que sólo la alcanza quien sabe merecerla:

pues para algo nació; con mi flaqueza,  
cimientos echaré a tu fortaleza  
y viviré esperándote, ¡Esperanza! (RSL, CXX, 2.º; VI, 409).

NOTAS

1. Philonenko, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 282.
2. J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Aubier, 1966, p. 112.
3. *Monodialogos de don Miguel de Unamuno*, New York, Ed. Ibéricas, 1958, p. 115.
4. Tal como escribe en 1906 en carta a Giner de los Ríos, «Si, hay que trabajar como si todo hubiera de lograrse. He tenido para consuelo de mi abatimiento, una especie de revelación del ultramundo platónico, y es que he visto que Sísifo, al cabo de los siglos de siglos de rodar su roca a la cumbre, ha gastado la roca, y ha gastado también, aunque mucho menos, la montaña, y a estas horas se encuentra descansando encima de una colina teniendo en la mano por toda roca de suplico, un pedrusco con el que juega. Arriba, pues, con mi roca, y cuando caiga, arriba otra vez con ella. Cuando yo la deje, otro la cogerá» (*apud* I. Fox, *La crisis intelectual del 98*, Madrid, Educosa, 1976, p. 10).
5. J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, México, FCE, 1990, p. 695.
6. P. Laín Entralgo, *Esperanza en tiempo de crisis*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1993, p. 64.

# ÍNDICES

## ÍNDICE DE NOMBRES

- Abellán, J. L.: 367, 559, 568-569  
 Agustín de Hipona: 16, 227, 229, 232, 233, 246, 247, 249, 268, 329, 333, 338, 340, 348, 392, 434, 510, 521, 528, 529, 530, 547, 567, 651, 676  
 Alberto Magno: 15  
 Albornoz, A.: 76  
 Alcalá Zamora, N.: 801, 815  
 Alfonso XIII: 274, 470, 473, 687, 750, 763, 781, 801  
 Alonso Rodríguez: 111, 294  
 Alonso Schökel, L.: 549  
 Altamira, R.: 230  
 Álvarez Gómez, M.: 182, 187, 188, 223-224  
 Álvarez Turienzo, S.: 493-494  
 Amadeo I: 780  
 Amiel: 39, 75, 223, 232, 250, 268-269, 273, 279, 283, 294, 300, 306-310, 319, 368, 390, 411, 416, 427, 434, 436-437, 449-450, 493, 539, 566-567, 651, 700, 740, 758  
 Andrés Marcos, L.: 433  
 Anselmo de Canterbury: 150  
 Aragón, B.: 836  
 Aranguren, J. L. L.: 179, 181, 222, 238, 268, 508, 565, 576, 626  
 Aristóteles: 143, 183  
 Arzadún: 257, 316  
 Atanasio: 512, 540, 547, 558-559  
 Azaña, M.: 494, 684, 708, 712, 765, 770-773, 775-777, 796, 780-782, 787, 789, 801, 807, 810, 821-823  
 Azaola, J. M.: 704-705  
 Azorín (Martínez Ruiz, J.): 268, 357, 363, 425, 745  
 Bach, J. S.: 568  
 Bachelard, G.: 36, 74-75, 98-99, 111  
 Balmes, J.: 119-121, 124, 139-141, 143-145, 154-155, 166-167, 236, 267-268, 309-310, 378-379, 392, 405, 433-434  
 Balseiro, J. A.: 691-692, 707, 709  
 Balzac, H.: 672  
 Baroja, P.: 268, 357  
 Basel, O. A.: 167, 223-224, 308  
 Bataillon, M.: 58, 78, 324, 368  
 Bécarud, J.: 801, 803  
 Beccari, G.: 116, 759  
 Bécquer, G. A.: 52-53, 77  
 Benítez, H.: 111, 507  
 Benjamin, W.: 473, 494  
 Bergson, H.: 348, 413-414, 436, 461, 490-491, 504, 516, 521, 758  
 Berkeley, G.: 299  
 Blanco Aguinaga, C.: 74, 77, 91, 94, 100, 103, 105, 108-111, 126, 166, 181, 185-186, 189, 200, 204, 222-226, 269, 297, 309, 605-606, 628, 640-641, 698-699, 700, 704-705, 709-710, 717, 723, 756  
 Blanco Fernández, D.: 437  
 Blanchot, M.: 431, 437, 565  
 Blasco Ibáñez, V.: 708  
 Bloch, E.: 295, 309, 332-333, 335, 369, 492, 514-515, 566, 740, 758  
 Bloy, L.: 41  
 Bofill, J.: 434  
 Böhme, J.: 535  
 Bolívar, S.: 323  
 Borges, J. L.: 115  
 Bravo, F.: 823  
 Brito, E.: 568  
 Brower: 825  
 Browning, R.: 758  
 Buda: 304  
 Burell: 468  
 Bustos, E.: 170-171, 221  
 Byron, Lord (Gordon, G.): 614, 704  
 Calderón de la Barca, P.: 109, 193, 282, 304, 308, 310, 328, 349, 384, 454, 507, 588-589, 592, 667, 746-747, 749  
 Calvetti, C.: 525, 566  
 Camp, V.: 50  
 Campanella, T. de: 139, 143, 391  
 Campanys: 816  
 Candamo, B. G.: 74  
 Cannon, C.: 561, 568  
 Cánovas del Castillo, A.: 771  
 Capdevila, A.: 692

