EL UNAMUNO AGONICO Y EL «SENTIDO DE LA VIDA»

POR

ANGEL ALCALA

I

El título que antecede a estas páginas, por referirse a un Unamuno «agónico», presupone obviamente la existencia de otros Unamunos; al menos la de un Unamuno más. Esta declaración previa resultaría superflua si se tratara de cualquiera de los mortales, ya que constituye un tópico, si bien dolorido y sangrante, la alusión a la íntima escisión espiritual que todos, por ser hombres, sentimos de una forma más o menos consciente y coherente. Para todos los hombres, precisamente por serlo, y no sólo para el aparentemente olímpico Goethe que lo escribió, vale aquello de las *zwei Seele,* «las dos almas que habitan en mi pecho». Pero, paradójicamente, al tratarse de un hombre tan complejo como este segundo gran don Miguel de las letras hispanas (1), se había insistido hasta hace bien poco tan sólo en una de sus «almas»: se había formado la leyenda y el mito del Unamuno agónico, abismático, luchador, acongojado, con detrimento de la enorme riqueza y variedad de su espíritu y con el consiguiente prejuicio que impedía ver en él lo que no fuera trágica milicia por salvar su inmortalidad personal, su fama y su conciencia.

Otros Unamunos, o al menos uno más, nos han sido presentados en los últimos años (2). Nos pareció entonces una fascinante revelación ese descubrimiento; hoy esa dualidad, tan patente en la larga producción literaria de don Miguel, nos es ya tan familiar que nos resulta increíble que se hubiera desconocido o preterido durante tanto tiempo. Habían sido olvidadas confesiones espontáneas tan contundentes como la contenida en su «Conversación primera» entre él y un 'amigo' que no es sino su mismo 'alter ego':

(1) ¿El segundo o el cuarto? Recuérdese que Antonio Machado habla de que sería conveniente nombrar al Arcángel San Miguel Patrono de España, por haber llevado su nombre cuatro grandes españoles: Miguel Servet, Miguel de Cervantes, Miguel de Molinos y Miguel de Unamuno, cfr. *Hora de España,* núm. 3, 1937, pp. 5-12.

(2) Se alude, desde luego, al espléndido libro de CARLOS BLANCO AGUINAGA: *El Unamuno contemplativo,* México: El Colegio de México, publicaciones de la *Nueva Revista de Filología Hispánica,* V, 1959.

Llevo dentro de mí, y supongo que a usted le ocurrirá lo mismo, dos hombres, uno activo y otro contemplativo, uno guerrero y otro pacífico, uno enamorado de la agitación y otro del sosiego (3).

o la de aquellas líneas de su primer libro de versos, *Poesías,* de 1907:

y con rabia de hermanos se desgarran
en mí mis ímpetus.
Dentro, en mi corazón, luchan dos bandos,
y dentro de él me roe la congoja
de no saber dónde hallará mañana
su paz mi espíritu.

Quizá de no haber pasado por la terrible crisis religiosa de la primavera de 1897, en la que intentó recuperar la fe religiosa y no pudo, no hubiéramos contado sino con un Unamuno, ocupado en desentrañar su yo contemplativo y en analizar las corrientes vitales, tanto personales como colectivas, que él llamaba «intrahistoria». Pero, «a partir de su crisis su obra cambiará de signo y lo que Unamuno hará, más bien, será (en contraposición con su *En torno al casticismo* y su gran novela *Paz en la guerra)* levantar guerra sobre la paz, 'fragor y estruendo' para ocultar el rumor de 'las aguas eternas', las de abajo de todo, porque —como él mismo dice— 'la paz es terrible'» (4).

Dos Unamunos, pues, al menos, se van alternando a lo largo, ancho y profundo de su agitada vida: el agonista y el manso, el de la lucha interior y el de la paz del alma. Por una parte, el «yo-plenitud de plenitudes», el «yo con apetito de divinidad», que insiste en «querer ser siempre y en querer serlo todo en todos»; el yo espontáneo y exuberante de vida que tiene plena confianza en sí mismo; el yo quijotesco, arrebatado idealista que guerrea «contra esto y aquello», ostentoso, imponente, abrumador. Por otra, el «yo-vanidad de vanidades», el «yo del anonadamiento», el que prefiere dejarse ser a luchar por una personalidad histórica; el yo de voz apagada, gris y difusa; el yo resignado y estoico: ese arrebatador Unamuno de excelsa y plácida poesía en la cual se refugian sus agonías cuando sufren de desaliento y cansancio en la brega (5). Dos Unamunos: frente a *Del sentimiento trágico de la vida,* a buena parte de sus ensayos breves, de su teatro y de sus «nivo-

(3) Citado por BLANCO AGUINAGA: *Op. cit.,* p. 33.
(4) A. SÁNCHEZ BARBUDO: *Estudios sobre Unamuno y Machado,* Madrid: Ediciones Guadarrama, 1959; p. 50.
(5) Algunas de las acotaciones que preceden están tomadas de textos de libros o ensayos de Unamuno, tal como hace P. H. FERNÁNDEZ: *El problema de la personalidad en Unamuno y en San Manuel Bueno,* Madrid: Editorial Mayfe, 1966, pp. 33-36 y 59-67. No valen para nuestra finalidad, sin embargo, los excesivos conceptismos y clasificaciones de éste, por otros conceptos, muy valioso trabajo.

las», esa pequeña grandísima novela que es *San Manuel Bueno, Mártir*, esa gran sinfonía de *El Cristo de Velázquez* (¿por qué titubear aún en calificarla sin rodeos como el mejor poema religioso de la literatura española desde San Juan de la Cruz?) y, con la mayor parte de sus poesías, el póstumo *Cancionero. Diario poético* (6).

Desde luego, Unamuno, que no fue claro, ni se esforzó por serlo en muchas cosas, tampoco alcanzó a serlo en ésta, sobre todo en lo que concierne a la expresión de su tensión religiosa. Muchos textos suyos se prestaron a crear la impresión, que satisfacía más su gigantesca vanidad, de un Unamuno siempre y sólo en trance de agonía:

> No me prediques la paz, que le tengo miedo. La paz es la sumisión y la mentira. Ya conoces mi divisa: primero la verdad que la paz. Antes quiero verdad en guerra que no mentira en paz... Busco la religión de la guerra, la fe en la guerra (7).

Si estas y tantas otras palabras de innumerables textos paralelos podrían llevar al engaño de aislar exclusivamente un Unamuno agónico, habría que recordar qué es lo que él busca como 'su religión': «la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarlas mientras viva... y esa lucha es mi esperanza y mi consuelo» (8). Ahora bien, como a continuación nos explica, la «verdad en la vida» —o acaso mejor, *la verdad de la vida*— es «la sinceridad», la conciencia insobornable del «hombre de carne y hueso». La verdad de la vida es que «todo pasa: tal es el estribillo de los que han bebido en la fuente de la vida, boca al chorro, de los que han gustado del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal»: «nada es seguro, todo está en el aire» (9). Y «la vida en la verdad» —mejor, acaso, *la vital verdad*

---

(6) Siempre hay que tener presentes las dos crisis espirituales más importantes en la vida de Unamuno, la de 1897 y la de 1925, en Francia. Nada hay que añadir por nuestra parte a lo tanto que sobre ella se ha debatido. Nos parece claro lo que uno de sus últimos biógrafos comenta: que «aquélla fue una crisis metafísica y ésta sólo psicopatológica»; es decir, de la autenticidad de su personalidad y del papel que, como tal, estaba desempeñando en la sociedad y las letras españolas. Cfr. E. SALCEDO: *Vida de don Miguel*, Salamanca: Anaya, 1964; p. 437. Por otra parte, por la importancia que en este nuestro estudio se atribuye a la poesía de Unamuno, vale la pena recordar las fechas de publicación de sus libros de versos: *Poesías*, en 1907; *Rosario de sonetos líricos*, en 1912; *El Cristo de Velázquez*, en 1920; las *Visiones rítmicas* de sus *Andanzas y visiones españolas*, en 1922; *Rimas de adentro*, en 1923; *Teresa*, en 1924; *De Fuerteventura a París*, en 1925; *Romancero del destierro*, en 1927, y, por fin, el póstumo *Cancionero. Diario poético*, escrito entre el 26 de febrero de 1928 y el 28 de diciembre de 1936, tres días antes de su muerte, transcrito y publicado por don Federico de Onís, Buenos Aires, Edit. Losada, 1953.

(7) *Mi religión y otros ensayos breves*, «De la correspondencia de un luchador», Madrid: Colección Austral, núm. 299; p. 23.

(8) *Mi religión...*, «Mi religión», edic. cit., pp. 10 y 12.

(9) *Mi religión...*, «Verdad y vida», edic. cit., p. 16, y *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Colección Austral, núm. 4, pp. 9, 30 y 93. Resulta curioso comprobar cómo esa preciosa frase, «boca al chorro», vuelve a ser empleada mu-

de la vida de Unamuno— es la lucha contra la muerte «del yo concreto y circunscrito, que sufre de mal de muelas y no encuentra soportable la vida si la muerte es la aniquilación de la conciencia personal» (10).

Dos son las raíces de esta unamuniana lucha contra la muerte. Ante todo, su personal miedo y horror a mirarse reflejado en «el espejo de la muerte», palpablemente experimentados en su primera crisis religiosa, antes aludida y ya tan estudiada. Fue entonces cuando se sintió «en las garras del ángel de la Nada» (11) y cuando, ante la visión de que paralizara su «busca de gloria», sufrió una «abismática congoja», que años más tarde confesó, entre otros, a su amigo Corominas: «Me horroriza perder este yo concreto y conciente» (12). La otra raíz de su vital guerra contra la muerte arranca de presupuestos más lógicos, o que pretenden serlo, que psicológicos:

> Nos es imposible concebirnos como no existentes, sin que haya esfuerzo alguno que baste a que la conciencia se dé cuenta de la absoluta inconciencia, de su propio anonadamiento... Causa congojísimo vértigo el empeñarse en comprenderlo. No podemos concebirnos como no existiendo (13).

A este propósito, resulta sintomático el hecho de que Unamuno eleve a categoría filosófica universal su propio miedo a la muerte y su

---

cho más tarde por Unamuno como primer verso de una de sus canciones del *Cancionero*, escrita el 15 de abril de 1933, la 1624, que comienza «Boca al chorro y de rodillas...» Semejantes ejemplos podrán verse también luego.

(10) *Del sentimiento trágico*, edic. cit., p. 37.

(11) *Cómo se hace una novela*, Buenos Aires, Editorial Alba, 1927, p. 102.

(12) Pueden verse citadas estas palabras, correspondientes a su «Diario inédito», II, pp. 89 y 8, en CH. MOELLER: *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, tomo IV, segunda edición revisada, Madrid, Editorial Gredos, 1964, p. 100, y en p. 158. A. SÁNCHEZ BARBUDO, op. cit., pp. 44-45, trae estas otras frases de otra carta: «Qué cosa más terrible atravesar la estepa del intelectualismo, y encontrarse un día en que, como llamada y visita de advertencia, nos viene la imagen de la muerte y del total acabamiento. ¡Si supiera usted qué noches de angustia y qué días de inapetencia espiritual!» Un buen estudio sobre este tema es el de M. J. VALDÉS: *Death in the Literature of Unamuno*, Urbana University of Illinois Press, 1964, en el que, a base de su actitud ante la muerte, dibuja las tres perspectivas de su filosofía, siempre desde una lucha interior («in-struggle»): cósmica, o idea de la realidad como constante fluir, ante el cual reacciona con su negación de la nada, su concepto de intrahistoria y una actitud literaria contemplativa; individual, o prevalencia de la sed de inmortalidad personal, imposible de afianzar por la razón, lo que le produce una actitud semiexistencialista o trágica; social, o determinación de obtener una inmortalidad de fama, una supervivencia por sus escritos, lo que caracteriza su actitud estética. Nótese que los términos «trágico», y sobre todo «contemplativo», no tienen ya el mismo sentido en obras, entre sí cercanas, como las de BLANCO AGUINAGA, VALDÉS y P. H. FERNÁNDEZ. En este nuestro estudio, sin querer enjuiciar en modo alguno los de estos dos últimos, se adopta como norma el del primero. La «Correspondencia entre Pedro Corominas y Unamuno», de enorme interés para el mejor conocimiento de la crisis de 1897, una relación amistosa que ha sido estudiada por A. ZUBIZARRETA: «Miguel de Unamuno y Pedro Corominas», en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 9 (1959), 5-34, fue publicada por JUAN COROMINAS en *Bulletin Hispanique*, 61 (1959), 386 ss. y 62 (1960), 43 y ss. No la hemos consultado para este estudio.

(13) *Del sentimiento trágico*, edic. cit., p. 36.

lucha contra ella: «Tú, yo y Spinoza queremos no morirnos nunca, y este nuestro anhelo de nunca morirnos es nuestra esencia actual» (14).

