

UNAMUNO VISTO POR UN HISPANOAMERICANO

Humberto Piñera

— I —

En el repertorio de la cultura española contemporánea dos nombres resaltan con extraordinaria significación para los hispanoamericanos: Unamuno y Ortega. Extraño puede ser este aserto, si se tienen en cuenta otros pensadores de tanto rango como Azorín, Baroja, Valle Inclán, D'Ors, etc. Pero si digo que los dos primeros mencionados resultan excepcionales, sus motivos habrá, al menos para mí, por lo que trataré de justificar mi aseveración.

Nosotros, los hispanoamericanos, somos gentes de variada ubicación geográfica dentro del mismo continente, con señalados matices distintivos en el acento fonético, en las localizaciones de usos y abusos de esos que resultan comunes a la grey humana, en los puntos de vista más o menos emparentados entre sí; pero hay algo que viene a ser el común denominador de toda una raza —la raza hispanoamericana—, y ese es el espíritu, el cual, según creo, se concentra en una manifestación capital, que no vacilaría en denominar “sentimiento trágico de la vida”, producto de la fusión de la emotividad española —tan noble y hábilmente escondida tras una humanísima severidad, que al decir de Vives consiste en oponer a la malicia la milicia de la vida— con la dulce pasividad del aborigen en la mayoría de los casos. Prueba irrefutable de esto lo hallamos en las páginas con que el Inca Garcilaso dedica al adusto Felipe II su maravillosa traducción de los *Diálogos de Amor* de León Hebreo. ¡Cómo transparece en dichas páginas el “sentimiento trágico de la vida”, cual dispar líquido que se agita en brillante cáliz! Una emoción que se contiene y rebalsa a golpes de consciente resignación, esa filosófica resignación de la que nos habla Boecio para ver las cosas *sub specie aeterni*, y que el Inca supo utilizar como universal trasfondo de su pensamiento; y también la resignación, que a veces se encabrita y salta presurosa, a impulsos de la emoción. He aquí, pues, a mi modo de ver, el nervio mismo de la raza hispanoamericana, a un tiempo ala y plomo, que nos define mejor que todos los parciales intentos psicológicos o sociológicos.

Todo lo cual explica nuestra afinidad con Unamuno y Ortega, pues ambos recorren la misma trayectoria que encontramos en Séneca, Sánchez, Vives, el genial arbitrario de Menéndez Pelayo, Ganivet, etc. Todos, según pienso, dignos representantes de Alonso Quijano, en el doble aspecto paradigmático del noble caballero, a saber, la lucha a muerte (como que cesa justamente al morir el hombre) de él *consigo mismo* y con *lo demás*. Don Quijote, leemos lo que sentenciosamente se nos dice al final de la historia de su vida —sí, *historia*; ¿por qué *fantasía*?—, sólo se puso en paz consigo mismo para morir. Pero, ¿acaso puede alguien estar realmente en paz consigo mismo sin estar a la vez con lo demás? ¿Es que se puede, acaso, divorciar de la “circunstancia”? Y ¿no es esto de “meter guerra y no paz” lo que vemos y sentimos (tal vez esto más que aquello) en Séneca, por debajo de la quietud de su prosa admonitoria y como un tanto fatigada? ¿No es, por ventura, lo que enseña Vives, a la vez profundo, melancólico y compasivo? ¿Es que la ática expresión de Ganivet no revela, hasta el estremecimiento, la “lucha” quijotesca? Y así el exabrupto

de Baroja, o la desmesura valleinclanesca, o la atrabilia asombrosamente erudita de Menéndez y Pelayo. Todos, como dije una vez —en la ocasión de un homenaje a Ortega—, a la greña con el medio circundante. Ahora bien, piénsese en Descartes a la lidia con tirtos y troyanos de aquellas luchas religiosas de la Holanda del siglo XVII. O en Bergson volcado sobre una de las facciones del *affaire* Dreyfus. O a Husserl dirimiendo en contiendas políticas de Alemania, etc. Pues de todos los posibles ingredientes del espíritu hispánico, el que más eficazmente ha logrado trasladarse al espíritu del hombre de Hispanoamérica, es justamente el de esa *emoción*, toda en bloque, que difícilmente acertaríamos a definir, porque es vano empeño el de asirla por cualquiera de sus pliegues. Al trasvasarse en nosotros, los hispanoamericanos, aparece transmutada mágicamente en esa constante de nuestro espíritu que he denominado “sentimiento trágico de la vida”. *Sentimiento*, pues ninguna otra cosa podría ser. *Trágico*, pues esta es su esencia. *De la vida*, porque en eso que certeramente llama “vida” Unamuno, ponemos nosotros, los hispanoamericanos, todo el énfasis... de todo.