- Carducci: 49, 77, 803  
 Carlos III: 661  
 Carlyle, T.: 46, 51, 64, 76, 78, 110, 178, 244, 269, 298, 311, 315, 324-325, 342, 368, 370, 382, 390, 420, 680  
 Carpio, A. P.: 428, 433, 436-437  
 Cassirer, E.: 40, 75  
 Cassou, J.: 102-103, 105, 465, 635, 667, 670, 686, 750-757, 711, 759  
 Castañeira, R. de: 635  
 Castelar, E.: 122, 125  
 Catalina de Siena: 550  
 Cerezo Galán, P.: 77, 436, 494-495, 709, 803-804  
 Cervantes, M. de: 323-324, 327, 347-349, 354, 384, 837  
 Chabran, H. R.: 166  
 Channing, W. E.: 319, 435, 510, 827  
 Chateaubriand, R. de: 122, 128  
 Chesterton, G. K.: 478, 741  
 Chevalier, J.: 811-812  
 Clarín (Alas, L.): 44, 71, 76, 188, 205, 216, 224-227, 267, 385, 433  
 Clavería, C.: 64, 76, 368, 434  
 Clouard, E. H.: 715, 812, 821  
 Cobb, C.: 28, 494  
 Coco, A.: 830  
 Collado, J. A.: 103, 111, 241-243, 267-268, 307, 370, 437, 447, 493, 507-508, 511, 513, 530, 564-567  
 Comte, A.: 426  
 Copérnico, N.: 828  
 Corominas, P.: 228  
 Corpus Barga (García de la Barga, A.): 457  
 Cossío, F. de: 432  
 Costa, J.: 173, 178, 183, 684, 803  
 Couchoud, L.: 649, 656-657  
 Criado, I.: 627  
 Cristóbal, J.: 692  
 Croce, B.: 39-40, 60, 68, 74-75, 166, 275, 307, 498, 614, 750, 772, 793, 795, 797  
 Cromwell, O.: 804  
 Dante Alighieri: 76, 332, 614, 665, 747, 828  
 Darfo, R.: 44-45, 48  
 Darwin, C.: 487, 490-492, 495, 840  
 David (rey): 656  
 De Sanctis, G.: 77  
 Denifle: 267, 538, 555, 567  
 Derrida, J.: 77  
 Descartes, R.: 23, 62, 119, 139, 143, 167, 389, 390-392, 397-398, 434, 627  
 Díaz, E.: 200, 225-226, 266, 269, 356-357, 359, 361, 371, 483, 486, 495, 624-625, 629, 797-798, 805-806, 833, 838  
 Diderot, D.: 595-596, 628  
 Didon, P.: 267  
 Dilthey, W.: 55, 63, 77, 381-382, 385, 433  
 Dionisio (Pseudo): 551-552  
 Djilas, M.: 804  
 Donoso Cortés, J.: 119-121, 124, 166, 236, 350, 370  
 D'Ors, E.: 463, 761  
 Dostoievski, F.: 580, 717  
 Duhamel, G.: 705  
 Dumay, H.: 647-648, 705  
 Duque, F.: 433  
 Eliot, T. S.: 52, 77  
 Emerson: 625  
 Engels, F.: 205  
 Espartero, B.: 822  
 Eucken: 345  
 Faber, P.: 267  
 Fátima Luque, L.: 568  
 Feal, C.: 28, 826-827, 831-832, 838  
 Fernández Larraín, S.: 225, 267, 565  
 Fernández Turienzo, F.: 223, 435, 493, 567, 579  
 Ferrater Mora, J.: 74, 308, 382, 433, 456, 493  
 Feuerbach, L.: 125, 128, 130, 140, 151, 246, 248, 258, 269, 379, 416, 458, 493, 497-498, 525, 552, 555  
 Fichte, J. G.: 23, 119, 139, 143, 205, 277, 288, 300-301, 310, 338, 341, 379, 456  
 Flaubert, G.: 508  
 Fouillé: 485  
 Fox, I.: 173, 221, 362, 368, 371, 843  
 Franck, W.: 752  
 Franco Bahamonde, F.: 821, 835  
 Freud, S.: 24, 79, 90, 110, 146, 826  
 Gadamer, H. G.: 434  
 Gálvez, M.: 758  
 Ganivet, Á.: 58, 222, 226, 258, 260, 314-5, 350, 364, 666  
 Garagorri, P.: 493,  
 García Blanco, M.: 306, 568  
 García Casanova, J. F.: 166

