

LA ESPERANZA AGONICA: LECTURA DE UNAMUNO POR P. CEREZO

JUAN MASIA CLAVEL, S.J.
U.P. Comillas (Madrid)

P. CEREZO GALÁN, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Trotta, Madrid 1996, 864 pp., ISBN 84-8164-067-0.

Si tuviéramos que conservar solamente dos o tres libros de entre la bibliografía unamuniana de las últimas tres décadas, éste sería el primero que salvaríamos en caso de fuego. El autor, que ya en sus obras sobre Machado y Ortega nos tenía acostumbrados al estilo magistral de pensar junto al filósofo estudiado, prolongándolo y desbordándolo desde dentro de él mismo, nos ha dado ahora una obra sobre Unamuno pensada unamunianamente. Ha completado el lector la frase empezada por el autor, como habría dicho el mismo Unamuno, que estaría satisfecho al comprobar que su investigador no hace labor de entomología, sino mastica y digiere la obra, haciéndola vivir y dar vida.

Las máscaras de lo trágico a que alude el título son las múltiples y enigmáticas figuras que expresan en la galería interior de Unamuno la ambivalencia esencial de su alma trágica. Hay en esta obra un gran acierto de contextualización. Se captan los escritos de Unamuno en el contexto de su obra total, doble trayectoria literaria y biográfica. Lo cual incluye, además del contexto literario, el contexto histórico y social. Enmarcado en la crisis espiritual, conocida como el «mal del siglo» que se extiende por Europa a fines del XIX, el pensamiento de Unamuno, a la vez que se proyecta paradigmáticamente sobre la actualidad europea, ilumina la reciente historia cultural y política española.

La discordia tradicional entre filosofía y tragedia es un *leit motiv* a lo largo de todo el estudio de Cerezo. La filosofía ve a la tragedia como la anulación del concepto. Y la tragedia ve a la filosofía como la negación del espíritu del mito. «Dialéctica y tragedia son los verdaderos antagonistas de la historia del pensamiento», dice nietzscheanamente el autor. La tragedia retorna en épocas de crisis de la razón, que choca con sus limitaciones, como en la época de Nietzsche, para quien el miedo de

la razón a sus propias consecuencias es el mal orgánico original de la cultura moderna. En este giro histórico a la tragedia, «al mal del siglo», ve Cerezo inscrito el pensamiento de Unamuno, que hablaba de la «fatiga del racionalismo» y «el fracaso del intelectualismo». Insiste Cerezo en interpretar a esta luz el 98, en vez de atender exclusivamente al problema de España.

Hemos dicho antes que Cerezo lee unamunianamente a Unamuno. Es posible encontrar con relativa facilidad en el mismo Unamuno unos criterios para releer creativamente su obra. Unamuno se resistió siempre a que le definieran. «Buscan poder encasillarme, dice en el ensayo *Mi religión*, y meterme en uno de los cuadrículados en que colocan a los espíritus, diciendo de mí: Es luterano, es calvinista, es católico, es ateo, es racionalista, es místico, o cualquier otro de estos motes, cuyo sentido claro desconocen, pero que les dispensa de pensar más. Y yo no quiero dejarme encasillar, porque yo, Miguel de Unamuno, como cualquier otro hombre que aspire a conciencia plena, soy especie única» (O.c. III, 260). Afirmaciones como ésta se encuentran, no sólo en contextos filosóficos o religiosos, sino también cuando habla de estética o de política y dice que no quiere que lo claven con un alfiler «en su casilla entomológica, ni aguantar mote ni *-ista* alguno, sino que reconozcan que yo, como todo hombre, constituyo especie espiritual única...» (O.c. IV, 263).

Este criterio de lectura unamuniana requiere como contrapunto una hermenéutica creativa. No basta leer a Unamuno desde dentro de él, como él mismo quería. Porque precisamente él quería que el lector lo leyese también desde dentro de sí mismo, desde el «dentro» del propio lector. Ambos métodos de lectura deberían ser, a juicio de don Miguel, inseparables. Así lo hacía él con los autores que leía, a los que trataba de leer desde dentro de ellos y de releer y recrear desde sí mismo. Así escribió su *Vida de don Quijote y Sancho*.