Creo que se va entendiendo mejor qué es lo que quiero decir, al señalar el “sentimiento trágico de la vida” como la característica primordial del alma hispanoamericana. Cuando a veces se oye decir, o se lee, que no hemos llegado a esas manifestaciones intelectuales típicas de la filosofía, o de la ciencia pura, etc., porque aún no hemos alcanzado el nivel requerible, yo disiento de tales afirmaciones, al menos en cuanto a que forzosamente debemos manifestarnos intelectualmente del mismo modo que lo han hecho los europeos. Pues creo, por el contrario, que sí llegaremos a cumbres apreciablemente altas en el orden del pensamiento, pero por un camino parecido al que ha seguido España en sus más excelsos representantes. Pues, dicho sea de paso, lo del “rendimiento específico”, en lo que a la cultura europea se refiere, en cualquiera de sus países, es una cuestión de rigurosa interpretación, ya que no veo ninguna inferioridad en el pensamiento de Vives o Sánchez con respecto a Descartes o Berkeley; o en el de Vitoria o Suárez en relación al de Grocio o Leibniz. Entiéndase bien: hablo del rigor de la meditación, de la profundidad temática y de las intuiciones logradas; en forma alguna, del contenido, de la histórica oportunidad o de las consecuencias utilitarias. España, pues, tiene su *forma típica e incanjeable de expresión*, que corre desde Séneca, a través de Manrique, el Arcipreste, Fray Luis, Quevedo y otros —pues cito sólo algunos nombres—, hasta Unamuno, Ganivet y Ortega. Por eso a veces el título de la obra de Vosler —*La Soledad en la poesía española*— me ha sugerido otro, que probablemente yo no escriba nunca, a saber, “El sentimiento trágico de la vida en el pensamiento español”. Sí, en efecto, así podría interpretarse la epopeya espiritual de la vida española. Y nosotros, los hispanoamericanos, también podríamos proyectar viva luz sobre nuestro proceso cultural si, del mismo modo, lo viésemos bajo la especie de ese sentimiento. Pues el exabrupto unamunescos “¡Que inventen otros!”, dista mucho de ser ocasional desahogo, ni era la expresión típica de un “morabito que energumeniza a España”. Y Ortega lo sabía, sin duda, muy bien. No es en balde que su cuidada y sobria formación marburgiana cedió el paso a la “razón vital”. Razón, sí, por supuesto; pero, además, *vital!*

Me animo a pensar que se va viendo cada vez más claramente por qué los hispanoamericanos hemos adoptado a Ortega y Unamuno como nuestras devociones intelectuales contemporáneas, aunque mucho más a éste que a aquél, por lo que después diremos. En efecto, tal como se ha expresado hasta ahora, el pensamiento español nos es consustancial, de donde su “congenialidad” con nosotros. Al leer a cualquier español, estamos reproduciendo automáticamente la circunstancia interna, tanto como la externa, en que consiste nuestra propia vida como hispanoamericanos. Y a este respecto, el espíritu de la raza se comporta un poco —sea dicho con todas las reservas del caso—, como dice Leibniz que actúa en general el alma humana, en su condición monádica, es decir, que lo refleja todo, pero sin asomarse a nada, pues carece de ven-

tanás. Lo cual, en buen romance, quiere decir que, al menos para el caso de españoles e hispanoamericanos, hay un mundo interior que coincide con el exterior, y esto supone a la vez algo creado ya, que se percibe; y algo percibido, que se crea. Recuérdese ahora, como confirmación de esta tesis, el "me da la gana" de Unamuno, y la expresión orteguiana "yo soy yo y mi circunstancia", donde a diferencia del solipismo de Descartes y Fichte, el yo requiere indefectiblemente de la *circunstancia*, pero, eso sí, en cierto modo la señorea, como que va antes de ella.

Dijimos un poco antes que de nuestras dos grandes devociones intelectuales Unamuno resulta mucho más afín al espíritu hispanoamericano. Pues mientras Ortega se nos desliza a través de la magia irresistible de su prosa, Unamuno nos penetra en lo más profundo del espíritu con ese trágico sentimiento vital que condensa admirablemente la emoción resignada y la resignación que a veces —muchas— se encabrita y piafa como corcel insumiso, pero sin desbocarse jamás. Pues, al fin y a la postre, allá en la lejanía de los siglos, cogidos de la mano sonríen benévolos Séneca y el Inca Garcilaso. Y cual cuidados espejos de esta actitud espiritual, es como reaccionamos los hispanoamericanos frente a Unamuno. No sé como reaccionan los españoles, pues, a la verdad, mis conocimientos no alcanzan a tan sutiles extremos, pero no exactamente como lo haría el hispanoamericano. Pienso ahora, por ejemplo, en Ortega ante el caso Unamuno. Desde luego que una cosa es el texto y otra el contexto, por lo que, si se lee con cierta mirada de reojo a Ortega cuando "anatematiza" a Unamuno, descubrimos algo así como una velada melancolía por las mismas insatisfacciones. O sea que a ambos les dolía España del mismo modo, de todo lo cual, como se sabe, dejó constancia Ortega al llamar a Unamuno, en su deceso, la última gran voz que le quedaba a España.

