

Confesiones del desesperado heroico

Soy testigo, soy el único testigo de mí mismo.
Basta de juegos de palabras, de artificios sintácticos, de malabarismos con las fórmulas: tenemos que encontrar la gran ley del corazón.

Antonin Artaud

Si algún código intelectual ha caído en el descrédito absoluto, éste es el que establece las leyes del racionalismo de *inspiración y propósitos científicos*. A tal punto que, en su ánimo por definir la realidad, pretende transformarse con nuevas formulaciones. La en otro tiempo deseada y asequible diosa razón se ha transmutado en el transcurso de las últimas décadas en un motivo de recelo y controversia para los intelectuales, y sobre todo para los que, abarcando un área más amplia de interrogantes, se llaman o son llamados filósofos.

La reacción es comprensible. Las averiguaciones adquiridas a través de los criterios racionales de reflexión y los métodos científicos se han sucedido con tanta velocidad, de un modo tan arbitrario y falto de humanidad que chocaban, en la práctica, con sus argumentaciones inspiradoras. Y peor aún: con la realidad, transformada en espejismo. ¿Son comprensibles a estas alturas los gélidos productos del racionalismo que conceptúa la realidad como una lógica de dominó? ¿Son comprensibles, incluso desde el racionalismo (es indiferente si interesado o filantrópico; la realidad ha probado que en el campo de los hechos racionales las intenciones no son trascendentes), acontecimientos como la bomba atómica, que no puede desprenderse de su correlativa «justificación teórica»; las guerras «fría» y bacteriológica, la muerte de cinco millones de niños, por día o por año, coincidiendo con el despilfarro consagrado por las sociedades opulentas...? Miles de sucesos, fenómenos, bosques tomados por árboles, y árboles conceptuados como bosques, nos proporcionarán la respuesta.

En el debate los criterios racionalistas siempre pedirán un gesto de cortesía, un espacio de silencio o un voto de confianza, aprovechado matemáticamente para la elaboración de una defensa de la pureza que ilumina —de un siglo de luces proceden las mitologías racionalistas— los objetivos de la razón. Pero ello no constituye una respuesta.

Nos hallamos ante la contradicción brutal entre la *testarudez de los hechos*, expresión estratégica de Lenin que la historia ha transformado en una metáfora pobre —pero reveladora—, y la ingenuidad de quienes, desde unos presupuestos culturales, mitad teólogos, mitad militantes de la verdad científica, aspiran a comprender y conquistar la naturaleza, partiendo de los estadios más sencillos a los más complejos e insufribles. Lo cual no es ir muy lejos ni tampoco acceder al interior del problema. La diosa razón, que decretara en los albores de su reinado, el relevo entre la explicación providencial y el poder omnímodo del Estado, no supo —y tal vez no pudo— ser coherente con

las enseñanzas de que era portadora. Desde *Cándido*, de Voltaire, hasta *El siglo de las luces*, de Carpentier, *Del cero al infinito*, de Koetsler, y las sátiras éticas de Italo Calvino, Leonardo Sciascia, Darío Fo, sin olvidar *Las manos sucias*, de Jean-Paul Sartre, títulos enunciados como ejemplos representativos del proceso libertador que pretende transmitir e imponer el orden armónico, tomado de una quimera política, a las sociedades más civilizadas, se insiste en la parábola del «sueño» que transforma las flores en patíbulos, guillotinas y otros instrumentos de muerte, al enfocar el problema del hombre. Su papel, en el seno de la sociedad regida por un sistema perfecto, se reduce a la nada.

En un sentido histórico este drama comunica con el grave conflicto de la muerte del imperio racionalista —que agrupa el de sus numerosos derivados y sus espinosas ramificaciones—, y con la posibilidad indeseada de caer en las euforias que desbordan el vitalismo que, en virtud de la ley del péndulo, suelen convertirse en sistemas paralelos que proclaman su propia lógica, con semejantes dosis de autoritarismo. También en estas corrientes se aprecia la costumbre de la desmesura.

Por ello debe hablarse de la tendencia irresistible que conduce al ser humano a elaborar y sostener dogmas para disimular o desarmar el temor a los compromisos que impone la existencia, desde posiciones intelectuales o desde la adopción de posturas activas que tienen peso o influencia entre los seres humanos concretos. El objetivo cierto estriba en la salvación del vacío que la razón no ha sabido espantar de lo cotidiano, y en conseguir que las capacidades del individuo no le arrebaten su papel, en un orden general.