Unamuno quería positivamente ser prolongado por y en sus lectores. Quería que no nos limitáramos a interpretarlo sino que lo re-creáramos. Que nuestra lectura, además de interpretación, sea re-creación, interpretación creadora. Así lo intentaron, en su momento, Ferrater Mora y Marías. Y así lo ha hecho, con maestría y a la altura de la actualidad, Cerezo en el estudio que reseñamos.

Cuando tratamos de leer a Unamuno desde dentro y de acuerdo con él, se nos hace difícil, si no imposible, interpretarlo «objetivamente». Es él mismo quien nos disuade del empeño. Nos disuade de ilusionarnos con un «Unamuno objetivo» totalmente independiente de sus lectores. El, en realidad, más que «decir algo», lo que hace es iniciar una frase, «comenzar a decir» lo que el lector ha de concluir. Es un modo dialogal de escribir que exige una hermenéutica creativa para leerlo. De este modo, es el mismo Unamuno quien nos obliga a pasar de interpretarle a él a interpretarnos a nosotros mismos con ocasión de su lectura: que el lector se encuentre a sí mismo con ocasión de la lectura y estimulado por sus sugerencias.

Por otra parte, ese era el procedimiento que el mismo Unamuno seguía en sus lecturas. Conviviendo con un autor y pensando con él y contra él escribía comentarios. Así lo afirma, explicando que los textos que leía eran pretextos para él: «Los textos eran el necesario apoyo para que su mente tomase tierra, pisase suelo; eran una sugestión de arranque» (O.c. I, 1142). Al escribir de esta manera, sabe Unamuno que el lector está colaborando con él a escribir algo que los dos leen. Además, es muy importante tener en cuenta que, al ser prolongado en sus lectores, pervive en ellos, lo cual para Unamuno era decisivo. Una vez que su pensamiento cuaja en palabra escrita, ya no le pertenece sólo a él, es «de todo el que lo lea» (O.c. III, 788).

El texto es pretexto, pero no mero pretexto; sirve de mediación entre el «dentro» del autor y el del lector, porque entonces pueden crear en común, a pesar de la distancia temporal. Es a esa exigencia de cooperación entre el autor y el lector a la que

Unamuno se refiere cuando dice que «el pensamiento es algo que podría llamar bilateral. Si no hubiese más que un solo hombre en el mundo acabaría éste por no pensar» (O.c. VIII, 206). Aun los monólogos unamunianos son diálogos porque están escritos en «comunidad con su público» (O.c. VIII, 243). Como autor, desea que el público encuentre en la obra más de lo que esperaba encontrar (O.c. VIII, 1180) y, en sus esfuerzos por expresarse, intenta dar lugar a que el lector se exprese a sí mismo, aun en contradicción con el autor (id. 1181). A tales lectores es a los que Unamuno llama «lectores míos». De ellos dice que son «los que me han hecho y les he hecho yo, los que se han hecho a mi propio lenguaje, al que yo con el de ellos, reformándolo y transformándolo, me he formado» (O.c. VIII, 1214).

Entre Unamuno y su lector habrá de darse una interacción que lleve a una penetración mayor en el fondo humano de ambos. Esta lucha será a la vez una cooperación para llegar a un resultado nuevo. Por eso, Unamuno hace «resaltar la fuerza de los extremos en el alma del lector para que el medio tome en ella vida, que es resultante de lucha» (O.c. I, 784). Sabe, por otra parte, que no es éste el único método y que su defecto de obsesionarse demasiado con la percepción de las contradicciones es una limitación. Por eso, pide honradamente al lector que colabore con él, corrigiéndole y supliéndole.

