

Miguel de Unamuno

Del sentimiento trágico de la vida

en los hombres y en los pueblos

Prólogo de Fernando Savater



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Primera edición: 1986
Tercera edición: 2013
Tercera reimpresión: 2023

Diseño de colección: Estrada Design
Diseño de cubierta: Manuel Estrada
Ilustración de cubierta: Antonio Pereda: *San Jerónimo* (1643). Museo del Prado, Madrid
© Prisma / Album
Selección de imagen: Carlos Caranci Sáez

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1986, 2023
Calle Valentín Beato, 21
28037 Madrid
www.alianzaeditorial.es



ISBN: 978-84-206-7609-8
Depósito legal: M. 12.873-2013
Composición: Grupo Anaya
Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

- 9 Prólogo, Miguel de Unamuno: la ascensión eterna,
por Fernando Savater
- Del sentimiento trágico de la vida
- 27 1. El hombre de carne y hueso
47 2. El punto de partida
67 3. El hambre de inmortalidad
89 4. La esencia del catolicismo
112 5. La disolución racional
142 6. En el fondo del abismo
170 7. Amor, dolor, compasión y personalidad
196 8. De Dios a Dios
228 9. Fe, esperanza y caridad
259 10. Religión, mitología de ultratumba y apocatas-
tasis
305 11. El problema práctico
344 12. Conclusión

Prólogo
Miguel de Unamuno:
la ascensión eterna

Un eterno purgatorio, pues, más que una Gloria; una ascensión eterna. Si desaparece todo dolor, por puro y espiritualizado que lo supongamos, toda ansia, ¿qué hace vivir a los bienaventurados?

Suele decirse que los escritores más notables de una época, aquellos que durante su vida han recabado más intensamente la atención –aversión o fervor– de los contemporáneos, pasan al morir por un purgatorio de duración variable, una especie de *puesta entre paréntesis* que contrasta con su vehemente *presencia* anterior: acabado este período expiatorio, se instalan para siempre en la gloria de los elegidos, en el limbo de los estudiados a pie de página en los manuales o en el infierno del puro y simple olvido. A Unamuno le ha correspondido la gloria, de eso no cabe duda, pero no hecha de admiración sin mácula y reconocimiento pleno; su gloria es litigiosa, pugnaz, pródiga en ironía y escándalo, en dudas y reconciliaciones: así le hubiera, sin duda, gustado a él. Como ocurre a cuantos practican géneros diversos después de haber sido adscritos perentoriamente a uno por la opinión pública, so pretexto de ensalzar su maestría en «lo

suyo», se cuestiona su importancia en todo lo demás. Para quienes le tienen ante todo por ensayista, su poesía es demasiado secamente conceptual; quienes le decretan poeta, denuncian en sus ensayos demasiados caprichos líricos; sus novelas y sus piezas teatrales son o muy «filosóficas» o vagamente «poéticas». En cuanto a sus ideas e intervenciones políticas, se resienten a la vez de todos los excesos y deficiencias que se atribuyen a quien no es en nada auténtico *especialista*: contradicciones, divagación, temperamentalismo, irrealidad, individualismo extremo, etcétera. Y es que todavía la división en géneros es más importante que la especificidad de cada protagonista creador, porque ayuda a dividirlo metodológica y valorativamente, permitiendo, por tanto, vencerle. Unamuno fue en persona y personaje el escritor total, el escritor *metido* a ensayista, poeta, novelista, dramaturgo, político, místico, hereje... Un *metomentodo*, cuyo vigor e interés estriba precisamente en no querer resignarse a hacer algo como es debido, es decir, exclusivamente. Quien no es capaz de comprender que la gracia del teatro de Unamuno es que remite a sus ensayos y su poesía, como ésta reclama sus novelas, y los ensayos exigen mística, política y ficción narrativa, puede que haya nacido para profesor universitario, pero desde luego no para lector. Hay autores que son sólo un pretexto para su obra –Cervantes quizá, o Mallarmé– y hay otros para los que su obra es ni más ni menos que una coartada expresiva, irrelevante si no se les tiene presentes a ellos mismos: Unamuno perteneció característicamente a este último grupo. Lo que Walt Whitman escribió de *Hojas de yerba* –«Quien toca este libro, toca a un hombre»– podría de-

cirlo incluso con más nítida razón don Miguel como presentación de cualquiera de sus escritos en verso o prosa.

