

## DEL *TRATADO DEL AMOR DE DIOS A DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA*: GESTACIÓN DE DOS TRATADOS

*From* Tratado del amor de Dios *to* Del sentimiento trágico de la vida: *gestation of two treatises*

Filippo TEDESCHI

Università degli Studi di Ferrara

filtedeschi@libero.it

Fecha de aceptación definitiva: 24 de Septiembre de 2008

RESUMEN: Dentro del complejo «avantexto» de *Del sentimiento trágico de la vida*, el llamado *Tratado del amor de Dios* constituye, sin duda, una pieza muy importante y el antecedente más próximo al texto definitivo. Cotejando los dos tratados resulta evidente su cercanía intratextual, a pesar de las innegables diferencias estructurales. Dicha colación, por otra parte, pone de manifiesto la estrategia de revisión adoptada en el paso de uno a otro texto.

*Palabras clave:* *Tratado del amor de Dios*, *Del sentimiento trágico de la vida*, estrategia de revisión.

ABSTRACT: In the complex collection of drafts and texts that anticipate *Del sentimiento trágico de la vida*, certainly the so-called *Tratado del amor de Dios* is a very important part and the closest antecedent to the final version. Comparing the two treatises, it's clear that they share considerable parts, notwithstanding the undeniable structural differences. This comparison, on the other hand, shows the revisional strategy adopted in the passage from one to the other text.

*Key words:* *Tratado del amor de Dios*, *Del sentimiento trágico de la vida*, revisional strategy.

El creciente interés suscitado en los últimos años por el *Tratado del amor de Dios* (T), parte fundamental del «avantexto» de *Del sentimiento trágico de la vida* (STV), ha dado lugar a este artículo, que se propone no simplemente ubicar dicho autógrafo en el intrincado mosaico de bosquejos, esbozos, ensayos, borradores, primeras redacciones *et similia*, que constituye las premisas de la obra unamuniana de talante filosófico más conocida, sino también analizar algunos puntos de contacto y de divergencia específicos entre STV y T.

En una investigación precedente<sup>1</sup>, a partir de la catalogación de los fragmentos textuales («intratextos») comunes a los dos tratados «teo-filosóficos» del existencialista<sup>2</sup> vascoense, he intentado tamizar algunas constantes básicas que se repiten con una cierta regularidad, para luego buscar una línea interpretativa que dé cuenta de cómo y por qué una obra como el *Tratado del amor de Dios*, de por sí autónoma y autosuficiente, aunque en estado embrionario todavía, se convirtió a la postre en un trabajo nuevo tanto en sus aspectos estructurales y estilísticos como en la teoría filosófica subyacente. Orringer en su edición de T y STV<sup>3</sup> plantea, además de dos preguntas de respuesta obvia<sup>4</sup>, una cuestión crucial: ¿por qué el

1. TEDESCHI, Filippo. *Analisi dell'avantesto di «Del sentimento trágico de la vida»: l'autografo unamuniano del «Tratado del amor de Dios»*. Ferrara: Università degli Studi di Ferrara, 2006 [trabajo de grado]. Desde ahora se citará esta obra indicando simplemente el apellido del autor (Tedeschi) y las páginas. Este estudio está dividido sustancialmente en dos partes: a una primera sección en la que se han recogido y ordenado los *intratextos* y las *refundiciones* de frases particulares o de enteros bloques lógicos comunes a los dos tratados unamunianos, sigue un estudio de las variantes de STV con respecto a T, acompañado de una muestra de ejemplos relativos a la múltiple tipología o casuística de variantes, los cuales serán aquí oportunamente mencionados y ampliados. Con la palabra «intratexto» se alude a aquel segmento textual, más o menos extenso, que de un texto pasa a otro del mismo autor sin modificaciones notables o relevantes (por ejemplo, en el paso de un esbozo a una primera redacción); con el término «refundiciones» se alude a aquellas secciones de texto que en el paso de T a STV han evolucionado drásticamente e inequívocamente hasta sufrir cambios estructurales (gramaticales y sintácticos) y estilísticos ingentes, que las han hecho, a primera vista, irreconocibles, aun manteniendo, estas secciones, un vínculo evidente tanto a nivel temático como semántico con la frase o con el bloque argumentativo primigenio (palabras clave comunes).

2. Parece superada ya la definición de Unamuno como «pre-existencialista» propuesta por Luigi Pareyson (*Studi sull'esistenzialismo*. Mursia, Milano, 2001, p. 35): «In Spagna l'interesse per l'esistenzialismo è così vivo, che si imprende a cercare una problematica preesistenzialistica anche in pensatori spagnoli, come Unamuno e Ortega y Gasset».

3. UNAMUNO, Miguel de. *«Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos» y «Tratado del amor de Dios»*, ed. de N. Orringer. Madrid: Tecnos, 2005. A partir de este momento, en el caso de T se indicarán los folios del manuscrito autógrafo, mientras que STV hará referencia a la edición de Nelson Orringer. Se citará esta edición indicando simplemente el apellido del editor (Orringer) seguido por las páginas.

4. «¿Por qué, al parecer, quería consignar ésta al olvido? Y si tal fuera el caso, ¿con qué fin conservó intacto el *Tratado del amor de Dios* con sus borradores en los archivos del Rectorado de la Universidad de Salamanca?», Orringer, pp. 16-17. A estas cuestiones las respuestas más inmediatas y espontáneas parecen ser las más convincentes: en primer lugar, don Miguel conservaba prácticamente cualquier cosa que saliese de su pluma y de su genio (ya fuera una simple y breve anotación o la redacción definitiva de un escrito) o de su misma mano (y me refiero aquí a sus celeberrimas pajaritas de papel); en segundo lugar, no parece plausible que Unamuno haya decidido deliberadamente «consignar al olvido»

«nivolista» de Bilbao reordenó y trastornó tan radicalmente T hasta dar vida a una obra renovada y aumentada de tal forma que resulta extremadamente distinta de la primera? Esta cuestión, por otra parte, es un nódulo imprescindible para la reconstrucción crítico-genética de STV, al considerar la absoluta centralidad de T en la fase generativa pre-textual de este último. Este análisis se centrará en los segmentos intratextuales que comparten T y STV, o mejor dicho, se sondearán fragmentos y hasta enteras secciones que de T se han trasegado a STV, preponderante y evidentemente en los primeros diez capítulos. En efecto, los últimos dos capítulos (*El problema práctico*, capítulo XI y *Conclusión. Don Quijote en la tragicomedia europea contemporánea*, capítulo XII) no han sido examinados por ser capítulos nuevos, desligados de T, con el cual no tienen ninguna relación o, como mucho, concordancias mínimas e irrelevantes.

### 1. EL TRATADO DEL AMOR DE DIOS

Es indispensable trazar un cuadro preliminar que proporcione someramente las líneas maestras de lo que constituye el *Tratado del amor de Dios*.

El autógrafo de este tratado pseudo-ascético<sup>5</sup>, que recupera el título de varios manuales auriseculares (Cristóbal de Fonseca, Domingo de Soto, etc.) se conserva en dos distintas carpetas del archivo unamuniano de Salamanca<sup>6</sup>. La primera (sign. 68/15) contiene: 1) las 92 páginas que forman el *Tratado...* verdadero; 2) las relativas añadiduras numeradas, que ocupan 14 caras y que, según los planes del escritor, hubieran tenido que ser entretejidas en el mismo *Tratado...* (las encontraremos refundidas de varias formas en *Del sentimiento trágico...*<sup>7</sup>); 3) y, finalmente, un borrador de 18 hojas, un «proto-tratado» (por decirlo de alguna manera) que se ha identificado con un proyecto asimilable a *A la juventud hispana* o *Mi confesión* o *Eróstrato*<sup>8</sup>, conjunto o amasijo de ensayos *in nuce*, que se remontan a una concepción ideal unitaria<sup>9</sup>. En la segunda carpeta (68/34), en cambio, se recogen

---

el *Tratado...*: mucho más simplemente, T es uno de los innumerables proyectos que el poeta-filósofo vizcaíno deja a medias (aunque más avanzado que otros) y que, de manera más notable y consistente, confluirá en STV.

5. TANGANELLI, PAOLO. Del erostratismo al amor de Dios: en torno al avantexto de «Del sentimiento trágico de la vida». En *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II*. Salamanca, 2005, p. 175. Desde ahora se citará este artículo indicando simplemente el apellido del autor (Tanganelli) y las páginas.

6. Sus colocaciones son, respectivamente, 68/15 y 68/34.

7. TEDESCHI.

8. Se trata exactamente de una serie de notas a T (de las cuales Tanganelli cita *Eróstrato* o *Eros-tratismo*, en que centra su enfoque) y de unas cuantas *cuartillas* sueltas cuyo título podría considerarse con razón *Mi confesión* y, en un caso, *Juventud* (con perspicua referencia a *A la juventud hispana*). Cf. TANGANELLI, p. 177.

9. A este proyecto, por otra parte, Unamuno se dedica presumiblemente en el lapso de tiempo entre finales de 1901 y la primavera de 1903, como atestigua el *Epistolario inédito*, ed. por L. Robles, Madrid: Espasa-Calpe, 1991, particularmente en la carta a Candamo del 2 de marzo de 1903 (TANGANELLI, p. 176).

centenares de borradores de T<sup>10</sup>; tanto estos como las hojas del proyecto que debía titularse *A la juventud hispana*, no se han analizado en el presente estudio.

La reconstrucción genética de STV no es en absoluto una operación sencilla; no es fácil, de hecho, dar con el cabo de la enredosa madeja formada por aquel complejo y casi informe cúmulo de textos (editados e inéditos) que, de diferentes modos, han contribuido a su gestación. Es más, si se observa con detenimiento, el contorno del «avantexto» en cuestión resulta muy vago e impreciso<sup>11</sup>.

El *Tratado del amor de Dios* fue redactado entre 1905 y 1908<sup>12</sup>. Si nos fijamos en el hecho de que *Del sentimiento trágico...* fue publicado a partir de 1911, y que Unamuno se entregó a su redacción en los dos años precedentes, nos daremos cuenta inmediatamente de que el *Tratado del amor de Dios* es básicamente el texto o proyecto que más se le acerca incluso desde un punto de vista cronológico: el más significativo, sin duda alguna, dentro del «avantexto» de STV. La mayor parte de T, en efecto, confluirá, a través de intratextos y refundiciones, en STV (si tuviéramos que proporcionar una estimación, se podría situar en un setenta y cinco por ciento de T que pasa a STV). Este porcentaje se concentra sobre todo en las primeras setenta caras de T, que Unamuno utiliza y «recicla» a carta cabal, o, por lo menos, casi completamente. Este porcentaje también comprende las 14 caras de glosas *in clausura* (una buena mitad, tal vez más, en este caso) que suceden a las 92 páginas.

En conjunto, así pues, el manuscrito autógrafo considerado (T) dará una aportación consistente y decisiva a la *summa* filosófica unamuniana (STV), la cual, sin embargo, además de estar ligada obviamente a otros importantes proyectos «avantextuales» (para con los cuales el mismo T es deudor), será manantial de nuevas reflexiones y fragmentos textuales inéditos, así como fruto de una verdadera «reestructuración» compositiva.

La colación entre los dos textos muestra una desproporción en sentido cuantitativo, además de cualitativo. Dejando de lado la subdivisión de T en nueve breves capítulos adoptada por Orringer<sup>13</sup> (la cual es arbitraria y no sufragada por pruebas o signos inequívocos y unívocos), lo incontrovertiblemente cierto es que los doce capítulos globales de STV se contraponen a una obra (T) sobremanera menos

10. Estos, junto con el esbozo de *A la juventud hispana* no se han analizado en el presente estudio.

11. En términos más áulicos y apropiados, «el mismo concepto de avantexto fraguado por la llamada Filología de autor [...] resulta en este caso sumamente ineficaz y reduccionista, ya que a la hora de hablar de los antecedentes de *Del sentimiento trágico* habría que destacar, ante todo, que existe un hilo conductor, un *fil rouge* manifiesto que une el *Diario íntimo* a *Del sentimiento trágico* [...]». TANGANELLI, p. 176.