Ortega, diría yo, cautiva y a la vez impone cierta respetuosa distancia, que viene a ser como la consecuencia de una actitud intimidante. Pero Unamuno, por el contrario, atrae desde el primer momento de tomado contacto con su pensamiento, justamente porque en él sentimos reflejados la plenitud de nuestro drama vital, de ese sentimiento "trágico" —¡cetero adjetivo!—, en que consiste nuestra vida. Pues *lo trágico*, en este caso, consiste en una condición insoslayable, al modo de la *ananke* que preside el destino de los héroes griegos. La incanjeable condición, como le sucede a todo mortal, en el caso específico del hispanoamericano es la que revela Unamuno en la totalidad de su obra, sobre todo en algunas de las que vamos a hablar, porque ellas constituyen aquello más fuertemente vinculado a la peripecia íntima del hombre de Hispanoamérica.

— II —

Quien intente leer con provecho a Unamuno, con la finalidad de entenderlo al modo como, según creo y vengo diciendo, debe hacerlo el hispanoamericano, ha de comenzar por algunas de sus novelas, detenerse en ciertos ensayos, y rematar en ese torso filosófico que se llama *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*.

¿Por qué, se dirá, esta progresiva ordenación que comienza en lo imaginativo y concluye en lo puramente especulativo? Pues porque Unamuno no es rigurosamente ni una cosa ni la otra. Ni novelista a secas, ni tampoco filósofo abstracto. Cualquier novela de Unamuno, en especial las de más zumo y sustancia, puede esquematizarse hasta convertirla en un tratado metafísico sobre la vida en general, que fue siempre el gran tema de su pensamiento. Y, por otra parte, ensayos u obras de aliento, como la que trata del sentimiento trágico de la vida, revelan el *élan* poético de su autor, quien está perfectamente percatado de esto, por lo que dice: "Sí, ya sé la canción de los críticos que se han agarrado a lo de *nivola*; novelas de tesis, filosóficas, sím-

bolos, conceptos personificados, ensayos en forma dialogada... y lo demás" (1). Pero, antes de entrar en el análisis de ciertos aspectos del pensamiento de Unamuno, debemos referirnos a algo que consideramos de especial importancia, con relación al espíritu hispanoamericano.

Nota típica del espíritu hispanoamericano —heredada asimismo de España—, es cierta propensión a la *anarquía*, no porque nos agrade vivir en el desorden y la improvisación, sino porque nuestro espíritu rechaza la disciplina estricta —entiéndase bien: *estricta*—, lo cual supone que admitimos y deseamos alguna. Pero ya más profundamente, en el orden estricto del espíritu, la confluencia ya descrita de la emoción y la resignación en que ambas se influyen recíprocamente, y hasta se imponen alternativamente, nos prepara y predispone para lo que, de modo gráfico, llamaría un cierto estado "coloidal" del espíritu, un flujo y reflujo de éste en sí mismo, que nos impide acatar una rigidez como en el caso del alemán, y hasta cierto punto del inglés o el francés. Y sucede que la franquicia para movernos en el ámbito de esa "viscosidad" espiritual, sin sentirnos, por tanto, aherrajados por tesis, ideas, normas, criterios y credos inmutables, nos la proporciona el insigne rector salamanquino. La resbaladiza pendiente de todo el pensamiento unamuniano viene perfectamente a cuento para que por ella se deslice nuestro sentimiento trágico de la vida.

Pero, por otra parte, el estilo flagelante de Unamuno nos remueve, en lo más profundo del espíritu, ese oscuro poso de caracterológicas limitaciones, donde muerde la resignación con más fiera que la emoción. En cierto sentido, con referencia a la condición esencialísima de nuestro espíritu, viene a ser para nosotros, los hispanoamericanos, toda la obra unamunescas como un espejo en el cual, un tanto difuminada, se revela nuestra personalidad. No, por supuesto —lo cual es imprescindible aclararle ahora— en lo concreto y particular de dicha obra, pues no se trata del fondo, sino de la "forma". La incertidumbre del pensamiento unamuniano, sus constantes oscilaciones, la paradoja esencial en que se resuelve, en fin de cuentas; lo mismo que la *voluntad* y la *voluntad* que la rigen y le dan específica expresión, por lo demás inconfundible, todo esto es la *adaequatio* que descubrimos en su pensamiento con referencia al nuestro.