ÍNDICE DE NOMBRES

- García de la Concha, V.: 545-550, 554, 561-562, 567-569  
 García Mateo, R.: 40-41, 75, 328, 330, 369, 419, 421, 436-437, 486, 488, 492, 495, 521-522, 524-525, 527, 534-536, 566-567  
 García Morejón, J.: 693, 703, 709-710  
 García del Real: 704  
 García Rúa, J. L.: 493  
 Gil, L.: 434  
 Gil Robles, L.: 815  
 Giménez Caballero, E.: 706, 708  
 Giner de los Ríos, F.: 173-174, 236, 762, 774, 843  
 Goethe, J. W.: 507, 621  
 Goldmann, L.: 421, 425, 430-431, 437, 464  
 Gómez Jordana: 708  
 Gómez-Molleda, D.: 28, 174, 200, 209, 221, 225-226, 267, 761-762, 770, 774, 782, 801-804, 823, 837  
 Góngora, L.: 667-668, 706  
 González, J. V.: 374  
 González Caminero: 366  
 González de Cardedal, O.: 549, 560  
 González Egido, L.: 825, 829-831, 837-338  
 González Martín, V.: 28, 78, 494, 806  
 Goti, V.: 306  
 Gouldner, A. W.: 297, 309  
 Gracián, B.: 308  
 Granier, J.: 839, 843  
 Gregorio Nacianceno: 540  
 Grillo, M.: 361  
 Guillén, J.: 706  
 Guillermo de Ockam: 524  
 Guizot: 306  
 Gullón, R.: 78, 601, 611, 613, 615, 618, 628-629, 665, 672, 706, 715  
 Guyau: 203, 269, 309, 348, 370  
 Hamann: 41  
 Hamilton: 151  
 Harnack, A. von: 240, 268-269, 323, 368, 411, 434, 510-511, 539-540, 547-548, 566, 568  
 Hartmann, E. von: 139, 146, 188, 224, 286, 309, 535  
 Hegel, G. W. F.: 13, 19, 23-24, 33, 53, 58, 73-74, 119, 124-128, 138-140, 142-143, 145-149, 152, 155-158, 167, 182-190, 193-195, 202-203, 209, 212, 223-224, 228, 252-254, 258, 263, 273, 281, 283, 288-289, 295, 307, 318-319, 325, 333-335, 343, 351, 366, 368-369, 380, 384-385, 389, 397-400, 414, 419-422, 433-435, 446, 453, 481, 485-489, 490, 492, 495, 533, 535, 542, 553, 556-558, 568-569, 583, 594, 605, 607, 609-611, 613, 622, 627-628, 647, 678, 751, 890  
 Heidegger, M.: 15, 19, 26, 45, 55, 74-76, 88, 110, 138, 428, 433-434, 437, 492, 494-495, 581, 627  
 Heráclito: 299, 419, 477, 495  
 Herder, J. G. von: 41, 223  
 Hermann: 510  
 Hernández, J.: 173  
 Hernández, V.: 200, 204  
 Heródoto: 827  
 Hitler, A.: 810, 820  
 Holmes, O. W.: 592  
 Hobbes, T.: 159, 209, 796  
 Hook, S.: 457  
 Hölderlin, F.: 45-46, 51, 55, 61-62, 76, 78, 83, 111, 695  
 Holtzmann: 267  
 Hoyos, J. de: 742  
 Huarte Morón, F.: 75  
 Hugo, V.: 686  
 Humboldt, W. von: 38, 74-75  
 Hume, D.: 152, 380, 405-406, 413-414, 433, 436, 455, 573  
 Husserl, E.: 139, 144, 395  
 Ibsen, H.: 243-244, 294, 309, 352, 720  
 Iglesias, P.: 225  
 Iglesias Ortega, L.: 367-368  
 Ignacio de Loyola: 230, 260, 323  
 Inge, W. R.: 746  
 Ionescu, G.: 457, 461, 464-465, 493-494  
 Iturribarria, F.: 755  
 Jackson, G.: 802, 804-805, 810, 836-837  
 Jacob: 489, 502, 505  
 Jacobi, F. H.: 110, 521  
 James, W.: 110, 166, 223, 244, 268, 279, 280-281, 283, 285-289, 296, 298, 305, 307-309, 339, 341-343, 345, 347, 370, 376, 433, 435, 492, 502, 506, 516, 565, 655  
 Jaspers, K.: 110  
 Jaurés, J.: 648  
 Jiménez Asúa: 704  
 Jiménez Hernández, A.: 74-75  
 Jiménez Illundain: 97, 111, 227  
 Job: 587

- Juan (evangelista): 554, 563  
 Juan de la Cruz: 503, 505  
 Jung, C. G.: 87, 99, 585, 612, 616, 619, 704, 729  
 Jurkevich, G.: 584, 588, 591, 601, 612, 616-617, 619, 627-629, 677, 706, 716, 726, 729, 731, 756-757
- Kaftan: 510  
 Kant, I.: 53, 77, 79, 81, 86, 94, 110-111, 119, 124-127, 142, 148, 150, 152, 155, 191, 196, 199, 201-203, 205, 224, 238, 248, 252-253, 277, 283-285, 287-289, 298-299, 301-302, 306-308, 318, 329, 335, 338, 340-342, 344, 347-348, 356, 370, 376-378, 389-390, 400, 405-409, 411, 415, 420, 428, 433, 435-437, 455-458, 460, 481, 490-491, 495, 507, 511, 516, 519-524, 526-527, 529, 566, 573-574, 626, 654, 676, 678, 750, 792, 840-841  
 Kaufmann: 437  
 Kazantzakis, N.: 830, 832  
 Keller, G.: 679  
 Kierkegaard, S.: 73, 78, 86, 104, 110-111, 246, 250, 253, 265-269, 273, 282, 289, 294-295, 304, 306-308, 326, 331-334, 339, 343, 345-346, 352, 357, 361, 369, 370, 375-376, 382, 384-385, 389-390, 397-402, 410, 418, 420-423, 429-431, 434-435, 437, 441, 445-446, 461, 492, 500, 503, 507-508, 512-513, 520, 534, 542, 555-558, 565, 567-569, 572, 576, 581-583, 585-587, 620, 622, 626-627, 629, 638, 652, 668, 677, 706, 707, 711, 724, 732, 735, 738, 740, 743, 749, 753, 758-759  
 Knickerbocker: 826, 838  
 Kolakowski, L.: 42, 75  
 Kolliker: 156  
 Korner: 475  
 Krause, K. C. F.: 21, 123, 138, 149, 166, 178, 700, 774  
 Kropotkin, P.: 348, 355, 371  
 Küng, H.: 568
- Lain, P.: 9, 16, 58, 78, 333, 369, 448, 493, 708, 843  
 Lamennais, F. de: 423  
 Lao-Tse: 216  
 Largo Caballero, F.: 821  
 Lavelle, L.: 442, 446, 492-493
- Legendre, M.: 347  
 Leibniz, G. W.: 159, 492, 602, 840  
 Lemke: 436, 758  
 Lenin (Vladimir Ilych Ulyanov): 726-727  
 León, fray Luis de: 169, 194-195, 214, 224, 254, 384, 538, 547, 550-551, 568  
 León Felipe (Camino Gallego, F.): 75  
 Leopardi, J.: 45, 76, 81, 110, 120, 273, 278, 306-307, 480, 634  
 Lerroux, A.: 810, 815, 821  
 Lessing, G. E.: 513  
 Lizárraga, C.: 636-637, 642, 685, 686, 699, 811-815, 830, 837  
 Lope de Aguirre: 565  
 López Campillo, E.: 801-803  
 López Morillas, J.: 177, 222  
 Loria: 209  
 Lottini, O.: 74, 247, 268  
 Löwith, K.: 553, 568  
 Loyson, J.: 651, 653, 655, 669, 819, 832  
 Luckács, G.: 311, 429, 437, 571, 626  
 Lucrecio: 509  
 Lutero, M.: 243, 268, 462, 498, 507, 524, 527, 532-533, 547, 553, 566, 762  
 Lyotard, J. F.: 434
- Machado, A.: 14, 44-45, 48, 58, 67, 76-78, 368, 373, 377, 385, 388, 433-434, 497, 564, 576-577, 623-624, 626-627, 629, 654, 664, 691, 693, 695, 701, 705, 708-709, 711, 725, 755-756, 812, 837  
 Machado, M.: 278  
 Maciá: 767, 786  
 Maetzta, R. de: 357, 706  
 Maine de Biran: 750  
 Mainer, C.: 77  
 Maistre, J. de: 120  
 Malvido, E.: 267-268, 405, 435, 520, 522, 565-567  
 Mameli: 475  
 Mandsley: 145  
 Mansel: 151  
 Maquiavelo, N.: 772  
 Maragall, J.: 38, 49, 75-77, 307, 540, 567  
 Marañón, G.: 306, 474, 544, 613, 708, 711, 778-780, 803, 806  
 Marcel, G.: 80  
 María Cristina de Habsburgo: 471  
 Marías, J.: 11, 58, 64-65, 77-78, 382, 433, 578, 627, 653-654, 705, 837