12. ORRINGER, p. 17.

13. ORRINGER, pp. 12-58. En el *Plan del Tratado del amor de Dios* no hay ninguna alusión o referencia a los nueve capítulos mentados por Orringer; en cambio, se prefigura y delinea una estructura de la obra que consta de diecisiete capítulos, precedidos por un *Prólogo*. Cf. Unamuno, Miguel de. *Meditaciones Evangélicas*, edición de Paolo Tanganelli. Salamanca: Diputación de Salamanca ediciones, 2006, pp. 179-182.

extensa y más modesta. El cotejo entre las páginas destinadas a los dos textos en la edición «bífida» del mismo Orringer pone de manifiesto una divergencia considerable, aspecto que en absoluto se puede descuidar: 420 páginas contra 111. ¿Cómo explicar un cambio tan evidente? Es más: ¿qué ha determinado un aumento estructural, ideológico y material de tamañas proporciones en la transición de T a STV? Orringer y Tanganelli han formulado dos hipótesis exegéticas, diferentes y complementarias, para intentar deshacer este peliagudo nudo gordiano.

## 2. DOS HIPÓTESIS COMPLEMENTARIAS

Tratando de dar una respuesta a la pregunta que al comienzo nos habíamos planteado con Orringer, se podría asumir (o presumir, cuando menos) que, si Unamuno no publicó la obra de que había discutido por vía epistolar con Ortega (es decir, T), ello depende *sic et simpliciter* de lo que pasó entre 1907 y 1911. Lo que acaeció en aquellos años debió de contribuir *de facto* a una transformación, a una evolución, a una ampliación de la obra tales que hubieran conferido, o mejor dicho, impuesto al texto un cariz y una sustancia claramente nuevas, desde un punto de vista estructural, estilístico y semántico<sup>14</sup>.

Orringer, para explicar dicha «transmutación genética», atribuye una gran relevancia a dos acontecimientos: por un lado, la encíclica *Pascendi dominici gregis* (*De modernistarum doctrinis*) de Pío X, que ejerció, a su entender, una influencia significativa sobre la sensibilidad y la conciencia del intelectual vasco; por otro lado, la frialdad, si no la suficiencia, con la cual Ortega y Gasset acoge, según parece, el proyecto de T (si nos basamos en el carteo entre ambos intelectuales, en especial en cuatro cartas escritas entre mayo de 1906 y mayo de 1908<sup>15</sup>, las únicas en que aparecen referencias explícitas a T).

El ocho de septiembre de 1907 Pío X publica la encíclica *Pascendi dominici gregis* (Sobre la alimentación de la grey del Señor), cuyo título oficial es *De modernistarum doctrinis* (Alrededor de las doctrinas de los modernistas), en la que anatematiza las teorías modernistas en materia de fe, tachándolas de heterodoxas. Este ataque frontal al Modernismo religioso, estigmatizado como «síntesis de todas las herejías», debió de determinar, en opinión de Orringer, una fuerte repercusión sobre STV, donde, entre omisiones y modificaciones, se pasaría a una menor perentoriedad por parte de Unamuno con relación a su manera de concebir la fe como *pistis*. Además, Unamuno se retractaría a la vez de algunas posturas, abrazando otras manifiestamente tradicionalistas como, por ejemplo, alabar el milenarismo medieval y, a la vez, condenar el Renacimiento neoplatónico<sup>16</sup>, erigirse en adalid

14. TEDESCHI.

15. ORRINGER, pp. 48-50.

16. Huelga aquí recordar, en honor a la verdad, que no se trata de una novedad. Unamuno, de hecho, demuestra apreciar la Edad Media y el milenarismo ya en *El sepulcro de Don Quijote* (publicado por primera vez en febrero de 1906 en *La España Moderna*, n.º 206), que es evidentemente

de la Iglesia Católica y opositor de la Reforma Protestante, así como de la Revolución Francesa y de la modernidad; considerarse, además, defensor de la Inquisición, de la disciplina militar en el seno de la Sociedad de Jesús, de la Contrarreforma, de la Infalibilidad del Papa y del antimodernismo del Vaticano<sup>17</sup>. En definitiva, Orringer pone de relieve la exaltación en STV de algunos aspectos *sui generis* del tradicionalismo de Unamuno, que en T no estaban presentes.

Para Orringer los últimos dos capítulos de STV, en los cuales –curiosamente– no se divisa huella ninguna de T, serían el resultado de la polémica o disputa epistolar entre Unamuno y Ortega y Gasset<sup>18</sup>, el cual sarcásticamente había reprochado al intelectual noventayochista su predilección por el místico carmelita san Juan de la Cruz en detrimento del padre del racionalismo moderno, René Descartes. Por lo tanto, sería imputable a la contraposición dialógica e ideológica con Ortega gran parte de la trayectoria de innovación y renovación que sufrió T<sup>19</sup>. Orringer, en definitiva, propone un modelo interpretativo en conexión con factores extrínsecos, o, para decirlo de otra manera, extra-textuales.

Distinto es el carácter de la propuesta hermenéutica de Tanganelli, que adopta un enfoque intrínseco (o intra-textual), no tanto en contraposición, sino en yuxtaposición a la interpretación de Orringer. Tanganelli estudia los escritos y los proyectos filosóficos<sup>20</sup> a los que Unamuno se dedica de 1897, año de la famosa crisis, en adelante, los cuales interactúan entre sí y para los cuales STV será, *ut ita dicam*, punto de convergencia y línea de meta común.

En realidad, Tanganelli no intenta definir tanto los presupuestos de la evolución que ha llevado T a STV, como de reconstruir los hilos principales que forman

---

anterior a la encíclica pontificia de que se habla. En *El sepulcro de Don Quijote*, por ejemplo se lee: «Como tú siento yo con frecuencia la nostalgia de la Edad Media: como tú quisiera vivir entre los espasmos del milenario». El tema del milenarismo, por otra parte, había sido motivo de reflexión ya en el *Diario íntimo* (en *Meditaciones Evangélicas*, edición de Paolo Tanganelli, p. 47).

17. Cf. ORRINGER, p. 59.

18. Véase el ya citado carteo editado por Laureano Robles. A grandes rasgos, esta clave interpretativa es funcional, no obstante sea difícil suponer que las cáusticas y salaces palabras de un joven intelectual como Ortega, todavía en ciernes y lejos de salir a la palestra de la cultura española en 1909 (otro discurso habría que hacer, en cambio, por el Ortega y Gasset posterior, autor de *La deshumanización del arte*, 1925 –*intelligenti pauca*–), pudiesen marcar y turbar la interioridad de don Miguel, provocando un cambio tan profundo de T.

19. Unamuno sintió entonces la necesidad de contrastar no tanto las posiciones filosóficas y científicas de Ortega (especialmente su visión «neo-kantiana» de la religión), sino el ataque dirigido contra su persona. A las críticas de Ortega en torno a su presunto alejamiento de la ciencia y de la razón, contextualmente a su aproximación a un misticismo cerrado, autotélico y, en términos pragmáticos y empíricos, inútil, Unamuno, en un epílogo a T inédito, replicó sosteniendo que él no estaba escaso de «facultades críticas» y que se percataba perfectamente de la fragilidad lógica y científica de las ideas expuestas en relación con la primacía de la fe (*pistis*) sobre la razón (*logos*), pero que, a pesar de ello, *quisiera* que las creencias religiosas fuesen verdad (apuesta voluntarista de ascendencia romántica). Cf. ORRINGER, pp. 57-69.

20. TANGANELLI, pp. 177-178

la urdimbre del largo y complejo proceso de gestación de la obra maestra del existencialismo unamuniano: proceso que, como demuestran sus estudios, empieza fundamentalmente con el *Diario íntimo*, prosigue, luego, con una serie de proyectos esbozados anteriores a la redacción de *Vida de Don Quijote y Sancho (Meditaciones Evangélicas*<sup>21</sup>, *Eróstrato*, *A la Juventud hispana*, etc.) y es reemprendido después de 1905 con T.

De la lectura exegética de Tanganelli, por otro lado, es preciso destacar la idea de una perspectiva bio-bibliográfica que lleva a relacionar facetas autobiográficas e ideológicas de STV con piezas particulares de su «avantexto»:

Porque precisamente a partir del cuarto capítulo («La esencia del catolicismo») Unamuno empieza a alegorizar su leyenda biográfica tratando de la infancia de la fe (es decir, aludiendo a su niñez y, contemporáneamente, a la infancia del cristianismo: [...]). Por esta razón en el capítulo sucesivo («La disolución racional») evoca la racionalización adolescente del credo (su etapa idealista-positivista: el conocido cuaderno *Filosofía lógica*) y en el sexto capítulo («En el fondo del abismo») remite claramente a la experiencia de la crisis. [...] Pues *Del sentimiento trágico* quiere ser también una especie de biografía íntimamente deseada (como sucede en *Nuevo Mundo*, en *La esfinge*, en *Soledad* y en tantas obras de Unamuno). [...] Después del tríptico de capítulos manifiestamente alegóricos (de la fabulación unamuniana), es decir, a partir del séptimo, Unamuno inserta la mayor parte de las hojas del *Tratado del amor de Dios* que no proceden del ensayo erostratista. Curiosamente este material experimenta una primera –y por supuesto radical– metamorfosis justamente por ser empleado en este momento, es decir, después de la evocación de la crisis (a la que Unamuno dedica, como ya he dicho, principalmente el sexto capítulo: «En el fondo del abismo»). Por ser colocado precisamente aquí este material acaba sujetándose a la dinámica biográfico-legendaria que domina *Del sentimiento trágico* por lo menos desde el cuarto capítulo: los capítulos séptimo, octavo y noveno, obligados a armonizarse con la arquitectura de la fabulación unamuniana, terminan por transformarse en un trasunto del intento de conversión (más o menos ortodoxa) que sigue a la crisis del 97. Tal vez esta sea también la función esencial del décimo capítulo, si bien en este caso se pueden tamizar sólo muy vagos ecos intratextuales que lo conectan con el *Tratado del amor de Dios*. Quedan los últimos dos capítulos. El undécimo, que igualmente presenta pocas coincidencias textuales con el *Tratado*, intenta sintetizar lo que Unamuno ha querido mostrar en la parte central del ensayo, recapitulable en esta afirmación: «Cristo [...] es el modelo de acción». [...] La «Conclusión», como ya he recordado, remite a la *Vida de Don Quijote*, exactamente la obra que cerraría la etapa crítica de la fabulosa y alegórica bio(biblio)grafía espiritual unamuniana: en este último capítulo don Quijote, el cristo español, es invocado –de nuevo en palabras de Unamuno– como «[n]uestro loco sublime, nuestro modelo».

21. La reciente edición de las *Meditaciones...* a cargo de Tanganelli evidencia, entre otras cosas, cuáles sean los fragmentos que, pasando por esta tortuosa cadena «avantextual», han llegado a STV.

### 3. ESTRATEGIAS DE REVISIÓN DE T

Hay una serie de constantes que caracterizan la transición del proyecto todavía perfectible (T) al texto de llegada, ya acabado (STV); a continuación se intentará analizar las variantes semánticas y estilísticas más significativas (limitadamente a los fragmentos de T que convergen en STV).

Adoptando, por convención y comodidad, una línea expositiva que privilegie y favorezca un orden y una clasificación clara de las isotopías y de las marcas estilísticas que distinguen STV con respecto a T, se examinarán ahora las intervenciones correctivas aportadas, así como las constantes formales y conceptuales de mutación de T a STV.

Se mencionarán antes los fragmentos de T y, a renglón seguido, los pasos correspondientes de STV, haciendo referencia, por un lado, directamente al autógrafo de T y, por el otro, a la edición de STV a cargo de Orringer.

#### 3.1. *Sustitución de desear por querer*

Unamuno anhela no sólo su propia conservación individual, sino también (y sobre todo) su propia perpetuación, la eternización totalizante: ser los otros y todo lo demás sin dejar paradójicamente de ser él mismo.

Por esta razón, las palabras clave, en T al igual que en STV, son exactamente *conservación, perpetuación, aniquilamiento, conciencia, eternidad, infinitud, vida, muerte*, y además el básico, esencial contrapunto dialéctico *fe / razón*, fundamental fulcro temático incluso del *Diario íntimo*.

Unamuno, en STV, enfatiza el voluntarismo de esta fe creadora, por ejemplo sustituyendo en el primer capítulo el verbo *querer* a *desear*:

Cuando alguien me dice que **desearía** ser tal otro, le contesto siempre que eso es un absurdo. **Desear** ser otro es **desear** dejar de ser uno mismo, y como el otro ya es y no lo crea uno dejando de ser, no es **desear** otra cosa sino eso (T, p. 9).