En el estrecho campo de liza de la filosofía española contemporánea *clásica* se ha hecho de Unamuno el adversario referencial y tópico de los otros dos cabezas de serie, Ortega y Gasset y Eugenio d'Ors: el tercero no ya *en* discordia, sino *para* la discordia. Este papel discordante ciertamente lo acogió don Miguel con empeñoso entusiasmo, viendo en este culto conflicto a la vez su tarea vocacional y su liberación. Cuando Unamuno salta a la palestra con ánimo batallón, se le nota aliviado y hasta fogosamente distendido, mientras que en sus raros momentos no adversativos, sino asertóricos, suele mostrarse tenso, premioso, irreconciliable consigo mismo por falta de disputa ajena. La valoración actual –lo que no quiere decir «definitiva»– de los tres pensadores escolarmente enfrentados y quizá secretamente cómplices es también diversa y mutuamente polémica. El reciente centenario de Ortega ha servido para que se haga énfasis hasta la hipóbole en la tarea ilustradora del fundador de *Revista de Occidente*, introductor en nuestra órbita intelectual de figuras, problemas y modos de esencial modernidad en Europa. El clasicismo conceptuoso y sabiamente estetizante de Eugenio d'Ors, junto al propio estilo de su lenguaje catalán –magnífico en su exigencia, aunque a veces perverso en su esoterismo nigromante–, le aseguran también un aura modernista y fundacional en la senda de la reflexión creadora. ¿Y Unamuno? ¿No es el que se ha quedado más «viejo» de todos, precisamente por no haber querido jamás ser ni «nuevo» ni «clásico»? Este hombre que lo había leído todo no fue embajador

de ninguna tendencia europea que pudiera resultar académicamente aprovechable; asiduo de Schopenhauer, Nietzsche y Kierkegaard, se le puede considerar generosamente como precursor del existencialismo, movimiento filosófico ocurrido en Francia –donde se le conocía tangencial y escasamente–, pero no en España, su lugar natural de influencia. Por su temática demasiado explícitamente impregnada de religiosidad –diferencia radical con Ortega y D’Ors, que son *laicos* a todos los efectos–, por su misma brusquedad retórica –carente tanto de distanciamiento científico como de preciosismo mundano–, Unamuno resulta intempestivo y difícil de incorporar a la fundación de ese nuevo pensamiento español que ocupaba a sus colegas. Aunque quizá, por una paradoja de las suyas, las condiciones que le aislaron en su día nos le acercan hoy. Unamuno no fue moderno, pero es probable que en virtud de eso mismo vaya a resultar ahora *posmoderno*. A primera vista, esta opinión puede parecer una mera concesión a los ídolos momentáneos de la tribu cultural: si por posmodernidad se entiende una disposición intelectual *light*, nadie más berroqueñamente *hard* que don Miguel. Y sin embargo...

Uno de los rasgos esenciales del temperamento posmoderno es el cultivo teórico y práctico, en la ideología y en las costumbres, del narcisismo. Se entiende por tal el énfasis autoscópico, la fijación en los problemas corporales y anímicos del sujeto individual, sus perplejidades sentimentales o estéticas, sus anhelos y temores, su decadencia. Se opone esta disposición a la que prevalecía en la veintena de los cincuenta y sesenta, conmovidos por las cuestiones colectivas e inquisitoriales contra el