Y esto es lo que encontramos, ante todo, en la novela unamuniana. Por eso es posible reducirlas todas, en lo que a la trama se refiere, a una especie de argumento de argumentos, una como idea general y constante, es a saber: la idea de la *vida humana*. Para la extraordinaria voluntad de la realidad "desde adentro" —no, por supuesto, como *die Wille des inneren Selbst* fichteana—, de don Miguel de Unamuno, esa realidad está implicada en uno mismo tanto como uno mismo en ella. "¿Cuál es —nos dice— la realidad íntima, la realidad real, la realidad eterna, la realidad poética o creativa de un hombre? Sea hombre de carne y hueso, o sea de los que llamamos ficción, que es igual. Porque don Quijote es tan real como Cervantes". (2) Párrafo de tal miga, que exige volver sobre él y analizarlo despacio, pues nos compromete demasiado, al menos en lo que se refiere al tema de la filosofía de la realidad. Véase, ante todo, que Unamuno emplea, uno tras otro, estos adjetivos, con respecto a la realidad: "íntima", "real", "eterna", "poética o creativa". Y no es que pregunte —o se pregunte— cuál de estas cosas es la "realidad". No, al menos, en la edición consultada. Todas, para él, resultan igualmente *realidades*, como lo confirma a renglón seguido, cuando dice que el hombre de ficción no es menos real que el de carne y hueso. Pues, en efecto, cualquiera de los personajes unamunianos, mientras más dramáticos —no sé si decir "trágicos"—, tanto más situados en esa zona intermedia entre la realidad y la ficción. Tomemos por caso a Alejandro Gómez, el protagonista de *Nada menos que todo un hombre*. Ya el propio título

(1) MIGUEL DE UNAMUNO: *TRES NOVELAS EJEMPLARES*, Calpe, Madrid, 1920, p. 19.

(2) *Ibid.*, pp. 14-15.

indica la profunda intención del autor, pues ¿por qué no dice Unamuno simplemente "Todo un hombre", en vez de hacer preceder esta expresión de otra condicionante, a saber, ¿"Nada menos que"? *Nada menos*, es decir, que Alejandro Gómez no puede ser "menos", pero tampoco "más" de lo que es y tiene que ser, por obligada consecuencia de su condición ontológica. Pero, además, ¿es que, de veras, puede alguien ser así, "naturalmente", tal como aparece el protagonista? Desde luego que no, si de antemano sabemos en qué consiste eso de ser "naturalmente". Y ya por aquí podemos empezar el desovillado de la trama de tramas en la novela de Unamuno. La realidad, viene a decir, es fluída, jamás absolutamente sólida, de modo que toda humana acción es siempre y a la vez "desesperación", es decir, un conflicto entre *lo que somos y no queremos ser y lo que queremos y no somos*. La más efectiva comprobación de esta tesis la hallamos en los personajes de Unamuno. ¿Qué le sucede a Joaquín Monegro? Pues sencillamente que quisiera ser Abel Sánchez y a la vez no ser el Joaquín que le ha tocado ser. Como San Manuel Bueno es "mártir" precisamente por no querer ser el escéptico que es, y también por querer ser el creyente absoluto que no es. Y así sucesivamente el resto de los personajes, pues en su esencial naturaleza el nombre se revela como lastimoso Proteo de sí mismo. De aquí que nos diga Unamuno: "Y es que todo hombre lleva dentro de sí las siete virtudes y sus siete opuestos vicios capitales; es orgulloso y humilde, glotón y sobrio, rijoso y casto, envidioso y caritativo, avaro y liberal, perezoso y diligente, iracundo y sufrido. Y saca de sí mismo lo mismo al tirano que al esclavo, al criminal que al santo, a Caín que a Abel" (3). Finalmente, veamos lo que ocurre con la mejor novela de Unamuno, en cierto sentido la única, por su extensión y complicación: me refiero a *Niebla*, donde expone el autor su cosmovisión en forma definitiva. Augusto Pérez, el protagonista, fluctúa entre una y otra mujer, y otra, por lo que —se diría— comienza no siendo, prosigue en estado de perfecta coloidalidad, para concluir esfumándose como un trago por el tiro de la chimenea.

La novela de Unamuno, puede decirse, está íntegramente en sus *personajes*. Se dirá: ¿pero no es esto lo que ocurre en toda novela? Yo me atrevería a tanto como decir que no, al menos en estricto sentido, pues quien haya leído detenidamente a Unamuno en sus novelas, descubre que muy pronto los personajes desplazan, difuminan el medio ambiente; al punto que éste apenas si se requiere después que el personaje ha comenzado a moverse en él. Esto no sucede del mismo modo, ni siquiera en novelistas como Dostoiewski, Galdós y Flaubert, pues en ellos el *paisaje* (físico y espiritual) nos persigue y envuelve constantemente. Raskolnikov, con todo y ser un personaje absorbente para el lector, requiere del elemento configurativo exterior que lo enmarca. Sin las sombrías descripciones de torcidas callejas, sórdidos entre-suelos, atmósferas neblinosas, etc., el singular personaje pierde mucho de lo que constituye, de punta a cabo de la obra, su inesquivable *piétinement sur place*. Extraed a Madame Bovary de su medio provinciano, de la calma e irritante atmósfera local, del dintorno que desde el comienzo la cierra y propicia su caída, y veréis cómo se esquematiza y pierde color y bulto. De Galdós, creo que nada podría decirse mejor, sino que el elemento descriptivo, la circunstancia exterior y concreta, sobrepasa a veces la plástica de los personajes.