Nos hemos alargado tanto en esta reflexión personal sobre la lectura de Unamuno, porque es la que nos ha motivado el entusiasmo con la lectura e interpretación magistral de P. Cerezo. Un gran acierto del autor ha sido el comenzar su estudio con una obertura sobre poesía y existencia. Unamuno se rebelaba contra los que se admiraban de que también hubiese compuesto poesía. «No se es, además, poeta. Se és, decía, en primer lugar, poeta, y luego, todo lo demás.»

Cerezo ha captado muy bien que, para Unamuno, ser escritor es una forma de ser hombre, de existir en la palabra: una palabra siempre viva. Hay una conexión honda entre fragmentariedad y viviparismo del escritor. Prima la libertad creadora. «El fragmentarismo marca la consecuencia extrema de la primacía de la palabra sobre la escritura.» Unamuno está siempre rehaciendo el camino y el que piensa al hilo de su obra ha de peregrinar con él. Desde esta matriz poética se comprende el universo mental unamuniano que discurre por metáforas. La ambivalencia del tiempo humano, subrayada en el símbolo poético del sueño —evanescencia o inconsciencia— nos deja abiertos tanto a la nada como a la plenitud. «Sufrir esta ambivalencia, sigue diciendo el autor, y convertirla en trance permanente de incertidumbre creadora constituye el destino del alma trágica.»

El capítulo primero nos presenta a Unamuno, escindido entre la razón de la modernidad y la vida, en el contexto de época, pero teniendo en cuenta al mismo tiempo la trayectoria de gestación biográfica de su pensamiento. No cae cerezo en el recurso fácil de explicarlo todo por la arbitrariedad unamuniana. Relaciona atinadamente, siguiendo al mismo Unamuno, los que don Miguel llamaba tres actos de su tragedia íntima: *Recuerdos de niñez*, *Vida de Don Quijote* y *Sentimiento trágico*, completados con el cuarto y decisivo acto que es *San Manuel Bueno*.

El síndrome trágico se debería, según Cerezo, «a un profundo malestar de la cultura, propio de tiempos de crisis, por colisión entre una imagen tradicional del mundo, que se ha vuelto problemática, y otra innovadora que aún no ha acabado de fraguar... La concepción trágica implica una vida en crisis, en el sentido fuerte del término, puesta en el quicio de una es-cisión y de-cisión inacabable entre fuerzas antagónicas, que se disputan el alma sin darle tregua. Es la crisis misma instituida como forma de existencia» (*Las máscaras de lo trágico*, p. 115). Corresponderían los cuatro actos citados de su tragedia íntima, respectivamente, al racionalismo humanista, el utopismo, el agonismo y el nadismo. Pero, nota Cerezo, no hay que consi-

derarlos como pasos o etapas de transición, sino de escisión interior. Se remiten el uno al otro y nunca acaban de superarse. El primero corresponde a la situación de partida, tras la pérdida de la fe. Los tres siguientes nos muestran la tragedia íntima unamuniana, utopismo y nadismo como alternativas contrarias y complementarias del agonismo. «Este representa la tensión trágica en su puridad, en su punto de equilibrio inestable entre la aspiración al todo y la seducción de la nada» (íd. 116).

El lector interesado en la trayectoria del pensamiento político de Unamuno recorrerá con provecho las páginas en que el autor presenta el síndrome liberal-libertario de la actitud política de Unamuno germinando en el radicalismo de sus años jóvenes y persistiendo, aun después del paso a un socialismo muy peculiar y atípico. Para entender este último habría que proyectar sobre él la luz de un humanismo universal y del cristianismo implícito en los ensayos de *En torno al casticismo* (íd. 165-200).

La crisis de 1897, tan decisiva en la trayectoria espiritual de Unamuno, está recogida y repensada a fondo dentro de este mismo capítulo, en el marco del desencanto ante la ilusión del progresismo. El destino de Unamuno fue la lucha porque estaba convencido como Kierkegaard de la irreductibilidad del cristianismo a la cultura moderna. «El problema de fondo no era para él la conciliación del humanismo secular y el cristianismo en un plano moral, sino la discordancia entre sus respectivos principios y exigencias, el inmanentismo secularista y el trascendentalismo religioso» (íd. 267).