subjetivismo, renunciativos, internacionalistas. Entonces lo importante era colaborar anónimamente al triunfo de grandes principios universales, estar comprometidos en una batalla histórica cuyo ámbito abarcaba el mundo entero; en la actual era narcisista el único principio por el que se lucha es el de la conservación, imposición y plenitud del propio yo –que también puede ser una identidad nacional, de grupo o secta– sin rendir pleitesía ni a veces prestar tan siquiera consideración a la armonía de conjunto. Pues bien, Miguel de Unamuno fue lo que podríamos llamar sin chuscada un *narcisista trascendental*. Ya se sabe que todos los pensadores realmente importantes, personales, de la Edad Moderna se han propulsado a partir de una o dos urgencias simples, es decir, uno o dos intereses apasionados convertidos en intuición originaria. Lo cual no tiene nada que ver con la articulación de un sistema filosófico, pues lo que se acaba de señalar no es menos válido para Pascal o Kierkegaard que para Hegel. En todo caso, a la existencia de tal núcleo intelectual se debe ese no sé qué de *compacto* que tienen los verdaderos filósofos –por dispersos y aun contradictorios que sean en la ejecución de su obra escrita– frente al deshuesamiento ecléctico y mimético de los simples comentaristas de ideas ajenas. Es preciso también señalar que esa urgencia o interés apasionado puede deberse al carácter del pensador o a su circunstancia histórica, surgiendo en ocasiones del presente y otras veces actualizando una intuición primordial. Todo Kant se centra en torno a un palpito tan deudor de su siglo como el de la *autonomía racional*, mientras que el cronológicamente posterior Schopenhauer halla su impulso en la *abolición del deseo*,

infinitamente más antiguo y de raigambre más oriental que occidental. La urgencia íntima esencial que motivó la reflexión de Unamuno es de una índole que podemos calificar sin inexactitud ni demérito como narcisista; en ella se aúna algo que viene de muy atrás con una reivindicación característicamente contemporánea, formando así ese modelo complejo que la actual posmodernidad debería reconocer como propio.

El narcisismo trascendental de Unamuno puede desglosarse en dos afanes radicales: ansia de inmortalidad y ansia de conflicto polémico. Los dos constituyen, como es obvio, propósitos de autoafirmación, incluso de *regodeo* en el propio yo. Que a don Miguel no le diera la gana morir, así como que rechazara el abstracto consuelo de formas de supervivencia impersonales, no viene a ser más que una forma de asegurar con el mayor *pathos* que quería seguir siendo él mismo –en cuerpo, alma y memoria– para siempre jamás; que no buscara paz en esta vida ni en la otra, sino gloria conflictiva, disputa, esfuerzo y contradicción, significa que no entendía su yo como algo pasivamente recibido y acomodado a los requisitos del existir, sino como trofeo que debía conquistarse a sí mismo para luego *asestarse* al resto del universo, como un sello indeleble o un pendón victorioso. Contra las acusaciones de egocentrismo, se defendió diciendo que lo que él quería no era ni más ni menos que lo anhelado por todos: «¿Egoísmo, decís? Nada hay más universal que lo individual, pues lo que es de cada uno lo es de todos... Eso que llamáis egoísmo es el postulado de la gravedad psíquica, etc.» Sin embargo, resulta más convincente cuando proclama su propio afán que cuando, como de

pasada, y quizá por miramiento al prójimo, asegura que nadie desea cosa distinta. Abundan los testimonios respetables en contra, desde el «*j'ai douleur d'être moi*» de la canción de Jacques Brel hasta la reconvención que le hace Borges señalando que por su parte ve en la muerte total un lenitivo de la vida y un refugio contra la carga de la conciencia personal. Hay quien sólo soporta ser quien es porque sabe que alguna vez dejará definitivamente de serlo, y muchos padecen con la obligación de enfrentamiento y pugna que la autoafirmación social nos impone. El apego a sí mismo de Unamuno, al menos en su explicitud inmediata, no puede ser generalizado sin reservas.