Nada de esto acontece en las novelas de Unamuno. Poco importa dónde viven los personajes de *Nada menos que todo un hombre*, o de *Abel Sánchez*. En un caso, ¿qué más da que sea primero Renada (oscura villa española), después Madrid, finalmente el cortijo? Y Abel Sánchez, Joaquín Monegro, sus respectivas mujeres Helena y Antonia, sus hijos y nietos, ¿qué otra atmósfera requieren, fuera de la de los constantes celos y recelos: de Joaquín para con Abel, de Antonio respecto de Joaquín, de Helena para con Abel, etc.? Pronto, demasiado pronto, el lector se encuentra

(3) *Ibid.*, p. 23.

súbita y definitivamente desentendido de *lo exterior*, absorbido y dominado por el *chez soi* de los personajes.

— III —

El ensayo, en Unamuno, presenta en muchísimos casos —que, por supuesto, son los que nos interesan— la misma característica ya apuntada en la novela, de ser un pretexto para desarrollar el tema de la vida, que, como hemos visto, le resultó siempre alucinante. Pues Unamuno gira una y otra vez en torno a esta cuestión, sin que jamás se desentienda por completo de ella, y por lo mismo, hasta en aquellos de sus ensayos —digamos *La enseñanza del latín en España*, *La regeneración del teatro español*, *La vida es sueño*, etc.—, no propiamente destinados al tema intimista de la vida, apresamos de vez en cuando alguna reflexión dirigida a este propósito. Nada hay que decir, desde luego, acerca de los ensayos que deliberadamente consagró al gran tema de la vida. En ellos encontramos, en primer término, esa *inquietud afanosa* de quien trata de penetrar lo más profundamente posible en el paradójico acontecer vital humano, en este “to be *and* not to be”, que es como un señuelo para su pensamiento. En segundo lugar, como probable consecuencia de la paradoja vital, una especie de *tensión escéptica* —o quizás mejor escepticismo tensional—, que recorre íntegra la obra unamuniana. Finalmente, en tercer lugar, la *ficcionalidad* de toda realidad, que a su vez es consecuencia de las dos características anteriores, pues si cuidamos de establecer la adecuada relación entre la inquietud afanosa y la tensión escéptica, veremos que ambas se constituyen en concéntricos círculos de la ficcionalidad. La vida, podría suscribir el autor, es *ficción*, porque si fuera pura realidad, ya estaríamos, por esto mismo automáticamente fuera de ella. Se explica que la vida sea real (realísima) para el animal, pues —como dice Scheler— éste no es sino mera prolongación del medio físico. El animal, pues, “no se entera” de que hay vida, sino que es ella como tal. Pero al hombre le sucede que todo cuanto con él se relaciona es, a lo sumo, préstamo, dato, referencia, signo o símbolo. Y quizás, como pretende Crisipo haber oído del propio Zeus, todos nuestros dones no son más que provisionales préstamos, pues ni a los mismos dioses les es dable disponer de ellos como cosa propia. La vida, pues, como una gran ficción, y la ficción como la mayor de las vidas, la más completa y efectiva de todas las vidas posibles. Ficcionalidad que determina en el hombre la tensión escéptica, pues ¿no va siendo tanto más desconfiado y suspicaz el hombre a medida que asciende, por la mágica escarpia de su intimidad, hacia el fundamento de todo fundamento? ¿Es que, acaso, no tiene razón Goblot cuando humorísticamente apunta que “l’homme vulgaire c’est éperdument métaphysique”? Mas, ¿cómo concebir esta escéptica tensión sin su concomitante de la inquietud afanosa? Pues esa tensión provoca en el hombre la necesidad, jamás satisfecha, de una certeza que, ¡oh, desdicha!, no rebasa el nivel de la certidumbre, es decir, de lo probable. El hombre, por consiguiente, se mueve en un triple círculo que un mismo centro, el de su origen vital, determina inexorablemente. Ficción es, pues, la ciencia; ficción la poesía; ficción el medio social (recuérdense la *Gesellschaft* y la *Gemeinschaft* de Tönnies); ficción ¿la religión? Lo dice Unamuno... sin decirlo.

Que Unamuno creía profunda, decisivamente en todo esto, puede comprobarse en algunos pasajes de sus ensayos. Así, por ejemplo, con respecto al papel asignado a la ficción, dice: “Tarea es la de pintar a don Quijote harto más difícil que la de hinchar un perro, y empresa de las más dignas de pintor español. No es de *ilustrar* la obra imperecedera de Cervantes, sino de vestir de carne visible y concreta un espíritu individual y vivo, no mera idea abstracta” (4). *Carne visible y*

(4) MIGUEL DE UNAMUNO: *ENSAYOS* (publicaciones de la Residencia de Estudiantes), Madrid, 1916, t. II, p. 101 (*El Caballero de la triste figura*).