En cierta ocasión, este amigo a que aludo me dijo: «**Quisiera** ser Fulano» (aquí un nombre), y le dije: «Eso es lo que yo no acabo nunca de comprender, que uno **quiera** ser otro cualquiera. **Querer** ser otro es **querer** dejar de ser uno el que es [...]» (STV, p. 106).

Así, de una idea que implica «espera» se pasa a una idea más incisiva y «voluntarista». De esta forma, la idea o mejor el «sentimiento» tantálico, la sed de eternidad y, sobre todo, el hambre de infinito, que constituyen la base de la dolorosa reflexión existencialista unamuniana, se agudizan<sup>22</sup>.

22. Coherentemente, Unamuno asevera en STV: «No quiero morir, no: no lo quiero, ni quiero quererlo», exhaustivo compendio ejemplificativo, este poliptoton (con anexa anáfora de la negación y del verbo «quiero») de la vivaz e incansable *vis* con la cual Unamuno se enfrenta al problema de la muerte, así como de su fragilidad y de la *finitudo* del hombre en general.

En la reformulación de otro fragmento, donde Unamuno sustituye amar con querer, se intensifica y se endurece la expresión y la definición del dolor según una perspectiva existencialista: el dolor se hace congoja (veremos después la centralidad de la angustia en STV):

El dolor nos dice que existimos, el dolor nos dice que existen los que amamos, el dolor nos dice que existe el mundo en que vivimos, el dolor me dice que existes y que sufres Tú, Dios mío. El dolor nos descubre a Dios y nos hace **amarle** (T, p. 64). El dolor nos dice que existimos, el dolor nos dice que existen aquellos que amamos; el dolor nos dice que existe y que sufre Dios; pero es el dolor de la congoja, de la congoja de sobrevivir y ser eternos. La congoja nos descubre a Dios y nos hace **quererle** (STV, p. 368).

### 3.2. *Sustitución o añadidura de sentir (y percibir) por conocer*

Seguramente esta exacerbación, esta agudización del «sentimiento trágico de la vida», y, paralelamente, el recrudecimiento del existencialismo del polígrafo bilbaíno es, como sugiere el título mismo de su libro filosófico más conocido, un rasgo distintivo y peculiar de la transición de T a STV, que se traduce, además, en un acercamiento a un enfoque más pragmático y «trans-racional».

Tal vez por este motivo, algunas variantes de STV con respecto a T atestiguan la sustitución de palabras etimológica y conceptualmente ligadas a *conocer* con palabras ligadas, en cambio, a la esfera de la *percepción*, eco, en definitiva, de una evidente crisis epistemológica. Ciertamente, no se trata de una novedad absoluta, pero el dato interesante es la insistencia con que Unamuno prefiere en un buen número de casos (que ahora se van a ilustrar con una icástica casuística) *percibir a conocer* y *percepción a conocimiento*.

Se considere, ante todo, este periodo de T y su correlativo en STV:

[...] es lo averiguado y cierto que en el orden aparential de las cosas, en la vida de los seres dotados de algún conocer, más ó<sup>23</sup> menos brumoso, ó que por sus actos parecen estar dotados de él, el conocimiento |se <sup>sobre</sup> c| nos muestra ligado á la necesidad de vivir y de procurarse sustento para lograrlo (T, p. 22).

[...] es lo averiguado y cierto que en el orden aparential de las cosas, en la vida de los seres dotados de algún conocer o **percibir**, más o menos brumoso, o que por sus actos parecen estar dotados de él, el conocimiento se nos muestra ligado a la necesidad de vivir y de procurarse sustento para lograrlo (STV, p. 123).

Como se puede observar, «algún conocer, más o menos brumoso» de T se convierte en «algún conocer, o percibir, más o menos brumoso» de STV. La asociación de *percibir a conocer* no es casual: se registra, pocos renglones más abajo,

23. Se señala aquí de una vez por todas un rasgo del *usus scribendi* de Unamuno, el cual respeta las normas ortográficas de principios del siglo xx acentuando todos los monosílabos constituidos por una sola vocal (á, é, ó, ú).

una sustitución sistemática de términos conectados con el conocimiento con términos conectados con la percepción:

Los seres <sup>sup</sup>[que parecen]<sup>24</sup> dotados de **conocimiento**, **conocen** para poder vivir, y sólo en cuanto para vivir lo necesitan, **conocen** (T, p. 22).

Los seres que parecen dotados de **percepción**, **perciben** para poder vivir, y sólo en cuanto para vivir lo necesitan, **perciben** (STV, p. 124).

Las palabras *percepción* y *perciben* que encontramos en STV sustituyen, respectivamente, a *conocimiento* y *conocen*, que, en cambio, figuraban en T. En este fragmento Unamuno habla de «seres»: si en T sostiene que las formas de vida no humanas dotadas de alguna forma de conciencia «en el orden aparential de las cosas» necesitan *conocer* para vivir, en STV sostiene que para vivir necesitan *percibir* las cosas (en su coseidad, en su ecciedad y en su quiddidad, podríamos glosar). Ahora bien, no se trata de una simple elección léxica de carácter estilístico exenta de implicaciones filosóficas, puesto que en STV (como indica bien el mismo título), el elemento de la *percepción* (y del *sentimiento* en lo que atañe al hombre) adquiere una centralidad indiscutible, como viático ineludible no sólo para la supervivencia (dimensión personal / *instinto de conservación*), sino también para la perpetuación (dimensión social / *instinto de perpetuación*) y eternización de uno mismo (dimensión mística o espiritual o universal / *amor de Dios*). Poco después se registra la sustitución del adjetivo predicativo «perceptible» (T) con «sensible» (STV) en el seno de la frase:

Y así cabe decir que es el instinto de conservación el que nos crea la realidad y hace la verdad del mundo **sensible** [...] (T, p. 25).

Y así cabe decir que es el instinto de conservación el que nos crea la realidad y hace la verdad del mundo **perceptible** [...] (STV, p. 126).

Aquí hay una voluntad de no distinguir (tampoco a nivel lingüístico) el grado y la calidad de conciencia del hombre en comparación con los otros seres. La *percepción* abarca y comprende toda forma de vida (incluso al ser humano), como medio irrenunciable de supervivencia, de *conservación* biológica, material de uno mismo, a nivel total y absolutamente individual. Sin embargo, el *sentimiento*, por lo general, pertenece y corresponde exclusivamente a los hombres a un nivel de conciencia más alto y más amplio: el social, que implica el instinto de *perpetuación* de uno mismo, y no sólo al conocimiento empírico del *male di vivere* (Montale). El conocimiento de Dios, fundado no en la lógica sino en el amor, corona esta jerarquía, puesto que es la forma suprema de conciencia de sí en relación con el absoluto en la perspectiva panenteística krausista. El conocimiento de un Dios que es el Todo como conciencia individual y universal a la vez; de un Universo que es organismo omnicomprensivo: éste es el amor de Dios para Unamuno.

24. Con este signo diacrítico <sup>sup</sup>[ ] se ha indicado en el catálogo (TEDESCHI) una añadidura en el renglón superior del manuscrito original.

Se podría deducir de esto que la idea de una vía cognoscitiva entendida como percepción empírica se limita, cuando se pasa de T a STV, a precisar exclusivamente la forma de este conocimiento (o conciencia) en los animales. No es así. En el capítulo 5 de STV (cuyo título, significativo y elocuente<sup>25</sup>, es *La disolución racional*) destaca una innovación léxica muy interesante: la introducción en STV de los términos *percepciones*, *percibir* y *percibimos* aparejados respectivamente a *pensamientos*, *pensar* y *pensamos*, con los cuales van a formar unos binomios antinómicos:

Y, sin embargo, necesitamos de la lógica, de este poder terrible, para transmitir pensamientos y hasta para pensar, porque pensamos con palabras (T, n.<sup>26</sup> 19).

Y, sin embargo, necesitamos de la lógica, de este terrible poder, para transmitir pensamientos y percepciones y hasta para pensar y percibir, porque pensamos con palabras, percibimos con formas (STV, p. 222).

En el séptimo capítulo (*Amor, dolor, compasión y personalidad*) hay que subrayar, además, la manera como Unamuno revisa y modifica este segmento textual:

Me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás; **saber** hasta donde soy es saber donde acabo, desde donde no soy (T, p. 11).

Me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás; **saber** y **sentir** hasta donde soy es saber donde acabo, y desde donde no soy (STV, p. 283).

Al verbo *saber* se acopla en STV el verbo *sentir*. Eso corrobora una vez más la importancia que asume el sentimiento en relación con el conocimiento, hasta tal punto que son emparejados directamente («saber y sentir»).

Este segmento forma parte de un fragmento más amplio, en el cual la unión de *sentir* y *pensar* y, en general, la adición de palabras, que pertenecen al campo semántico de la sensación, es constante.

Nótese cómo puntualmente Unamuno, pasando de T a STV, introduce la idea del *sentir* y del *sentimiento* en estos *excerpta* tomados de fragmentos cercanos:

[...] si **contemplas** las cosas todas en tu conciencia [...] (T, p. 10)

[...] si **sientes** y no ya sólo **contemplas** las cosas todas en tu conciencia [...] (STV, p. 281);

Toda conciencia es conciencia de muerte (T, p. 10).

Pues toda conciencia lo es de muerte y de dolor. Conciencia, *conscientia*, es conocimiento participado, es **consentimiento**, y **con-sentir** es **com-padecer** (STV, pp. 281-282);

25. Pienso aquí en la centralidad que ocupa en T la pérdida de confianza por parte de Unamuno en la Ciencia, la pérdida de la lógica y de la racionalidad como certezas absolutas y posibles instrumentos para llegar a Dios (perspectiva positivista); *mare magnum* de incertidumbre, en fin, que confluye en gran medida en este capítulo (así como en el octavo) de STV.

26. Con «n.» se hace referencia a las notas (catorce en total) puestas como corolario a las noventa y dos páginas que forman el tratado verdadero.

Tener conciencia es saberse distinto de los demás seres, y á sentir esta distinción sólo se llega por el choque, por el dolor (T, p. 11).

Porque tener conciencia de sí mismo, tener personalidad, es saberse y sentirse distinto de los demás seres, y á sentir esta distinción sólo se llega por el choque, por el dolor más o menos grande, por la *sensación del propio límite* (STV, p. 283).

Como se ve, en este bloque argumentativo Unamuno no escatima la adición de términos ligados al *sentimiento*, que se juntan con vocablos en cierta medida cercanos a lo racional desde el primer ejemplo, donde a una idea de contemplación («contemplas») se empareja la forma verbal «sientes». En el segundo ejemplo se inserta una entera frase, que no aparecía en T, en la cual se identifica *conciencia* y *conocimiento*, asociado a *consentimiento*, y, jugando con la etimología de las palabras<sup>27</sup>, se acopla *con-sentir* a *com-padecer*. Aquí hay, sin duda, un doble salto lógico: por un lado, el intelectual bilbaíno sitúa como base del conocimiento el sentimiento, es decir, el *sensus*; por otro lado, considera el sentir mismo como sufrimiento, o mejor dicho, como padecimiento, como pasión. De esta forma el consenso se hace compasión o, dicho de otra forma, empática comunión de un mismo dolor, que lleva al conocimiento. Este pensamiento es confirmado por un añadido sustancial del tercer ejemplo: tras el emparejamiento de *sentirse* a *saberse*, ya de por sí significativo e indicativo de la imprescindible centralidad que el sentir cobra en el concebir la conciencia, en la *coda* del fragmento se alude a la propia *finitudo*: «la sensación del propio límite», la experimentación del sentimiento trágico de la vida.

Naturalmente, también hay fragmentos de T donde Unamuno ya unía la idea de *conocer* a la de *sentir* (y de *compadecer*):

Entonces se conocieron y se sintieron en su común miseria, se compadecieron, se amaron (T, p. 7).

Entonces se conocieron y se sintieron, y se *con-sintieron* en su común miseria, se compadecieron y se amaron (STV, p. 276).