Un doble equívoco en este peculiar narcisismo: considerar el afán de inmortalidad como una preocupación ante todo religiosa, entender el ánimo agónico como simple cuestión profana, disputa civil o empecinamiento soberbio. Veamos ambos extremos más cerca. «No quiero morirme, no; no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia»: a mi juicio, lo más importante de este párrafo sintomático estriba en ese «ni quiero quererlo». Unamuno no quiere morir, pero sobre todo no quiere querer morir, *no quiere verse obligado a querer morir*. La duración de su alma, planteamiento religioso de una inquietud que no lo es, le interesa a partir de su no querer morir ni querer verse obligado a quererlo. Pero ¿hay algo menos religioso, más estrictamente *impío*, que no querer morir? ¿Qué otra cosa ordena nuestra religión sino precisamente aceptar la muerte? O mejor, lo que la religión

manda, su precepto esencial, no es sino esto: *has de querer morir*. La verdadera vida del cristiano nace precisamente de su muerte, de su aceptación de la muerte, de su «sí, quiero» nupcial a la muerte. Desde el punto de vista auténticamente religioso, no hay más que una forma de vencer a la muerte y consiste en desearla ardiente, desesperadamente: «muero porque no muero». En puridad cristiana, el afán de vivir eternamente equivale al suplicante anhelo de morir cuanto antes. Creer en Dios es creer en su posibilidad de rescatarnos de la muerte, en su capacidad absurda y triunfal de vencer a la necesidad *después de ocurrido lo irreversible*. La tarea de Dios es invertir el sentido de la muerte ya acaecida y reconstruirnos a partir del abismo de la nada, del que nos hizo brotar un día. Pero antes, ahora, cuanto más pronto mejor, es preciso morir y *querer* piadosamente morir. De aquí la parsimonia de Cristo en lo tocante a alterar el orden natural de la muerte por medio de indiscretas y, digámoslo así, *desmoralizadoras* resurrecciones antes de tiempo, tan espléndidamente reflejado por Rilke en su poema «La resurrección de Lázaro»: pues Él soñaba que a Marta y María debería bastarles el saber que *era capaz*, pero como no es así, se decide a operar «lo prohibido en la tranquila naturaleza», no sin tremenda reticencia, «pues le aterrorizaba ahora que todos los muertos / quisieran regresar a través de la succionada / fosa, donde uno de ellos, cual entumecida larva / se incorporaba ya de su posición horizontal». La cadena de las resurrecciones prematuras anularía el sentido mismo de la trascendencia religiosa, cuyo esencial acto de fe consiste en desear la muerte como prueba de que se cree en Dios.

Unamuno no quiere querer la muerte, rechaza el verse obligado a quererla ni siquiera como prenda de vida eterna. No aspira a la resurrección, como sería lo piadoso, sino a no morir, deseo frontalmente anticristiano, aunque el lenguaje en que se expresa sea tan deudor de la ortodoxia cristiana. No se engañaron los inquisidores del *Index Libri Prohibitorum* cuando incluyeron sus dos obras principales en el catálogo de los réprobos. Por si hubiera dudas, Unamuno insiste en que lo que apetece es seguir viviendo tal como es y como quien es, con su mismo lote psíquico y físico, en carne y hueso: no quiere ser redimido de sus miserias e insuficiencias, no quiere que le promocionen a cuerpo glorioso, pues entonces ya no podría seguir siendo él mismo. De lo único que acepta verse libre es del tedio y del miedo a la muerte, que son ambos consecuencia directa del falseamiento de la vida por la obligación de morir. Cuando imagina la «otra vida», que para él tendría que ser la prolongación sempiterna de ésta sin la censura purificadora de la muerte como tránsito, rechaza la idea de gloria porque excluye la posibilidad de dolor, y sin dolor la vida ya no seguiría siendo la *suya*, sino la de los ángeles o la de los muertos resucitados: y ésa no la quiere. El infinito purgatorio, la ascensión eterna con su esforzado penar, es el mito que le parece más acorde con su apetito de inmortalidad; pero aun así es hereje, pues la puridad de la ortodoxia enseña que el purgatorio *no puede ser para siempre*. Se parece tanto éste a la vida que tiene necesariamente que acabar para dar paso a algo radicalmente distinto –para bien o para mal–, otra condición ya sin parangón con lo que el hombre de carne y hueso llama precisamente vida.