Tales razones, en previsión de fáciles desorientaciones sofistas, que la mediocridad torna siempre «última moda» en el mercado de las ideas, obligan a precisar que, tanto en un sentido histórico como en el de la filosofía estricta, las argumentaciones racionalistas quieren transformarse desde su propia entraña por algo similar al «sentimiento de culpa». Ello no deja de constituir una paradoja sorprendente en este ámbito. Tanto la defensa de la razón, como principio y fin únicos de una labor intelectual y de sus logros científicos consecuentes, como su exaltada «religiosidad», ha conducido a la grave contradicción del progreso técnico y material excesivo, que no es posible asimilar *razonablemente*. Tampoco es posible recuperar, superando las antiguas disputas sobre las necesidades del individuo, las de la comunidad y las de los sistemas de poder establecidos, los primeros esquemas elementales del proceso. Ahora el debate se plantea de hecho entre la condición del individuo y las opciones que le ofrece el entorno, en el que se halla como un extraño.

Desde luego la crítica del racionalismo —sea éste antiguo, renovado, viejo, reciente o histórico— no tiende a conjurar ni a repudiar los hallazgos de Copérnico, Spinoza, Kant, Russell o Bloch, sino que se propone establecer el problema de las consecuencias de una sistemática implacable que apenas ha sabido ofrecer respuestas respecto a hechos o preguntas latentes como la humanidad, el poder o la vida cotidiana.

La figura del «eslabón perdido» entre las filosofías lógico-racionalistas y la existencia del individuo, en los actos y acontecimientos corrientes, por nimios que éstos sean, se

manifiesta como una alegoría cargada de actualidad o incluso como una triste revelación. La revelación ofrece vacíos y lagunas.

Ello no conduce al consabido tema de la «crisis». No es una filosofía o una actitud intelectual la que se encuentra en crisis. Es un sistema ideológico frente a las exigencias de la realidad, lo que se discute. Por este motivo sorprenden con amargura los comentarios cultistas de Umberto Eco cuando en «La estrategia de la ilusión», con el interrogante humorístico «¿Crisis de la razón?», desarrolla en la repetición una sistemática de conceptos elementales que sostienen la génesis de una corriente filosófica, y vuelve a confundir el tema de fondo con planteamientos que abarcan desde los imperativos profesionales o de «gremio» hasta el moderno sistema de castigos y premios, como representaciones fiables de una racionalidad subsistente. La confusión se agrava en cuanto que Eco, que reincide en sus alusiones al terrorismo con pretensiones humorísticas, clásicas en sus artículos y ensayos, entre la exageración y definiciones escolares, mezcla en el relato de sus juicios una réplica de sensibilidad —las declaraciones a los medios de comunicación de masas de un escritor, a quien no menciona—, con el estridente estribillo idealista del sentido común de los primitivos planteamientos racionales.

En realidad, Eco no capta el núcleo de discusión intelectual en torno a la cual los pensadores —los racionalistas en primer término— están tratando de aportar una «vía de salida» global —esto es: humana, crítica, emancipatoria, y cierta o comprobable— al discurso clásico de la óptica racional y a su papel en nuestra época. Si para Eco, que «divulga» con habilidad los tópicos debidos a la diosa razón, aportando a ésta el valor de un semáforo que regula la preferencia de paso de automóviles y peatones en una ciudad, el pensamiento racional se traduce en una nueva referencia cultural —la crisis ha de quedar aparcada, por constituir una referencia abstracta—, se desfigura la polémica. La justificación de las notas pretendidamente aleccionadoras de Eco, unos textos de Aldo Gargani, no basta para ignorar el agotamiento físico de un conjunto de doctrinas, cuyas consecuencias materiales superan la utilidad indiscutible de los semáforos en las ciudades abarrotadas de vehículos guiados por seres humanos.

Se trata, en cambio, de considerar el conflicto de vivir la realidad y de cómo es posible vivirla. No de lo que conocemos y de lo que puede aprehenderse mediante la aplicación metódica de unas fórmulas de razonamiento, aumentando nuestros saberes. Al conflicto de la existencia no puede replicar Eco ni siquiera a propósito de la leyenda de la crisis —siempre un buen pretexto— arguyendo en su favor las bondades de los métodos educadores que forjan un ejecutivo agresivo a partir de un buen salvaje o un ingenuo melancólico.

En este punto es donde resulta imprescindible recurrir y acudir a Unamuno, a su alternativa de contradicción continua y permanente, consigo mismo y con el mundo exterior. ¿Por qué? Con Unamuno queda la cuestión planteada en los orígenes del desencanto racional. La filosofía, en su constante definición, redefinición y razonamiento frente a la vida, conoce sus límites. Pero no aprende esta experiencia. Cuatro décadas después de la muerte de don Miguel, la razón, en un bello título acuñado por Javier Muguerza, que agrupa los puntos de vista de Wittgenstein, Bloch, Ferrater, Habermas y Russell para tentar la suerte de una reflexión universal y razonable, se reconoce *sin esperanza*, aproximándose a la vida sin miedo, o intentándolo.

La negación de la muerte

—¿Y Unamuno, padre?

El padre Fernández pestañeó ligeramente, dándose tiempo para responder.