A falta de más precisas razones, Unamuno suele esgrimir el insulto personal, que suele ser la única razón del que ninguna tiene. A lo largo de sus obras 'agónicas', en especial de los ensayos, escritos en el extraño estilo intelectual del desorden, el desacato y el desplante personales y estilísticos, tan gráficamente denostados por Ortega (15), se podrían hallar largas series de insultos a los que disienten de él o a aquellos de los que él, este quijotesco pero no siempre caballeresco don Miguel, disiente. En *Del sentimiento trágico,* concretamente, van dirigidos sistemáticamente a dos bandos: a los 'racionalistas' que pretenden salir «en apoyo de nuestra hambre de inmortalidad con todas las elucubraciones pretendidas racionales o lógicas», que «no son sino abogacía y sofistería» (16), y a los otros también 'racionalistas' que «se empeñan en convencer al hombre de que hay motivos para vivir y hay consuelo de haber nacido, aunque haya de llegar un tiempo, al cabo de más o menos decenas, centenas o millones de siglos, en que toda conciencia humana haya desaparecido». Estos motivos, nos dice, «esto que algunos llaman humanismo», «son la maravilla de la oquedad afectiva y emocional del racionalismo y de su estupenda hipocresía, empeñada en sacrificar la sinceridad a la veracidad», «aunque los que de ello trataron no estuviesen en sí mismos convencidos de que hay motivos de obrar y alicientes de vivir aun estando la conciencia humana destinada a desaparecer un día» (17).

---

(14) *Del sentimiento trágico,* p. 19. Dos raíces, decimos, porque tal diferenciación entre una experiencia personal y una doctrina metafísica parecería ser imprescindible. En el caso de Unamuno, sin embargo, por su peculiar existencialismo, una experiencia profundamente personal —su vivencia interior del vacío, de insubstancialidad total, y su aparentemente débil constitución cardíaca— refrendan una visión de la «esencia» de la vida humana, por un movimiento pendular de reacción romántica. No sólo su biografía y su tendencia «existencialista», sino que sus características psicopatológicas son también responsables de esa extrapolación categorial de sus sentimientos. Cfr. CH. MOELLER: *Textos inéditos de Unamuno,* Murcia, Athaenas, 1965, pp. 52-60.

(15) Recuérdese aquella tremenda descripción de «... el atractivo extraño de su figura, silueta descompasada de místico energúmeno que se alza sobre el fondo siniestro y estéril del achabacanamiento peninsular, martilleando con el tronco de encina de su yo las testas celtibéricas», en *Sobre una apología de la inexactitud, Obras completas,* Madrid, Revista de Occidente, vol. I, p. 118. El profesor M. GARCÍA BLANCO reconoce que el estilo, el tono y la mesura de Unamuno empeoraron durante su exilio «en los libros que publicó aquellos años fuera de su país», lo cual, aparte de ser parcialmente comprensible, si bien no afecta a *Del sentimiento trágico,* sí a otros cuatro libros: *La agonía* y *De Fuerteventura a París,* publicados en París; *Romancero del destierro* y *Cómo se hace una novela,* aparecidos en Buenos Aires. Cfr. su 'Statement' aclaratorio al final del artículo de ALLEN LACY: «Censorship and "Cómo se hace una novela"», en *Hispanic Review,* XXXIV (1966), 325.

(16) *Del sentimiento trágico,* edic. cit., p. 14.

(17) *Del sentimiento trágico,* pp. 77-78, 81, 19. Otras frases en el mismo tenor: «De estos que dicen no necesitar de fe alguna en vida personal eterna para encontrar alicientes de vida y móviles de acción, no sé qué pensar.» Se trataría de

Habrá que tener luego muy en cuenta estos textos iniciales, básicos para el arduo y arriesgado tema que va a ocuparnos. Y habrá que distinguir en ellos, por una parte, su motivación psicológica personal —esos 'gritos' del «quiero vivir», del «no quiero morirme, no, no quiero ni quiero quererlo», del «no me resigno» (18)— y, por otra, la elevación de su personal anécdota a vital y «esencial» categoría humana. No deberá importarnos el reconocido hecho de que don Miguel se estimara a sí mismo *(Jugo de la Raza)* ejemplar modélico e intérprete de la humanidad toda; esta actitud forma, también, parte de sus anecdóticas y un tanto excéntricas vivencias. Lo definitivo es que en su formulación pretendidamente filosófica quedan embebidas unas afirmaciones sobre el «sentido de la vida» que, si aspiran —y sí parecen aspirar— a ser tenidas por serias, deben ser sometidas al riguroso análisis conceptual que don Miguel de Unamuno, como vamos a ver, escasamente llevó a cabo en sus obras. Por lo demás, baste decir, por ahora, que suele volverse contra el mismo que la lanza la fácil acusación de insinceridad. No hace muchos años, Unamuno fue considerado por algunos, según es bien sabido, como un perfecto farsante (19). Esta clase de estudios puede considerarse hoy día rebasada y desfasada. Más acertada podría resultar otra dimensión desde la cual la compleja personalidad de Unamuno se patentizara a base de datos y criterios suministrados por la psicología profunda, que nos desvelarán los extraños complejos psíquicos de su engranaje subconsciente: acaso el resentimiento, quizá cierto remordi-

---

alguien que es «todo menos un filósofo; un pedante, es decir, un remedo de hombre». Alude también a que «ni ha faltado quien haya hablado del deber religioso de resignarse a la mortalidad. Es ya el colmo de la aberración y de la insinceridad». *Ibid.*, pp. 19 y 93. Nótese que en el primer 'racionalismo' queda incluido tanto el racionalismo clásico, especialmente el francés del XVII y sus epigonos, como el de la Escolástica y los suyos (Unamuno arremete contra Tomás de Aquino y, en particular, contra Balmes); en el segundo, aunque no menciona otros nombres que los de algunos 'materialistas' del XVIII y del XIX —y no se olvide, de paso, el matiz infravalorativo y poco técnico, vulgar, con que suele ser empleada esa palabra para designar a algunos de los hombres que más han hecho por realzar al hombre— parece aludir a diversas corrientes filosóficas y populares de principios del XX. Desde luego, subráyese la orientación calderoniana del «consuelo de haber nacido»; no se olvide esta dimensión poética. De este modo pareceremos menos afectados los que, espontáneamente, nos incluimos en el segundo grupo de los insultados.

Vale la pena otra nota curiosa. Uno de los textos citados se repite, casi al pie de la letra, en carta escrita a DE ONÍS a Madrid, cuando éste estaba haciendo sus oposiciones para catedrático, es decir, hacia 1910 (según cálculos nuestros tan sólo menos que aproximados), sin duda cuando estaba preparando el original de *Del sentimiento*. Cfr. número-homenaje de *La Torre*, IX (julio-diciembre 1961), 61.

(18) *Del sentimiento trágico*, pp. 41-93.

(19) Así, N. GONZÁLEZ CAMINERO: *Unamuno. Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa*, Comillas, Santander, Universidad Pontificia, 1948, y SÁNCHEZ BARBUDO, *op. cit.*, entre los principales.

miento por una vocación religiosa incumplida, etc. (20). Pero también estos intentos van a quedar al margen de nuestro actual empeño. Determinados ejercicios de ingenio en los que la pluma se emplea como estilete dicen más del personal talante del que los usa que de su seriedad intelectual y su veracidad.

II

Como antes quedó dicho, y es bien notorio, la más característica y tópica creación literaria de Unamuno se desenvuelve en torno a esa vertiente agónica, en la cual tiene por gemela el alma de su 'hermano' Kierkegaard. «Miedo a la muerte, necesidad de un Dios creador de la inmortalidad personal, e imposibilidad racional de creer en él. De esta toma de conciencia y de su universalización nace toda su obra» (21).

Toda su obra, debemos decididamente preguntarnos, ¿o la parte acaso más efímera y deleznable, aunque más conocida y tópica, de ella? He aquí la gran cuestión crítica en torno al «Unamuno agónico». Porque, por más que se admitan en don Miguel, al menos, dos Unamunos, el agónico y el contemplativo, un estudio atento y exigente de ambos, pero en especial del segundo, nos vendría a revelar que las agonías, las tragedias y las congojas, sin ser farsa ni fraude, eran tan sólo cobertura extrovertida y gesticulante de aquella su «desesperación resignada» alimentada en sus «horas de íntima soledad» (22), esas horas en las que, superada la provisional «lógica de la pasión, una lógica conceptista, polémica y agónica» (23), se entregaba don Miguel, como el cura de Valverde de Lucerna, su «San Manuel Bueno», pensado y decidido en momentos plenamente contemplativos, a mirar reflejada su alma no en el «espejo de la muerte», sino en aquel lago de «las eternas aguas quietas», «más allá de la fe y la desesperación» (24). Habrá sido, sí, la «verdad de la vida», de una parte de la vida, de Unamuno, el sentir y gustar que para la angustia agónica sólo hay un remedio, que es aún mayor agonía: «busca la lucha, y el premio, si le hay, se te dará

(20) En esta dirección, aunque a muy distinto nivel y en diversa orientación, V. Marrero: *El Cristo de Unamuno*, Madrid, Rialp, 1960, y J. L. Abellán: *Unamuno a la luz de la psicología*. Una interpretación de Unamuno desde la psicología individual, Barcelona, Ariel, 1966.

(21) C. Blanco Aguinaga: *Op. cit.*, p. 20. Respecto a la relación de don Miguel con el escritor danés, sigue siendo imprescindible J. A. Collado: *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Madrid, Gredos, 1962.

(22) *Mi religión...*, «De la correspondencia de un luchador», edic. cit., p. 23.

(23) *La agonía del Cristianismo*, Colección Austral, núm. 312, 4.ª edición. p. 24.

(24) *San Manuel Bueno, Mártir* es calificado por Blanco Aguinaga como «la novela en que —para bien o para mal— parece rechazar definitivamente la agonía»... «El agua mansa del lago ... no presenta para el buscador de lo eterno los problemas del fluir del río o de las olas encrespadas de la mar», op. cit., pp. 245-246. Y termina diciendo que «junto con el símbolo complejo *madre-cuna-regazo*, con el cual se entrecruza constantemente, es el del agua el más importante de su obra contemplativa», *ibid.*, p. 251.

por añadidura, y tal vez ese premio no sea otro que la lucha misma», pues es preciso «hacer de la guerra misma condición de nuestra vida espiritual» (25); pero resulta estimulante hallar a la vuelta de la página una confrontación temática tan elocuente como ésta:

> La lucha es fragor y estruendo —¡benditos sean!—, y ese fragor y estruendo apaga el incesante rumor de las aguas eternas y profundas, las de debajo de todo, que van diciendo que todo es nada. Y a estas aguas se las oye en el silencio de la paz, y por eso la paz es terrible. La lucha es el tiempo, es el mar encrespado y embravecido por los vientos, que nos mandan sus olas a morir en la playa; la paz es la eternidad, es la infinita sábana de las aguas quietas (26).

Ya en 1907, en sus primeras poesías, queda deslindado el símbolo del agua mansa frente a la del heracliteano río o la del mar inquieto, así como en contraste con la luz, la razón, siempre ofuscada:

No busques luz, mi corazón, sino agua
... huye la luz y busca en el secreto del tenebroso asilo
... para tus ansias un lugar tranquilo...
con agua soterraña que se remansa en el regazo oscuro.

Quedarán sin respuesta las agónicas luchas de la razón en busca de «¡luz, más luz!». Así nos dice en el *Cancionero:*

Y queda lo otro,
lo que nunca sabremos,
cielos de los térmites
universos del juez del abismo del océano;
lo que muere al tocarlo el lenguaje,
lo inefable (27).

---

(25) *Mi religión...*, «De la correspondencia...», p. 23, y *Del sentimiento trágico*, p. 85.

(26) «De la correspondencia...», p. 24. A base de este texto se puede atisbar la contrapuesta simbología de los dos Unamunos: lucha (agonía, sentimiento trágico), fragor, estruendo, acción, tiempo, mar encrespado; y paz (eternidad, infinitud), soledad, silencio, «todo es nada», lago, playa, aguas quietas y profundas y eternas. Estos símbolos, ya intuidos en el primer, juvenil Unamuno, persisten inmutados hasta el final, según aparece releyendo el *Cancionero*. La canción 9: «El pasado es el olvido; el porvenir, la esperanza; el presente es el recuerdo y *la eternidad, el alma.*» La canción 258: «Todo es nada del cero al infinito»... La 1382: «... soñada eternidad, soñada infinitud». Sólo habría que añadir los símbolos Dios y alma. La conclusión del presente estudio, expuesta de otra forma que la que al final se obtiene, podría formularse así: «La lucha religiosa de Unamuno le martirizó hasta que, lentamente, logró darse cuenta de que 'Dios' y 'alma' son sólo un símbolo, el más bello símbolo.» No una realidad o verdad objetiva, sino subjetiva, de gran valor vital, porque sólo las verdades subjetivas son «verdad de la vida y vida de la verdad». Para no adelantar lo que luego se dirá sobre su concepto de Dios, recuérdese éste del alma: «Y el fin de la vida es hacerse un alma, un alma inmortal. Porque al morir se deja un esqueleto a la tierra; un alma, una obra, a la Historia. Esto cuando se ha vivido, es decir, cuando se ha luchado con la vida que pasa por la vida que se queda.»