concreta —dice el oro poético de su prosa—, es la que conviene, la única, a una ficción cual es la de don Quijote. ¿Ilustrarla? ¡Jamás! Pues ¿cómo se podría “pintar” una realidad tan ficticia, que es a la vez la más real de las ficciones? Por consiguiente —vuelvo a Unamuno—: “Existir es obrar, y don Quijote, no ha obrado y obra en los espíritus tan activa y vivamente como en el suyo obraron los caballeros andantes que le habían precedido?” (5). Ahora bien, si la ficción es tan necesariamente *real* como es *ficticia* la realidad, entonces, ¿qué es, propiamente hablando, un *hecho*? Unamuno vuelve, a este respecto, a la concéntrica circularidad dentro de la que gira todo su pensamiento: “La verdad —dice— es el hecho, pero el hecho total y vivo, el hecho maravilloso de la vida universal, arraigada en misterios. Los hechos, las menudencias, redúcense con el análisis y la anatomía a polvos de hechos, desapareciendo la realidad viva” (6). *Hecho total y vivo*, a diferencia de *hechos*, es decir, de fragmentaciones. Pues Unamuno está en lo cierto, ni hay ni puede haber hechos “aislados”, sino que todo está enlazado, unas cosas con otras, dentro de esa *Wirkungszusammehang* señalada por Dilthey y de la que ha beneficiado enormemente Heidegger. Ahora bien, ¿quién, sino yo mismo —el hecho vital humano— puede operar esa significativa vinculación de las cosas entre sí? Si puedo, en efecto, considerar distintas cosas como una sola, vbg. el agua del mar, la fuente rumorosa, la esquemática fórmula H₂O, el agua lustral, el “agua de la vida”, etc., como solamente *el agua*, y a la vez, inversamente, a partir de ésta, a cada una de aquéllas como distintas, es porque mi ser, centrífugo y centrípeto, va de lo múltiple a lo uno y viceversa. *Unus et multum*. Por consiguiente, dice Unamuno, “Yo, en cuanto hombre, soy idea más profunda que cuantas en mi cerebro alojo” (7). Y si esto es así, no son las ideas las que rigen al hombre, sino al revés: es éste quien decide desde sí mismo acerca de sus ideas, pues la rotunda y vigorosa *interioridad* decide y dispone. “¿Qué ideas profesas? No, qué ideas profesas, no, sino: ¿cómo eres, cómo vives? El modo como uno vive da verdad a sus ideas, y no éstas a la vida”. (8)

El *sentimiento* —¡al fin llegamos a esta palabra-clave en el pensamiento de Unamuno!—, es, pues, la esencia misma de la expresión de toda realidad, de donde su constante reserva contra las “ideas” entendidas como expresiones individuales de retazos de realidad; y, por lo mismo, al ser “muestras” de una realidad triturada, dispersa, carecen de dignidad ontológica, según Unamuno. “Precisamente —son palabras suyas— es el sentimiento, lo que a falta de mejor nombre llamamos así, el sentimiento, incluyendo en él al presentimiento, lo que hace las filosofías todas y lo que debe hacer la nuestra”. (9) Con el sentimiento penetramos en la realidad de las cosas, porque, según la raíz de nuestro ser, hay una fase previa al sentimiento, es decir, la del “presentimiento”, que nos mueve a la busca de las cosas; especie de sexto sentido, tal vez esa volitiva intuición que Dilthey concibiera como das *Einsicht des Aussenwelt* (el sentimiento de exterioridad), por el cual advertimos que todo lo que no somos nosotros mismos se nos opone, nos “objeta”. ¿Acaso no es comenzar a vivir el sentir alguna forma de opresión? Lo cual determina, a su vez, la perpetua movilidad, esa “coloidalidad” ya mencionada. “El perfecto equilibrio —dice Unamuno— entre el espíritu y el mundo es imposible; siempre sobra mundo para nuestro espíritu, o nos sobra espíritu para el mundo”. (10) El universo, en efecto, puede parecernos, según la ocasión, pequeño o grande, de acuerdo con la circunstancia interior. Pues, a poco que lo observamos, podremos apreciar que eso que llamamos “mundo”, nuestro dintorno, depende de la actitud asumida ante él. No nos sobra

(5) *Ibid.*, p. 112.

(6) *Ibid.*, p. 108.

(7) MIGUEL DE UNAMUNO: *ob. cit.*, t. II, p. 202 (*La Ideocracia*).

(8) *Ibid.*, p. 206.

(9) MIGUEL DE UNAMUNO: *ob. cit.*, t. V, p. 61 (*Sobre la filosofía española*).