Los hombres (es éste, en efecto, el sujeto sobreentendido) llegan a la meta del *gnothi seauton* pasando por el sentimiento de una miseria común, que es compasión, y compasión, según Unamuno, es (cristiana o crísticamente) amor. Mas, como se puede notar, hay aquí mismo una clara reverberación de la trayectoria evolutiva seguida por el proyecto filosófico de don Miguel: STV insiste ulteriormente en la idea del *sentir*, que amplifica con aquel «con-sintieron», el cual, en definitiva, no sólo confirma, sino que precisa el *modus sentiendi*, resultado de una experiencia común, no simplemente individual, que une a los hombres que conviven y comparten el dolor, el agotamiento de su inmutable e inapelable destino: en una palabra, com-pasión<sup>28</sup>.

27. ORRINGER, p. 282 (nota 31).

28. Se evidencia también un mayor énfasis obtenido a través de la coordinación por polisíndeton, que sustituye a la coordinación por asíndeton, un énfasis que no es estéril estilema, sino síntoma e

A otro fragmento (siempre perteneciente al séptimo capítulo) corresponde otra innovación interesante, en confirmación del talante teórico primordial atribuido al *pathos*:

Descendiendo desde el hombre suponemos que tienen alguna conciencia, más o menos oscura<sup>29</sup>, todos los vivientes y las rocas mismas, que también viven (T, p. 12). Descendiendo desde nosotros mismos, desde la propia conciencia humana, que es lo único que *sentimos* por dentro y en que el *sentirse* se identifica con el *serse*, suponemos que tienen alguna conciencia, más o menos oscura, todos los vivientes y las rocas mismas, que también viven (STV, p. 285).

Resulta inmediatamente evidente cómo Unamuno delinea aquí un cuadro que tiene, como centro gravitatorio, de nuevo el sentir, el cual pasa a ser identificado con el *ser*, o más exactamente, con el *serse*. En la conciencia humana no habría ningún tipo de disimilitud entre sentimiento y esencia, que coinciden perfectamente: lo que el hombre se siente, el hombre es.

No se toman en consideración en este estudio las refundiciones que han afectado algunos segmentos intratextuales comunes a T y STV. Sin embargo, a fin de ofrecer una reconstrucción más amplia y compleja de la casuística relativa a la añadidura de términos reconducibles al ámbito del *sensus* y, más en general, de la percepción, sería útil recordar que, en una parte significativa del octavo capítulo, el Dios cordial, o sea el Dios del amor y del sufrimiento, el «Dios vivo» de T<sup>30</sup> (en contraposición al puramente ideal y racional) se caracteriza ahora también como un «Dios sentido» (idea perceptiva y humana):

[...] que es el Dios cordial, el Dios vivo (T, p. 31).

Y el Dios cordial o *sentido*, el Dios de los vivos, es el Universo mismo personalizado, es la conciencia del Universo (STV, p. 323).

Es el Dios que se encarnó en la Virgen y se hizo hombre, el Cristo de carne y hueso, no el Dios aristotélico como pura, aséptica perfección, como motor inmóvil indiferente a los acontecimientos, a los destinos y a los padecimientos humanos. Es el Dios que sentimos, no el que pensamos. Es el Dios cristológico, no el Dios

---

indicio de la nueva deriva de la crisis unamuniana. Sin embargo, antes que de deriva, sería oportuno hablar de comprensible continuidad con la crisis que ya desde hacía años le atenazaba la conciencia, continuidad atestiguada y comprobada por otras señales como esta, que serán examinadas y estudiadas más pormenorizadamente después (en particular la exacerbación del *tragicismo* a nivel lexicológico y conceptual, por un lado, y, por el otro, la multiplicación de términos y expresiones ligadas a la congoja). Una vez más Unamuno juega con la etimología de «con-sentir» y «com-padecer»: sentir junto a los otros es compartir su dolor, reflejo de la verdadera naturaleza de la condición humana, y, en resumidas cuentas, medio privilegiado y escogido de conocimiento. Conocer, a través del dolor, la verdad que nos atañe.

29. *Sic* en el autógrafo de T.

30. *Cf.* el autógrafo de T, pp. 30-31.

nouménico, mero pensamiento. No asombra mucho, en este sentido, el añadido «y sentir» en este paso de STV:

[...] querer que Dios exista y obrar como si existiese (T, p. 17).

[...] Querer que exista Dios, y conducirse y sentir como si existiera (STV, p. 351).

### 3.3. Exasperación del tragicismo en STV

Si el sentimiento, uno de los dos focos en torno a los cuales gravita STV (ya a partir de su título), desempeña un papel importante en la economía de la revisión de T, no es menor el del otro foco: el *tragicismo*. Y aparte el contradictorio, oximórico «consuelo en la desesperación», lo que salta a la vista cotejando los dos tratados unamunianos es la añadidura, en algunos pasos de STV, del adjetivo *trágico* y del sustantivo *tragedia*.

Obviamente no se trata de una *novatio* temática *tout court*. Ya en las páginas de T el sentimiento de lo trágico es recio y muy visible en muchas partes. Lo que me dispongo a hacer ahora es ilustrar y ejemplificar someramente cómo Unamuno ha fortalecido la idea (o el sentimiento) de un existencialismo fatalista, acrecentando el caudal de los fragmentos en que se han introducido uno o múltiples elementos y expresiones gravitantes alrededor del campo semántico de la tragedia.

El primer caso con el que topamos es el relativo a este apotegma del quinto capítulo de STV (*La disolución racional*), que, en efecto, sólo amplifica el *tragicismo* de T:

¡Trágico combate el de la verdad con la razón! (T, p. 51).

Es un trágico combate, es el fondo de la **tragedia**, el combate de la vida con la razón (STV, p. 221).

Hay casos, además, en que de un adverbio se pasa a un adjetivo ligado al *tragicismo*. Eso se verifica, por ejemplo, en el capítulo 7 (*Amor, dolor, compasión y personalidad*), donde se observa la añadidura de *trágicos* a *amores* para reemplazar el adverbio *trágicamente*<sup>31</sup> tachado con respecto a T:

Y esto se siente más clara y más fuertemente aun cuando brota, arraiga y crece uno de esos amores que tienen que luchar contra las terribles leyes del Destino, uno de esos amores que nacen **trágicamente**, á destiempo, antes ó después del momento en que el mundo, que es costumbre, lo hubiera recibido (T, n. 7).

Todo lo cual se siente más clara y más fuertemente aun cuando brota, arraiga y crece uno de esos amores **trágicos** que tienen que luchar contra las diamantinas leyes del Destino, uno de esos amores que nacen a destiempo, o desazón, antes o

31. *Sic* en el autógrafo.

después del momento o fuera de la norma en que el mundo, que es costumbre, lo hubiera recibido (STV, p. 276).

En STV el adjetivo *trágicos*, en otras palabras, reintegra o, mejor dicho, compensa la eliminación del adverbio corradical que había, en cambio, en T<sup>32</sup>.

Más interesantes son las añadiduras y las enmiendas de los fragmentos relativos a *Fe, esperanza y caridad*. El capítulo noveno, en efecto, es sin lugar a dudas crucial en la estructura y en la lógica disertativa global de STV, *a fortiori* si se confronta con la *ratio* de fondo que mueve y determina las ideas básicas de éste, no careciendo en absoluto de ejemplos de este tipo. Dicho sea de paso, el capítulo noveno, además, es donde se ha registrado la mayor cantidad de añadiduras (refundiciones e intratextos). Con mucha probabilidad, esto se debe al sentido «trágico» de la existencia en su relación dialógica con la Fe, la Esperanza y la Caridad por parte de un espíritu en lo más profundo de su intimidad a medio camino –novel asno de Buridán– entre dos polos: Ciencia y Fe. Fe, Esperanza y Caridad: las tres virtudes teologales entendidas como *itineraria mentis in Deum*, como vías hacia un Universo consciente, humanizado (o humanado), en una *recherche* de por vida orientada al absoluto. A la propia perpetuación *ab aeterno e in aeternum*:

Y como el amor es doloroso, como el amor es compasión, es piedad, la belleza surge de la compasión, y no es sino el consuelo que esta se busca. Acongojados al sentir que todo pasa, que pasamos nosotros, que pasa lo nuestro, que pasa cuanto nos rodea, la congoja misma nos revela el consuelo de lo que no pasa, de lo eterno, de lo hermoso (T, p. 60).

Y como el amor es doloroso, es compasión, es piedad, la belleza surge de la compasión, y no es sino el consuelo temporal que ésta se busca. **Trágico** consuelo. Y la suprema belleza es la de la **tragedia**. Acongojados al sentir que todo pasa, que pasamos nosotros, que pasa lo nuestro, que pasa cuanto nos rodea, la congoja misma nos revela el consuelo de lo que no pasa, de lo eterno, de lo hermoso (STV, p. 363).

Aquí Unamuno añade, en STV, «Trágico consuelo. Y la suprema belleza es la de la tragedia», atando inextricable e indisolublemente el dolor de la tragedia existencial del hombre a la «hermosura» que mana de la «compasión», expresando con una *contradictio in adiecto* inconmensurable (*trágico consuelo*) el oxímoron de la vida, la *vexata quaestio* de la Fe y de la Esperanza en algo (Dios) desconocido e inefable, indecible y dudable.

32. A pesar de ello, no excluyo que este «retoque» morfosintáctico esconda una visión más intensamente amarga y agria de los amores más libres e irracionales, esos amores que no están incluidos (y no cabe duda de que pueden estarlo) en los estáticos cánones de la sociedad, como el amor de Paolo Malatesta y Francesca da Rimini. El amor de amantes como Paolo y Francesca no nace simplemente de lo trágico, sino que es trágico él mismo, por su propia naturaleza.

Otro fragmento manifiesta la misma estrategia:

Y tiene el dolor sus grados, según se adentra, desde aquel dolor que flota en el mar de las apariencias hasta |la <sub>sobre</sub> e|<sup>33</sup> eterna congoja que va á posarse en el fondo de lo eterno [...] (T, p. 62).

Y tiene el dolor sus grados, según se adentra; desde aquel dolor que flota en el mar de las apariencias hasta la eterna congoja, la fuente del **sentimiento trágico de la vida**, que va a posarse en el fondo de lo eterno [...]. (STV, p. 365).

«La fuente del sentimiento trágico de la vida» es exactamente esa «eterna congoja [...] que va a posarse en lo hondo de lo eterno, y allí despierta el consuelo». En otros términos, el hombre, en su dimensión sentimental y anímica, o sea en su interioridad profunda, está estrictamente ligado al mundo y a Dios por la congoja<sup>34</sup> existencial, que es a la vez consolación. Para Unamuno el *trait d'union* que une el consuelo y la angustia, la vida y la muerte, el hombre y Dios, es el amor, definido en la primera frase del capítulo 7 de STV (*Amor, dolor, compasión y personalidad*) como «lo más trágico que en el mundo y en la vida hay»<sup>35</sup>.

Además en este pasaje del séptimo capítulo se han aportado otras modificaciones, como la añadidura de los vocativos «lectores y hermanos míos», rasgo que contribuye a la ulterior universalización y extensión a todos los hombres de los temas de STV con respecto a T:

El amor es lo más terrible y lo más trágico que > ex < en el mundo hay. El amor es hijo del engaño y padre del desengaño; el amor es el consuelo en el desconuelo (T, p. 5).

Es el amor, **lectores y hermanos míos**, lo más trágico que en el mundo y en la vida hay; es el amor hijo del engaño y padre del desengaño; el amor es el consuelo en el desconuelo, es la única medicina contra la muerte, siendo como es de ella hermana. // *Fratelli, a un tempo stesso, Amore e Morte // Ingenerò la sorte*<sup>36</sup>, // como cantó Leopardi (STV, pp. 271-272).

El sentido trágico del amor (terreno) en STV se hace universal y acaba abarcando a los otros, a los destinatarios de STV (los «lectores»), es decir, a los hombres, definidos «hermanos» desde una perspectiva leopordianamente compasiva. La hermandad une a todos en un ineluctable destino común. Las añadiduras, como

33. Este signo diacrítico en el susodicho catálogo (TEDESCHI) indica que el artículo «la» ha sido sobrescrito a una precedente *e*.

34. Escojo aquí este sustantivo, como *congoja* sea otro término clave de STV, tomado prestado de T, y recurrente a lo largo de toda la exposición para describir el estado de ánimo existencial de Unamuno.