ÍNDICE DE NOMBRES

- Marichal, J.: 223, 306, 353, 355-356, 365, 371  
 Maritain, J.: 657-658  
 Marlowe, C.: 426  
 Marrero, V.: 544, 567-569  
 Martínez Anido: 474, 686  
 Martínez Barrera, J. M.: 237-239, 267-268, 565-566  
 Martínez Santamarta: 567  
 Marx, K.: 202, 204-205, 212, 259, 390, 434, 484, 486, 488, 495, 726, 805  
 Marx, W.: 494  
 Maura, A.: 798  
 Maurras, C.: 661  
 Mazzini, G.: 77, 665-668, 672, 781, 804  
 McLuhan, H. M.: 73-74  
 Menéndez y Pelayo, M.: 172, 179, 222, 306  
 Merleau-Ponty, M.: 74, 423, 437  
 Mermall, T.: 431-432, 437  
 Meyer, F.: 74, 103-105, 111, 124, 166, 223, 254, 269, 292, 308, 369, 399, 401, 403, 408, 412, 420-421, 434-436, 531-532, 535, 566-567  
 Michelet: 300  
 Millán Astray: 826, 830  
 Mirabeau, H. G. R.: 785  
 Moeller, C.: 369  
 Moisés: 731, 733, 766, 802  
 Moltmann, J.: 512, 515, 532-533, 536, 557-558, 566-569, 658, 706  
 Montaigne: 389, 428  
 Morón Arroyo, C.: 75, 185, 223, 254, 269, 420, 436-437  
 Mozart, W. A.: 753  
 Muguerra, J.: 495, 843  
 Múgica, P.: 204-205, 227, 237, 240, 269, 305-306, 309, 311, 565-566  
 Müller, M.: 75  
 Navarro, A.: 367  
 Navarro Villoslada: 133  
 Nemesio, V.: 704, 714  
 Neuman, W.: 14, 296  
 Niebuhr, R.: 464  
 Nietzsche, F.: 17-19, 22-23, 26, 31-32, 41, 67, 163, 222-223, 244, 269, 289, 296, 301-304, 309, 311, 315, 326, 334-335, 338-341, 346, 348, 369-370, 382, 393, 409, 424, 429, 433, 435-436, 441, 449, 451, 453, 459, 493-494, 509, 513-514, 534, 555, 571, 576, 580, 621-622, 627, 629, 655, 725, 737, 758, 803, 827-828, 839-843  
 Nín y Frías: 311  
 Nitti: 225  
 Novalis (Hardenberg, F. von): 44-45  
 Novicow: 209, 218  
 Novilas: 687  
 Nozick, M.: 67, 78, 357, 360, 371, 565, 650-651, 672, 677, 705-707, 717, 741, 745, 755-759  
 Núñez, D.: 28, 126, 140, 153, 166, 168, 225, 436  
 Oliver, F.: 264  
 Olmedo Moreno, M.: 269  
 Onís, F. de: 124  
 Orígenes: 548, 567  
 Oromí: 403  
 Orringer, N. R.: 237, 267-268, 327-328, 369, 434-435, 493-494, 564-567, 614-615, 628  
 Ortega y Gasset, J.: 11, 58, 76, 78, 136, 138, 247, 318, 320, 356-358, 360, 363, 368, 373, 425-426, 432-434, 437, 459, 466-467, 469, 494, 564, 568-569, 614, 624-625, 684, 705, 707, 755, 761, 770, 779, 785-786, 789, 795, 803-805  
 Ortega y Gasset, E.: 681, 690, 693, 708-709, 840  
 Ortí y Lara: 124  
 Osorio, A.: 820  
 Ostwald: 476  
 Ouimette, V.: 28, 319-320, 325, 337, 356, 368-369, 371, 633, 635, 665, 704-706, 787, 793, 799, 804, 806  
 Pablo de Tarso: 332, 350, 388, 508, 529-530, 532, 536-537, 547, 552, 557-559, 562-563, 638, 651, 659, 681, 729  
 Palley, J.: 262, 269  
 Pallottini, M.: 641, 645, 647, 704  
 Paoli, R.: 43, 75-77, 545-546, 549, 562, 568-569  
 Papini, G.: 166  
 Paredes Martín, M. C.: 433  
 París, C.: 63-64, 309, 367, 394-395, 434, 490-491, 495, 578  
 Parménides: 382  
 Pascal, B.: 23, 255, 306, 375-376, 382, 389, 414-415, 423-424, 428, 434, 436-437, 521, 526, 566, 651, 655-657, 669, 729  
 Pascual Mezquita, E.: 802