(27) *Cancionero. Diario poético*, Canción 1539.

Este *Cancionero,* auténtico «diario poético» escrito a vuela pluma durante los últimos ocho años de la vida de don Miguel, es un emocionante testimonio del lento proceso a lo largo del cual su alma, en «soledad de soledades» oye «el silencio de Dios» (Canción 86, del IV-6-28, día de Viernes Santo). El tema, tema final éste contemplativo de la ardua sinfonía de su vida, se repite constantemente en múltiples variaciones:

Bajo el azul duerme el aire — silenciosa está la mar;
la rendida tierra verde — sabe a sueño de pasar.
Hundido en la compañía — de la tierna soledad,
oigo el silencio divino — misterio de la verdad.

(Canción 113.)

Poco a poco aparecen con mayor insistencia sus ansias de

Dormir, dormir para soñar inconscientemente...
dormir en brazos del Hacedor dormido...

(Canción 1599.)

y sus lamentos de

Que no llego a las aguas soterrañas
del surtidor...

(Canción 1605.)

Qué de silencios vacíos...
el hombre interior espera, y esperar no de esperanza.

(Canción 1622.)

Es ya en diciembre de 1936, cuyo último día le vio morir, cuando escribe, con claros presentimientos, esos sus tres sonetos finales de sin par profundidad y melancólica belleza. El primero, como un nuevo Fray Luis,

Cuán me pesa esta bóveda estrellada
de la noche del mundo, calabozo...

(Canción 1753.)

y el último, en el que resume uno de sus símbolos preferidos y nos habla de su definitivo estado postagónico, estoico, positivamente escéptico:

Morir soñando, sí, mas si se sueña
morir, la muerte es sueño: una ventana
hacia el vacío...
escudriñando el implacable ceño
—cielo desierto— del eterno dueño

(Canción 1755, XII-28-36.)

Impotente ante la muerte, tan temida, arranque de su «sentimiento trágico de la vida», con el que no la pudo dominar, «murió de pie, como un toro español, cara al vacío y a la muerte» (28).

En fin, sobre la sobria lápida que cubre su nicho, en el cementerio católico de Salamanca, la ciudad que según Cervantes «enhechiza la voluntad», campean estos versos que resumen al mejor Unamuno:

Abrente, Padre eterno, tu pecho,
misterioso hogar,
dormiré, que vengo deshecho
del duro bregar.

Al mejor Unamuno, queda dicho. Porque deberíamos renunciar definitivamente a considerar al agónico como el Unamuno más característico y definitivo. Una sensación de malestar nos invade hoy cuando estudiamos y analizamos sus ensayos agónicos más importantes. Llenos de repeticiones, de interminables variaciones sobre el único tema de la vida agónica de don Miguel, no resisten un análisis crítico sus partes más constructivas y pretendidamente originales (29).

En cuanto a *Del sentimiento trágico,* podrá uno sentirse de acuerdo con su básica afirmación del universal «hambre de inmortalidad» si se entiende en el sentido restringido de «en principio, no querer morir o querer no morir»; podrá uno, quizá simpatizar con la exposición de lo que él llama la «disolución racional» (caps. III y V, respectivamente), es decir, con la crítica de las tradicionales 'pruebas' escolásticas ('racionalistas') de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios, ya superadas desde Hume y Kant. ¿Pero cómo mantener el cúmulo de ligerísimas, superficiales afirmaciones sobre la «esencia del catolicismo»

(28) F. DE ONÍS, en su Introducción al número-homenaje de *La Torre,* antes citado, p. 17. Una atenta lectura del *Cancionero,* comenzado a escribir inmediatamente después de la segunda gran crisis religiosa y psicológica de Unamuno, evidencia la magnitud de su soledad y de su descubrimiento del silencio de Dios. Quedan entonces, como a posteriori, comprobadas las palabras de A. ZUBIZARRETA: *Tras las huellas de Unamuno,* Madrid, Taurus, 1960, p. 50: «... no se siente solo únicamente en relación a su familia —soledad impuesta por su misión— y a los hombres de su época —incomprensión—, sino que se siente abandonado de Dios: 'Dios se calla. Y se calla porque es ateo.' Sentía más que nunca el silencio de Dios, sentía la 'soledad divina'». Resulta curioso comprobar que CH. MOELLER: *Textos inéditos de Unamuno,* edic. cit., p. 83, se lamente de que «la mayor parte de los investigadores han renunciado a la tarea de leer y analizar el *Cancionero*». El bien intencionado Monseñor cree que ese estudio, junto con las consideraciones filosóficas que se hallan en el *Diario* —como se sabe, aún vergonzosamente inédito— mezcladas con reflexiones teológicas, «son clara prueba de que don Miguel estuvo más cerca de una total conversión de lo que hasta ahora se venía suponiendo», *Ibid.,* p. 43. Recomendamos al ilustre prelado, como buen investigador unamuniano, que lea y estudie el *Cancionero.* Será muy otra su conclusión.

(29) En su artículo «La religión poética de Unamuno», en *La Torre,* IX (julio-diciembre 1961), 218, M. ZAMBRANO dice, por su parte, que *Del sentimiento trágico* le parece el «libro más ambiguo y en cierto modo erróneo de don Miguel», y que «*La agonía*... es un pálido esquema de algo que pudo ser, casi una larva.»

título y tema populares en los medios liberales del protestantismo del siglo XIX—entendido como institución cuyo fin primordial es «proteger esa fe en la inmortalidad personal del alma»? (cap. IV). ¿Cómo no rechazar esa serie de exposiciones pseudoteológicas, a las veces enormemente erróneas, de los capítulos centrales? Por otra parte, ya han sido juzgadas las otras dos grandes construcciones de esta indigesta obra: su intento de fundar en el «sentimiento trágico», en «la guerra entre razón y sentimiento», como él nos dice, «toda una concepción de la vida misma y del universo, toda una filosofía... toda una lógica, una estética, una ética, una concreción religiosa» (caps. IX, X y XI); y su insistente proposición, formulada años antes en su prólogo a la *Vida de Don Quijote y Sancho* (prólogo extraño a esta obra, como se sabe, la que a su vez es tan extraña al auténtico Don Quijote cervantino), de la «religión del quijotismo» como remedio para «la tragicomedia europea contemporánea».

Si algunas de estas líneas que anteceden, en una crítica no analítica tampoco, sólo global, es cierto, se antojan extremadas, más podrán parecerlo las vertidas sobre el segundo de los celebrados ensayos del Unamuno agónico. *La agonía del Cristianismo* no tiene contenido filosófico alguno, ni aun apenas puede decirse que lo tenga religioso ni aun teológico; abunda en afirmaciones y acusaciones a todas luces injustas, desorbitadas, deliberadamente confusas. Quizá su mayor mérito, ya, en sí, inapreciable, consista en haber señalado en un tiempo en el que «el catolicismo no importaba más que a los curas, a las mujeres y a ciertos apologistas católicos que lo proclamaban y convertían en bandera política ultramontana más que lo vivían» (30), y en haberlo señalado con valentía, que su autor erigía en el centro mismo de su preocupación existencial el empeño religioso vivido con ansia de búsqueda y en desnuda tensión sobre la cuerda floja de sus propias agónicas y antagónicas inseguridades. Unamuno fue, durante muchos lustros, uno de los poquísimos españoles que hablaban de Dios y acaso el único que se atrevía a dudar de El. Con ser esto mucho y valioso, y no haber sido estimado por aquel clero amodorrado que España soportó largos años, no basta para salvar el prestigio intelectual de ese libro escrito a contrata en París, en el exilio, en momentos críticos para el espíritu de Unamuno, quien nada hubiera perdido con no darlo a la luz (31).

(30) J. L. L. ARANGUREN: «Unamuno y nosotros», en *Antología de Miguel de Unamuno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, pp. 20-21. Ese trabajo reproduce la lección pronunciada en el symposium unamuniano organizado en 1964 por la Universidad de Vanderbilt.

(31) Recuérdese que fue escrito a petición del director de un diario un tanto sensacionalista. En su redacción y traducción al francés, lengua en la que vio la luz antes que en castellano, desempeñó un decisivo papel Jean Cassou. También vamos a disentir de MOELLER, cuando en el librito citado dice que «hay que dar de mano a esa crítica doctrinaria que pretende "juzgar" a Unamuno», p. 65. ¿No es

Aun los desvelamientos más incitantes que encierra, confluyentes en subrayar la situación paradójica y agónica del cristiano por serle exigidas actitudes contrarias entre sí, tan sólo de pasada son tocados, sin desentrañar temas de atractiva y muy kierkegaardiana enjundia. La fe como duda y esperanza, como creación y búsqueda, más que como creencia y posesión. La contraposición entre Evangelio y Biblia, o entre vida y dogma. La diferencia entre Cristianismo como vivencia solitaria y Cristiandad como organización solidaria. La crítica al «cristianismo social» y a la «democracia cristiana», así como a formas devocionales extendidas en los años veinte como la del Corazón de Jesús y su Reinado Social, que él vincula a la influencia jesuítica. La necesidad de desenfeudar la religiosidad de la religión y ésta de toda contaminación no religiosa que él llama «salomónica» y hasta, con certera visión, en los mismos términos actuales del Cardenal Jaeger, «constantiniana». El examen. La reforma. Espléndidos temas, hoy tópicos ya, y en ese libro tan confusos, tan arbitrariamente tratados, tan faltos de precisión.

No valdría aducir en descargo —y estas precedentes cargas son aún leves— que tales exposiciones agónicas e «irracionales» no son susceptibles de un análisis racional o ni aun siquiera razonable. Fácil escapatoria «irracionalista» que se presta al más vulgar escepticismo. Seamos, si hay que serlo, generosos con la sensibilidad, el sentimiento, la intuición, la libertad de expresión, las «razones del corazón»: con lo que Unamuno llamaba la «cardíaca» y Ramón Sender ha ido llamando la «ganglia». Pero no hay otro control de las afirmaciones que pretenden ser tomadas en serio que el ejercido, de una u otra forma, por un metódico y enjuto ejercicio de la razón. Todas las afirmaciones, si lo son y en cuanto lo son, exigen y permiten un análisis crítico. Con mayor motivo, si pretenden ser tenidas por filosóficas, como es el caso de esos dos ensayos «filosóficos» de nuestro don Miguel. Si su verdad, es decir, su seriedad, ante tal análisis zozobra y se diluye, y no obstante preservan un nebuloso atractivo que sacude y agita nuestra intimidad, será una buena señal, será señal de que proceden de la entraña emotiva de su autor y de que con ella vibra la nuestra. Habrá allí más poesía que filosofía de verdad, o habrá acaso una cierta poesía filosófica o una incierta filosofía poética. George Santayana, aquel gran español peregrino, ínclito contemplativo, tituló un precioso librito sobre Lucrecio, Dante y Goethe, *Three Philosophical Poets*. El que algunos libros, precisamente los más nombrados y tópicos del Unamuno agónico, fueran escritos en prosa, no debiera hacernos cambiar el veredicto,

---

doctrinaria, desde otro ángulo, la que él ha hecho? Y en todo caso, ¿puede darse otra crítica —supuesta la que él llama histórica y explicativa, desde luego— si se trata de las ideas del hombre que él mismo llama repetidamente «el gran filósofo español»?

pues hay prosa poética, como hay, por desgracia, tanto verso prosaico. Lo mismo como agónico que como contemplativo, Unamuno es un gran poeta, un extraordinario, conmovedor «poeta filosófico».

Unamuno mismo, en varias ocasiones, expresó que prefería ser tenido por poeta y calificó de poesía toda su obra, fundiendo de ese modo sus múltiples géneros literarios (32). Nada mejor que recordar, a este propósito, unas definitivas palabras de don Federico de Onís:

> Su poesía, como la de los místicos, contiene la quintaesencia de sus tratados en prosa. Rubén Darío pudo decir con razón, sin ser entendido por los que le oían, que Unamuno era para él ante todo y sobre todo poeta. Pero Unamuno es poeta siempre; porque su filosofía, y su religión, y su crítica, no son ciencia ni teología ni historia objetivas, sino intuición emocional, pasión, visión íntegra y total, creación nacida de la necesidad racional de afirmar la propia vitalidad, identificación con el propio yo... Por ser escéptica y herética, vuelve a ser la suya una religiosidad pura, busca infatigable de Dios, emoción de lo eterno, ansia de inmortalidad, conciencia del misterio de nuestro destino (33).

En carta a De Onís le escribía don Miguel:

> Yo no he sido nunca más que un poeta; es decir, nada menos que un poeta. Me interesan todas las ideas, y como me da pena verlas desnudas y ateridas de frío, me dedico a darles calor, hoy a una, mañana a otra. Que piense cada cual como quiera, pero con calor (34).