El capítulo segundo de la obra nos parece fundamental para ver el sentido de la existencia trágica unamuniana, la cuestión del pesimismo trascendente y la diferencia con Nietzsche en el modo de entender la voluntad heroica. Es de inspiración moral la filosofía de la acción en Unamuno; pertenece a la metafísica de la libertad, en sentido kantiano o, en lenguaje de Schopenhauer, a la voluntad de vivir. Su pesimismo puede denominarse un «pesimismo poético trascendente». Frente al espíritu de disolución hay otra alternativa: el de creación ante y contra la nada. Como nota Cerezo, en el caso de Unamuno la ambivalencia se hace patente en los términos de su planteamiento. «Un pesimismo radical nos dejaría tan desarmados como un optimismo absoluto. Ambos conducirían a dos formas opuestas de fatalismo» (íd. 277). Solamente queda, por tanto, el que como decía Unamuno, «la feliz incertidumbre nos permita vivir» (*Diario*, cap. 8).

Hay en la tragedia unamuniana una doble desesperación: la de la nada que enciende pasión de trascendencia y la del todo, que nos arroja de nuevo en brazos de la nada. Hay «éxtasis de plenitud» y «éxtasis de vacío». Entre ambas se sitúa la conciencia trágica. Tales son «las dos máscaras esenciales constitutivas de lo trágico» (íd. 298). Cuando Unamuno busca el sentido y pregunta por él, indaga creando y apostando, a la vez, de modo apasionado ante la alternativa del absurdo o el misterio. «La certeza de una muerte total de la conciencia condena al mundo al absurdo y al sin-sentido; pero la otra certeza absoluta en un porvenir eterno haría irrelevante la lucha por el sentido. Entre lo uno y lo otro, la libertad de ser-se se enciende en la agonía de una creación desesperada» (íd. 403). El «fondo del abismo» unamuniano es el hondón de la libertad que experimenta la congoja. Donde Kierkegaard dejaría que la existencia se angustie ante la posibilidad, donde Nietzsche jugaría y Pascal apostaría, Don Quijote opta por luchar: la congoja es angustia por el esfuerzo propio de ser, «saca fuerzas de flaqueza para hacer creadora la propia incertidumbre» (íd. 424).

Pero la paradoja no es dialéctica, la antinomia no resuelve tensiones. Unamuno renuncia a la mediación. Expresa la duda existencial que, en vez de consumirse en agonía, convierte a ésta en una enérgica resolución de lucha. No cuenta con ningun-

na certidumbre absoluta de sentido ni de sin-sentido: deja abierto el espacio de lo bello improbable. En medio de una palabra rota, se abre paso el espíritu de creación. Este aspecto ha sido muy bien captado por el autor, que no se deja llevar por las manidas asimilaciones de Unamuno a Nietzsche o Kierkegaard, sin más. Reconociendo esos influjos, matiza Cerezo que el planteamiento unamuniano «supuso una vuelta a Kant desde Hegel, al Kant pre- y hasta pro-romántico, y con ello la posibilidad de asumir las ideas de Schopenhauer y Nietzsche en un ámbito fundamentalmente ético-religioso. De este modo, rondando el comienzo del siglo, fue a dar Unamuno en una metafísica romántica de la voluntad» (íd. 289).

El capítulo tercero, cultura y tragedia, nos despliega el panorama de la mitología unamuniana de la historia y, de nuevo, el tema de su salvación por la palabra creadora. Aquí se sitúa el tema de Dios como palabra de salud. Y junto al *Deus absconditus* el *ego absconditus*, ¿quién soy yo? El marco es el tema del tiempo y la eternidad. Si hay angustia ante el tiempo, límite de la libertad, también la hay ante la eternidad como un vacío de tiempo en el que el yo perdiera la conciencia de su límite. «La tensión entre la libertad y el destino, la lucha del yo por constituirse en conciencia universal, pasa así al primer plano de consideración» (íd. 441). Es riquísima, en esta temática, la reflexión unamuniana sobre el pasado y el futuro, recuerdos y esperanzas, así como la captación de la eternidad como «presente de recuerdo», entre un pasado perdido y un futuro por conquistar, «vivir al día en la eternidad». Y retorna de nuevo el tema inagotable de la creatividad. Es, precisamente, en el presente de la creatividad donde «se anuda el tiempo en el esfuerzo por incardinarlo a lo eterno, y se vincula a la vez lo eterno al acto de reanimación del tiempo, que es tanto re-creación de lo sido como in-novación de porvenir» (íd. 452).