—¿Qué piensa usted de él? —insistió Francisco.

—¡Escéptico! —exclamó el sacerdote, recuperando su brío— ¡Sin lugar a dudas! No acepta las pruebas racionales de la verdad religiosa; reniega del dogma; no se somete a la autoridad de la Iglesia... ¡Escéptico! ¡Una influencia nefasta!... Pero esto ya nos desvía del tema...

Jorge Edwards. *El peso de la noche*

Es posible que recurrir a Miguel de Unamuno, opción que no posee ningún carácter urgente, provoque perplejidad. ¿Por qué Unamuno, por qué su contradicción, sus contradicciones? ¿Por qué al referirnos a un conflicto como el de la razón, campo del que Unamuno —sin que nadie elabore una explicación justificatoria— parece excluido? Lo racional se encuentra concentrado en su simple mención. Porque Unamuno fue —y por ello, *es*— Unamuno. Porque en su trayectoria no sólo adelantó los conflictos que proporcionaría la exaltación de la racionalidad respecto al hombre, sino que trabajó en sí mismo para rebatirlos. Y en otro plano, porque asimilando todos los lenguajes que conocía, las filosofías que intervinieron en el debate intelectual, moral y político de su tiempo, su obra crea un núcleo de pensamiento desde la actitud vital de la contradicción —entendida como estar en contra, disentir o manifestarse disconforme—, estableciendo la síntesis entre un esquema de pensamiento lógico y un ansia por recobrar la vitalidad para la existencia. Lo que en Unamuno significa *para* el individuo... afectado por el pesimismo, esto es: para el individuo que adquiere conciencia de que su vida física conduce a la muerte.

Queda indicado en las primeras páginas de *Del sentimiento trágico de la vida* que en la búsqueda personal de Unamuno toda la filosofía consiste en el empeño de responder «a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esta concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción». Al pensador, que parte del «nos» del diálogo o de la discusión para situarse en lo intransferible y personal del sentimiento, no se le escapa la raíz de esta inquietud, y por eso puntualiza: «Pero resulta que ese sentimiento, en vez de consecuencia de aquella concepción, es causa de ella. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y ésta, como todo lo afectivo, tiene raíces subconscientes, inconscientes tal vez». Se trata, en consecuencia, de aceptar y encauzar un impulso que ha de cristalizar en una acción, incluso en un lenguaje, entre lo racional y la irracionalidad.

Para Unamuno no puede existir una filosofía que limite este campo. Por ello la coincidencia de las fuerzas que crean las fronteras del entendimiento en una búsqueda más ambiciosa, que ya adquiere la apariencia de gesta, hacia la que tiende, por su tono y por su carácter individualista.

La racionalidad vendría determinada por el hecho de dar sentido a las búsquedas del hombre, en el ánimo de relevar de un modo legible esa aspiración por la vida en todos los actos del ser humano, o en la voluntad de abarcar la realidad. Unamuno impone un lenguaje reflexivo lógico en sus obras, carente de hermetismo. No traza nin-

guna línea «profesional» al hundirse en los enigmas que plantea su entorno, y los traduce conforme a su entendimiento y su intención.

Si existe un distanciamiento para hacer comprensible su anhelo de vida, en lo inmediato o en lo trascendente, refuerza el aspecto irracional de su temperamento. Pero comunica un hecho: quiere ser él mismo, apoyado en su cultura y no determinado por ella, asimilando la realidad del mundo en función de una inquietud de inspiración —incluso— inconsciente. En esta actitud radica la diferenciación personal que Unamuno consagra en su obra.

Ya desde este punto emergen los temas centrales de la consideración filosófica y vital de Unamuno, que habremos de llamar «obsesiones» al observar la orientación que adoptan, alineándose con sus sentimientos, y quizá como tales —hombre antes que filósofo—, con el paso de los años. No resulta extraño considerar que la autobiografía devore el empeño filosófico primero de Unamuno, a consecuencia del progresivo aislamiento que su inquietud personal carga sobre sus reflexiones.

Este elemento resulta a menudo decisivo para alcanzar a entender en su integridad los giros, pasos en falso, afirmaciones, negaciones o simples evoluciones de una filosofía, de cualquier filosofía. En especial en el caso del pensamiento unamuniano. La comprensión de la realidad se torna un ejercicio ininterrumpido de subjetividad, en lugar de una labor coordinada de enfrentamiento con los hechos para extraer de éstos sus leyes secretas. ¿Deducción, inducción, método, duda, razón, sinsentido, filosofía, abogacía, teología, materia, sustancia...? ¿Qué son, qué significan en último extremo esos conceptos sino indicaciones parciales respecto a la totalidad que el ser humano ha de asumir, partiendo de sí mismo? Miguel de Unamuno adopta esta posición en sus obras de pensamiento, buscando una experiencia sobre sí mismo, refiriéndola, confesándola. Pero no quiere ser mera teoría sobre el hombre.