Muchas, pues, son las cosas que hoy nos separan, y hasta nos apartan, del Unamuno agónico. No es que nos sea inservible. Es ya inmortal. Como él quería. Pero tras recibir de él estímulo para pensar y para dudar, lo que no es poco en los escritos de un pensador, poco más nos queda que criticarlo, corregirlo, desfilosofar su filosofía, aprender de su teatro y sus «nivolas» la incitación de estilo y el rumor del espíritu, y reducirlo todo él —¿es reducir o es más bien magnificar?— a unas colosales dimensiones poéticas. De su agonismo impuro nos molesta, entre otras cosas, «ese impúdico intimismo, que salta sobre nosotros impertinentemente», esa ostentación abrumadora de su yoísmo que se hace repelente; también «esa 'libido' sublimada que hablaba de la muerte como el obseso sexual del coito» (35); o ese su apasionado 'entusiasmo', en el sentido en que usó David Hume esta palabra en inglés, 'enthusiasm', y creyó que su contenido debía siempre ser rehuido

(32) Cfr. P. H. Fernández: *Op. cit.*, p. 90.
(33) Loc. cit., p. 19.
(34) Cfr. número-homenaje de *La Torre*, antes citado, p. 59.
(35) J. L. L. Aranguren: *Op. cit.*, p. 14.

por los filósofos: «There is no enthusiasm among philosophers» (36); por fin, su mismo «existencialismo», muy *sui generis*, desde luego: corriente poético-filosófica que hace años (Unamuno, con su Kierkegaard y su propia e independiente agonía, se anticipó a las dos posguerras) pudo ser, y lo fue, juvenil novedad, pero que hoy está ya envejeciendo, si no definitivamente vieja (37).

La actitud que se adopte ante estas opiniones dependerá en buena parte, es obvio, del concepto que el lector tenga de filosofía. El escritor se reserva el derecho de no explicitar el propio, por más que las páginas que siguen dejen traslucir sus preferencias, seleccionadas al cabo de no cortos años de búsqueda que, como la de Unamuno, también le ha producido no pocos momentos de tensión agónica. En cuanto al propio Unamuno, apenas habría lugar para la duda. Don Miguel abre su libro sobre el «sentimiento trágico» con la tajante afirmación de que «la filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia», de modo que, en consecuencia, «nuestra filosofía, 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» (38). Fue ésta una opinión básica que mantuvo hasta la muerte. En el «Prólogo» al *Cancionero* encontrado por don Manuel García Blanco y puesto por éste como introducción

---

(36) D. HUME: *Enquiries Concerning Human Understanding...*, sect. XI, y en *Of Superstition and Enthusiasm*, en R. WOLLHEIM, ed., *David Hume on Religion*, New York, Meridian Books, 1963, p. 246. En su básico libro *Hume's Philosophy of Belief*, London, Routledge and Kegan Paul, 1961, p. 229, dice A. FLEW, tras hacer ver que 'enthusiasm' en el XVIII equivalía a fanatismo hoy, que ese sentido dio origen a algunas, ahora chispeantes y deliciosas, inscripciones funerarias, como la que describe a un erudito y devoto teólogo como 'religioso, aunque sin entusiasmo', «pious, though without enthusiasm».

(37) Es éste, desde luego, un juicio personal, pero que quizá se atrevan a compartir los que, conocedores de la marcha actual de la filosofía desde dentro, estén personalmente de vuelta del existencialismo. En cuanto al talante peculiar del pensamiento unamuniano, hay para todos los gustos; y no es éste el lugar de mencionarlos. Desde los que no nombran a don Miguel en absoluto como filósofo hasta los que piensan que es la superación de la filosofía. JULIÁN MARÍAS, tanto en su *Historia de la Filosofía* como en su libro sobre Unamuno y en el apartado que le dedica en *Filosofía actual y existencialismo en España*, intenta hacer de él «un genial adivino y precursor de muchos importantes descubrimientos con respecto a la realidad que es la vida», es decir, algo así como un pre-orteguiano. Con la superficialidad que le caracteriza, M. F. SCIACCA le llamó «el caballero de la fe loca» en su *La filosofía, hoy*, de hace años; y en su contribución a la *Storia della Filosofia*, edit. por CORNELIO FABRO, Roma, Coletti, 1954, parte IV, pp. 615 y ss., lo considera fautor de un «pragmatismo humanista» en oposición al «pragmatismo 'cosista'» de la escuela americana. FABRO, a su vez, en su amplia sección sobre filosofía contemporánea de la versión castellana, Madrid, Rialp, 1966, ni siquiera lo menciona. ¿Para qué seguir? Lo más extraño resulta que ni en el original ni en la reciente versión castellana de E. MOUNIER: *Introducción a los existencialismos*, Madrid, Guadarrama, 1967, se le mencione al pobre don Miguel ni una sola vez, a pesar de que en el extraño «árbol existencialista» de la p. 17 aparecen ramas con los nombres de Bergson (!), Scheler (!), y asteroides como La Berthonière y Landsberg. Habría que conservar, al menos, un poquito de honestidad.

(38) *Del sentimiento trágico*, ed. cit., p. 10.

a su edición del mismo, tras afirmar que las canciones de su *Diario poético* forman... «un poema de gran unidad», reitera que «son, me atrevo a afirmarlo, poesía y filosofía, si es que se diferencian entre sí» (39).

No es que, en principio, haya que disentir de «que piense cada cual como quiera, pero con calor». Allá él con su querer y con su calor. Lo que sí parece logrado es que tales formas de «pensamiento cálido», para emplear términos unamunianos, «se acuestan más a la poesía que no a la filosofía» y que fueron bien distintivas de una forma de pensar y sentir típicamente romántica. Unamuno en su generación en cuanto preexistencialista, y tantos otros existencialistas en la nuestra, han prolongado temas y estilos románticos, estilos de pensar más, quizá, que de escribir. Resulta sintomático el descubrir cómo los grandes temas góticos se repiten, en general, en nuestra época barroca, y cómo en el período romántico y en este neorromántico del existencialismo aún mantienen su vigor y actualidad. Un misterioso hilo —la preocupación por el hombre, su libertad y su destino— enlaza esas cuatro grandes olas del hacer literario histórico. Unamuno es un gran poeta, un gran poeta neorromántico.

¿Es hoy el existencialismo ya una moda «ida»? En pocos años, muchas y variadas aguas han pasado a nuestros ojos bajo los puentes de la historia. Y es que, igual que se traspuso el vitalismo de principios de siglo para incidir en el existencialismo de las posguerras y que fueron superados los tiempos lúdicos y surrealistas del 'fin de siècle' y de 'los bellos 20' por los tiempos críticos y las guerras frías de 'los 50', así ahora, parecería presentirse, se tiende a estimarlos a todos ellos como muestras de una actividad literaria decadente y, en todo caso, provisional y 'demodé', por excesivamente románticos. Invóquese, exíjase, la mesura y el rigor. ¿Para qué, en filosofía y en literatura, los fáciles 'entusiasmos'? De nuestros tiempos, estoicos y cautos, fueron, sí, expresión anticipada los «sentimientos trágicos» y las «agónicas congojas» de don Miguel. «El título de su obra más famosa expresa, con gran anticipación, el talante europeo de casi veinte años de historia» (40). Ello no obsta para que hoy dichos sentimientos y congojas, y no tanto por nuestra moda cuanto por buen sentido, estén desfasados.

III

¿Es, pues, Unamuno un «hombre moderno»? La respuesta dependerá, dependería, de la dada a varios presupuestos. Pero son muchos los indicios que van llevándonos a la convicción de que ya no es mo-

(39) En *Obras completas*, ed. Vergara-Aguado, vol. XV, p. 23.
(40) J. L. L. ARANGUREN: *Op. cit.*, p. 15.

derno un tipo agónico de hambre. Puede ser significativa a este respecto una llamada de atención del profesor Mascall según la cual (41), aunque es cierto que el llamado «hombre moderno» sintoniza con las notas de antropocentrismo, individualismo y voluntarismo, características de las corrientes llamadas existencialistas (y entre ellas, desde luego, Unamuno), sin embargo, y a pesar de la creencia que todo existencialista suele tener de ser él quien mejor interpreta esa llamada «modernidad», «de todos los escritores modernos son precisamente los existencialistas quienes parecen más remotos de los modos de pensamiento y expresión del hombre y la mujer contemporáneos». Y ello no sólo en los países anglosajones. No obstante pisar hoy un mundo en continuo riesgo de autodestrucción, o quizá cabalmente por eso mismo, el buen sentido de las gentes ha reaccionado frente a una artificiosa conciencia perenne de crisis, o de absurdo, o de náusea, o de agónica tragedia, predicadas por una generación de precursores existencialistas y un par de generaciones de profesos existencialismos, y se ha instalado en un moderado optimismo estoico, cuya vertiente filosófica comenzó siendo, hace unos cuarenta años, cierto frío y hueco neopositivismo y continúa siendo, por más que con múltiples escisiones como su propio talante asistemático lo exige, la actual filosofía analítica en sus variadas formas (42). No se pueden mantener ni proponer como ideales y permanentes las situaciones personales ni colectivas de crisis. Sencillamente, al hombre le resulta imposible vivir en desesperación (43).

El «sentimiento trágico» ha sido en nuestros días sustituido por el «sentimiento catastrófico» de la vida, puesto de relieve ya en sus últimos años —más contemplativos— por el mismo Unamuno y luego, por Jaspers, por Russell y otros. Por otra parte, deberían ser tenidas mucho más en cuenta las sabias y honestas advertencias de hombres como J. Huxley y otros representantes del humanismo y el naturalismo actuales acerca de la distinción que hay que establecer entre los dos optimismos y los dos positivismos correlativos, el del XIX y el de este ya mediado y cauto siglo XX (44). El racionalismo moderno, en sus

(41) E. L. MASCALL: «Some Reflections on Contemporary Existentialism», en *Religious Studies*, Cambridge, I (1966), pp. 6 y 9.

(42) Lamentablemente, aún no hay en castellano libro alguno que exponga el origen y proceso de la filosofía analítica, que en España es aún desconocida. «País de realizaciones tardías», el famoso veredicto de Menéndez Pidal rige especialmente para la cultura filosófica. Las editoriales Paidós, de Buenos Aires, y Guadarrama, de Madrid, están lanzando nuevas colecciones para acercar al lector de habla hispana estas nuevas corrientes.

(43) P. LAÍN ENTRALGO: *La espera y la esperanza*, Revista de Occidente, Madrid, 1962, pp. 416-569.

(44) Véase, por ejemplo, *New Botles for New Wine*, New York, Harper and Brothers, 1953, especialmente «A Re-Definition of Progress», pp. 18-40, y «Ideology and Scientific Knowledge», pp. 93-127; o también, «The Humanist Frame», en su

formas técnicas, y la filosofía neoempirista en sus formas analíticas, no aspiran a sustituir las viejas sabidurías, no creen que sus fórmulas puedan dar la felicidad al hombre, como incongruamente creyó el positivismo romántico del pasado siglo. Simplemente, saben que la ciencia y la filosofía jamás darán al hombre la solución de todos sus problemas, de sus problemas típicamente humanos; saben que todos los problemas humanos, precisamente por ser humanos y no técnicos, jamás podrán ser resueltos, no sólo por la ciencia, sino que tampoco por clase alguna de filosofía, política o religión. Pero, esto por delante, reafirman su seguridad, ya apuntalada por los resultados de los tres últimos siglos, de que constituyen el único intento serio y hasta ahora eficaz de ir solucionándolos uno a uno y poco a poco. Y de esta seguridad, paradójica o si se quiere maquiavélicamente, han sabido y saben sacar oportunistamente muy buen partido todas las religiones y todas las políticas.

Hay más. Habría que interrogarse en serio sobre la propiedad con que Unamuno, tan buen conocedor de las tragedias griegas, emplea la palabra «trágico» para cualificar un sentimiento y el libro que lo estudia. En un luminoso artículo se preguntaba el profesor S. Hook sobre el sentido que puede tener el «sentimiento trágico de la vida», el «histérico lamento de que el hombre no sea inmortal —'theme song' del libro de Unamuno de ese título»— (45). Tres fueron los datos de la experiencia humana que movieron al Budha a buscar la liberación del deseo y de la existencia encarnada: la enfermedad, la vejez y la muerte. Pero aun descontando que científicamente se van dominando los dos primeros y que, al menos de momento, no se ve solución frente a la muerte, se hace preciso distinguir entre lo que Hook llama «the sense of the *pitiful* and the sense of the *tragic*». En relación con las fuerzas de la naturaleza y en dependencia de ellas, la suerte del hombre podrá parecer lamentable, pero no trágica. Lo trágico alude siempre a un fenómeno moral de elección entre bien y mal, entre bien y bien, y aun entre bien y justo. Las soluciones de los conflictos o incógnitas naturales de la vida nos irán siendo proporcionadas por otros caminos que los que reclaman nuestra actitud trágica. La muerte misma o la inmortalidad son datos naturales: ante ellos no cabe elección; ambas, o una muerte «total» o la supervivencia, nos serán naturalmen-

---

libro *Essays of a Humanist,* New York, Harper and Row, 1964, pp. 72-115. Resulta instructivo comparar estas valiosas ideas con las brillantes de P. TILLICH: *The Future of Religions,* New York, Harper and Row, 1966, «The Decline and the Validity of the Idea of Progress», pp. 64-79.