No morir no es morir para resucitar, ni tampoco perdurar en la memoria de los hombres o en las conquistas frágilmente instituidas de las colectividades. La inmortalidad de carne y hueso de Unamuno no se aviene con el «muero porque no muero» del cristiano, pero tampoco con el «*non omnis moriar*» del pagano que se consuela con la fama *post-mortem*, ni con la supervivencia diluida en una empresa comunitaria. Si él ha de morir de veras, totalmente, en la aniquilación de su conciencia y la disyunción definitiva de su carne y de sus huesos, ya nada le interesa lo que los hombres celebren de él o el destino de las empresas comunes en las que colaboró durante su vida. Su individualidad concreta desaparecerá en estos *ersatz* de inmortalidad no menos que en la trascendencia cristiana pasada por una muerte que tiene que ser absolutamente real para que Dios pueda ejercer su auténtica hegemonía. Se confirma así la irreligiosidad de fondo —la forma, a veces, es contradictoria, como siempre en este paradójico metódico—, de tal apetito de inmortalidad, que rechaza también los lenitivos de los más asentados modelos laicos de supervivencia religiosa, es decir, *deshuesada*. Ni la fama personal, ni la perduración en los grandes logros culturales o políticos de la humanidad le bastan a Unamuno: de hecho, no atañen siquiera a la radicalidad de su anhelo. Y por eso con razón habló don Miguel de «sentimiento *trágico* de la vida». Trágico, es decir, imposible de reconciliar con lo que sabemos o con lo que tradicionalmente esperamos, inquietable, sin asideros verosímiles de ningún tipo y, sin embargo, urgente, que no deja de azuzar. El cristianismo no es trágico: marca más bien una salida hipotética, propuesta a

la voluntad de creer, de la asfixiante evidencia trágica. Tampoco los grandes proyectos políticos, científicos o artísticos asumen francamente lo trágico –lo sin salida ni componenda posible, plausible– ni lo asume el renombre tributado por museos y manuales académicos: todo esto es subreligión, infrainmortalidad, derivados turbios de la pasión trágica. Unamuno elige mantenerse en la más desolada pureza de ésta, en la demanda de una inmortalidad tanto más perentoria cuanto que todo la desmiente y que la niegan de hecho hasta los credos que se atreven a prometerla a su modo.

En la reclamación de inmortalidad formulada por Unamuno, bajo apariencia y terminología religiosas, hay una impiedad de fondo que acabamos de mostrar. Algo así como un narcisismo definitivo cuya sincera hondura tiene que ser atea, del mismo rango que el de aquella «Oración del ateo» que don Miguel incluyó en su *Rosario de sonetos líricos*: «Sufro yo a tu costa / Dios no existente, pues si Tú existieras / existiría yo también de veras». Lo que habitualmente se considera como su preocupación de más neta raigambre cristiana es en realidad una inquietud trágica, es decir, anticristiana. La otra vertiente de la íntima urgencia que sirve de motor a su reflexión hemos dicho que fue el *animus disputandi*, afán de contradicción y polémica. A diferencia del anterior, suele ser considerado como un movimiento profano, muestra de enfermiza irritabilidad o ganas de llevar la contraria para unos, refrenado de egolatría quisquillosa y soberbia para los menos amables. Sin embargo, aquí pudiera estar precisamente lo más religioso y aun cristiano del pensamiento de don Miguel. Para él, lo propia-