- Pérez de la Dehesa, R.: 200, 224-226, 316, 351, 356, 362, 368, 370-371  
 Pérez Gutiérrez, F.: 706  
 Pessoa, F.: 74, 77  
 Petrarca: 692  
 Philonenko: 839, 843  
 Pí y Margall, F.: 121-122, 124-126, 128, 134, 145, 157, 166-167, 183, 217, 351  
 Pizán, M.: 138, 166, 224, 436
- Platón: 14, 15, 18, 19, 24, 46, 53-54, 106, 107, 186, 209, 336-338, 340, 376, 385, 388-389, 396, 404-405, 409-410, 423, 434-436, 451-454, 458, 491, 493-494, 502, 541, 560, 568, 621, 628, 659, 706, 716, 747, 771  
 Poe, E. A.: 98-99  
 Polo de Franco, C.: 830  
 Polonski, V.: 804  
 Prieto, I.: 821  
 Primo de Rivera, J. A.: 823  
 Primo de Rivera, M.: 467, 474, 633-634, 648, 684, 686, 688, 711, 755, 763, 820, 822  
 Proclo: 158  
 Proudhon, P.-J.: 120-121, 125, 156, 183, 223, 350-352, 370
- Queipo de Llano, G.: 755  
 Queiroz, E. de: 803  
 Quental, A. de: 273, 306, 535-537  
 Quevedo, F. de: 16, 614, 663-664, 686, 781  
 Quinet: 803  
 Quint, P.: 759  
 Quintín de Torre: 834, 838  
 Quiñones de León: 707
- Rahner, K.: 267  
 Ramos Loscertales: 837  
 Regalado, A.: 124-125, 166, 218, 223, 226, 264-265, 267, 269, 289, 308-309, 369, 437, 717, 726, 756-757, 805  
 Renan, A.: 202, 244, 286, 475, 538-539, 588, 653, 656-657, 706, 746-747, 765, 781, 803-804  
 Renné, J.: 481  
 Reville: 306  
 Reyes Católicos: 769  
 Ribas, P.: 28, 200, 225, 310  
 Ribbans, G.: 581-582, 627  
 Rilke, R. M.: 35, 51, 70, 74, 78, 745
- Ricoeur, P.: 18, 23, 26, 77, 79, 110, 434, 436, 679, 707  
 Ríos, F. de los: 704  
 Ritschl, B.: 243-245, 248, 268, 284-285, 301, 308, 325, 369, 493, 510, 524, 566  
 Rivera de Ventosa, E.: 567  
 Robertson: 244, 268, 501, 504-505, 565, 704  
 Robespierre, M. de: 666  
 Robinson: 567  
 Robles, L.: 76, 168, 226, 267, 371, 432, 494, 704-705, 755, 759, 836  
 Roces, W.: 74  
 Rolph: 309  
 Romanones, conde de: 687, 822  
 Rousseau, J. J.: 189-190, 199, 202-203, 232, 306, 425, 435, 455, 465, 493, 509, 567, 651, 705, 718-719, 756, 758, 772, 798
- Sabatier, A.: 243, 245-246, 268, 283-285, 287-288, 306, 308, 389, 400, 408, 415, 418, 425, 435-436, 507, 518, 538-539, 565-567  
 Saiz, E.: 748  
 Salaverría, J. M.: 375  
 Salcedo, E.: 129, 166, 172, 221, 226, 229, 234, 267, 269, 367, 371, 425, 437, 471, 493-494, 628, 647-648, 665, 680, 704, 706, 709, 711, 713, 755, 801, 829, 837-838  
 Samper, R.: 815  
 Sánchez Barbudo, A.: 28, 74, 88, 110, 128-129, 131, 166, 232, 235, 267, 328, 664, 653-654, 657, 665, 677, 705-706, 714-715, 718-719, 755-756  
 Sánchez Guerra: 763  
 Sánchez Pascual, A.: 310, 433  
 Sanjurjo: 815  
 Sartre, J. P.: 421, 594  
 Scheler, M.: 419-420, 436-437, 521  
 Schelling, F. W. J.: 309, 535  
 Schiller, F. von: 213  
 Schleiermacher, F. D. E.: 238, 497, 499, 521, 566  
 Schopenhauer, A.: 87, 110, 139, 143, 147, 167, 180, 186, 203, 223, 231, 263, 269, 273, 277, 279, 280-283, 286, 289-293, 298-307, 309-310, 339, 377, 393-394, 397, 403-404, 420, 433-435, 456, 492, 494-495, 507, 532, 534-535, 573-574, 626, 726, 736-739, 758, 839, 841