Una atención especial merecerán las páginas dedicadas por Cerezo al poema unamuniano *El Cristo de Velázquez*, réplica cristiana al pos-cristiano Cristo de las Claras. Tenía que escribirlo como lo escribió, piensa el autor, porque aquel otro —el «Cristo-tierra»— «no se compadece ni con el triunfador de la Pascua ni con la momia nadista del viernes santo» (íd. 545). Sería, por tanto, obra gemela del intento de Unamuno en el *Sentimiento trágico*. Es un poema más kierkegaardiano que hegeliano, que quedaría malentendido si lo redujéramos a una visión humanista. «Un pensador trágico no confía en una fe religiosa, luce o no por ella, pero desde luego, lo que no tiene es la otra fe laica o secular. Ambivalencia sí porque ésta es la reverberación específica del alma trágica. Al elegir la cristología agónica sabía muy bien Unamuno que éste era el único texto que podía inspirar una tragedia cristiana. Y el único también que, sin concesiones secularistas, apuntaba a la esperanza de su transcendimiento» (íd. 564).

En el capítulo cuarto vuelve el autor los ojos, con Unamuno, a la tragedia civil y el problema de España. Unamuno no podía menos de entrar en política y no podía menos de decepcionarse de ella. Acompañamos a don Miguel en su paréntesis contemplativo de Fuerteventura y en sus agonías de París. En el ambiente de este capítulo se lee con especial provecho el análisis de *Cómo se hace una novela* y de *San Manuel Bueno*, en cuyos comentarios logra el autor momentos de máxima lucidez, prolongando y profundizando el pensamiento unamuniano y haciéndonos revivir su crisis trágica.

No falta, finalmente, junto a la doble máscara invertida de lo trágico: la utopista y la nadista, la máscara del sentimiento cómico de la vida, perfilado en *Don Sandalio*. Y, en relación con esta problemática, el tema del teatro del mundo, representado en *El hermano Juan*. Al final de este recorrido, la forma de vivir esperando la misma esperanza y luchando trágicamente por ella es lo único que se salva cuando todo se derrumba. Y precisamente de ahí brotará una pregunta cuestionadora del cami-

no entero unamuniano y del recorrido hecho tan unamunianamente en el presente estudio por su autor. Si tan fuerte es el grito por la esperanza, ¿qué lugar queda para la tragedia?

La actitud de esperar remite al futuro y al sentido, a fines y metas, a un cumplimiento y realización, al menos al nivel de la posibilidad. Recogiendo esta objeción, titula el autor su epílogo muy certeramente, «¿tragedia o esperanza?». La aceptación resignada del destino por parte del que se calma con la lúcida y, a la vez, doliente comprensión del sin sentido nos llevaría a renunciar a cualquier rastro de teleología. Renuncia serena, pero, al fin y al cabo, renuncia. Y, por tanto, triunfo del hado sobre la esperanza. Algunos lectores de Unamuno se sentirían tentados a interpretar, a primera vista, la «resignación desesperada» y la «desesperación resignada» en términos fatalistas. Pero no es posible hacerlo así, precisamente por el peso con que resignación y desesperación se adjetivan en Unamuno como esperanzadas.

Coincidiría Unamuno con Nietzsche en oponerse a todo idealismo metafísico, a cualquier optimismo de teología natural a lo Leibniz, a todo empeño por dar razón de ser de la existencia que está por encima de todas las razones, a la presencia de un absoluto dirigiendo la teleología de la conciencia. También se opone Unamuno al pesimismo pasivo y fatalista. Coincidiría igualmente en este aspecto con Nietzsche al oponerse a la esterilidad de este pesimismo la fecundidad creadora de la voluntad.