(45) S. HOOK: *Pragmatism and the Tragic Sense of Life,* Presidential Address, 56th Annual Meeting of the Eastern Division of the American Philosophy Association at Columbia University, 1959, reimpreso en P. KURTZ, ed., *American Philosophy in the Twentieth Century,* New York, Macmillan, 1967, pp. 523-538.

te impuestas. Por el contrario, es el hombre mismo quien se hace creador de su propia trágica historia. El naturalismo, el pragmatismo —en el sentido en que Hook lo emplea— nos ayudan a solucionar los trágicos conflictos de la vida, aplicando una inteligencia creativa «in quest for ways of mediation». Es curioso que una gran parte de los que abusan de los 'sentimientos trágicos', en su «cósmica sentimentalidad se muestran desdeñosos de las vejaciones, de las oscuras tareas diarias para paliar el dolor o para mitigar las consecuencias de conflictos irreconciliables, y aun de arbitrar medios que pudieran limitar el sufrimiento humano cuya omnipresencia no deja de ser la causa de la agonía espiritual» (46).

Según todo esto, los diversos empirismos desde la vertiente metodológica, social y filosófica, y la moderada fe en la ciencia, hoy día compartida por toda la comunidad humana, desde la sociológica, han superado los viejos planteamientos del «sentimiento trágico de la vida» y han hecho que se extienda la creencia de que es posible —incluso es necesario— un «sentido de la vida» al margen de la inmortalidad y la religiosidad. Quiere decirse, por ahora, que nada se opone o debe oponerse, y menos que nada la ciencia, a que uno sea religioso, si lo quiere o lo necesita o no puede desprenderse de su tradición; pero tanto la ciencia como la filosofía ponen una barrera, y cada día nuestra sociedad vive más esta convicción, a que el que es creyente o aspira a serlo afirme en serio que la religión o la inmortalidad le es necesaria «para dar un sentido a su vida». Contraria fue, por supuesto, la tesis agónica de Unamuno a través de toda su vida.

¿Es ello un bien? ¿Es un mal irreversible? Puesto que no se dedican estas páginas a un estudio de mentalidad colectiva ni mucho menos a tipo alguno de apologética, positiva ni negativa, prescindimos de respuesta y aun de pesquisa. Bástenos considerar, y de modo estrictamente analítico, como procede, la estrecha vinculación de la afirmación agónica unamuniana fundamental con una de las más básicas expresiones conceptuales de la vivencia religiosa. Tanto un agónico como un creyente estarían de acuerdo en una frase del siguiente o parecido tenor: «Esta vida no tiene sentido si no hay otra vida que se lo dé», y en ambos casos, tanto en las religiones —al menos en las occidentales— como en los diversos tipos de existencialismo teísta, incluido el unamuniano, se sobrentiende que debe haber un Dios que, al dar al hombre la satisfacción de su hambre de inmortalidad, confiere a la vez y al mismo tiempo «sentido» a la vida humana. Cae fuera del análisis que sigue una crítica del valor emotivo de estas expresiones agónicas: evidentemente lo tienen, como se vio, y en muy

(46) *Op. cit.*, pp. 530 y 533.

alto grado. Pero son ellas mismas, en sí, las que, por ser afirmaciones pretendidamente filosóficas, deben ser objeto de un cuidadoso análisis crítico. Podrá verse cómo las confusiones lingüísticas que entrañan llevan a confusiones conceptuales gravísimas o a expresiones que, por su sistemática equivocidad, quedan constitutivamente vacías de sentido. Si tal meta es alcanzada en las páginas que siguen, se habrá podido tocar mar de fondo: habremos descubierto algunas de las más decisivas *raíces poéticas del Unamuno agónico.*

Cuando Ortega, en uno de sus libritos más luminosos, contrapone la vida y sus exigencias a las ciencias y a sus parcelaciones restrictivas, insiste en que «donde la ciencia se para, no se para el hombre. La vida nos obliga a completar el área curva manca... ¿Cómo se puede vivir sordo a las postreras, dramáticas preguntas? ¿De dónde viene el mundo, a dónde va? ¿Cuál es la potencia definitiva del cosmos? ¿Cuál es el sentido esencial de la vida?... Aun insolubles, seguirán esas interrogaciones alzándose patéticas en la comba faz nocturna y haciéndonos sus guiños de estrella» (47).

¿Pero tienen sentido, preguntémonos decididamente, tienen sentido esas preguntas decisivas, esas preguntas-límite, o acaso, simplemente, no lo tienen? Es decir, ¿son insolubles meramente porque carecen de respuesta, al menos de momento, o porque en sí mismas son cuestiones incuestionables? Hay, en relación con estos temas trascendentales, algunos puntos que se hace preciso mencionar y rozar previamente.

Sea el primero subrayar la diferencia que se observa entre corrientes filosóficas contemporáneas tan importantes como el neoempirismo y el existencialismo (Unamuno, comprendido en éste, no se olvide) respecto a la actitud que adoptan en relación con lo que el profesor J. Wisdom llama las «perplejidades filosóficas». Para el existencialismo, cuando una pregunta no obtiene respuesta iluminadora, hay una vivencia existencial correspondiente: absurdo o, en el mejor de los casos, 'misterio'. Para el neopositivismo y la filosofía analítica no puede haber, en principio, preguntas sin respuesta. Superado quedó hace algunos años, es cierto, el estrecho criterio de significación del primer neopositivismo, según el cual «la pregunta de una respuesta que no puede ser respondida tampoco puede ser preguntada, pues no existe el misterio («the riddle»): si una cuestión *puede* ser formulada, también *puede* ser respondida» (48). Los posteriores derroteros de la filosofía han

(47) J. Ortega y Gasset: *Qué es Filosofía,* Revista de Occidente, Madrid, 1966, Colección El Arquero, pp. 67-68.

(48) Es éste uno de los 'slogans' del *Tractatus Logico-Philosophicus* de L. Wittgenstein, la proposición número 6.5. Una postura excesivamente negativa adoptó el llamado Círculo de Viena; por ejemplo, M. Schlick: *Meaning and Verification* y *Unanswerable Questions?,* ensayos recogidos en W. Barrett. H. Aiken, eds., *Phi-*

llevado a reconocer, en cierto modo, la existencia de «lo místico», es decir, de «lo inefable»; pero aun así, no se da a la filosofía una misión ideológica, como la tuvo hasta entrado este siglo y como siguen teniendo ciertas religiones muy articuladas especulativamente (en exceso, el catolicismo), sino la más humilde de ejercer una cierta tarea «terapéutica»: la de dilucidar aquellas expresiones capaces de sentido, de modo que sólo ellas constituirían su objeto (49). Cuál sea la función de la religión como vivencia y como formulación ideológica es actualmente objeto de estudio de la más actual y exigente filosofía de la religión. Y concretamente, al preguntarse sobre el sentido de la pregunta cosmológica, muy semejante a la agónica que nos está ocupando (Unamuno: «Si tal supuesto de la pérdida de la conciencia total llega a la realidad, nuestra vida carece de valor y de sentido»; Heidegger: «¿Por qué existe algo y no más bien nada?»), ha puesto de manifiesto convincentemente que las cuestiones que el hombre se dirige sobre el 'misterio de la existencia' o sobre 'el sentido de la vida', de talante tragicoagónico, son irrespondibles, si no *a)*, porque violen las reglas aceptadas en el uso del lenguaje (muchos dirían que sí), ni *b)*, porque en cuanto cuestiones se basen en falsos presupuestos que las invaliden (otros también dirían que sí), al menos *c)* por falta de un método racional, que no racionalista, único capaz de darles respuesta. Si lo hubiera, tras tantos años de pesquisas sin prejuicios y en tema que a todos interesa por igual, ya se habría llegado al consentimiento (50). Su relativa 'irresponsabilidad', sin embargo, no impide que, dada la 'condición humana', sigamos inquietados 'en la comba faz nocturna' haciéndonos siempre las mismas preguntas, cuya respuesta, por ahora, según Unamuno alcanzó a ver contemplativamente al final de su vida, es el silencio (51). Condición humana, según vimos, más lamentable que trágica.

Refiérase un segundo punto a comparar dos muy diversas formu-

---

losophy in the Twentieth Century, New York, Macmillan, 1962, pp. 23-51. Se alude en el texto a J. WINSDOM: «Philosophical Perplexity», célebre ensayo de 1937, reimpreso en *Philosophy and Psychoanalysis*, Oxford, Blackwell, 1953.

(49) Tal idea de la tarea de la filosofía fue formándose a base de las contribuciones de Moore, Ryle y el segundo gran libro de Wittgenstein, póstumo, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1953. Véase, especialmente, p. 19: «Los problemas filosóficos nacen cuando el lenguaje se va de vacación»; «La filosofía es una batalla contra el engaño de nuestra inteligencia por su uso del lenguaje», 47, etc. Nadie puede aún predecir a dónde va a llevar esta concepción de la filosofía.

(50) Valga el recomendar un estudio, profundo y claro, más bien neokantiano que analista: M. MUNITZ: *The Mistery of Existence*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1965, espec. cap. III, pp. 33-47 y 189-193.

(51) Con esta última afirmación no se pretende, sin embargo, tomar el extremo partido de TH. MCPHERSON: *Religion as the Inexpressible*, en A. FLEW. A. MACINTYRE: *New Essays in Philosophical Theology*, New York, Macmillan, 1966, páginas 131-143. Una cosa es desconocer una respuesta y otra que ésta no pueda ser conocida porque no puede ser expresada.

laciones existenciales del «sentido de la vida». Camus escribió: «Se ha jugado hasta ahora con las palabras y se ha fingido creer que negar un sentido a la vida lleva forzosamente a declarar que no vale la pena de que se viva. En verdad, no hay equivalencia alguna entre estos dos juicios» (52). He aquí al claro y contemplativo estoico, al mediterráneo, vital y humanísimo Camus de antes de *La caída,* defendiendo la rebeldía humana y los valores humanos frente al concepto de una vida en sí sin sentido. No hará falta que haya valores escritos «en un cielo inteligible», según la otra alternativa criticada por Sartre frente al absurdo. Le bastará al hombre aceptar con coraje su sino y humanizar con él su vida. No hará falta la inmortalidad para que el hombre, en esa ardua y «oscura tarea diaria», pueda hacerse inmortal si es honesto. Podría observarse que una actitud semejante, acaso un tanto contemplativa, se trasluce especialmente en algunos textos tardíos de nuestro Unamuno, aunque siempre con su especial regusto por la paradoja. Al final de su introducción a *La agonía* nos dice en términos muy parecidos a los citados de Camus:

> La vida psíquica o espiritual es una lucha contra el eterno olvido. Y contra la historia. Porque la historia, que es el pensamiento de Dios en la tierra de los hombres, carece de última finalidad humana, camina al olvido, a la inconciencia. Y todo el esfuerzo del hombre es dar finalidad humana a la historia, finalidad sobrehumana que diría Nietzsche, que fue el gran soñador del absurdo.

Y dos años antes de morir, a final de 1934, insiste casi en igual fraseo:

> Yo creo que el mundo no tiene finalidad... Somos los hombres quienes le damos un sentido y una finalidad que no tiene... Hay que darle finalidad a las cosas (53).

Escasas veces, sin embargo, queda en Unamuno desnuda de agonismo la formulación de la pregunta del sentido de la vida. Casi siempre, y de un modo sistemático en muchas de sus cartas, en los ensayos breves y en *Del sentimiento trágico,* queda vinculada a la exigencia de la inmortalidad personal y de un Dios, más que creído, creado, que sea «conciencia del Universo» (54).