ÍNDICE DE NOMBRES

- Schurr, F.: 313, 367-368  
 Seco Serrano, C.: 688-689, 708-709  
 Sénancour: 279, 284, 296, 300, 303,  
 306-307, 309-310, 393, 411, 425,  
 457, 509, 589, 651  
 Séneca: 754  
 Serna, V. de la: 779  
 Serrano Poncela: 367, 493  
 Shakespeare, W.: 109, 120, 193, 282,  
 304  
 Sobejano, G.: 326, 368-370  
 Sócrates: 18-19, 233, 386, 775, 777-778  
 Sófocles: 256  
 Sotelo Vázquez, A.: 28  
 Spencer, H.: 13, 75, 126, 138-140, 142-  
 143, 148, 153, 155-157, 163, 166-  
 168, 201-203, 216, 226, 228, 254,  
 266, 292, 351, 355, 796  
 Spinoza, B.: 24, 128, 147, 151, 159, 186,  
 259, 290-292, 308, 339, 365, 377,  
 389, 403, 409, 415, 433, 435-436,  
 519, 528, 539, 567, 702, 828  
 Stendhal (Beyle, H.): 835  
 Stapfer, P.: 235, 367, 328, 410, 435, 615  
 Stirner, M.: 125, 265, 269, 508  
 Stuart Mill, J.: 413  
 Strauss, D. F.: 475, 569  
  
 Teichmüller, G.: 435  
 Tellechea, J. I.: 656-657, 706  
 Teresa de Jesús: 95, 111, 323, 716  
 Tertuliano: 152, 548, 842  
 Teixeira de Pascoes: 546, 568  
 Teilhard de Chardin, P.: 490, 559  
 Tillich, P.: 330, 500, 565  
 Tilgher, A.: 116  
 Tolstoi, L.: 244, 324, 352, 355, 368, 370  
 Tomás de Aquino: 14-15, 150, 405, 434  
 Tönnies, F.: 735  
 Tuñón de Lara, M.: 222  
 Turner, D. G.: 584, 605-607, 609, 612,  
 617-618, 627-629, 673, 675-676, 707,  
 722, 731, 734, 737, 756-758  
 Turró, R.: 394  
 Tusell, J.: 713, 755  
  
 Ulmer, G.: 269, 733  
 Unamuno, F.: 647-648, 706  
 Unamuno, S.: 634  
 Urales, F.: 124-127, 131, 143, 166, 202,  
 350-352, 370  
  
 Vaihinger: 437  
 Valdés, M.: 386, 388, 433-434, 436  
 Valera, J.: 172, 777  
 Valpone, H.: 739  
 Vaz Ferreira: 435  
 Velarde, B.: 715  
 Vico, G. B.: 55, 76-77, 414, 484  
 Vigny, A.: 766  
 Vincent: 306  
 Vinet, A.: 319, 365, 417  
 Vivanco, L. F.: 686, 699, 708-709  
 Vives, L.: 139, 144  
 Vogt, C.: 149  
  
 Wahl, J.: 309, 431, 434, 437, 492  
 Walker: 209  
 Weber, M.: 20, 721  
 Whitman, W.: 576  
 Wille, B.: 269  
 Windelband: 275-277, 306-307  
 Wizemann: 416  
 Wordsworth, W.: 680, 700  
 Wyers, F.: 401, 407, 435, 575, 577, 592-  
 593, 600, 604, 626-628, 676, 680,  
 707, 786, 731, 735, 756-757  
  
 Yanguas Messía: 685  
 Yndurain, F.: 38, 75  
  
 Zambrano, M.: 85, 110, 247, 268, 367,  
 497, 565, 592-593  
 Zorilla Sanmartín, J.: 384  
 Zubiri, X.: 15  
 Zubizarreta, A.: 115-116, 131, 139, 144,  
 146, 166-167, 220, 224, 226-229,  
 235, 267, 309, 391, 434, 665, 672,  
 674, 706-707  
 Zulueta, L.: 238, 268, 286, 292, 304,  
 306, 368, 374, 391, 456, 500, 509

# ÍNDICE DE OBRAS DE UNAMUNO \*

## 1. ARTÍCULOS SIGNIFICATIVOS

- |  |   |
|--|---|
| Antes del diluvio: 471                           | Hojas libres: 681-690, 753                |
| El pensamiento político de la España de hoy: 775 | La promesa de España: 762-3, 790          |
| El espíritu de la raza vasca: 133                | Lo que ha de ser un Rector en España: 226 |
| Entrevista con el cura de Aldeapodrida: 812      |   |

## 2. AUTOBIOGRAFÍA

- |   |   |
|---|---|
| Recuerdos de niñez y mocedad: 88, 116-117 | 250, 255-256, 259-260, 262, 265-266, 273, 277, 283-284, 292-293, 538-541, 555, 571, 676 |
| Diario íntimo: 128, 228, 229-234, 236,    |   |

## 3. RELATOS BREVES

- |  |  |
|--|--|
| El canto de las aguas eternas (1909): 93, 96 | El secreto de la sima (1907): 93, 97   |
| El que se enterró: 591                       | Las peregrinaciones de Turismundo: 595 |
|  | Robleda, el actor: 596                 |

## 4. DIÁLOGOS

- |  |  |
|--|--|
| Diálogos del escritor y el artista: 54             | Monodialogos: 463, 487                 |
| Diálogos del escritor y el político: 358, 494, 720 | Sobre lo mayúsculo y lo minúsculo: 371 |

## 5. ENSAYO

- |  |   |
|--|---|
| Aforismos y definiciones (1923): 737, 746                                | 333, 344, 367, 374-432, 443, 457, 464, 511, 526, 549, 552, 558, 562, 566, 571, 578-579, 614, 626, 650, 661, 725-730, 738, 750 |
| Alrededor del estilo: 32   |   |
| Cartas al amigo: 778, 794, 809, 820                                      |   |
| Del sentimiento trágico de la vida: 12, 78, 116, 292-293, 322, 327, 329, | El resentimiento trágico de la vida: 825-836  |

\* Figuran en cursiva las páginas en las que la obra referida se toma como fundamento básico.