Y es de esta forma que su empeño esclarecedor cambia de signo. Sin eludir los tintes filosóficos, en cuanto propósito subjetivo, Unamuno pretende una conquista expresiva. Generalizando demasiado, éste es el salto que transforma al pensador en hombre, anunciado a voces por Unamuno desde la publicación, a principios de siglo del ya considerado *Del sentimiento trágico de la vida* y *Vida de don Quijote y Sancho*, libro entre la novela, la recapitulación sobre el contraste entre la realidad y el mundo fantástico que promete la literatura.

Todo esto nos devuelve al signo de subjetividad inevitable en Unamuno. El conocimiento de la realidad no puede desprenderse de la circunstancia individual de quien la propone, cualquiera que sea su apuesta, dentro o fuera de la reflexión. La realidad queda marcada —no necesariamente interferida—, y por ello *individualizada*. Pero entonces... ¿para qué la filosofía? ¿No interesa más hablar de quien piensa, de quien está pensando? Unamuno ha sido filósofo *profesional*, digámoslo así, hasta acceder, como por sorpresa, de un modo implícito, a este interrogante, que forma parte esencial de la entraña de *La agonía del cristianismo*, y, sobre todo de su ensayo *Del sentimiento trágico*, obra criticada con dureza por Ortega y Gasset y sus discípulos.

Sirven al propósito unamuniano los elementos estimados, y otros: su carácter propenso a la discusión, por peregrina que ésta sea; su cultura, a la que suma dimensiones insospechadas un gracioso dominio del lenguaje, un dominio de idiomas casi legenda-

rio —baste recordar los elogios de Antonio Machado sobre la inmensa amplitud de los conocimientos de don Miguel—, y el estudio frecuente —al límite de la recurrencia— de obras como la Biblia, leída constantemente en griego, en el original, *Crítica de la razón pura*, de Kant, la *Estética*, de Hegel, la *Correspondencia*, de Flaubert, y tantos títulos a los que atiene su discurso reflexivo; la búsqueda expresiva e íntima que se encubre tras cualquier labor intelectual, en especial en el área indefinida de la filosofía, la teología, la lírica, la novelística, sin olvidar la política...; su individualismo, causa, razón y fin, que se reafirma y puede afirmarse en toda ocasión, y su inquietud por habitar en la incertidumbre de la inmortalidad respecto a la muerte.

Todos ellos son elementos personales que exigen del hombre una definición para cada momento. Hacia sí propio y hacia los demás. Del mismo modo que sus análisis del individuo respecto al mundo son totales, también lo son respecto a la filosofía, de la que ha surgido su espíritu, y en el que se ha educado como indagador, quisquilloso y disconforme.

Pero indagador, quisquilloso y disconforme, ¿respecto a qué? En primer término, respecto a la filosofía. A través de ella, en concreto, por cumplir en la obra de Unamuno la función de un lenguaje tan útil como una herramienta en buen estado, respecto al contexto intelectual español. Incluso en las novelas unamunianas, no sólo en los trabajos de naturaleza puramente reflexiva, abundan las alusiones a los «académicos», a los «modernos», y a otros grupos y escuelas filosóficos, que retrata con una mezcla de desprecio e irónica altivez para descalificar sus argumentaciones.

De todas formas, esta línea no encubre otro fin que el de situarse *en contra*, desde el origen de su razonamiento intelectual. Esto supone en la mayoría de los casos una cadena de declaraciones personales, confesiones que pueden identificarse por igual con la expresión «furia española» como con la de ese ornitorrínco travieso que Ortega utiliza para retratar al filósofo. No debe olvidarse que se trata de un Ortega estupefacto y burlón ante un planteamiento global que se sitúa en las antípodas de sus criterios de análisis. En la práctica, Unamuno cruza por la filosofía, desentraña los dobles, triples sentidos y acepciones de las expresiones repetitivas y maestras del griego, el francés, el alemán, el latín, el vascuence o el ruso, retornando con descaro al catolicismo atanasiano o niceano —al que enfatiza precisamente respecto al valor de la fe, en contraposición benévola con la voluntad crítica de Baruch Spinoza, la «disolución» racional pero incongruente de las lecturas (conocidas, leídas muy despacio) de Lutero, o la «locura» atribuida a Erasmo y a Kierkegaard—, y haciendo teología de la ética, sátira de la zoología, ética de las ciencias naturales, y política y poética de la moral.