He aquí un tercer punto de reflexión: en qué cuantía depende este concepto unamuniano de Dios de otros filosófica o literariamente ge-

---

(52) En *El mito de Sísifo,* Buenos Aires, Losada, 1951, p. 17.
(53) Cit. por V. MARRERO: *Op. cit.,* p. 15.
(54) Este concepto de Dios es una de las claves del «sentimiento trágico» unamuniano de la vida y de la muerte, tanto en cuanto categoría vital individual y colectiva —«en los hombres y en los pueblos»— como en cuanto obra literaria que la describe. Son innumerables los textos, por más que Unamuno nunca formaliza del todo su concepto: vgr., en la edición citada, pp. 12, 109, 118-120, 122, 142.

melos, y hasta qué grado ha influido o confluido él en y con otros conceptos de Dios en cierto modo semejantes. Todo parece indicar que Unamuno conocía algunas de las doctrinas que a fines del XIX y principios del XX proponían un Dios finito; por otra parte, cierta orientación idealista y krausista no parece estar muy lejos de sus formulaciones. Así, pues, una confluencia de Royce, James y Krause, junto con su cultísima sintonía con las filosofías de la emergencia y la evolución que por entonces comenzaban a estar en boga. A poco que se profundizara en este tema se descubriría, sin duda, cómo ideas unamunianas han sido repetidas veces expuestas después, y probablemente sin dependencia directa, por hombres como Whitehead y Hartshorne (55). Más interés puede tener para nosotros el destacar la relación entre el concepto unamuniano de Dios y el de Juan Ramón Jiménez y Antonio Machado, temas ambos aún muy poco estudiados, igualmente. Pero no resulta, en principio, improbable su parecido también en esto, y su uso, muy semejante, de los símbolos poéticos religiosos, ya que son «los más calificados representantes de la tendencia simbólista dentro del modernismo» (56). Respecto a Juan Ramón y su «dios poético» no habría sino que recordar los bellos versos sobre su «dios deseante y deseado» (57). Respecto a Machado, que mucho recibió del

---

(55) Hay que hacer un estudio, hasta ahora sólo esbozado en trabajos aislados, acerca de la real dependencia de Unamuno respecto a varios escritores y filósofos del XIX predilectos suyos. Existen ya obras generales, como la de UDO RUKSER: *Nietzsche in der Hispania*, Bern und München, Franck Verlag, 1962, con juicios, quizá acertados, sobre la incomprensión de Nietzsche por Unamuno, que lo trataría «wie ein Seminarist», p. 293; o la de S. H. EOFF: *El pensamiento moderno y la novela española*, Seix y Barral, Barcelona, 1964. Y el magnífico libro de G. SOBEJANO: *Nietzsche en España*, Gredos, Madrid, 1966. Otros, más a nuestro tema, P. H. FERNÁNDEZ: *M. de Unamuno y W. James. Un paralelo pragmático*, 1961; J. GARCÍA MOREJÓN: «Unamuno y el sentimiento trágico de Antero de Quental», en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, XI (1961), 27-65, y estudios sobre relaciones de don Miguel con Leopardi, Pirandello, Croce, etc. Pero es imprescindible y urgente un trabajo sistemático, a la vez que amplio y detallado. Concretamente, en cuanto al concepto unamuniano de Dios, no se tardaría en encontrarle relaciones con los de pensadores y científicos como James, Jones, Wieman, Bergson, Hocking, Alexander, etc. Una lectura del *Religion in the Making* o del *Process and Reality*, de A. N. WHITEHEAD, New York, Macmillan, 1926 y 1929, o de los estudios de CH. HARTSHORNE sobre él mostrarían que estas concepciones del Dios finito, límite espiritual, conciencia del Universo, siguen muy actuales. Como es sabido, la influencia en Unamuno de algunos escritores ingleses, especialmente de Carlyle, fue mostrada por C. CLAVERÍA: *Temas de Unamuno*, Gredos, Madrid, 1953.

(56) R. GULLÓN: «Unamuno y su "Cancionero"», en *La Torre*, XIV, núm. 53 (1966), p. 74.

(57) *Entre la arboladura del barco y la alta nube*
que mi cristal limita en círculo completo
tú te asomas, dios deseante, sonriendo
en el levante matinero, a verme despertar;
y me despierto sonriendo
a este sueño en vigilia que me invita.
Y entre todos mis sueños, dios, en momentáneos
alertas, bienestar de lo dormido,
tú intercalabas, deseado dios,

genial don Miguel, aunque, según Serrano Poncela, más que de influencia debe hablarse de «coincidencias de pensamiento que aproximan y fecundan recíprocamente a hombres superiores» (58), recuérdese su concepto o mejor vivencia de Dios como «la *alteridad transcendente* a que todos miramos»... «un *tú de todos,* objeto de comunión amorosa, que de ningún modo puede ser un 'alter ego', sino Tú que es El» (59); compárense, también, los símbolos del agua y el mar en él y en Unamuno (60) y sobre todo ténganse presentes algunos de sus más conocidos versos:

El Dios que todos llevamos,
el Dios que todos hacemos,
el Dios que todos buscamos
y que nunca encontraremos,

o aquel otro, tan unamuniano (fe como creación más que como creencia):

Yo he de hacerte, mi Dios, cual tú me hiciste,
y para darte el alma que me diste
en mí te he de crear (61).

Por fin, bien curiosa podría resultar aún otra comparación de las agónicas afirmaciones unamunianas que hemos ido viendo, que tienen no poco de común con presupuestos religiosos universales, con ideas y palabras bien conocidas de Tolstoi y Dostoievski, ambos de mente también, en parte, agónica. Al concepto de «sentido de la vida» de Tolstoi le ha dedicado recientemente un penetrante estudio uno de los más finos filósofos analistas de la actualidad (62). Su relación con Unamuno, tanto en la primera novelística de éste —*Paz en la guerra*—

---

como las olas oro de este mar,
esta seguridad que ahora me ocupa
mi día con mi noche, mi noche con mi día.

Entre otros, cfr. R. GULLÓN: «El dios poético de J. R. J.», en *Cuadernos Hispanoamericanos,* V (1950), 343-349, y *Estudios sobre J. R. J.,* Buenos Aires, Losada, año 1960.

(58) Cfr. *Antonio Machado, su mundo y su obra,* Buenos Aires, Losada, 1954, página 38.

(59) *Juan de Mairena,* Buenos Aires, Losada, 1957, II, p. 115.

(60) Uno de los más bellos versos de toda la poesía española, aquel machadiano «Señor, ya estamos solos mi corazón y el mar»... Cfr. J. ANGELES: «El mar en la poesía de A. Machado», en *Hispanic Review,* XXXIV (1966), pp. 27-48.

(61) Insustituible, AURORA DE ALBORNOZ: «Miguel de Unamuno y Antonio Machado», en *La Torre,* IX (julio-diciembre 1961), pp. 157-187, así como su libro posterior.

(62) A. FLEW: «Tolstoi and the Meaning of Life», en *Ethics,* número de enero de 1963. Más en general, sobre el restringido valor filosófico que la filosofía analítica otorga al existencialismo, cfr. S. CAVELL: «Existentialism and Analytical Philosophy», en *Daedalus,* número del verano de 1964.

como en su ideología vital, está aún por estudiar. Pero aún así, más claros ecos de Dostoievski parecen resonar en don Miguel, que podría hacer suya la frase de Kiriloff: «La vida es dolor, es miedo... Dios es el dolor del miedo a la muerte». Quizá más lejana sonaría la célebre frase de *Los hermanos Karamazov* según la cual «si no hay Dios, todo está permitido». Para Unamuno es necesario crear a Dios a fin de que todo no esté permitido; sobre ese su «sentimiento trágico» se funda, nos dijo, 'toda una ética'. La no existencia de Dios, para Unamuno, le resulta tan impensable como su propia no existencia: la de Dios es exigencia —y consecuencia— del ansia de eternidad con que se vive y se exije que se viva la propia. Sin embargo, como en parte hemos visto y seguiremos viendo, tanto desde el punto de mira filosófico como desde el moral, ambas posturas manifiestan absoluta gratuidad y un carácter meramente «intuitivo, empático y emotivo» (63) a la vez que, en el mejor de los casos, enfático y suasorio (64). En todo caso, a estos tres grandes agónicos, como a otros muchos más, se les podrían aplicar estas profundas palabras: «La dificultad que se encuentra al querer encajar un pensador extraordinario en los encasillados de una religión y un pensamiento ya formalizados. Es innegable que Dostoievski nos trae un nuevo concepto de Dios y que este concepto no cabe ya en las formas de la ortodoxia rusa ni tampoco se deja concebir como mero 'ateísmo'» (65). Palabras plenamente aplicables a Unamuno.

IV

Pero resumamos las más características fórmulas del Unamuno agónico en su inquirir por el «sentido de la vida»:

> Si la conciencia no es, como ha dicho algún pensador inhumano [¿se refiere a Pascal acaso, a pesar de sus innumerables e innegables semejanzas?] nada más que un relámpago entre dos eternidades de tinieblas, entonces no hay nada más execrable que la existencia. ... este yo concreto no encuentra soportable la vida si la muerte es la aniquilación de la conciencia personal. ¿Por qué quiero saber de dónde vengo y a dónde voy, de dónde viene y a dónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morirme o no definitivamente. Y si no muero, qué será de mí; y *si muero, ya nada tiene sentido.* Y hay tres soluciones: *a)* o sé que me muero del todo y entonces la desesperación irremediable, o *b)* sé que no

(63) M. J. VALDÉS: *Op. cit.*, p. 15.

(64) Se alude a la «persuasiva» teoría de la verdad, que tantas confusiones ayuda a disipar en importantes cuestiones de ética y de filosofía de la religión, de CH. L. STEVENSON: «Persuasive Definition», de su obra *Facts and Values. Studies in Ethical Analysis*, New Haven, Yale Univ. Press, 1963, pp. 32-54.

(65) E. DE TOLLINCHI: «El descubrimiento de la eternidad: Leopardi y Dostoievski», en *La Torre*, X (abril-junio 1962), p. 171.

me muero del todo, y entonces la resignación, o *c)* no puedo saber ni una ni otra cosa, y entonces la resignación en la desesperación o ésta en aquélla, una resignación desesperada, o una desesperación resignada, y la lucha. Si ... mi conciencia vuelve a la absoluta inconciencia de que brotara, y como a la mía acaece a la de mis hermanos todos en la humanidad, entonces no es nuestro trabajado linaje humano más que una fatídica procesión de fantasmas que van de la nada a la nada, y el humanitarismo lo más inhumano que se conoce (66).

Quizá el mejor resumen de esta tensión y tendencia unamuniana fue presentado en el desmesurado elogio, acaso no demasiado crítico si nuestras reflexiones aciertan a serlo, de Charles Moeller, hoy flamante subsecretario del viejo Santo Oficio: «La incomparable grandeza de Unamuno está en afirmar, en verso y en prosa, en ensayos filosóficos y en obras de teatro, en artículos de crítica y en novelas, *la absurdez fundamental de este mundo si no hay un más allá*» (67).

Pero, ¿por qué? Atrevámonos a preguntar de nuevo, ¿por qué? ¿Por qué «si muero definitivamente», ya nada tiene sentido? ¿Por qué el mundo ha de ser absurdo si no hay un más allá? ¿Por qué aquél ha de depender de éste y no el «más allá», por venir después, del «aquí y ahora»? ¿Por qué esta vida (y siempre hablan de ella en abstracto, incomprensiblemente, La Vida), por qué esta vida, la mía, la tuya, la suya, no ha de tener sentido si no hay otra vida que se lo dé? ¿Se invocan razones o tan sólo injustificados, gratuitos y aun impropiamente mal llamados «sentimientos trágicos»?

Pasemos, por no perderlas de vista, una rápida revista a las tres «soluciones» del citado texto de Unamuno. «Si no muero, ¿qué será de mí?» ¿Pero cómo saber si muero o no muero? Lo único que con toda evidencia nos dice un millón de años de conciencia humana es que sí, que muero, y que muero, parece ser, «del todo». Es natural, desde luego, que quiera saber si muero o no muero. Poco místico aquí Unamuno, no alcanzó al desgarrado desvivirse del «muero porque no muero». Es natural que quiera saber muchas cosas: unas, que me incumben; otras, que no. Entre las primeras, lo referente a un eventual estado de ultratumba, importante elemento de todas las creencias populares del culto a los muertos, acariciado con solicitud por las manifestaciones religiosas de todos los tiempos, desde las primitivas hasta las más actuales y articuladas. Le es natural al hombre la curiosidad, incluso de lo que pudiera ocurrirle si no muere «del todo»: en este asunto le va bastante (68).

---

(66) *Del sentimiento trágico*, edic. cit., pp. 18, 30, 33, 39 (subrayado nuestro).
(67) *Op. cit.*, pp. 153-154 (subrayado nuestro).
(68) Podría rastrearse el origen de la extraña —y bella— expresión unamuniana morirse «del todo». Vinculada a las primeras experiencias del «todo es nada», «aguas quietas de debajo de todo», «verdad de la vanidad de todo y de

Pero aun supuesto que dispusiera de un método humano; es decir, racional, único, capaz de dilucidar la seriedad de mi «no quiero morirme del todo», del cual no dispongo, y aun supuesto que llegara a saber que sí me muero del todo, ¿por qué la «desesperación irremediable»? Antes vimos que Unamuno no comprende que nadie acepte serenamente, conscientemente, valientemente, su propia natural mortalidad; no da otras razones que insultos. Al que ha llegado a ese maduro grado de lucidez, la muerte le parecerá lamentable, acaso, pero no trágica. En todo caso, no es el de la desesperación el único sentimiento lógica y psicológicamente coherente con el conocimiento de la muerte: incrédulos e increyentes, por millares, se han abrazado a la muerte «total» (como las muertes suelen, por supuesto, ser) como a una liberación ansiada y aun autoproducida, como a las más gloriosas y rientes nupcias. ¿Y por qué, «si sé que no muero del todo, la resignación»? ¿Por qué no, más bien, la exultación? ¿Y por qué, «si no puedo saber ni una ni otra cosa, la desesperación resignada»? Unamuno, este Unamuno agónico, atenazado, quizá tan sólo aparentemente profundo, sólo alcanzó la placidez estoica en los últimos años de su vida, cuando en él triunfó su vertiente contemplativa. Ninguna de sus tres «soluciones» lo es. Este Unamuno agónico, esencialmente emotivo y trágico poeta romántico, jugó con la lógica con excesiva ligereza, y nos impuso en el corazón mismo de su «sentimiento trágico» tres «soluciones», que no son sino tres variaciones de un mismo tema, el suyo, su 'cabezonada': aquélla su gesticulante e inhumana desesperación agónica.