- En torno al Casticismo: 12, 21, 104, 125, 170, 174, 176-199, 219, 224, 243, 248-250, 253-254, 256, 266, 268, 290, 293-294, 316, 321, 349, 351-352, 363, 370, 385, 492, 538, 640, 802
- La agonía del cristianismo: 78, 542, 566, 649-662, 668-669, 672, 713, 728, 750, 832-833
- Vida de Don Quijote y Sancho: 12, 58, 91, 116, 237, 303, 311-349, 350, 354, 361-362, 367, 373, 375, 417, 424, 443, 447, 451, 505, 528, 549, 588-589, 678, 714, 750, 754, 758

## 6. ENSAYOS MENORES

- Adentro: 249, 253, 283, 294-295, 253, 447
- Cientificismo: 373
- Civilización y cultura: 197, 211
- Conversación tercera: 430
- De la desesperación religiosa moderna: 374
- Divagaciones de estío: 704
- El caballero de la triste figura: 254, 368
- El cultivo de la demótica: 268
- El individualismo español: 298
- El porvenir de España: 258, 314
- El secreto de la vida: 85
- El sepulcro de don Quijote: 321
- Escepticismo fanático: 373
- Fantasia crepuscular: 224
- La bienaventuranza de don Quijote: 758
- La crisis del patriotismo: 174
- La dignidad humana: 196
- La enseñanza superior en España: 226
- La envidia hispánica: 613
- La fe: 240, 242-245, 303
- La fe de Renan: 706
- La fe pascaliana: 651
- La ideocracia: 255-257
- La locura del Dr. Montarco: 294, 350, 373, 756
- La raza vasca y el vascuence: 132
- La vida es sueño: 253, 259, 314
- Los escritores y el pueblo: 358
- Nicodemo, el fariseo: 233, 242, 252, 257, 493
- Pístis y no gnosis: 241
- Plenitud de plenitudes y todo plenitud: 273, 278, 287, 292, 294, 329, 340, 373, 407, 759
- Política y cultura: 361
- Signo de vida: 225
- Sobre el cultivo del vascuence: 222
- Sobre el fragmentarismo: 72
- Sobre el fulanismo: 298
- Sobre el origen y prehistoria de la raza vasca: 222
- Sobre la erudición y la crítica: 221
- Sobre la filosofía española: 288
- Sobre la lengua española: 353
- Soledad: 621, 626
- Verdad y vida: 374
- Vida del romance castellano: 175

## 7. INÉDITOS

- Carta a Juan Solís: 149-153, 167-168, 200, 246
- Cuaderno Filosofía I: 137, 139-140, 144, 147, 149, 168-169, 203
- Cuaderno Filosofía II: 136-137, 149, 158
- Cuaderno V: 128, 138
- Cuaderno XVII: 129-130, 136-137, 149-155, 158-159, 163
- Cuaderno XXIII: 130, 147, 156, 158, 221
- Cuaderno XXXI: 141, 155, 168, 172, 203, 222, 225
- Conferencia «El derecho y la fuerza»: 157-165, 168, 201
- Diálogo I: 433
- Diálogos filosóficos: 385
- El mal del siglo: 20
- El progreso social: 433
- Filosofía Lógica (1886): 137, 138-149, 153-155, 224, 309, 391-392
- Manual del quijotismo: 749-755
- Tratado del amor de Dios: 374, 379, 493, 566

8. NOVELA

- Abel Sánchez: 600, 613-620  
 Amor y Pedagogía: 254-255, 261-262, 286, 579, 588, 737, 746, 757-758  
 ¿Cómo se hace una novela?: 228, 604, 667-669, 670-680  
 Dos madres: 605-608, 611  
 El marqués de Umbría: 605-608  
 La novela de don Sandalio, jugador de ajedrez: 628, 733-734  
 Nada menos que todo un hombre: 605, 608-611, 612-613  
 Niebla: 13, 35, 74, 353, 528, 578, 579-591, 611, 628, 736, 741, 746, 757-758  
 Nuevo Mundo: 117, 123, 127, 220, 352  
 Paz en la guerra: 64, 89, 110, 117, 127-130, 218-220, 224, 250, 293, 308, 351, 441, 640, 646, 755, 799, 817-818, 825, 833  
 San Manuel Bueno, mártir: 12-13, 25, 76, 116, 281, 430, 714-733, 756, 802, 812, 832  
 Tulio Montalbán y Julio Macedo: 596-597  
 Un pobre hombre rico: 733-734, 736, 737-738

9. POESÍA

- Cancionero: 34-35, 37, 50, 61, 67, 69-70, 75-78, 96, 111, 291, 401, 567, 569, 642, 679, 690-704, 705, 709-710, 713, 813, 824, 835  
 De Fuerteventura a París: 635-647, 667, 671, 836  
 El Cristo de Velázquez: 13, 43, 194, 504-506, 538-539, 545-564, 567, 644, 657, 709  
 Romancero del destierro: 50, 106, 123, 645-646, 681, 691  
 Rosario de sonetos líricos: 78, 110, 432, 501, 716, 724, 738  
 Salmos: 501, 517, 551, 590  
 Sonetos de París: 635  
 Teresa: 649, 705