Pero Unamuno no es Nietzsche. Lo que en el pensador alemán es espíritu de creación heroico y pesimismo activo, en nuestro poeta agónico se traspone al campo ético, con lo cual se cuele de nuevo en el filosofar el tema de la finalidad: «conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo». A esta impostación ética de su pensar, así como a la presencia fuerte de Kant atribuye Cerezo la coexistencia en Unamuno de lo trágico y lo esperanzado. La vuelta a Kant supone un talante crítico que reaccionará frente a los teleologismos metafísicos leibnizianos y frente a los teleologismos especulativos a lo Hegel.

¡Quién le hubiera dicho al filósofo de Königsberg que se iba a ver toreando al alimón con Don Quijote por obra y gracia del catedrático salmantino! La creatividad unamuniana es ética: pone el mundo y su sentido, contra la nada. «Hay, dice Cerezo, operando en el quiotismo un idealismo ético, que no renuncia al porvenir de la conciencia. Kant había visto certeramente que la finalidad pertenece a la esfera de la praxis y tiene por ello un alcance nouménico, transobjetivo. Y cuando Unamuno introduce, frente al materialismo mecanicista, la apelación a las causas finales, lo hace en nombre de la experiencia de la libertad, como un *Faktum* moral ineliminable...» (ídem. 840-841). Hay, pues, teleología, aunque no esté garantizada por una metafísica. Hay incertidumbre teórica y comprometimiento práctico en luchar por el sentido creándolo. Esta creatividad es doble: en la palabra y en la acción.

Pero, una vez salvada la objeción contra la esperanza, queda la sospecha acerca de la agonía. Nota aquí el autor que la vuelta a Kant podría conllevar el peligro de levantar el velo de la tragedia. No podría haber tragedia al subsistir la esperanza. Contra esto hay que recalcar la fuerza con que rechaza Unamuno el eterno retorno, en el que detecta excesivo fatalismo. «Lo trágico en Unamuno no está, sigue diciendo Cerezo, en el orden del ser, sino de los principios existenciales de la acción... Lo trágico tiene que ver con un orden de realidad en que se da conciencia y muerte, apetito erótico y apetito tanático, sentido y sin-sentido; en suma, tiempo ambiguo sin horizonte asegurado de trascendencia» (ídem. 841).

No podía darse en Unamuno una conciliación kantiana de intelectualismo objetivo y fe subjetiva, por culpa del estrechamiento positivista que tiene en él la razón. Por eso, desemboca en el conflicto trágico. «Pero, dice Cerezo, la agonía unamuniana nos resulta trágica por el carácter inevitable e indecible de esta lucha, pero no

por la convicción de la derrota final de la libertad ante el destino» (ibid.). Ni Leibniz ni Nietzsche, ni Hegel, ni Schopenhauer. Más bien Kant, pero con tragedia. La decidida praxis quijotesca hace prevalecer la esperanza como exigencia, a pesar de la incertidumbre teórica.

A Unamuno le habría gustado que la peña de Sísifo acabara por gastarse de tanto rodar y se convirtiera en guijarro con el que juega un niño. Sudaba él como Sísifo, sin cerrar la puerta a la esperanza y dejando siempre resquicio para un «¡quizá!»... P. Laín, que prologa esta obra de Cerezo, lo ha captado así al calificar la postura unamuniana como «esperanza agónica o combativa».

¿Qué es lo que queda, después de todo, tras esta lucha? La apuesta heroica, no como subterfugio disimulador, sino como creación de sentido en la acción y en la palabra. Queda el vivir esperando la esperanza, creándola en el actuar y en el hablar, habría dicho Unamuno. Queda, comenta Cerezo, la alternativa entre la mala conciencia y el fatalismo: la libertad agónica y esperanzada. Queda, reformularíamos nosotros de nuevo unamunianamente, el doble poetizar quijotesco: el dedicarse a metaforizar y ser buenos...