Falta en Unamuno, como suele faltar en los escritores de tipo religioso que proponen la creencia en Dios como fundamento del «sentido de la vida», un exigente repaso previo a los presupuestos, muy problemáticos, de su doctrina. Suele presentarse como dada y apodíctica la relación de dependencia entre el que la vida valga la pena de ser vivida en sí y por sí misma y el que la vida tenga en sí y por sí un «sentido»: que lo tenga suele ser exigido como condición previa, indispensable, de que la vida valga la pena de ser vivida. Hay algo que penetra en estas ideas con enorme confusión: el platonismo. Aún queda en escritores y pensadores una excesiva influencia platónica. Aún se tiende a pensar en términos de Absoluto. Aún se habla de

---

que la vida es un mal» (de *Mi religión*... y de una de las citadas cartas a De Onís), reaparece en algún que otro verso del *Cancionero* y en una de las últimas frases del *San Manuel Bueno* en que Lázaro indica: «Hasta que un día hasta los muertos nos moriremos del todo». MANUEL GARCÍA BLANCO: *Don Miguel de Unamuno y sus poesías*, Salamanca, Universidad, 1954, p. 193, recuerda la impresionante inscripción del cementerio de Arévalo: «Hasta las tumbas están ya aquí vacías; nuestros muertos se murieron del todo. Y porque se nos murieron los muertos, no viven en nosotros los que han de nacer. El porvenir es ruina». Pero la fórmula de *Del sentimiento trágico* antecede a estas expresiones y descubrimientos de Unamuno en unos veinte años.

La Vida, y no de los vivires. Aún se piensa en abstracto al referirse a una realidad —el vivir—, que no es un concepto, sino un proceso. Aún se intenta encontrar el «sentido» de procesos reales individuales dados distinta y desvinculadamente. La vida no es un concepto que haya que interpretar, ni una frase misteriosa que haya que dilucidar, es más bien como una melodía que cada cual debe irse creando sobre su propio pentagrama y ejecutándola *ad libitum*. Es al vivir, y no antes, porque ningún vivir tiene un antes a él mismo; es al vivir cuando el hombre, cada hombre, puede dar un sentido a su vida según el ejercicio que hace de su libre responsabilidad en el constante juego de medios y de fines. Hablar, por eso, de un «sentido de la vida», simplemente no tiene sentido. No hay vida, sino vidas, y mejor aún, vivires. El mío, el tuyo, el suyo. Y porque la vida, o el vivir, no es un concepto abstracto ni preexiste a sí misma, sino un proceso individual, mío, tuyo, suyo, no debe presuponerse que tenga o deba tener un «sentido» independiente del proceso mismo, en el que, como vida mía, tuya, suya, se constituye, se realiza, se integra. O se desintegra. Somos tú, yo, él y ella quien, al vivirla, al hacerla, se lo damos.

Además de esta confusión entre la dimensión abstracta o universal y la concreta o existencial del vivir humano (y es curioso y paradójico que un hombre tan existencialista como Unamuno no hubiera advertido este 'lapsus' entre platónico y hegeliano), hay en él en cuanto agónico, y en los escritores religiosos que podrían asimilársele, otras fundamentales. Se trata de la pretendidamente irreversible relación entre «sentido de la vida» y religiosidad, inmortalidad, valores humanos admitidos por autoridad, etc. ¿Será realmente una relación irreversible? Quire decirse: cuando Unamuno y, en general, otros existencialismos y filosofías 'religiosas' postulan un Dios, un alma inmortal como «permanencia de mi yo concreto y temporal», y unos valores presupuestos e impuestos al hombre, a fin de que su vida tenga «sentido», ¿no será que previamente tienen ellos un 'sentido' de «sentido de la vida» que prejuzga esa triple postulación? Se presupone que la vida —La Vida, lo que sólo es un término abstracto y sin contenido— ha de tener un determinado «sentido»: un sentido religioso, peculiarmente orientado hacia la inmortalidad en función de ciertos valores o formas de conducta impuestas desde 'arriba' y aceptadas como si fueran 'esenciales' a la 'naturaleza' humana. En tal caso, y no dudamos de que tal es el caso, las 'soluciones' no dicen más que el inicial planteamiento: no son soluciones, sino reiterada insistencia en posiciones asumidas a priori.

No se trata ya del «sentido de la vida» como cuestión independiente y en sí misma, acaso, respondible, sino de la creencia en Dios (personal o «conciencia del universo», o como se quiera), del «hambre de

inmortalidad» y de una concreta axiología, admitidas o vividas por razones (o por experiencias subjetivas, como suele ser el caso, o por concausas sociales y de tradición) totalmente tangenciales a ella. Las 'filosofías religiosas' suelen tenernos acostumbrados a esta clase de malabarismos meramente verbales (69).

Quiere, pues, decirse, en conclusión, que las pretendidas «soluciones» al problema —o misterio, acaso— del «sentido de la vida» son o apriorísticas o circulares. No dicen más que el deseo y el ansia y el hambre de inmortalidad, o el miedo a la muerte, o la sensación de frustración y de futilidad de la vida. No dicen más que el inicial «quiero vivir, y no quiero morir», o el «no querría morir». Sentimientos y emociones sustantivos del hombre en todas las épocas, conocedor de su precariedad, previsor de su irremediable futuro. El sólo animal que sabe que es «un-ser-para-la-muerte», y que por eso, en defensa de su situación, que aún se resiste a no llamar lamentable, intenta paliar con los símbolos de la cultura (vida social, literatura, religión, arte), con múltiples y bellas máscaras, ese futuro que sí que es, de verdad, 'natural'.

Según esto, la vida, es decir, la mía, la tuya, la suya, la de cada ser humano, puede llegar o puede no llegar a tener «sentido» independientemente de que haya o no otra vida que se lo dé, o de que yo, tú, él y ella tengamos o no un alma inmortal, o de que haya un Dios ya personal, ya «conciencia del universo» que nos mantenga tras la muerte del cuerpo este «yo concreto y conciente». Puede llegar a tenerlo si el que vive su vida logra dárselo; puede llegar a no tenerlo, si no lo logra. He aquí un planteamiento mucho más 'existencialista' —¡qué horrorosa palabra!— y, desde luego, mucho más humano que el agónico de Unamuno, y, por asimilación, de las 'filosofías religiosas'. El «sentido de la vida» no implica presupuestos religiosos ni metafísicos, de difícil y acaso por siempre de imposible comprobación. Es cuestión, una cuestión respondible, que hay que mantener y solucionar dentro de los estimulantes y amplios márgenes de las bellas posibilidades humanas.

---

(69) Algo semejante ocurre, en último análisis, a todo 'naturalismo' ético, tanto el aristotélico como el de la vieja y la moderna escolástica y el de otras corrientes menos pías. He aquí una frase sintomática: «El *bien 'propio'* de un individuo es el que corresponde a su *esencia 'real';* la esencia real de un individuo es aquello, la satisfacción, de cuyas exigencias le hace a él *'verdaderamente' feliz;* y en la obtención del bien propio de un individuo está su verdadera felicidad»... ¿Llega éste galimatías ni a una «persuasive definition»? La expresión citada en D. C. WILLIAMS: «Essence and Existence in Santayana», en *Journal of Philosophy,* LI (1954), p. 37.

V

El tema del «sentido de la vida» y el agonismo existencial han recibido en los últimos años merecida atención por parte de un buen número de filósofos de las más actuales tendencias analistas, todas ellas, aunque desde relativamente distintos puntos de interés, centradas, según quedó indicado, en limpiar el planteamiento de los problemas filosóficos, o pretendidamente tales de aquellas raíces de confusionismo que suelen brotar de un uso descuidado del lenguaje. Las aportaciones al tema que nos ocupa de nombres tan cotizados en la filosofía contemporánea, como Hepburn, Baier, Nielsen, Wisdom, entre otros, constituyen un acervo imprescindible de controladas reflexiones (70).

Muchos y diversos 'sentidos' puede, en efecto, adoptar la expresión «sentido de la vida», y la no suficiente delimitación del que se alude en las afirmaciones agónicas o en las religiosas sólo sirve para dejarlas equívocas y acaso, a veces, en último análisis, como en parte ya vimos, vacías de todo sentido. Uno primero se referiría a *saber cómo;* por ejemplo, saber cómo vivir. La vida, en este sentido, tiene sentido para el que sabe qué hacer de y con ella, para el que le ha dado, está a punto de darle, sabe cómo darle o podría saberlo, una orientación. Cada uno, como dice Nielsen, puede dar, si se lo puede dar, a su propia vida «el sentido que le da por sus deliberadas resoluciones acerca de lo que juzga digno» (71). Estas palabras indican que hay en expresiones de ese tipo siempre o casi siempre un juicio de valor: alguien considera que no tiene sentido vivir como un 'beatnik' o un 'hippie', pero éstos acaso creen que no tiene sentido vivir como un burgués. El sentido de la vida, y aun éste vinculado a juicios valorativos, dependerá aquí de la orientación de la vida. Otra acepción implicaría el uso de la atención, la imaginación, el *interés:* no suele tener sentido para uno aquello que no le interesa, o más ampliamente, en que no ocupa o centra su atención. Otro caso de 'sentido', más profundo, tiene lugar en expresiones que denotan una nueva actitud totalizadora del proceso vital de la persona; por ejemplo, en casos de *conversión:* un converso (tanto en el caso del converso *a* como en el del converso *de* la religión, o de otra gran vivencia integradora) cree que da a su vida un nuevo sentido, o el único posible sentido. Algo semejante puede

(70) R. HEPBURN: *Christianity and Paradox,* London, C. A. Watts and Co., 1958, en especial el capítulo XI; K. BAIER: *The Meaning of Life,* Canberra, Univ. Press, Inaugural Lecture, 1957, reimpreso en M. WEITZ, ed., *Twentieth Century Philosophy: The Analytic Tradition,* New York, Macmillan, 1965; K. NIELSEN: «Linguistic Philosophy and 'The Meaning of Life'», en *Cross-Currents,* XIV (1964), páginas 313-334; J. WISDOM: *Paradox and Discovery,* Oxford, Blackwell, 1966, capítulo IV.

(71) K. NIELSEN: «Linguistic Philosophy and Beliefs», en *The Journal of Existentialism,* VI (1966), 435.

darse en muchos casos de amor. Hay también otro 'sentido' en actitudes de interpretación de lectura, de *coherencia:* cuando intuimos, finalmente, la significación de elementos dispersos de un todo, descubrimos su sentido; desciframos un sueño, un palimpsesto, la biografía de un personaje. Por otra parte, bien podemos decir que una vida rutinaria, siempre igual a sí misma, no tiene sentido, porque apenas tiene, si lo tiene, *contenido* vital. Tal es el caso de las civilizaciones cuando dejan de tener inquietud y soplo cultural. De ahí la tendencia al suicidio en determinados países supertécnicos y en miembros, especialmente jóvenes, de la actual generación: es uno de los riesgos. Por fin, una acción sobresaliente, heroica, o una bella y significativa muerte, pueden constituir la *culminación* y, con ello, el sentido de una vida, de otra forma, quizá opaca y sin relieve (72).

A pesar de estas distinciones, quedaría, sin embargo, disponible aún el principal sentido de «sentido de la vida», que muchas veces tenemos en la mente. No habría que investigar mucho para hallar en Unamuno formulaciones equivalentes. En efecto, en textos antes citados nos habla él indistintamente de 'sentido' y de *finalidad* (cfr. nota número 53), y en otra ocasión nos dice claramente:

> ¿A dónde voy, a dónde va cuanto me rodea? ¿Qué significa esto?... Si miramos bien, veremos que debajo de estas preguntas no hay tanto el deseo de conocer un porqué como el de conocer el para qué; no de la causa, sino de la finalidad... Sólo nos interesa el porqué en vista del para qué; sólo queremos saber de dónde venimos para mejor poder averiguar a dónde vamos (73).

Traduzcamos entonces los términos, y preguntémonos ahora: ¿qué sentido tiene el decir «esta vida no tiene finalidad si no hay otra vida que se la dé»? He aquí una nueva dimensión de la cuestión que nos ocupa.

En un penetrante y justamente celebrado análisis, el profesor Kurt Baier señala, a este respecto, dos muy diversos sentidos de 'finalidad' aplicables a éste o a semejantes contextos. «En el primero y básico, dice, finalidad se atribuye normalmente sólo a personas o a su conducta (¿«lo hiciste con algún fin»? ¿«con qué fin lo hiciste»?). En el segundo, se atribuye normalmente sólo a cosas (¿«cuál es la finalidad de esto»? ¿«para qué es o sirve esto»?). Podemos llamar al primer sentido, simplemente, *fin,* y al segundo, *función*» (74). No tiene, desde

(72) Estas y otras distinciones, implícitas entre las líneas de R. HEPBURN: «Questions about the Meaning of Life», en *Religious Studies,* Cambridge, I (1966), especialmente en pp. 129-133.

(73) *Del sentimiento trágico,* edic. cit., p. 32.