35. Paso, por otra parte, del cual se ha tachado en comparación con T «lo más terrible», que formaba una simétrica ditología sinónimica precisamente con el otro sintagma, «lo más trágico», el cual así acaba situándose en una posición de mayor evidencia, en virtud de su unicidad y de su sobrevenido aislamiento en el marco, en el contexto de la frase. Nos focalizaremos conforme se avanza en un análisis detallado de los cambios estilísticos entre T y STV.

36. «Hermanos mellizos, Amor y Muerte, / los engendró la Suerte» (ORRINGER, pp. 272, nota 3).

resulta evidente, las protagonizan adjetivos y sustantivos que gravitan en torno al campo semántico de la *hermandad*, y que confieren al tema de la tragedia amorosa, sobre la cual versa el pasaje, un matiz de compasión (*sympátheia*) y de compartir (*cumpartior*) que une a los hombres.

Lo mismo pasa pocos renglones más abajo, en otros fragmentos. En éste, por ejemplo, Unamuno añade los adjetivos «hermano» y «hermana»:

El amor es el hijo y á la vez el padre de la muerte, que es su madre y su hija (T, p. 7).

El amor es **hermano**, hijo y a la vez padre de la muerte, que es su **hermana**, su madre y su hija (STV, p. 275).

Pues, entonces, Amor y Muerte son «hermanos mellizos», por decirlo de alguna manera, como «hermanos» son los hombres.

Otro ejemplo concierne este fragmento del capítulo noveno:

Y el amor no nos lleva á otra dicha que á la del amor mismo, que es dicha dolorosa. Desde el momento en que el amor se hace dichoso, se satisface, ya no desea y ya no es amor (T, p. 63).

Y el amor no nos lleva á otra dicha que á la del amor mismo, que es dicha dolorosa, y su **trágico consuelo** de esperanza incierta. Desde el momento en que el amor se hace dichoso, se satisface, ya no desea y ya no es amor (T, p. 366).

Nótese que «y su trágico consuelo de esperanza incierta» sustituye a «que es dicha dolorosa». Esta construcción en quiasmo (adjetivo-sustantivo / sustantivo-adjetivo) se desarrolla especularmente en torno a la preposición *de* y comprende dos partes sólida y doblemente ligadas mediante dicha construcción. En la primera («trágico consuelo») es patente, frente al oxímoron, un talante *tragicista*, que se relaciona en la segunda con la idea de una «esperanza incierta». Por otro lado, también *esperanza incierta* es, en cierta medida, un oxímoron, si se considera el significado etimológico del latín *spero* y el hecho de que la *spes* es, no por accidente, precisamente una de las tres virtudes teologales que forman el título del capítulo en cuestión, que deberían de ser dogmas, valores absolutos en los cuales creer sin titubeos<sup>37</sup>.

37. No se olvide, por otra parte, el dúplice significado de *esperar*. El caso es que, con mucha probabilidad, Unamuno juega aquí con esta característica bisemía o anfibología del verbo. La fuerte concentración de oxímoron (desparramados *passim* y en orden abierto a lo largo de todo el escrito) exactamente en este punto pone de relieve (sin tener en cuenta en este momento el gusto estético-literario de Miguel de Unamuno) su disensión interior, que nace de la reflexión sobre la muerte y que, a su vez, produce como respuesta el «sentimiento trágico de la vida». Una disensión atormentada, angustiada, con contrastes e inquietudes que conviven en un hombre dividido entre fe e incertidumbre, ateísmo y esperanza, de un hombre lacerado interiormente. Una disensión porque la existencia misma es un oxímoron, o, al menos, éste es la figura retórica que mejor la representa; que mejor representa aquel mundo, aquel conflicto íntimo. La expresión sustituida («que es dicha dolorosa») es evidentemente otro oxímoron; el intento (y el instrumento adoptado para lograrlo) resultan sumamente justificados e incuestionablemente claros. La «felicidad dolorosa» es reemplazada por el

También en otro fragmento de este capítulo se injerta el adjetivo «trágico»:

Y la fórmula terrible de la vida íntima espiritual [...] (T, n. 10).

Y la fórmula terrible, **trágica**, de la vida íntima espiritual [...] (STV, p. 367).

Al adjetivo *terrible*, por tanto, se empareja el adjetivo *trágica*, ambos atributos de la fórmula «de la vida íntima espiritual», que, según Unamuno, consiste en el logro, en la consecución de «lo más de dicha con lo menos de amor, o lo más de amor con lo menos de dicha» que, aparte del agudo paralelismo (algo así como un concepto barroco), es, en la práctica, *trasunto* preclaro e incluso indiscutible de la inquieta y acongojada aporía que tiene atenazada la conciencia insegura, vacilante, undívaga del genial creador de Augusto Pérez. Una conciencia a merced de las olas de la mar de la incertidumbre.

Se trata, pues, de la dolorosa diatriba íntima de quien se debate entre el amor, que nace y se levanta del dolor, y la felicidad, que decae y muere en la ilusión. Entre «trágico consuelo» y «dicha dolorosa». Para el Unamuno «post-crisis del 97», ave fénix de cuyas cenizas se engendran y brotan T y STV, amor es abandono total y confiado en las manos de Dios, o *en* Dios, sin sobradas e inútiles especulaciones teológicas de raigambre escolástica en torno a Él, ya que éstas no pueden hacer más que alejar de Dios y acercarnos a la mera idea que de Él tengamos.

#### 3.4. *Dolor y congoja*

Juntamente al obvio incremento del «sentimiento trágico», se registra en STV, con respecto a T, una reduplicación de ideas inherentes al dolor en muchos añadidos, insistiendo sobre todo en la dimensión universal del sufrimiento. La «pasión» (*passio, patior*) se hace «com-pasión», sufrimiento y dolor de todos. El lado compasivo del negro grito de dolor unamuniano, con respecto a T, se amplifica en STV y lleva a una universalización de esta perspectiva<sup>38</sup>.

Tanto en T como en STV, Unamuno emplea dos palabras-clave para referirse al sufrimiento: *dolor* y *congoja*. Mientras que en T no hay ningún tipo de diferenciación relevante desde el punto de vista de la función filosófico-terminológica, los

---

«trágico consuelo de esperanza incierta», sentimiento más hondo y reflejo de una más explícita conciencia de la ineluctabilidad del humano destino, por lo cual la muerte, «*the undiscovered country, from whose bourn no traveller returns*» (W. Shakespeare, *Hamlet*, III 1) que es un tabú detrás del cual se cela el misterio de la existencia y del Universo, se hace más dura y más evidente toda la fragilidad, toda la limitación y la impotencia del hombre.

38. Esta perspectiva más universal se refleja principalmente en la inserción de vocativos:

¿Orgullo? ¿Orgullo querer ser inmortal? Trágico hado, sin duda, el de tener que cimentar [...] (T, p 48).

¿Orgullo? ¿Orgullo querer ser inmortal? ¡**Pobres hombres!** Trágico hado, sin duda, el de tener que cimentar [...] (STV, p. 157).

dos vocablos se especializan en STV, experimentando una resemantización cuyo fin es expresar dos conceptos complementarios y distintos. En efecto, en STV *dolor* pasa a indicar tan sólo el sufrimiento físico, concebido como base del conocimiento existencial. En cambio, *congoja* se convierte en un tecnicismo para denotar la inquietud metafísica.

El sentimiento o la percepción del *dolor* (motivo recurrente en T) se recrudece en STV, donde Unamuno agrega a menudo sustantivos o adjetivos vinculados a este campo semántico. Al traducir al español un paso del *Emilio* de Rousseau<sup>39</sup>, por ejemplo, don Miguel, como corolario de la cita, añade un comentario (que hace de epífrasis) en que aparece la expresión «sinceridad dolorosa», emblema de un sentimiento de amargura y resignación existencial que procura *pathos*, en sentido etimológico:

«Chez les croyants il est athée; chez les athées il > esr cr < seroit croyant» Rousseau. *Emile* (T, n. 25).

Entre los creyentes es ateo; entre los ateos sería creyente» (Libro IV). ¡Cuánta verdad hay en el fondo de estas tristes confesiones de aquel hombre de sinceridad dolorosa (STV, p. 165).

En este añadido destacan los sintagmas «tristes confesiones» y «sinceridad dolorosa» (que formarían un quiasmo). Y del amor «carnal», tan estrechamente ligado al dolor de la existencia humana, a la muerte, brota el amor «espiritual», que tanto en T como en STV don Miguel define como «doloroso» y que iguala a todos los hombres, a toda la «sociedad humana»:

De este amor de que vengo hablando, de este amor de todo el cuerpo con sus sentidos, de este enamoramiento, surge el amor espiritual y **doloroso**. / Esta otra forma del amor, este amor espiritual, nace del **dolor**, nace de la muerte del amor carnal (T, p. 7).

Porque de este amor carnal y primitivo de que vengo hablando, de este amor de todo el cuerpo con sus sentidos, que es el origen animal de la sociedad humana, de este enamoramiento surge el amor espiritual y **doloroso**. Esta otra forma del amor, este amor espiritual, nace del **dolor**, nace de la muerte del amor carnal; nace también del **compasivo sentimiento** de protección que los padres experimentan ante los hijos desvalidos (STV, pp. 275-276).

Pero lo que en STV cambia con respecto a T, en virtud de las añadiduras, es la explícita colocación de este amor «doloroso» en el marco social e incluso universal, que lleva a esa idea de la «sociedad humana» como fruto del amor carnal (que es «dolor» y, en definitiva, «muerte»), universalizando así la perspectiva del dolor humano. Unamuno introduce también la idea de la compasión («compasivo sentimiento»), en este caso filial<sup>40</sup> (o paterna, según el punto de vista). Acto seguido topamos con el

39. *Emilio*, libro IV.

40. Clara referencia al dolor por la enfermedad y la muerte del hijo Raimundo Jenaro («hijos desvalidos»).

«mutuo extrañamiento espiritual» (en homología con «fusión carnal»), que es innovación de T con respecto a STV y, además, ulterior indicio de una concepción, compasiva, porque la separación es «mutua», esto es, recíproca.

Más adelante Unamuno, pasando de T a STV, da a la expresión «han sufrido juntos» (T) un valor transitivo (STV) y añade así un complemento directo, o sea «un mismo dolor», aumentando de esta manera (y más explícitamente) la idea y el sentimiento de compasión (*compassio*, es decir, el padecer juntos), que según el filósofo bilbaíno sienta sus bases en el fondo del amor espiritual:

Los hombres sólo se aman con este amor<sup>41</sup> cuando han sufrido juntos, cuando algún tiempo araron la tierra <sup>sup</sup>[pedregosa] uncidos al > yugo de<|< un mismo do < mismo yugo de un dolor común (T, p. 7).

Porque los hombres sólo se aman con amor espiritual cuando han sufrido juntos un mismo dolor, cuando araron durante algún tiempo la tierra pedregosa uncidos al mismo yugo de un dolor común (STV, p. 276).

Unamuno aquí hace hincapié en el hecho de que ese dolor común para los hombres es el mismo y, como hemos dicho, esta añadidura pone de relieve la perspectiva compasiva de su discurso.

Paralelamente al *leitmotiv* y a la isotopía del dolor físico como imprescindible punto de partida cognoscitivo, en la «desembocadura» de T a STV se da una constante que concierne a la sustitución y/o la añadidura de *congoja* a *miseria* y *dolor*. *Congoja*, como anticipamos, es un término que se repite bastante en el curso de STV, un término-clave expresivamente emblemático del estado de ánimo, del *spleen* existencial que corroe desde dentro los meandros más hondos del «yo» umanuniano. *Congoja*, en otras palabras, es la reverberación *rebus sic stantibus* de la agudización, de la exacerbación del dolor personal y cósmico o «leopardiano» (*ut ita dicam*), que de T a STV se hace angustia, inquietud existencial.

Tómense como ejemplo algunos *excerpta* sacados del capítulo noveno (un capítulo prolífico desde el punto de vista de las variantes intratextuales significativas y central de por sí en STV). La frase:

Porque Dios se nos revela porque sufre y porque sufrimos, porque sufre exige nuestro amor, y porque sufrimos |nos<sub>sobre</sub> o|<sup>42</sup> da el suyo y cubre nuestra miseria con la miseria eterna é infinita (T, p. 61).

Es así retocada en STV:

Porque Dios se nos revela porque sufre y porque sufrimos; porque sufre exige nuestro amor, y porque sufrimos nos da el suyo y cubre nuestra **congoja** con la **congoja** eterna e infinita (STV, p. 364).