Mas no sólo esto. El planteamiento inmenso de Unamuno, que abre numerosas grietas en el muro de la realidad y en el de la cultura conocida y aceptada, se desarrolla como un acercamiento. Ello se aprecia con claridad en el espacio filosófico de su producción, donde siempre se prevén posibilidades para una fuga precipitada, manifestando un hilo conductor en todos y cada uno de sus aspectos autónomos. Unamuno se acerca a la filosofía para cuestionarla de raíz. Interroga al hombre para mostrarle la necesidad del sentimiento, si en realidad se pretende vivir. Y estudia y ama la vida, a través de la referencia inexcusable a la muerte, y a la elaboración insumisa de una

certidumbre de la inmortalidad, ardor que tiene su principio en el rechazo visceral del cristianismo. De la «otra vida» del cristianismo.

Considerado desde una perspectiva metodológica, el hilo conductor volvería a presentarnos la imagen de la disconformidad. Considerado desde una perspectiva de contenidos y con un sentido global, el motivo que nos guía en los continuos viajes de Unamuno por las regiones del entendimiento filosófico podría ser llamado «religión». Porque el disconforme que hizo de la cultura una obsesión militante y vitalista se nutre en la religión para clarificar la realidad. Por lo menos en lo que concierne a su personalidad, que para Unamuno implica tanto como decir el mundo, ya que «he hablado de mí porque era el hombre que tenía más cerca». Y la religión concierne a su personalidad.

Intenta no tender hacia este campo. Lo expresa, por regla general, como un apoyo cultural a sus tesis. Pero es preciso decir que sus tentativas siempre conducen al fracaso. Emplea la religión en beneficio de sus dudas, de sus convicciones, apreciándose en el mismo esfuerzo un amago de rechazo, una necesidad de soslayarla para fortalecer su protesta incesante y siempre insatisfecha. Unamuno carece de interés por situarse en el mundo, si no es desde sí mismo. Cree, a pesar de... y esa creencia le resulta incomprendible, insuperable.

Forma parte de su negación global de la muerte. Para Unamuno existe lo que se conoce y se quiere conocer. Lo que se quiere pensar —soñar o vivir, que él identifica en sus versos— es aquello que moviliza su espíritu, ciñéndolo al drama de no poder despegarse de lo ya experimentado. Por eso el eterno retorno de Unamuno a la religiosidad que ha utilizado como horizonte de sus réplicas existenciales —que no «existencialistas», y como factor incontrovertible de sus contrastes. Por eso, en fin, que su obra reproduzca y regenere, a pesar de él mismo, de todo, del mundo, de «ellos», una religiosidad concreta. Unamuno, como ha simplificado Fernando Savater, no quiere morir. Y es por esta afirmación invariable que no puede plegarse a las seductoras tentaciones de las masas que estudia Ortega o que exalta el socialismo de su época, y que rechaza los límites estéticos a través de los que D'Ors considera el pasado y el presente.

Su trascendencia, que significa también su esperanza, se cierra en torno a sí mismo, a su condición de ser irrepetible que vive con pasión, buscando.

Las voces del hombre cercano

El hombre se ha educado por sus errores.

Friedrich Nietzsche

Una primera época de exploración intelectual cultista que intuye un espacio expresivo deseable, o al menos más abierto al proyecto de propulsar las ideas al ruedo donde se encuentran en contienda los fríos conceptos derivados del racionalismo dogmático de Hegel, la socialización ideológica del pensamiento de Marx —aficionado a la filosofía por la senda teológica de Feuerbach y la lógica hegeliana—, las deformaciones aviesas del vitalismo historicista de Dilthey —contrarrestados por Ortega en sus escritos—, y las malversaciones inconcebibles, que ya apuntan, de la utopía nietzscheana, por parte

del aparato propagandístico del nazismo, caracteriza la obra de Unamuno como reflexión. ¿Los efectos de su ansia irracional por la vida? Concebir la necesidad de realizar un salto.

Y el salto: desde la proyección teológica de toda política, y por ende, de toda actividad intelectual —proyección enunciada por Donoso Cortés y confirmada por Bakunin—, hasta la tentativa de crear otro mundo, la literatura, en tanto las corrientes dominantes de la filosofía de la época caminan, a grandes zancadas, hacia la interpretación sociológica.

Quizá de esta persecución de la trayectoria unamuniana hayan restado, marginados, dos aspectos de gran interés: El primero, el lazo de la obra de Unamuno, hombre y pensador, con ese involuntario existencialismo pionero que elaboran inconscientemente Sören Kierkegaard y Angel Ganivet. Uno con su observación de la realidad, desde el intimismo, y otro con su angustiosa biografía y la culminación estremecedora del suicidio, crean un ámbito liberador para enfrentarse a la muerte. Pero Unamuno conduce todo ese legado por una vía teológica, o quizá religiosa, que pronto manifiesta sus insuficiencias vitales. En otro sentido, Unamuno intuye un espacio crítico en sus relaciones con la vida en la era del progreso material, de las masas rebeldes y los anuncios de la revolución social.

El segundo aspecto, la andadura tortuosa de la personalidad de Unamuno al adoptar el papel de voz viva de su *yo*, que discurrirá a su antojo por senderos literarios.