(74) K. BAIER: *The Meaning of Life,* Canberra, Univ. Press, 1957, pp. 19 y 21.

luego, sentido que el hombre se embarque en acciones sin finalidad, y en tanto lo hace no actúa como hombre: sería una locura, o un deliberado juego (con lo que ya habría un fin, el lúdico); no es tampoco indigno para las cosas el no ser seleccionadas por el hombre para funcionar como instrumentos de alguna de sus acciones, con lo que, al ser nombradas y usadas, se humanizarían. Lo que sí es indigno del hombre y una ofensa a lo humano, continúa Baier, es creer que el vivir humano, o que el hombre como tal, están sirviendo de funciones de una finalidad. El hombre no es un reloj, o un robot, o un martillo. No es una creatura *con* una finalidad, no es función de un engranaje exterior e independiente a él (al menos, no lo sabemos, pues, como se dijo, las 'filosofías religiosas' simplemente lo repiten, pero no lo comprueban). Aunque no haya finalidad *de* la vida, puede haber para cada hombre, si lo quiere y lo logra, finalidad *en* su vida.

Baier sigue apuntando que la desvalorización sistemática a que la vida es sometida por los «sentimientos trágicos» (él habla, en general, de «concepción cristiana medieval») se debe a un erróneo criterio comparativo. Se toma como punto de referencia la 'otra' vida, la cual, por hipótesis y definición, se supone totalmente feliz, ideal, inacabable; en contraste con ella, aun los positivos y valiosos matices de la actual —«valle de lágrimas»— quedan desvanecidos, desvalorizados. Pero éste es, indica, un procedimiento ilegítimo, basado en aquella influencia platónica a la que antes aludíamos por nuestra parte, como si debiéramos dejar de llamar alto a un árbol simplemente porque no es 'infinitamente' alto. Y concluye: «Aunque fuera verdad que hay un más allá imperecedero y perfecto, no sería legítimo juzgar esta vida por comparación con él... Y si no creemos en él, no nos quedan, por supuesto, más que criterios terrenos.» Concluyendo aún más tarde: «Queda, pues, claro que la muerte es irrelevante. Si la vida puede ser digna en absoluto, lo puede ser por más breve que sea. Y si no vale la pena de ser vivida, entonces una eternidad de vida es simplemente una pesadilla. Acaso sea triste dejar este bello mundo, pero eso será sólo si es bello y porque lo es. Pero no lo es menos, porque un día tenga fin» (75).

No tiene, pues, sentido preguntar por el «sentido de la vida» en el sentido en que los «sentimientos trágicos» preguntan por él. El verdaderamente trágico sentido de la vida, del vivir, corresponde tan sólo a la esfera de la acción moral, estrictamente personal, al yo «concreto y circunscrito que tiene dolor de muelas», como nos dice Unamuno. La muerte o la inmortalidad, o los otros presupuestos, son irrelevantes. Sólo el hombre puede —y no todos lo logran— dar uno o varios o muchos

(75) *Ibíd.*, p. 27.

sentidos a su vida, ya que cada vida es una red de muchos fines, con variadas constelaciones de intereses y diferentes niveles de interna y externa coherencia. Pero, como indica Hepburn (76), «las proposiciones religiosas no pueden garantizar el sentido de la vida. Y a la inversa, la pérdida de una fe religiosa o metafísica no entraña la negación de su sentido... No hay relación entre finitud temporal y futilidad. Nos gustan las flores, a pesar de ser efímeras; y el saber que lo son puede incluso aumentar nuestra estima. Ser inmortal no es necesaria ni suficiente condición de valor y de sentido de la vida. Y, por tanto, una eternidad de futilidad no es lógicamente imposible».

Cuando recientemente, en una reunión filosófica internacional, se rozó este tema y algunos de los presentes, más conservadores o tímidos, objetaron que sonaba a escándalo y a alarma esta doctrina, el profesor John Passmore, que la mantenía, no tuvo inconveniente en aplicar al tema en cuestión una opinión filosófica suya más general, según la cual no hay que contraponer hecho y sentido, y más en general, ciencia y filosofía o metafísica, ya que «los 'sentidos' de las cosas son también hechos, y son descubiertos por observación». Si queremos hallar el sentido de algo hay que mirar, sí, más allá de los hechos, pero sólo de aquellos que son nuestro punto de partida. Por ello, «si queremos persuadir a alguien de que su vida tiene sentido, todo lo que podemos hacer es intentar mostrarle que sus acciones tienen cierto tipo de rango social, que él ejerce cierto tipo de responsabilidad: su trabajo, aunque monótono, es importante; sus amigos confían en él; su familia aprecia sus opiniones, etc. Si ninguna de estas cosas fuera verdad, si su vida fuera un «dreary round», vacía de espontaneidad o de la experiencia de toda suerte de responsabilidad, entonces tendríamos que convenir con él que su vida no tiene sentido. La cuestión de si la vida tiene o no sentido, es cuestión de lo que uno hace, de lo que uno realiza... Nuestras acciones tienen sentido en el sentido de que tienen un fin que cumplir» (77).

Aun prescindiendo del principio que ilumina esta postura («meanings are facts, and are discovered by observation»), su intención y acierto quedan manifiestos e inciden en nuestras anteriores consideraciones. Más aún, incluso cuando se habla de algo tan romántico como «el sentido del Universo», puede aplicarse la misma consideración. Es sabido que en su «Mysticism and Logic» señaló Bertrand Russell, a la zaga de Kant en esto, que el Universo, como tal, no existe, «there is no such thing as the Universe». Según el citado principio, aunque lo

(76) En *Religious Studies*, loc. cit., p. 126.

(77) J. PASSMORE: *Fact and Meaning*, pp. 251-263 de *Thinking and Meaning*. Entretiens d'Oxford 1962 organisés par l'Institut International de Philosophie, Louvain: Edit. Nouwelaerts, 1963, espec., 251, 253 y 257.

hubiera (pero Universo, como Vida, son inexistentes abstractos), y precisamente por ser Universo, no podría tener sentido, insistía Passmore: no sería ya posible ir en busca de otro contexto más amplio que se lo diera. Si en algún sentido, pues, se puede hablar significativamente del «sentido de la vida y del universo», lo es en referencia a los valores humanos, a determinadas experiencias que, como nuestro Unamuno decía en uno de los textos que vamos comentando, «dan finalidad humana a la historia», «dan al mundo un sentido y una finalidad que no tiene».

Nótese, en consecuencia, cómo el «sentimiento trágico de la vida» del Unamuno agónico no sólo resulta infundado tanto en sus razones como en su nombre mismo, sino, además, superfluo; ya que los mismos que apoyados en estrictas razones lo rechazan, le dan a la vida el único sentido que a Unamuno le hace reclamar, como insustituible, el agonismo. Pero si es posible «dar finalidad humana a la historia» sin sentimientos trágicos y sin vinculaciones con la inmortalidad o las creencias religiosas, queda claro que éstas y aquéllos nada añaden al compromiso humano. No es necesaria tampoco desesperación de ningún tipo, ni siquiera del 'resignado', para que la vida de cada uno tenga sentido. ¿Pero qué va a hacer Unamuno, por fin, con su «solución» de permanecer, a la muerte del cuerpo, inmersos en Dios, «conciencia del Universo»? ¿Podrá invocar un «pesimismo trascendente engendrador de un optimismo temporal»? (78). Incomprensiblemente, paradójicamente, Unamuno se manifestó durante toda su vida a la vez como despertador de la conciencia espiritual de España y como debelador de toda clase de humanismos. De ahí sus ataques al «humanismo» y al «progreso», aunque cierta razón le asistía para atacar el sentido de 'progreso' del ingenuo cienticismo del XIX, al que antes se ha aludido. «Progresar, ¿para qué? El hombre quiere dar finalidad final a su vida, que ésta que llamo finalidad final es el verdadero 'òntos òn'» (79). ¿Cómo entonces puede darse 'finalidad humana' y 'un sentido' a la historia y al mundo que, según él, no lo tienen, sino por la experiencia y la aplicación de la inteligencia creadora que interpone sus pragmáticas mediaciones, por la creación y sustentación —trágica, ahí está la tragedia— de valores humanos? El Unamuno agónico no puede salir de sus contradicciones. En otro texto ineludible va a observarse el punto de coincidencia con nuestra postura sobre el «sentido de la vida» y la razón por la que puede quedar evidentemente como superflua su invocación a la inmortalidad, al 'sentido de la vida y del Universo' y a un Dios «conciencia» del mismo:

(78) *Del sentimiento trágico*, p. 102.
(79) *Del sentimiento trágico*, p. 220.

¿Cuál es nuestra verdad cordial y antirracional? La inmortalidad del alma humana, la de la persistencia sin término alguno de nuestra conciencia, la de la finalidad humana del Universo. ¿Y cuál su prueba moral? Podemos formularla así: obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir. O tal vez así: obra como si hubieses de morirte mañana, pero para sobrevivir y eternizarte. El fin de la moral es dar finalidad humana, personal, al Universo: descubrir la que tenga —si es que la tiene— y descubrirla obrando (80).

Está bien. Pero, prescindiendo de esos personales toques del 'eternizarse, hacerse insustituible', etc., que a sólo don Miguel se le ocurrían, ¿qué necesidad tenemos ya de las agonías y los sentimientos trágicos?

VI

¿Es, pues, Unamuno, el Unamuno agónico, un «hombre moderno»? Ardua respuesta. Dejémosla a otros. En uno de sus últimos libros, el benemérito profesor de Yale Erwin Goodenough afirma que lo que caracteriza al 'hombre moderno', entre otras cosas, es la explosión del conocimiento, la nivelación social, la mutación o evolución indefinida, el proceso no encerrado en las mallas helénicas de la creación y la teleología. Y escribe luego estas palabras, que bien pueden valer como 'principio del fin' de estas ya largas páginas:

El hombre moderno acepta el *tremendum* más bien que trata de imponerle un esquema mitológico... Aún piensa a veces en términos de 'sentido', pero su comprobación del sentido teleológico es puramente pragmática... Los poetas, los novelistas, los predicadores, los 'intelectuales' protestan e intentan hacer volver el mundo al sentido del Absoluto o a ultimidades pretéritas, y se nos presentan con sentimientos trágicos sobre la existencia y su absurdez integral. Para el hombre moderno ya no hay fundamento, no hay ya un nivel fijo ni un punto de referencia significativo. Tal vez no es para cobardes, pero así es el mundo en el que el hombre moderno vive. Cuando los teólogos contemporáneos dicen que la misión del hombre es hallar su relación con los fines de Dios, se encuentran fuera del mundo moderno. La mayor parte de los sueños humanos de teleología están centrados en torno a una especie de final tragicómico en el que el hombre mismo aparece como héroe victorioso, pues hemos heredado, junto con una visión del universo creado por Dios, una concepción antropocéntrica... La prueba de la madurez moderna es la capacidad para tolerar la paradoja y la interrogación, para aceptar lo desconocido como desconocido, para adaptarse al universo en perpetuo cambio y resignarse a nuestro minúsculo papel en él (81).

(80) *Del sentimiento trágico*, p. 195.
(81) E. R. Goodenough: *The Psychology of Religious Experiences*, New York, Basic Books Inc. Publishers, 1965, pp. 163, 167, 175.

Uno piensa, ante estas líneas, en un quijotesco don Miguel de Unamuno, aferrado a su yo. «¡Mi yo, mi yo, que me arrebatan mi yo!» Hasta el final de su vida no supo aceptar su propia pequeñez. La pequeñez con que hoy se nos aparece la 'filosofía' de este arrebatado Unamuno agónico.

No hace falta pensar en la muerte para que la vida sea, en sí, el *tremendum* y el *tragicum*. «Le corresponde a cada día su tarea.» Nada sabemos de la inmortalidad; nada sabemos de Dios sino que es desconocido. Si están 'más allá', si no morimos 'del todo' y si hay un 'Otro', éstas y otras cosas nos serán dadas «por añadidura». Bástele al hombre ser honesto.

Ha sido, pues, la confesada tarea de estas páginas, entre otras, tras deslindar al Unamuno agónico del contemplativo, el señalar que los básicos sentimientos humanos de ansiedad, de frustración, de contingencia, de precariedad de la vida, aunque unidos en gran parte de los hombres a un cierto «hambre de inmortalidad», no reclaman el absurdo, la desesperación, la agonía ni clase alguna de sentimiento trágico, y que, por otra parte, tampoco exigen ningún tipo de vinculación metafísica ni religiosa ni deben desembocar en clase alguna de existencialismo. Es de esperar, además, que con ellas haya quedado al descubierto el carácter 'poético' y neorromántico de la 'filosofía' del Unamuno agónico, que no resiste comparación con el contemplativo, ambos ya definitivamente inmortales, y que hayan quedado reveladas las enormes limitaciones —pero a la vez la estimulante belleza y arrebato— de este entrañable Unamuno agónico que, a pesar de todo y como su Salamanca, también «enhechiza la voluntad».

ANGEL ALCALÁ
Brooklyn College
City University of New York
NEW YORK (U.S.A.)