(10) *Ibid.*, p. 76 (*Plenitud de plenitudes*).

mundo cuando el espíritu puede proyectarse en aquél y a la vez absorberlo, en tal forma, que lo convierta en parte de sí mismo. Esto es lo que hacen el poeta, el filósofo y el santo. Mas debe ser el espíritu el que sale sobrando si su proyección en el mundo resulta mezquina; si, como sucede con el común de las gentes, el mundo se reduce a la esquina más próxima. Pero, sea de un modo o de otro, lo cierto es que jamás escapamos a ese juego tensional hombre-mundo, donde debemos rendir nuestras manifestaciones vitales, dentro de una pluralidad de hechos, que, de algún modo, son semejantes a nosotros. Pues aunque Unamuno crea, y así lo diga, que algo puede resultarnos totalmente contrario o diferente de nosotros, es un aserto difícil de admitir. Lo absolutamente contrario, más bien vendría a ser nuestro antagonista, y de lo absolutamente diferente sólo podríamos percatarnos mediante cierta asimilación a lo que somos, capaz de facilitar el contraste. De aquí que al decir Unamuno: "Sólo odiamos, lo mismo que sólo amamos, lo que en algo, y de una u otra manera se nos parece; lo absolutamente contrario o en absoluto diferente de nosotros, no nos merece ni amor ni odio, sino indiferencia" (11), no podamos admitir esta afirmación más que en su primera parte, no así en la segunda, por las razones ya expuestas.

— IV —

Henos ya, finalmente, ante ese torso filosófico que resume todo el pensamiento unamuniano y que lleva por título *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Culminación y resumen de toda una obra, porque en ella aparece, clara y explícitamente articulada, esa estructura ya mencionada de una triple circularidad concéntrica —la *inquietud afanosa*, la *tensión escéptica* y la *ficcionalidad*—, y también, porque, a mayor abundamiento, de las novelas y los ensayos "intimistas" de Unamuno podemos extraer decenas de ejemplos de todo aquello con que el autor ha ido preparando el sillar de su obra culminante. Yo diría que Unamuno se ha buscado a sí mismo profusamente en cada una de sus obras anteriores a *Del sentimiento trágico de la vida* y que ha proseguido después como si se tratara de espejar en ella lo que pensó y escribió posteriormente. Es claro que no "domino" a Unamuno, ni pretendo semejante cosa, pero sí puedo decir que lo conozco lo suficiente (en la totalidad de su obra), como para decir que el proceso creador de la misma es más o menos, desde un punto de vista orgánico y funcional, tal como acabo de expresarlo.

¿De quién, pues, podría haberse ocupado Unamuno sino de ese ente concreto, finito, individual, agónico, donde toda real y ficticia vida tiene su asiento? He aquí, en suma, el tema unamuniano, unas veces directo, de soslayo otras: "El hombre de carne y hueso —son sus palabras—, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano" (12). Pero este hombre, "sujeto y supremo objeto a la vez de toda filosofía" (13), no tiene por qué ser, necesariamente, un animal racional. ¿Por qué? ¿Fundado en qué?, se pregunta Unamuno, pues, ¿y si fuera mejor "un animal afectivo y sentimental" (14)? En tal caso, sí podríamos tomarle como lo que realmente es, con todos los dolores corporales, anímicos, espirituales; en su unidad estricta y a la vez difusa, concebido

(11) *Ibid.*, p. 147 (*Sobre la soberbia*).

(12) MIGUEL DE UNAMUNO: *DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA EN LOS HOMBRES Y EN LOS PUEBLOS*, Renacimiento, Madrid, 1913?, p. 5.

(13) *Ibid.*, p. 6.

(14) *Ibid.*, p. 7.

como ese peculiar ser en quien la paradoja es *esencia* y no accidente. Y por causa de todo esto es que "sólo vivimos de contradicciones y *por ellas*; como que la vida es *tragedia*, y la tragedia perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es *contradicción*" [los subrayados son míos]. (15)