Ambos elementos, como las teorías unamunianas acerca del sentimiento trágico que impulsa a individuos y pueblos a vivir de un modo concreto y diferenciado, se complementan en la práctica. Conducen a Roma por la obstinación religiosa visceral de don Miguel; conducen al límite de la vida, que para el sentimiento simbolizan la muerte y la inmortalidad. Nos hallamos ante una realidad trágica en cuanto rebelde respecto a la fatalidad.

El procedimiento de análisis, o más bien *de revisión* del saber intelectual ligado a estas materias, es de naturaleza religiosa en un sentido, y en el otro corresponde a una elección que discurre entre lo novelesco, el absurdo y el desafío, circunstancias que subrayan la libertad unamuniana, que precisa en todo caso alimentarse —vivir— de algo extraño a la razón. Unamuno quiere defender su vida. Pero llega a la conclusión de que, por ese motivo, ha de contarla.

Se reproduce así, antes de la segunda reencarnación de la diosa razón en diosa del progreso —en primer lugar fue diosa de las luces, diosa de sí misma—, entre finales del XIX y principios del XX, el conflicto personal sobre el que Unamuno proyectaría su inteligencia, su instinto y su fe para conducirse conforme a su rebeldía desesperada. Porque en este extremo, en que la razón no resulta útil ni puede aproximarnos a la vida, donde se vive para morir —destino inaceptable para el hombre y pensador vasco—, en que las tradiciones españolas aseguran esa condena a diario —religión, cultura y esperanza frente a la vida y después de la vida—, Unamuno sólo puede aceptar y acepta esa ruta salpicada de obstáculos que se apoya en el fracaso de la salvación esclarecedora del racionalismo. El camino fácil que ignora o quiere explicar la muerte.

¿Cómo puede ser la muerte a imagen de las razones del hombre? Acusando este vacío, Unamuno crea su experiencia del fin, del más allá, en una acepción religiosa, como

contrapartida, y surge su ilusión de trascendencia. Sus fuentes culturales, o más bien poéticas, retratan el cristianismo, o acaso el pesimismo cristiano y heterodoxo. Sus descripciones reflejan un proceso, desde la ingenuidad crédula hasta evidenciar la dispersión o el vacío, y expresar el contacto con el vacío, que también puede caracterizarse como *nada*. Los títulos de esa «otra vida», *Abel Sánchez*, *San Manuel Bueno, mártir*, *La Tía Tula* o *Niebla*, coinciden por las motivaciones apuntadas con el fondo de los textos de naturaleza filosófica. Pero les distingue que en ellos se pretende trazar una suerte expresiva renovadora.

La sustancia de este empeño, que responde a la lógica vital del respeto del creador por sus personajes, se aprecia mediante la singularidad. Cada criatura representa un mundo y una «voz», un carácter, una óptica, una posibilidad, un interrogante, una educación sentimental o un modo de ser... De este modo, más cómodo al sentirse Dios, Unamuno defiende, exalta, confiesa —éste es su objetivo real, y sólo podía expresarse a través de la ficción— su vida, al tiempo que crea su propio universo. De esta forma su saber vivió, a la manera que él consideraba justa y precisa, para la filosofía, repudiando las apariencias convencionales, auxiliándose de la literatura.

Sin embargo no deben olvidarse que todas las luchas sostenidas por el pensador apoyan también las perspectivas hacia las que, con el mismo ánimo, se aproxima el escritor. No debe olvidarse que los enfrentamientos que han cimentado su reputación o esa gloria que le libra de la muerte —la expresión del yo—, han tenido un coste, y provocan una constante resonancia que puede emparentarse con el remordimiento. Esta es la realidad que conocemos por los personajes unamunianos, que no dejan de aparecer como arquetipos ideológicos, como «alter ego» de una conciencia martirizada y siempre en pugna con las ideas que articulan la existencia.

La pregunta siguiente es fácil de adivinar: ¿Por qué entonces el remordimiento? La respuesta también es sencilla. El temperamento de un ser humano como Unamuno, que quiere abarcar el universo en sí mismo, no puede tener reposo. Y no lo tiene, en síntesis, porque el diálogo con la nada, o con Dios, o consigo mismo, depende de las oportunidades o los estados de ánimo; no puede cesar. Es evidente que hablamos de Unamuno en un sentido abstracto. El escritor dispone de tiempo para coquetear con la apologética y el publicismo socialistas —que después rechazaría—, para recaer en su personificación más fiel, representativa y polémica, don Quijote redivivo, para discutir y participar en los conflictos que acostarán a España monárquica y la despertarán republicana, para contestar las críticas e insidias que discuten su yo, y olvidan sus querellas contra la dictadura de Primo de Rivera y su confinamiento... E incluso dispone de tiempo para precisar sus idealizaciones, sus ideales, sus ensoñaciones.