41. El amor «espiritual», que nace de la compartición del «mismo dolor».

42. En el catálogo mentado (TEDESCHI) en la nota 1 se indica de esta forma una «corrección de grafemas». Las barras verticales delimitan los signos que la han sufrido en el manuscrito. En este caso una «o» ha sido transformada en «nos» mediante la añadidura de la ene y de la ese.

Resulta evidente que Unamuno sustituye *miseria* con *congoja*. De la infelicidad, pues, se pasa a la angustia del vivir, a la inquietud abrumadora, agobiante, opresiva.

A otra frase de T corresponde en STV una casi idéntica, que difiere, aparte de unos imperceptibles reajustes estilísticos, exclusivamente por la añadidura del sinónimo «congoja» a «miseria», lo que es, en mi opinión, una manera de precisar y describir mejor el tipo y el carácter de infelicidad que atenaza el alma de Unamuno:

Y es lo más inmediato sentir y amar mi propia miseria, compadecerme de mí mismo, tener amor á mí mismo (T, p. 66).

Y lo más inmediato es sentir y amar mi propia miseria, **mi congoja**, compadecerme de mí mismo, tenerme a mí mismo amor (STV, p. 371).

Sin embargo, quizás sea aún más elocuente este ejemplo:

El hombre es tanto más hombre cuanto más capacidad de sufrimiento tiene (T, n. 9).

El hombre es tanto más hombre, esto es, tanto más divino, cuanto más capacidad para el sufrimiento, **o mejor dicho, para la congoja**, tiene (STV, p. 366).

En este paso, al identificar el «sufrimiento» con la *humanitas*, esto es, la calidad intrínseca de ser «hombre», Unamuno acaba superponiendo al dolor genérico *tout court* la «congoja» de vivir. De esta forma se fraguan en STV unos auténticos tecnicismos filosóficos de corte existencialista.

A continuación se reproduce un fragmento bastante largo y consistente (el correspondiente a la nota once de T), que se señala por una serie de añadiduras y de aclaraciones, de puntualizaciones que revelan con transparencia hialina todo este sentido de congoja existencial o existencialismo acongojado muy kierkegaardiano que invade al poeta y literato bilbaíno, congoja y existencialismo que son hijos, al fin y al cabo, de su gran ansia vital:

Aunque lo creemos por autoridad, no sabemos tener corazón, estómago ó pulmones mientras no nos duelen. Es el dolor físico el que nos revela la existencia de nuestras entrañas. Y así es con el dolor espiritual; tampoco sentimos al alma hasta que no nos duele.

El dolor <sup>var</sup>[la congoja]<sup>43</sup> es |la <sub>sobre</sub> el|<sup>44</sup> que hace la conciencia |refleja <sub>sobre</sub> [?]|, la que vuelva sobre sí. El no acongojado conoce lo que hace y lo que piensa,

43. Este signo diacrítico indica una variante de autor (en este caso escrita encima de «el dolor»). Unamuno, de ordinario, se vale de dos distintos expedientes para indicar una variante alternativa: o escribe directamente la variante encima (o debajo) de la lección en cuestión (sobre todo en caso de que ésta se halle en el primer o en el último renglón de la cuartilla); o bien recurre a una crucecita que hace de remisión a otra, colocada levemente más arriba, al lado de la cual escribe la variante (se prefiere esta solución en los casos en que no hay mucho espacio entre una palabra y otra). Este mismo sistema es empleado para indicar los añadidos, cuando no hay espacio suficiente entre dos palabras para insertarlos. En este caso parece lícito aseverar, sin correr el riesgo de ser desmentido, que se trata de una *spätkorrektur* o variante «tardía» (según la definición de la Filología de Autor) o, por lo menos, de una añadidura, como quiera que sea, posterior a la primera redacción *currenti calamo* del autógrafo.

pero no conoce que lo hace y lo piensa. Piensa, pero no piensa que piensa, y sus pensamientos son como si > f < no fuesen suyos. Ni él es de sí mismo. Sólo por la congoja se adueña <sup>tras</sup> | | > hombre de < un espíritu humano de sí mismo | |.

El dolor, que es un deshacimiento, nos hace descubrir nuestras entrañas, y en el deshacimiento supremo, el de la muerte, llegaremos por el dolor del anonadamiento, á las entrañas eternas de nuestras entrañas temporales, á Dios, á quien en la angustia > te < espiritual respiramos y aprendemos á amar (T, n. 11).

Aunque lo creamos por autoridad, no sabemos tener corazón, estómago o pulmones mientras no nos duelen, **oprimen o angustian**. Es el dolor físico, o **siquiera la molestia**, lo que nos revela la existencia de nuestras propias entrañas. Y así ocurre también con el dolor espiritual, **con la angustia**, pues no nos damos cuenta de tener alma hasta que ésta no nos duele.

Es la **congoja** lo que hace que la conciencia vuelva sobre sí. El no acongojado conoce lo que hace y lo que piensa, pero no conoce de veras que lo hace y lo piensa. Piensa, pero no piensa, y sus pensamientos son como si no fuesen suyos. Ni él es tampoco de sí mismo. Y es que sólo por la congoja, **por la pasión de no morir nunca**, se adueña de sí mismo un espíritu humano.

El dolor, que es un deshacimiento, nos hace descubrir nuestras entrañas, y en el deshacimiento supremo, el de la muerte, llegaremos por el dolor del anonadamiento, a las entrañas eternas de nuestras entrañas temporales, a Dios, a quien en la **congoja** espiritual respiramos y aprendemos a amar (STV, pp. 375-376).

Resulta claro cómo el fragmento de STV está lleno de cambios y, en especial, de añadidos que, de forma icástica y significativa, resaltan la idea de la «congoja», en la cual el Unamuno de STV insiste difusamente, y además con renovado y amplificado convencimiento (o, incluso, con empedernida terquedad). Ya en el segundo renglón de este ejemplo, de hecho, el verbo «duelen» es apostillado con dos sinónimos, «oprimen» y «angustian», que sirven para definir con mayor exactitud el tipo o la calidad de dolor a través del cual podemos tomar conciencia de nosotros mismos y familiaridad con nuestro *ser* en toda su amplitud ontológica, en sus facetas físicas (*duelen / oprimen*) y metafísicas (*angustian*). Y este dolor de segundo grado es precisamente opresión, angustia, es decir, una forma de interior sufrimiento psicológico, es más, anímico. De esta forma, el dolor se hace, en conclusión, espiritual: se espiritualiza.

---

El autor, en efecto, indica esta variante con una referencia ubicada en el intersticio entre las palabras «dolor» y «es», y, pues, elige y adopta el segundo expediente, reservado habitualmente a las añadiduras, a falta de espacio suficiente en las interlíneas inferior y superior. Suponiendo que sea cierto el hecho de que técnicamente constituya e implique una añadidura realizada sucesivamente, y no una variante «inmediata» o *sofortvariante* (cuestión muy importante desde un punto de vista exquisitamente filológico), el dato notable es que en el «trasiego», esto es, en el paso de T a STV prevalece precisamente «congoja» con respecto a «dolor», que, en cambio, es aparicado. Sobre las variantes de autor se remite a: A. Stussi (*Introduzione agli studi di filologia italiana*. Bologna: il Mulino, 1994) y a D. Isella (*Le carte mescolate – esperienze di filologia d'autore*. Padova: Liviana editrice, 1987).

44. Esta corrección de grafemas está ligada a la variante *congoja* (femenino), que concuerda claramente con el artículo «la», por el que Unamuno ha sustituido «el», conectado a su vez con el originario *dolor*.

A renglón seguido, al considerar el dolor espiritual (la única vía de que dispone el hombre para percatarse de tener un alma), Unamuno introduce de nuevo en STV el término angustia, otra vez asociado a dolor. Es éste, por otra parte, un paso en que el uso de palabras como angustia, congoja y términos derivados resulta inflacionado, con un incremento exponencial con respecto a T. De particular interés, especialmente, es el hecho de que una frase central en T (y, *a fortiori*, en STV) como «El dolor <sup>var</sup>[la congoja] es |la <sub>sobre</sub> el| que hace la conciencia |refleja <sub>sobre</sub> [?]|, la que se vuelva sobre sí», se convierta, en la versión de STV, en «Es la congoja lo que hace que la conciencia vuelva sobre sí».

Se trata de una frase ya en sí misma y de por sí significativa en virtud del contenido (la descripción, y es más, la afirmación del dolor como el primordial instrumento de conocimiento de uno mismo) y en virtud de la forma en que tal contenido ha sido expresado (la cual, siendo sentenciosa y aforística, hace muy incisivo y directo el mensaje). Sin embargo, aparte de eso, lo que me interesa subrayar es que en STV Unamuno descarta «el dolor», y lo reemplaza con «la congoja». Una vez más don Miguel se entretiene meditando en torno a su propio sentimiento de congoja, que sin duda destaca en este pasaje (donde figura, además, el adjetivo *acongojado* y repetidamente el sustantivo *congoja*, asociado también al adjetivo *espiritual*), como en STV en su globalidad.

No son estos los únicos ejemplos. Del gran número de contextos en que se dan sustituciones evidentes de términos ligados al universo del dolor con términos ligados al universo de la congoja, he entresacado, como último ejemplo, este caso, por su claridad y evidencia:

El dolor nos dice que existimos, el dolor nos dice que existen los que amamos, el dolor nos dice que existe el mundo en que vivimos, el dolor me dice que existes y que sufres Tú, Dios mío. El dolor nos descubre á Dios y nos hace amarle (T, p. 64).

El dolor nos dice que existimos, el dolor nos dice que existen aquellos que amamos; el dolor nos dice que existe y que sufre Dios; **pero es el dolor de la congoja, de la congoja de sobrevivir y ser eternos. La congoja** nos descubre a Dios y nos hace quererle (STV, p. 368).

En T el dolor es el instrumento, la «espina en la carne»<sup>45</sup>, merced a la cual Unamuno y los hombres *tout court* se percatan de existir, se dan cuenta de su propia existencia y, a la vez, de la de los otros y hasta de Dios y de su mismo sufrimiento (lo que nos lleva a amarle). En cambio, en STV el «dolor» tan sólo permite a los hombres lograr conciencia de serse, mientras que es la congoja el imprescindible medio que asegura el descubrimiento de Dios y que lleva a quererle: la congoja de «sobrevivir y ser eternos». Además, si en T Unamuno escribe «el dolor me dice que existes y que sufres Tú, Dios mío», es para evidenciar su relación

45. Aludo a la famosa (y aun diría legendaria) expresión kierkegaardiana inspirada en la segunda epístola de san Pablo a los Corintios.

personal (de sabor modernista) con Dios, Dios al que tutea y que es «su» Dios. Esa idea será borrada, por decirlo así, en STV, donde no queda huella de la apóstrofe directamente dirigida a Dios que caracterizaba la frase de T.

### 3.5. *El hambre de inmortalidad*

Paralelamente a la amplificación del matiz *tragicista*, en STV observamos una considerable cantidad de intervenciones (especialmente añadiduras) de talante escatológico, que implican una intensificación de la perspectiva religiosa y del inagotable deseo de inmortalidad de Unamuno (deseo que es contemporáneamente causa y efecto de su crisis existencial y de su reacción a ella). Centrales en la economía tanto de T como de STV son dos componentes fundamentales en la especulación filosófica unamuniana de principios del xx: la reflexión *erostratista* (o, si se prefiere, nihilista), que en T ocupaba las páginas centrales (y en STV se traslada al tercer capítulo), y la reflexión *quijotista*, como réplica, aunque parcial e ilusoria, al mismo trágico destino humano. *Erostratismo* y *quijotismo* son, en definitiva, las dos caras de una misma moneda: por un lado, la respuesta nihilista a la pérdida de la fe, es decir, la rígida contraposición de la gloria a la fe; por el otro, la ética quijotista que combina una fe voluntarista con la aspiración a la fama.