10. POEMAS SUELTOS

- Aldebarán: 83  
 Civilitas: 371  
 Credo poético: 51-54  
 El buitre de Prometeo: 83  
 El cementerio de Hendaya: 673  
 El Cristo de Cabrera: 250, 540-542, 562  
 El Cristo yacente de Santa Clara: 543-545, 550  
 El poema del mar: 641, 705  
 Hai ben Yoclan: 281  
 Hecho teatro de mi propio vivo: 593  
 Incidentes domésticos VI: 306  
 Irrequietum cor: 560  
 La elegía eterna: 250  
 La fe: 302  
 Mi cielo: 513  
 Nuestro secreto: 92  
 Oración del ateo: 526  
 Prometeo: 559  
 Resignación: 283  
 Rimas de dentro: 308, 449  
 Tragicomedia: 738  
 Vendrá de noche: 670

11. TEATRO

- El hermano Juan: 741-748, 749, 751, 754, 757-758  
 El Otro: 13, 66, 597-605  
 El pasado que vuelve: 67  
 La princesa doña Lambra: 758  
 La esfinge: 67, 264-266, 294  
 La venda: 67, 236, 628  
 Sombras de sueño: 67

## ÍNDICE GENERAL

<i>Prólogo</i> .....	11
<i>Introducción</i> .....	17
<i>Siglas</i> .....	27

### OBERTURA: POESÍA Y EXISTENCIA

1. Existir en la palabra .....	31
1. La agonía de escribir .....	31
2. Hacer mito y hacerse mito .....	37
3. Poeta y profeta .....	44
4. Metáfora y pensamiento .....	50
5. «Como hermanos gemelos» .....	60
6. «Escritor por palabra» .....	68
2. Los símbolos poéticos .....	79
1. El enigma de la esfinge .....	80
2. El secreto del yo .....	83
3. El paisaje interior .....	91
4. ¿Todo o nada? .....	101
5. «Y lluvia y viento y sombra hacen la vida» .....	106

### I. RAZÓN Y MODERNIDAD

3. «Ejercicios intelectuales» .....	115
1. La «tremebunda herida» .....	116
2. «Ejercicios intelectuales» .....	131
3. Agnosticismo y fideísmo .....	148
4. Monismo evolucionista .....	153
5. La proclama liberal .....	157
4. El humanismo integrador .....	169
1. La vocación intelectual .....	170
2. España, problema y vocación .....	176
3. «La humanidad en nosotros» .....	184
4. El socialismo humanista .....	199
5. Las tesis mayores del socialismo .....	212
5. La ilusión del progresismo .....	227
1. <i>Memento mori!</i> .....	229

LAS MÁSCARAS DE LO TRÁGICO

2.	El reformador religioso .....	235
3.	<i>Grande et profundum</i> .....	246
4.	<i>Incipit tragoedia!</i> .....	248
5.	La quiebra de la «ilusión» progresista .....	257

II. EXISTENCIA Y TRAGEDIA

6.	El pesimismo trascendente .....	273
1.	La cuestión del pesimismo .....	274
2.	¡Vanidad de vanidades! .....	278
3.	Resignación activa .....	282
4.	La metafísica de la voluntad .....	290
5.	La acción trágico/utópica .....	298
7.	La voluntad heroica .....	311
1.	La revolución interior .....	314
2.	Lo eterno en el hombre .....	324
3.	El quijotismo como idealismo ético .....	336
4.	El síndrome liberal libertario .....	350
5.	La batalla por el Estado liberal .....	362
8.	La existencia trágica .....	373
1.	La gran cuestión .....	376
2.	¿Para qué filosofar? .....	379
3.	La subjetividad carnal .....	389
4.	<i>Conatus</i> y sustancialidad .....	403
5.	El debate razón y corazón .....	412
6.	La incertidumbre creadora .....	418
7.	Don Quijote frente a Fausto .....	424

III. CULTURA Y TRAGEDIA

9.	La creación desesperada .....	441
1.	Tiempo y eternidad .....	442
2.	El presente de la creación .....	447
3.	La creación desesperada .....	452
4.	La moral de la creación .....	455
5.	¿Una política trágica? .....	463
6.	La historia como tragedia .....	480
10.	Palabra de salud .....	497
1.	La religión de la palabra .....	500
2.	La esperanza de la inmortalidad .....	507
3.	La revelación cordial .....	516
4.	El Dios sufriente .....	531
5.	El Cristo agónico .....	537

INDICE GENERAL

11. Sí mismo y contra-mismo .....	571
1. La vocación, el carácter y el estilo .....	572
2. «¡Qué animal tan extraño!» .....	578
3. La máscara y el espejo .....	591
4. El misterio del otro .....	597
5. La lucha por el «sí mismo» .....	605
6. Lírica <i>versus</i> teatro .....	620

IV. LA TRAGEDIA CIVIL

12. La agonía de la palabra .....	633
1. «Sobre tu mar vi el cielo todo abierto» .....	635
2. «La agonía del Cristianismo» .....	647
3. La desesperación de España .....	662
4. <i>Mihi quaestio factus sum</i> .....	670
5. La diatriba política .....	680
6. La meditación poética .....	690
13. Nadismo, tragicomedia y farsa .....	711
1. La tentación nadista .....	714
2. El sentimiento cómico de la vida .....	733
3. El gran teatro del mundo .....	741
4. Don Quijote <i>versus</i> don Juan .....	748
14. «Su Majestad, España» .....	761
1. «Su Majestad, España» .....	762
2. Sentido histórico <i>versus</i> Ilustración .....	770
3. Un demonio socrático en la República .....	775
4. La República «mon-árquica» .....	781
5. Liberalismo alterutal .....	791
15. Pasión y tragedia de España .....	807
1. El resentimiento en la tragicomedia española .....	807
2. «Perdí mi ancla, mi costumbre» .....	811
3. La tragedia civil .....	815
4. El resentimiento trágico de la vida .....	825
Epílogo: ¿Tragedia o esperanza? .....	839
<i>Índice de nombres</i> .....	847
<i>Índice de obras de Unamuno</i> .....	855
<i>Índice general</i> .....	859