La primera quijotesca de Unamuno significa el remordimiento por constituir un retorno permanente a sus raíces —preocupaciones— religiosas, en oposición furibunda a los credos científicos. En *Vida de don Quijote y Sancho* se propugna y participa una fe, mediante un arriesgado juego resuelto entre la admiración, el sofismo, la burla y las contradicciones unamunianas. «Para ir en busca del sepulcro basta la fe como puente» —afirma el escritor que quiere desprenderse del filósofo, lo que presenta al individuo que marcha siempre adelante frente al azar, y que reitera el eje de sus convicciones: «Yo sé quién soy». Pero Unamuno, desde su conocimiento, comprende que la nada

persiste en la existencia, como participarían las ficciones sartrianas desde 1938, fecha de publicación de *La náusea*, a pesar de todas las empresas insurgentes del espíritu heroico que le invitan a desprenderse de la realidad como obstáculo.

Atribuir la nada a una actitud colectiva de conformidad o de inacción contribuye a la santa cruzada personal de Unamuno. El tema del Quijote, «que hasta en sueños quijoteaba...», evidencia el ansia por escapar, sin caer en la evasión. Pero Unamuno calla, interesado, que la fe no resulta suficiente. De ahí que el resto de sus obras literarias manifieste un tono más interrogativo en la interiorización de sus protagonistas. Todos los personajes contradicen a su artífice. Hablan por sí mismos para negar las esperanzas íntimas de Unamuno, quien persiste en el Quijote por representar el espacio de la santa locura, de la rebeldía más esencial, de la complicidad, conocida y encarnada contra lo real.

Hay una identidad de fondo entre la crítica de Unamuno respecto al mundo real —sus insuficiencias para el héroe que detesta la lógica, *la cochina lógica*— y las ficciones de Ganivet, quien a través de la crónica de los trabajos de Pío Cid mostraba la necesidad de conciliar las necesidades del hombre con una nueva civilización, que se edificaba partiendo de la nada. Y hay también, por las explicaciones teóricas de Unamuno respecto a don Alonso Quijano, una coincidencia con la acepción pasional del pensador por la que Kierkegaard retrataba a un animal curioso, alejado del hombre. O de lo común.

Todo ello cristalizará en la certidumbre unamuniana de las insuficiencias de la fe, tan sólo matizadas por su diálogo con Dios, que a pesar de todo se mantendrá en su obra como un remedio contra el vacío del yo en el mundo disgregado de la razón. Unamuno, es preciso reiterarlo, denuncia las lagunas y vacíos de su época. Pero cae en la cuenta de que su reacción ha generado otra concepción absoluta en la que también importan los límites.

El héroe desesperado que sufre por existir no se resigna. Ha buscado una acción para conocer el mundo y las circunstancias le impulsan a guarecerse en el reducto de su personalidad. Su acción se consume en su «enseñanza» reflexiva, en las dudas que le envuelven con sus personajes, y en la imposibilidad de vivir —existir— en la infinitud de lo eterno, sin dejarse morir.

No obstante, no será en las novelas ni en los densos ensayos de Unamuno donde surgirá la fiebre autocrítica del hombre que ha vivido interiormente la insatisfacción de la fe hasta sus últimas consecuencias. Será en la poesía, en los versos, donde Unamuno concentrará la energía de su anhelo de expresividad individual. Volverá a esbozarse la vida en función de las relaciones con Dios, merced a un diálogo que se significa como conciencia de la muerte, búsqueda de la trascendencia, interrogante perpetuo al Ser que calla mientras avanza la vejez, y aniquilación del alma... en el olvido.

Aunque el yo unamuniano no ha muerto, se aprecia una transformación de tonos y orientaciones que distinguen con claridad el empeño radical en el que el hombre pretende una nueva aventura. Unamuno ha pensado, ha dialogado como Dios con sus obras y criaturas, ha hecho doctrina religiosa del quijotismo, y en cierta forma ha visto morir a su yo, con la duda y el remordimiento de huir de la vida queriendo detener la muerte. Su poesía, que aglutina interrogantes, resume ese proceso de evolución, hasta cons-

tituirse, como ha indicado José María Valverde en un lúcido juicio, en lo más duradero y rico de su trabajo, y devolviéndole a un cierto equilibrio en su fe. Si Unamuno exigía a sus creencias la presencia de Dios, no ya salvador —misión que el filósofo, el pensador y el hombre quijotesco deposita sobre la conciencia del individuo angustiado por existir en lo temporal—, sino Dios y rey que concede la inmortalidad, al otro lado de la muerte, su poesía pretende el diálogo con lo desconocido, necesidad que articulan los interrogantes.