Por consiguiente, ¿qué otra cosa podría darnos, de un modo más nítido y acabado, concluyente en sí mismo, esa cosmovisión desde la cual se refleja nuestra íntima e irrecusable personalidad, exactamente como ésta refleja el mundo? Tal cosa sólo puede serlo el *sentimiento* de que la vida es pura *tragedia*, con el profundo y lacerante significado que tuvo para el griego: la expresión de una *fatalidad* inescapable, pues el hecho de vivir, en cuanto es perpetua contradicción y paradoja, es en sí trágico. No dramático, porque no hay opción de épocas, es decir, que ni cuenta el tiempo ni tampoco la intemporalidad, sino que es sencillamente *omnitemporal*. De aquí las palabras de Unamuno: "Hay algo que, a falta de otro nombre [¿por qué habría de buscar otro?], llamaremos *sentimiento trágico de la vida* [el subrayado es mío], que lleva tras sí toda una concepción de la vida misma y del universo" (16). Pero este sentimiento dimana, no solamente de la contradictoria y paradójal condición humana, sino también, como ya dijimos, de su condición *finita*. Pues el hombre lo es doblemente, como ente condenado a morir en tiempo más o menos breve, y porque jamás alcanza nada completamente. No morir, ni en los terrenales anhelos —¡tantos!—, ni en el cuerpo breve, ni mucho menos en la esperanza ultraterrena. Pues, en el sentir de Unamuno, la inmortalidad es una bajo diversas especies: hambre sexual, amor *ex abundantia cordis*, atracción de la fama, dominación del prójimo, fe y esperanza de vida ultraterrenal. Tesis decisiva en Unamuno, al punto de que puede ser considerada como el nervio de la obra que ahora comentamos. "Quedamos ahora —dice Unamuno— en esta vehemente sospecha de que el ansia de no morir, el hambre de inmortalidad personal, el conato con que tendemos a persistir indefinidamente en nuestro ser propio..., eso es la base afectiva de todo conocer y el íntimo punto de partida personal de toda filosofía humana, fraguada por un hombre y para hombres". (17) Ahora bien, la aspiración a sobrevivir, raíz de nuestro ser vital, se sirve precisamente de aquello que —paradójicamente— ha sido considerado como fin en sí mismo, cuando en realidad sólo puede ser un medio. Me refiero a la razón, a lo racional. Pues el natural deseo de saber (Aristóteles) es, sin lugar a dudas, saber *a qué atenerse* (Ortega); es decir, el salvavidas con que flotamos en medio de la fluída inestabilidad que es la vida. Por consiguiente: "Es una cosa terrible la inteligencia. Tiende a la muerte como a la estabilidad la memoria. Lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es, en rigor, ininteligible" (18). De donde la lucha de la *razón* contra la *fe*, porque esta es grito perpetuo de superación de nuestras flacas posibilidades, de lo que resulta "que la razón se pone enfrente de ese nuestro anhelo de inmortalidad personal y nos le contradice. Y es que en rigor la razón es enemiga de la vida" (19).

Veamos, además, estas otras palabras de Unamuno, que condensan su pensamiento sobre el papel asignado a lo que él llama "el hambre de inmortalidad" (la spinoziana *conatio sese servandi*): "Ni, pues, el anhelo vital de inmortalidad humana halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida y verdadera finalidad a ésta... El escepticismo, la incertidumbre, última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre que la desesperación del sentimiento vital ha de

(15) *Ibid.*, p. 17.

(16) *Ibid.*, p. 21.

(17) *Ibid.*, p. 40.

(18) *Ibid.*, p. 92.

(19) *Ibid.*, p. 94.

fundar su esperanza". (20) Cabría decir, sumariamente, que esta tesis agónica culmina en la más lacerante de las paradojas, pues, en fin de cuentas, ni la razón ni el anhelo vital de inmortalidad resuelven el problema... sin duda porque es el único problema que el hombre no puede intentar resolver, como que es el problema de los problemas, para lo que sólo cabría lo de aquel profundo francés: *le coeur a ses raisons*... ¿Para qué, pues —dice Unamuno—, hablar tanto de la *verdad*, si ignoramos si está *en, por encima o debajo* de la razón? Y si de ésta no podemos fiarnos, ¿dónde, entonces, poner la esperanza? Solamente en el dolor, que es "la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues sólo sufriendo se es persona... Eso que llamamos voluntad, ¿qué es sino dolor?" (21)

Creo que se explica ahora, bastante claramente, por qué, a los hispanoamericanos, nos atrae y seduce un género de pensamiento como el de Unamuno, pues en él hallamos la llamada constante a lo más profundo y problemático de nuestro propio ser vital. Desde luego que cabría preguntar si en las agónicas tesis unamunianas puede descansar y hasta desarrollarse una concepción de la vida que no sea la del pesimismo y el desencanto. A esto puede responderse con Unamuno que "la incertidumbre, la duda, el perpetuo combate con el misterio de nuestro final destino, la desesperación mental y la falta de sólido y estable fundamento dogmático, pueden ser base de moral" (22). Entonces, ¿cómo no va a casar tal concepción agonal de la vida con nuestra personalidad a un tiempo emotiva y resignada? Pues siempre, en lo que a *pensar* se refiere, estaremos prestos a preguntar, como lo hace Unamuno, si "¿es que acaso no hay en Goethe, v. gr. tanta o más filosofía que en Hegel? Las coplas de Jorge Manrique, el Romancero, el *Quijote*, *La vida es sueño*, la *Subida al Monte Carmelo* implican una intuición del mundo y un concepto de la vida" (23).

Pues, en fin de cuentas, con nuestro agónico temperamento a cuestas, bordeando siempre el talud de la duda y la esperanza, preferimos repetir con el glorioso viejo de Salamanca: "¡Y Dios no te dé paz y sí gloria!" (24).

El Dr. Humberto Piñera Llera, actualmente residente en New York, es Profesor de la Universidad de La Habana y Presidente de la Sociedad Cubana de Filosofía. Es autor de valiosos estudios filosóficos, de los que en este número se reseña su *Panorama de la Filosofía Cubana*. El presente estudio es el texto de una conferencia desarrollada en la Columbia University.

(20) *Ibid.*, p. 108.

(21) *Ibid.*, p. 203.

(22) *Ibid.*, pp. 206-207.

(23) *Ibid.*, p. 301.

(24) *Ibid.*, p. 320.