mente humano es luchar contra lo evidente, contra lo vigente, cuestionar lo que ya se da de hecho y que, por tanto, convierte una posibilidad libre en necesidad. En *La agonía del cristianismo* lo expresa así: «Los hombres buscan la paz, se dice. Pero ¿es esto verdad? Es como cuando se dice que los hombres buscan la libertad. No, los hombres buscan la paz en tiempo de guerra, y la guerra, en tiempo de paz; buscan la libertad bajo la tiranía y buscan la tiranía bajo la libertad.» La empresa humana consiste en oponerse a lo que se nos ofrece como irremediable, como dado. ¿Por qué? Porque en lo irremediable nuestra peculiaridad se desdibuja, se funde en la repetición del decorado. Es preciso obrar de tal manera que en cada una de nuestras opciones se quiebre la rutina de lo intercambiable: tal pudiera ser el imperativo categórico de la moral de Unamuno. «Ha de ser nuestro mayor esfuerzo el de hacernos insustituibles, el de hacer una verdad práctica del hecho teórico –si es que esto de hecho teórico no envuelve una *contradictio in adiecto*– de que es cada uno de nosotros único e irremplazable, de que no puede llenar otro el hueco que dejamos al morirnos.» Que si la muerte llega, nos sorprenda resistiendo contra la gran tentación de la muerte: hacernos a todos por fin ineluctablemente iguales.

El ímpetu agónico de Unamuno es religioso en el sentido de que intenta superar la fragmentación acomodaticia del ser: cuando don Miguel discute, aunque sea de nimiedades o de lo que Chesterton llamaría «enormes minucias», lo hace por rabia contra la finitud y como protesta por cuanto queda fuera de él, al margen de su esforzadamente conquistado «yo». No querer confor-

marse con nuestro destino de simple *porción*, aspirar alucinatoriamente a fagocitar el todo, a convertirlo todo en «yo», he aquí una tarea específicamente religiosa, en el sentido más amplio y auténtico de la palabra. Dice Unamuno que el universo empezó con un infinito de materia y un cero de espíritu y que nuestra misión es empeñarnos en que llegue a un cero de materia y a un infinito de espíritu: este tipo de enormidad es sin duda desesperadamente religiosa, lleva un sello desafortunado que no es de este mundo. Imponerse a los demás es amarles: así, Unamuno se revela como fiel a ese cristianismo esencial que la decadencia de la Iglesia nos ha querido maquillar con dulzuras que no le cuadran. El precepto cristiano es de entrega, se nos amonestará empalagosamente; pero Unamuno pone las cosas en su sitio: «Entregarse supone, lo he de repetir, imponerse. La verdadera moral religiosa es, en el fondo, agresiva, invasora.» No se refiere evidentemente a *cualquier* moral religiosa, no al budismo o al taoísmo, sino que con fiereza inequívoca habla del cristianismo; y es también el amor cristiano el que describe así: «Amar al prójimo es querer que sea como yo, que sea otro yo, es decir, es querer yo ser él; es querer borrar la divisoria entre él y yo, suprimir el mal. Mi esfuerzo por imponerme a otro, por ser y vivir yo en él y de él, por hacerlo mío —que es lo mismo que hacerme suyo—, es lo que da sentido religioso a la colectividad humana». Por una parte, luchar por hacernos insustituibles y contra el igualitarismo forzoso de la muerte; por otra, querer convertir al otro en mí, imponerme a él hasta fundirnos en un solo y único yo (aunque Unamuno intenta mostrar como equivalente el hacer al otro mío o el hacerme yo del otro,

siempre habla de imponerme yo al otro y nunca de permitir que el otro se me imponga): pues bien, esta contradicción lleva al absurdo o a la religión, que es la forma más elevada y socialmente aceptada de él. No nos engañemos, esta propuesta dominante nada tiene que ver con la ética entendida como valoración racional, pues en la ética lo que yo reconozco precisamente en el otro es su derecho –idéntico al mío– a inventarse infinitamente como diferente: la moral que propone Unamuno es netamente religiosa, no humanista laica. De modo que ocurre en el pensamiento del rector de Salamanca como en el del profesor de Koenigsberg: que la religiosidad que niega o sabotea en su primer gran impulso teórico retorna luego allí donde menos se la esperaba ya, como razón práctica.

Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos se publicó por vez primera en 1913, en vísperas de la gran conflagración mundial que inauguró otro siglo sanguinario y despótico, como todos. No se trata de una obra serena, ni concluyente; no abre nuevos caminos de indagación –más bien maldice de algunos de los más prestigiosos– ni favorece de ningún modo la integración de la arriscada España en el mercado europeo de las ideas. Por este libro vaga lanzando clamores el yo de Unamuno, desatado, como un ornitorrinco, según la malignamente certera expresión de Ortega. Ese yo asusta, impaciente, fatiga: como si se tratara de un extraño marsupial antediluviano, el lector lo ve evolucionar con cierto reparo y no sabe cómo arreglárselas con él. Y es que también el yo, como cualquier otra noción fundamental, tiene sus alzas y bajas en la cotización de la bolsa

filosófica. En el año treinta y siete, unos cuantos meses después de la muerte de Unamuno, el joven Albert Camus anotaba en sus *Carnets*: «¡El culto del yo! ¡Hágame el favor! ¿Qué yo y qué personalidad? Cuando contemplo mi vida y su color secreto, siento en mí como un temblor de lágrimas.» Demasiadas cosas iban siendo trituradas a lo largo de las décadas recientes como para que el yo unamuniano no resultara algo impúdico, un desplante fuera de lugar o un intento trágico de monopolizar individualmente una atención solicitada por tantas tragedias colectivas. Por lo demás, desde el punto de vista de la objetividad científica, nada podía sacarse en limpio de tales vociferaciones de energúmeno. Y aunque Unamuno tenía señalado que, a su juicio, la filosofía se acuesta más hacia la poesía que hacia la ciencia, tampoco la relajación formal y el descoyuntamiento del sentido que marcaron la poesía del siglo, precisamente a partir de los mismos años en que apareció *Del sentimiento trágico*, podían favorecer una lectura calibradamente poética de esta pieza irritante de reflexión sin medida. El mensaje impresionó, con todo, pero quedó como pendiente, ahorcado espectacularmente en la alta ventolera convulsa del siglo, aviso huérfano de un genial extravagante, cuyo destino parecía vedarle juntamente el ser olvidado y el saber dejar huellas fecundas.

Ahora que ya puede leerse otra vez todo sin que nadie se atreva a buscar inmediatamente remedios para nada, quizá *Del sentimiento trágico* pueda ser degustado con mayor cercanía. Aquí se brinda el lado grave y fiero del narcisismo, la cara oculta del *lifting*, del *footing* y de la meditación trascendental con yogui de guardarropía ha-

ciendo el oso. No es obra para ponernos por fin de acuerdo, pero al menos colaborará *seriamente* con un desacuerdo que no suele ser demasiado consciente de sus motivos últimos. Cuando llegó a París, huido de su confinamiento isleño bajo Primo de Rivera, Unamuno fue entrevistado por Benoist-Méchin, quien le preguntó qué había leído durante su cautividad. «He leído lo esencial: Byron», respondió don Miguel. Pues bien, en uno de los más característicos textos de Byron, *Manfred*, puede encontrarse esta espléndida caracterización digna de Shakespeare: «*We are the fools of time and terror*». Somos los bufones del tiempo y del terror, tal fue la convicción de fondo de Unamuno durante toda su ejecutoria reflexiva. Pero desde el tiempo y el terror que nos acosan alzamos una reclamación, una protesta, un canto, y así se nos acerca subjetivamente la dignidad trágica que los hechos –y su mera administración positivista– nos niegan. No es suficiente, pero es suficiente; suena a énfasis ridículo, pero es lo único no ridículo a nuestro alcance; no lleva a ninguna parte, pero nos ahínca al menos donde estamos; voz que brota del atormentado capricho de uno solo y voz de todos, voz impuesta y desmentida por herederos rebeldes pero que vuelven a acercársele.

Fernando Savater
Donostia-Madrid, enero de 1986

Del sentimiento trágico de la vida