Se produce una restitución del individuo frente al cruzado de sí mismo contra lo existente y las explicaciones miserables de la trascendencia. Unamuno acaba por reconocerse, aunque pierda la certeza de saber quién es. De nuevo la confesión, que culmina en el *Cancionero*, para preguntar sobre las intuiciones inalcanzables, y reafirmar la pobreza de la razón regodeándose en una realidad insoportable. Desde el «Medita, es decir: ¡sueña!, que nos asalta en *Poesías* de 1907 hasta el «¡me he perdido de mí mismo/la verdad!» del *Diario poético* (escrito entre 1928 y 1936), se produce la gran conversión del hombre que pretendía conquistar el mundo desde la senda del entendimiento ingobernable, y descubrir la eternidad en lo cercano.

El día de los Inocentes de 1936, Unamuno, que presiente su fin físico, ha escrito: «... del tiempo al fin la eternidad se adueña.../¿Soñar la muerte no es matar el sueño?/¿Vivir el sueño no es matar la vida?» Su fallecimiento, acaecido tres días después de estos versos, que obligan a pensar en el sueño de la sinrazón del escritor, en la razón poderosa de la locura de ir más allá de lo conocido, se produce en un país donde la lógica matemática de la ambición del poder se cobra nuevas víctimas por millares. Su país es cementerio de vivientes, manicomio de sensatos y convento-cuartel... Y la paz, posteriormente, no sería radical, sino bélica, emponzoñada por sus enemigos frontales. ¿Queda algo del hombre que vivió su cultura en el reto infatigable, en el yo que niega la razón próxima para elaborar un sueño? Es posible establecer varias respuestas, replicando al propósito unamuniano de la *otra vida* que no requiere la muerte a cambio. En un orden filosófico, el sentimiento ha supuesto la esperanza de la razón. Para sobrevivir, la reflexión ha querido enriquecerse a través de la expresividad de lo inexplicable en el ser humano verdadero, incluso en el que no sufre. El existencialismo estalló, en la conciencia del silencio de Dios, y en el rechazo de la religiosidad que exaltaba la muerte y la nada. El problema verdadero, la muerte, no condujo al deseo de una trascendencia de origen divino, sino a la conquista de lo próximo, aunque ello entrañara la necesidad de repudiar lo actual, lo real de cada instante. Y en otro sentido, la vida no fue preparación para la muerte ni tampoco redención indeseada. Unamuno fue consecuencia paralela de las razones imperativas que, con el pretexto del racionalismo, avanzaron hacia el abismo del exterminio desde la hipocresía. Las armonías kelsenianas fueron arrasadas por los nazis empleando técnicas y argumentaciones kelsenianas para exaltar nuevas falsedades... más allá de la vida. Y el sin sentido de la existencia fue proclamado por inocentes extranjeros...

Resta el tema del egocentrismo, o del narcisismo postmoderno, de acuerdo con el retrato de Savater. ¿Unamuno postmoderno? Es difícil aceptar que el ser humano que acogió en sí tantas «voces» ajenas que sus labios no se atrevían a materializar en un discurso propio, cayera en la seducción del narcisismo. La hipótesis de que la voluntad

de transcendencia no sea «religiosa», sino «narcisa» o «narcisista», no significa más que una posibilidad que no concuerda con el espíritu, vivo en la polémica, de Unamuno hombre o entendimiento en marcha.

Importa sobre este egocentrismo que surgió en defensa de lo individual en la era de las masas, al límite de la anécdota, el absurdo y lo cómico, el anhelo de totalidad. El narcisismo pretendido de Unamuno sería un capricho sin ese ánimo de englobar el mundo por la filosofía, por la interrogación constante y contradictoria sobre la conciencia, y por la expresividad íntima que rompe los esquemas que constriñen al individuo en lo indefinido. Es decir: Unamuno se manifiesta, pero desde el disgusto con su yo. ¿Narcisismo anti-narciso, el de Unamuno? El amor del vasco por la contradicción nos concede el lujo del interrogante, mas no la certidumbre. El fracaso del «yo» como razón filosófica y sentimental nos guía por otros senderos críticos, que trascienden la necesidad de situar al hombre, al poeta o al pensador. En Unamuno prima, en cambio, la garantía de ser, aunque él rehuyera esta alternativa como materia de su reflexión y de sus escritos, en la libertad. La desesperación por vivir a toda costa, a pesar de las creencias, los escrúpulos, la moral o la sensatez, se confirmó en la práctica. Pero eso lo deducimos de la práctica, de los hechos. Disconforme sistemático, Unamuno vivió a pesar de sus primeros y últimos convencimientos. Obró respondiendo al héroe que le había inspirado. No lo comprendió, no quiso darse cuenta, no pudo creerlo, pero fue cierto que ocurrió así, a despecho de gigantes y molinos de viento, bachilleres, cielos e infiernos, como que la libertad da vida y que existen los libros de caballerías.

Francisco J. Satué