Al *erostratismo*, incansable afán de eternidad que lleva a la propia destrucción y a la de los otros, Unamuno dedicará una sección del tercer capítulo de STV, que se titula *El hambre de inmortalidad*, donde confluye la mayor parte de los fragmentos de T centrados en el tema del nihilismo. A esos fragmentos, así pues, está reservada una colocación eminente y más espacio, pero también (y tal vez sea éste el dato de mayor interés) un énfasis y una intensidad vívidas. Don Miguel, sin variaciones, desarrollará allende los lindes del tercer capítulo este tema, que así volverá a aflorar como un río subterráneo en otros puntos de STV, reflejo, eso, de su «espinas en la carne», que es, *mutatis mutandis*, punto de partida para la búsqueda del *consuelo en la desesperación*, nota dominante que no dejará al filósofo durante toda la tratación, a mitad de camino entre la fe (como «potencia creativa») y la nada.

Las ideas quijotistas, en cambio, entran de varios modos en el discurso más amplio de STV, en cuyo magma se amalgaman, aun manteniendo su reconocibilidad indiscutible. Esta reconocibilidad se manifiesta a través de unos añadidos que reflejan y atestiguan una acentuación (o, por lo menos, son indicios evidentes de una supervivencia) de las sugerencias quijotistas que caracterizan la cosmovisión del Unamuno de comienzos del xx, sobre todo mediante la insistencia en el término *inmortalidad*.

En el paso de T a STV, más en general, se ha registrado un caudal bastante consistente de inserciones, que reflejan la tendencia hacia la confirmación, es más, el incremento de la sed de pervivencia. En particular, destaca la añadidura de dos lexemas contiguos: (1) *inmortalidad* y (2) *eternidad* y sus correspondientes adjetivos:

(1) *inmortalidad*

Dios es para el común de los mortales, ha dicho un pensador (W. James) el productor de inmortalidad (T, p. 35).

Ya dijo no sé dónde otro profesor, el profesor y hombre Guillermo James, que Dios para la generalidad de los hombres es el productor de inmortalidad (STV, p. 101).

Un individuo suelto puede vivir moralmente una vida buena, sana y heroica sin creer de manera alguna en Dios [...] (T, n. 3).

Un individuo suelto puede soportar la vida y vivirla buena, y hasta heroica, sin creer en manera alguna ni en la **inmortalidad del alma** ni en Dios [...] (STV, p. 130).

[...] y toda religión arranca históricamente del culto á los muertos [...] (T, p. 40).

[...] y toda religión arranca históricamente del culto a los muertos, es decir, a la **inmortalidad** (STV, p. 146).

Hablando > del[o] riesg < de lo dudoso de nuestros ensueños y del riesgo de que sean vanos [...] (T, p. 45).

[...] de lo dudoso de nuestro ensueño de ser **inmortales**, y del *riesgo* que no sea vano [...] (STV, p. 153).

Pues bien, no, no me someto á la razón y me rebelo contra ella, y tiro á crear en fuerza de fé á mi Dios [...] (T, p. 49).

Pues bien: ¡no! No me someto a la razón y me rebelo contra ella y tiro a crear, en fuerza de fe, a mi Dios **inmortalizador** [...] (STV, pp. 159-160).

(2) *eternidad*

¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante! ¡Ser siempre y serlo todo! ser Dios! (T, p. 39).

¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre y serlo todo! ¡Ser Dios! (STV, p. 146).

El hambre de Dios, la sed de sobrevivir [...] (T, p. 44).

El hambre de Dios, la **sed de eternidad**, de sobrevivir [...] (STV, p. 152).

Ya el poeta del dolor vió la estrecha hermandad que hay entre el amor y la muerte [...] (T, p. 44).

Ya el poeta del dolor, del **aniquilamiento**, aquel Leopardi que, perdido el último engaño, **el de creerse eterno**. // *Però l'inganno estremo // Ch'eterno io mi credei*. // Le hablaba a su corazón de *l'infinita vanità del tutto*; vio la estrecha hermandad que hay entre el amor y la muerte [...] (STV, p. 152).

El hambre de Dios, la sed de sobrevivir nos ahogará ese pobre goce de la vida que pasa y no queda (T, p. 44).

El hambre de Dios, la sed de **eternidad**, de sobrevivir, nos ahogará ese pobre goce de la vida que pasa y no queda (STV, p. 152).

Ni de mi materia ni de mi fuerza me inquieto, pues no son mías mientras no lo sea yo mismo (T, p. 47).

Ni de mi materia ni de mi fuerza me inquieto, pues no son mías mientras no sea yo mismo mío, esto es, **eterno** (STV, p. 156).

A través de la inserción y de la añadidura de vocablos vinculados al campo semántico de la *eternidad* y de la *inmortalidad*, Unamuno tan sólo subraya la

centralidad de la «única cuestión», como a menudo la llama, la de la pervivencia *post mortem* de la conciencia. La inmortalidad, en efecto, es sólo un sueño de la niñez, del cual las violentas corrientes del mar nihilista alejan cada vez más al pobre espíritu de don Miguel, haciéndole arribar a orillas existencialistas (lo cual –como ya se ha visto– está corroborado, a nivel léxico, por la insistencia en palabras clave como *angustia* y *congoja*).

#### 4. UNIVERSALIZACIÓN DE LA PERSPECTIVA EN STV

Valiéndose de unos precisos recursos estilísticos (particularmente el abandono de la primera persona singular y la introducción de apóstrofes dirigidas al lector) Unamuno encauza STV hacia una perspectiva nueva con respecto al «intimismo» de T, una perspectiva más amplia y universal: en efecto, en muchos pasos la diégesis se desliza del «yo» de T a una argumentación colectiva e impersonal (generalmente en *pluralis maiestatis*).

Desde luego, es oportuno distinguir entre *res* y *verba*. Los materiales que Unamuno maneja siguen siendo «autobiográficos» (el hombre de carne y hueso es fundamento indispensable de la meditación y de la especulación unamuniana), pero la forma elegida parece ocultar esta dimensión intimista en STV. Junto a dicha propensión a extender y trasladar varias aserciones y observaciones de un ámbito íntimo y personal a un ámbito universal, lo que destaca, por otro lado, es una más amplia articulación del discurso y del periodo.

Principalmente un estilema puede considerarse ligado a esta especie de cimentada (y gradual) universalización en la manera de tratar los temas filosóficos y teológicos: el paso de la primera persona singular a la plural. Aunque, como decía, la transición del «yo» al «nosotros» no implique de por sí una efectiva ampliación de la *Weltanschauung* unamuniana a todos los hombres<sup>46</sup>, esta marca estilística parece reflejar claramente la voluntad de facilitar la divulgación y recepción de su filosofar:

46. Además, la idea sustancialmente egocéntrica (en algún caso, o más en general antropocéntrica) ligada al destino trágico del hombre «de carne y hueso», idea que atraviesa y connota STV en su globalidad, no es de cierto desmentida o anulada, sino reduplicada, como atestiguan o bien confirman también algunas inserciones o refundiciones como éstas: (1) «Y ¿quién eres tú? me preguntas. Y respondo con Obermann: para el universo nada, ¡para mí todo!» (T, p. 48); «¡Yo, yo, siempre yo! –dirá algún lector–; y ¿quién eres tú?» Podría aquí contestarle con Obermann, con el enorme hombre Obermann: “Para el Universo nada, para mí todo” [...] (STV, p. 108); (2) Recógete, lector, en ti mismo y figúrate un lento deshacerte, en que la luz se te apague [...] (T p. 42); Recógete, lector, en ti mismo y figúrate un lento deshacerte **de ti mismo**, en que la luz se te apague [...] (STV, p. 149); 3) [...] de mí mismo, vuelve mi conciencia [...] (T, p. 42); [...] de mí mismo, **que soy yo**, vuelve mi conciencia [...] (STV, p. 150); 4) Vine al mundo a hacerme yo, a hacer mi yo, y ¿qué será de nosotros todos? (T, p. 46); Vine al mundo a hacer mi yo, y ¿qué será de **nuestros yos** todos? (STV, p. 155). El «Yo soy el centro de mi universo» (STV, p. 154) refleja y encarna perfectamente todo ello.

> Los < Hablaba antes de los parásitos que viviendo en las entrañas de animales superiores [...] (T, n. 3).

**Mentábamos** antes a los parásitos que, viviendo en las entrañas de los animales superiores [...] (STV, p. 129).

Dicha tipología de modificación en el salto de T a STV (éste es un simple botón de muestra) forma parte de un plan patente: en la mayoría de los fragmentos examinados el tono veteadado de notas diarísticas e intimistas de T (aunque el «yo» del *Tratado* sea el clásico de los tratados auriseculares) se vuelve vaga y difuminadamente coloquial, dialogístico y, en ocasiones, hasta homilítico. Otro ejemplo parecido se puede hallar en el tercer capítulo, donde «hablaremos» sustituye «Hablaré»:

¿Y el juego? Hablaré de él más adelante (T, p. 56).

¿Y el juego? Ya **hablaremos** de él (STV, p. 167).

Ligeramente más complejo es este ejemplo sacado del capítulo noveno:

Pero Tú, Señor<sup>47</sup>, dame amor y no dicha, y **no me dejes adormecerme** en la costumbre que temo dormir del todo, perder conciencia y no volver á recordarla nunca. Que me sienta, Señor, que me sienta á mí mismo en el dolor (T, p. 63).

Pero **debemos** pedir que se nos dé amor y no dicha, que **no se nos deje adormecernos** en la costumbre, pues **podríamos dormirnos** del todo, y, sin despertar, perder conciencia para no recobrarla. Hay que pedir a Dios que se sienta uno en sí mismo, en su dolor (STV, p. 366).

Aquí, además de la habitual sustitución de la primera persona singular con la plural (*adormecerme / adormecernos; temo dormir / podríamos dormirnos*), se emplea también una construcción impersonal suprimiendo el diálogo con la divinidad: *dame amor / debemos pedir que se nos dé*.

En otros casos el abandono de un punto de vista personal para abrazar otro más universal es aún más innegable. Otros factores contribuyen a corroborar esta tendencia hacia una construcción interlocutoria de la argumentación, es decir, la forja de una voz filosófica dialéctica en el llamado «taller del escritor». De hecho, se asiste a la introducción masiva de nuevos vocativos (característicos de la escritura unamuniana *tout court*) mediante los cuales el autor, en la ficción literaria, se dirige a unos hipotéticos destinatarios de la obra («lector»<sup>48</sup>, pero también «lectores», «hermanos míos»<sup>49</sup>, frente a la universalización general de que se hablaba):

1) Y ¿quien eres tú? me preguntas. Y respondo con Obermann: para el universo nada, ¡para mí todo! (T, p. 48).

47. Unamuno en T se dirige aquí a Dios con el apelativo «Señor» tuteándolo, mientras que en STV utiliza el término Dios a la hora de hablar de Él de forma impersonal.

48. Capítulo 3: «Intenta, lector, imaginarte en plena vela [...]».

49. Ver *incipit* del capítulo 7.

«Yo, yo, siempre yo! —dirá algún lector—; y ¿quién eres tú?» Podría aquí contestarle con Obermann, con el enorme hombre Obermann: «Para el Universo nada, para mí todo» [...] (STV, p. 108)<sup>50</sup>;

2) Ese en que crees, ese es tu Dios [...] (T, p. 32).  
 Ese en que crees, lector, ese es tu Dios [...] (STV, p. 333).

3) Intenta, lector, imaginarte en plena vigilia cuál sea tu estado de alma en el profundo sueño [...] (T, p. 38).  
 Intenta imaginarte en plena vigilia cuál sea el estado de tu alma en el profundo sueño [...] (STV, p. 144);

4) El amor es lo más terrible y lo más trágico que > ex < en el mundo hay (T, p. 5).  
 Es el amor, lectores y hermanos míos, lo más trágico que en el mundo y en la vida hay [...] (STV, p. 271)<sup>51</sup>.

5) ¿Orgullo querer ser inmortal? Trágico hado [...] (T, p. 48).  
 ¿Orgullo? ¿Orgullo querer ser inmortal? ¡Pobres hombres! Trágico hado [...] (STV, p. 157).

En este último caso, perteneciente al tercer capítulo (incontrovertiblemente un trozo de vidrio coloreado muy significativo en el complejo caleidoscopio de STV) la añadidura del vocativo en forma exclamativa «¡Pobres hombres!» refuerza la idea de un «trágico hado» que, ineluctablemente, espera e iguala a todos.

Además, hay otro elemento: las numerosas apóstrofes dirigidas de nuevo al hipotético lector, en las cuales se utilizan estilemas y módulos paradigmáticos

50. Este fragmento intratextual ya ha sido mentado a propósito de la confirmada perspectiva autobiográfica en STV con respecto a T.

51. Por añadidura, la intensificación de esta intonación o cadencia homilítica, quizás sermoneante alguna vez, de unos pasajes argumentativos, además del *pluralis maiestatis*, de las alocuciones y de los vocativos, se ha logrado también por medio de anadiplosis, como la del séptimo capítulo (*Amor, dolor, compasión y personalidad*):

Y todo acto de engendramiento es un dejar de ser lo que se era, un partirse, una muerte parcial. Acaso el supremo deleite del engendrar [...] (T, p. 6).

Y todo acto de engendramiento es un dejar de ser, total o parcialmente, lo que se era, un partirse, una muerte parcial. Vivir es darse, perpetuarse, y perpetuarse y darse es morir. Acaso el supremo deleite del engendrar [...] (STV, p. 273).

El añadido es pura geometría, una gema de retórica que se engasta a la perfección en el discurso, y se ha construido en torno a la reduplicación central. Los antípodas, las extremidades de esta euclidiana estructura quiástica y especular son los antónimos «vivir» y «morir». A través de la antimetábola Unamuno expresa un concepto paradójico (uno entre muchos) según el cual la perpetuación de uno mismo es a la vez vida y muerte, es decir, dos ideas opuestas y contrarias. La repetición de la pareja de verbos «perpetuarse» y «darse», aun cuando en orden invertido, confiere a la frase la idea de una afirmación de razonamiento dialéctico, pero también de una prédica, de una homilía, pese al carácter ponderado y vigilado de la frase.

característicos de la lengua hablada, como el dialogismo, y con un tono a menudo sermoneante:

[...] ¿en gracia á qué?, ¿para qué?, ¿con que derecho? «En gracia á qué?» Y en gracia á qué vivimos? «¿Para qué?». ¿Y para que somos? «¿Con qué derecho?». ¿Y con derecho somos? (T, p. 48).

[...] ¿en gracia de qué? ¿Para qué? ¿Con qué derecho? «¿En gracia a qué?» –**preguntáis**–, ¿en gracia a qué vivimos? ¿Para qué? ¿Y para que somos? ¿Con qué derecho? ¿Y con qué derecho somos? (STV, pp. 156-157).

Mediante la oración incidental «preguntáis» se explicita una referencia directa, una comunicación personal al lector. Añadiduras similares se encuentran también en otras partes de STV, como, verbigracia, en este caso:

¿Y para qué quieres ser inmortal? ¿Para qué? No entiendo la pregunta, francamente. (T, p. 48).

«¿Y para qué quieres ser inmortal?» –**me preguntas**–. ¿Para qué? No entiendo la pregunta, francamente [...] (STV, p. 157).

Siempre en el capítulo noveno hay un añadido sobresaliente, que revela la mayor inclinación de STV a una especie de «universalización» o extensión a la humanidad entera del existencialismo unamuniano, cuyo centro, de todas formas (es menester subrayarlo), sigue siendo el «yo» personalísimo y único, irrepetible del ensayista bilbaíno:

**Mi alma** no será libre, Dios mío, mientras haya algo esclavo en este mundo que hiciste, **ni Tú, por tanto, que vives en mi alma serás** en ella libre (T, pp. 65-66).

**El alma de cada uno de nosotros** no será libre mientras haya algo esclavo en este mundo de Dios, **ni Dios tampoco, que vive en el alma de cada uno de nosotros, será libre** mientras no sea libre nuestra alma (STV, p. 371).

«Mi alma», es decir el alma de Unamuno, se hace en STV «el alma de cada uno de nosotros» y, paralela y contextualmente, Dios (integrado y englobado en el razonamiento general y no más destinatario directo del discurso) no vive en el alma de Unamuno, sino en «nuestra» alma, en el alma de todos los hombres. Sin demasiados circunloquios, el objeto de la cuestión ahora (en STV) ya no coincide única y exclusivamente con el sentimiento personal de Unamuno, sino también con el de «cada uno de los hombres». A decir verdad, la cuestión no es tan simple como parece, en el sentido de que las referencias al dolor universal, al dolor de los demás, aparecen también en T; la novedad está, por un lado, en la ampliación y ampliación del componente cósmico del existencialismo y del mismo pesimismo unamunianos y, por otro, en la eliminación de las apóstrofes dirigidas directamente a Dios.

Estas intervenciones podrían autorizarnos a aventurar un paralelismo tal vez atrevido: *mutatis mutandis*, hay una especie de extensión del sentimiento trágico a la humanidad entera, una condición que podría recordar, en sentido lato y de

manera difuminada, la *social catena* en que debería unirse *l'umana compagnia* de que habla Leopardi<sup>52</sup>.

## CONCLUSIONES

Si STV es fruto indiscutible del árbol de T, es cierto que las dos obras, como he tratado de poner de relieve a lo largo del artículo, son dos entidades autónomas y distintas, puesto que la primera no es natural y matemática resultante u obvio desarrollo, en términos genéticos, de la segunda, sino una ampliación y una reestructuración, en la cual las distintas partes de T son intercaladas (*intratextos*) y, a menudo, transformadas completamente (*refundiciones*).

Las novedades sustanciales conciernen, en primer lugar, a la introducción y al aumento considerable de palabras conexas con el campo semántico de la *tragedia* y de la *congoja* o *angustia* (al lado o en lugar de *miseria* y *dolor*, ideas que, de esta manera, acaban siendo connotadas con más precisión); secundariamente, la sustitución, en la transición de uno a otro tratado, de términos relativos al *conocimiento* con vocablos relativos a la *percepción* y al *sentimiento*. No depende del azar, a mi entender, el hecho de que se pase de un título en el cual las palabras-clave son *amor* y *Dios* a otro en el cual las palabras-clave resultan ser precisamente *trágico* y *sentimiento*, junto a *vida*. Se manifiesta así la evolución de una obra centrada en Dios y en el amor divino a un texto que gravita en torno a un trágico existencialismo lorigado por un sentido de inerme fragilidad que es connatural al ser humano, y que implica y atañe a todos los hombres (el título completo de la

52. *Social catena* y *umana compagnia* son sintagmas de *La ginestra o il fiore del deserto*, poesía compuesta por Giacomo Leopardi en Torre del Greco en 1836. El paralelismo con Leopardi no aspira a crear una relación de interdependencia y de identificación entre el poeta de Recanati y el intelectual de Bilbao, mas, eso sí, quiere ser (simple y modestamente) un modo para recordar cuánto el pensamiento de Leopardi, si no ha influenciado o condicionado a Unamuno, ha sido recibido, percibido y acogido por él, de alguna manera, como un ideal compartible, es más, armónico (claramente en el seno de una personalidad y de una sensibilidad originales y muy singulares, en el seno de un ideal en cierto modo paralelo, pero, a la vez, en los antípodas con respecto a él del poeta recanatés –pienso aquí al Dios unamuniano y a la leopardiana Naturaleza maligna, malvada del *Dialogo della Natura e di un Islandese*). Para el Unamuno de T, Leopardi es el poeta del *dolor*; para el Unamuno de STV, Leopardi es el poeta no tan sólo del *dolor*, sino también del *aniquilamiento*. Al margen de este discurso y en confirmación de la afinidad espiritual y de ideas entre Unamuno y Leopardi se recuerda, de todos modos, que el *exul immeritus* éuscaro, durante su destierro en Fuerteventura (1925) el solo libro, entre los pocos efectos personales, que trajo consigo, junto a la *Divina Commedia* de Dante y al *Nuevo Testamento*, fueron precisamente los *Canti* de Leopardi, el cual, dicho incidentalmente, es, no digo cada dos por tres o a cada paso, pero, eso sí, más veces (y explícitamente, encima) citado en STV (a modo de ejemplo se podría mentar aquí la expresión «hediondo orgullo», sacada siempre de *La ginestra* o, verbi-gracia, los versos con los cuales empieza el canto *Amore e Morte*: «*Fratelli, a un tempo stesso, Amore e Morte / ingenerò la sorte*» (capítulo séptimo) y, además, los versos «*Però l'inganno estremo / ch'eterno io mi credei*» y el sintagma de ascendencia bíblica (QOHELET) «*l'infinita vanità del tutto*», extrapolados de *A se stesso*, la composición que forma parte del llamado *Ciclo di Aspasia*.

obra significativamente reza: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*). Los hechos notorios concentrados en el trienio 1907-1909 (encíclica de papa Pío X y carteo con Ortega) han contribuido a determinar en Unamuno, condicionándolo, una más profunda (y más consciente) congoja existencial, herencia, entre otras cosas, de la crisis comenzada en los últimos años del siglo XIX.

Sin embargo, no creo que estos dos acontecimientos puntuales y aislados (aunque para nada irrelevantes) puedan explicar, de por sí, toda la estrategia de revisión con la cual Unamuno ha refundido partes conspicuas de T (mudando su estructura misma) y que ha determinado el nacimiento de STV. En otras palabras, me parece que el cotejo entre los dos textos (T y STV) y la casuística de ejemplos facilitados nos brindan un cuadro más claro del cambio que se ha producido en el paso de uno a otro texto, obligándonos a considerar este proceso de revisión no sólo como *fructus* de la contingencia de los susodichos episodios<sup>53</sup>, sino, más en general, como resultado de una lenta sedimentación «avantextual».

A fin de cuentas, lo que sobresale al cotejar los dos tratados unamunianos, piezas —como dijimos— de un mosaico común, es, por un lado, su indudable interdependencia y su extrema cercanía ideológica y, por otro, el hecho de que las abundantes partes compartidas, en particular los intratextos, denotan unas constantes evolutivas que se remontan a un «dibujo proyectual» complejo que empieza a delinearse desde el *Diario íntimo* (como ha barajado, entre otros, Tanganelli).

Las dos hipótesis (Tanganelli-Orringer) no son incompatibles: los fragmentos analizados muestran, ante todo, cómo Unamuno, pasando de T a STV, insiste en la idea de *sentimiento* (contra la idea de *racionalidad*) como único instrumento de conocimiento de Dios o, mejor dicho, como única vía para llegar a Él. Es posible que ello sea debido parcialmente al influjo y a una especie de condicionamiento psicológico ligado a la polémica epistolar con Ortega y Gasset, polémica que lleva a don Miguel a profesar, en cierto modo, con mayor pertinacia y convicción su antipositivismo. Por lo que atañe a la encíclica, los fragmentos examinados no ofrecen una reverberación cristalina del efecto que pudo ejercer la autoridad de la infalible voz papal en la conciencia del intelectual vasco. Al contrario, parece legítimo reconocer, en la confirmada preponderancia y en la añadidura de palabras y segmentos textuales inherentes al *sentir*, la voluntad de declarar *magna cum voce* la apercepción (antes que el concepto) de fe como *pistis* creativa, desligada de la teología tradicional, dogmática y escolástica<sup>54</sup>.

Los fragmentos tamizados no nos permiten aventurar hipótesis interpretativas de gran alcance con respecto a las aportaciones hermenéuticas de Tanganelli y Orringer. Lo que con seguridad podemos afirmar es que los datos aquí recogidos acerca de la evolución de T a STV muestran principalmente cuatro cosas:

53. Es esta la propuesta hermenéutica de ORRINGER.

54. Sin negar por ello que en otros lugares de STV (en particular en los últimos dos capítulos) el ascendente vaticano haya atenuado y mitigado las posturas modernistas de Unamuno, induciéndole a una involución tradicionalista.

1. la intensificación de los anhelos escatológicos mediante la inserción de términos como *eternidad* e *inmortalidad*;
2. la universalización de la perspectiva filosófica;
3. el recrudescimiento del componente *tragicista* y la centralidad de la *congoja* en STV; estos elementos parecen reflejar, a nivel léxico, la recuperación en STV de materiales avantextuales anteriores a la redacción de T, materiales cuya gestación se remonta, en última instancia, a la trágica experiencia de la crisis finisecular y al *Diario íntimo* (por tanto, parece estar en lo cierto Tanganelli cuando señala la importancia de estos primeros borradores en la arquitectura de STV);
4. la sustitución sistemática de términos inherentes al ámbito del conocimiento (racionalidad) con vocablos ligados al campo semántico del sentimiento (sensibilidad): es muy probable que la acentuación de esta postura radicalmente anti-racionalista se deba también a la polémica con Ortega, como apunta Orringer.