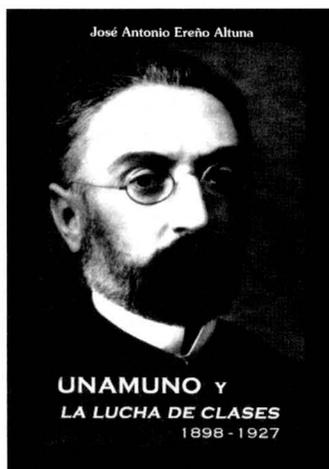


RESEÑAS



EREÑO ALTUNA, José Antonio: *Unamuno y La Lucha de Clases (1898-1927)*. Bilbao: Ediciones, Beta, 2004, 213 pp. ISBN: 84-96009-55-6

De nuevo nos obsequia Ereño Altuna con los resultados de sus pesquisas sobre el Unamuno escritor en la prensa de Bilbao. En 2000 había publicado, juntamente con Ana Isasi Susaeta, *La cuestión del Ensanche de Bilbao*, libro en el que recogía la controversia Unamuno-Alzola, con su proyección sobre un Bilbao que se estaba convirtiendo en ciudad industrial, con su inmigración, especulación del suelo, proyectos urbanísticos y manejo del municipio por los intereses de grandes propietarios. Si se añade a este libro los trabajos de Jean-Claude Rabaté sobre la llegada de Unamuno a Salamanca, podemos decir que hoy conocemos bastante mejor la producción intelectual del autor vasco en la década 1890-1900. En 2002 publicó Ereño *Artículos inéditos de Unamuno en La Lucha de Clases (1894-97)*, libro en el que corregía incorrectas atribuciones de artículos realizadas por otros autores. En el documentado análisis contenido en este libro dejaba establecida en 237 la lista de artículos publicados por Unamuno en *La Lucha de*

Clases entre 1894-1897, con lo que recuperaba una estupenda gavilla de páginas del Unamuno socialista.

En *Unamuno y La Lucha de Clases* el recorrido cronológico es muy amplio, pues abarca ahora desde 1898 a 1927. Ereño escribe en el «Estudio preliminar» (pp. 11-50), que «si no cambian las cosas, no será fácil seguir la colaboración de Unamuno entre 1908 y la Primera Guerra Mundial, y entre 1928 y 1937». Aunque no es más explícito (y no estaría mal serlo de cara a los investigadores más jóvenes), me imagino que se refiere a que las hemerotecas no han mejorado sus colecciones de *La lucha de Clases* desde que algunos iniciamos investigaciones en años pasados, en mi caso en el entorno de mi tesis doctoral sobre Unamuno.

En mi opinión, lo que aporta este libro es muy poca cosa en lo que se refiere a 1899-1927, pero es muy importante para 1898, pues hasta la fecha se conocía sólo el artículo «Colectivismo agrario», recogido en 1966 por Rafael Pérez de la Dehesa en su pionera lista de artículos unamunianos en *La Lucha de Clases* (rompiendo el esquema que de Unamuno se propagó en la España franquista) e incluido después en el tomo ix de las *Obras completas* de Unamuno en editorial Escelicer, en 1971. Ereño añade nada menos que 19 artículos, y son éstos los que justifican este nuevo libro, por el que hay que felicitarle, una vez más, ya que constituye una excelente aportación al conocimiento de este complejo Unamuno de la década de 1890.

Ereño recuerda con razón que quedan incógnitas sobre el socialismo de Unamuno, sobre todo debido a que no conocemos las cartas que él escribió a los responsables de *La Lucha de Clases* de Bilbao. Por cierto, el lector no avisado puede sacar una conclusión errónea en la página 34, lugar en el que cita unas líneas de una carta de Valentín Hernández a Unamuno, de abril de 1897, en la que el primero manifiesta al segundo que ha quedado «fuera» de la Agrupación Socialista de Bilbao. A continuación, como si se

tratará de algo posterior (y no anterior, como es el caso), escribe: «...pronto se presentaría un nuevo motivo de preocupación por culpa de un artículo que involucró gravemente a Valentín Hernández», el director de *La Lucha de Clases*. Me refiero a que el artículo es el del 9 de enero, anterior, por tanto a la carta de abril. Si subrayo esta secuencia en esta redacción (que sé que es simple descuido) es porque entre enero y abril de 1897 está la conocida crisis de ese año, que en mi opinión es decisiva para la suerte del socialismo de Unamuno. El mismo Ereño cita (pp. 44-45) cartas de Unamuno a Juan Arzadun, de octubre de 1897, y a Leopoldo Gutiérrez Abascal, de febrero de 1898, en las que Unamuno habla de un «antes» y un «después» de la crisis: «me siento más socialista que antes», escribe, con lo que parece claro que hay ahí un momento de inflexión, ruptura, cambio o como quiera llamarse.

El que todavía en 1898 publicara 20 artículos en *La Lucha de Clases* es un buen motivo para analizar con cuidado el alejamiento del socialismo por parte de Unamuno. Pero en todo caso, lo que impresiona es la cantidad de artículos de Unamuno en el semanario socialista entre 1894 y 1898, nada menos que 257, según los datos del propio Ereño en este libro, en el que hay, como es normal en investigaciones de primera mano, alguna corrección respecto de su libro anterior. Que Unamuno se tomó a pecho su ejercicio de pedagogía social en el semanario queda palpablemente demostrado por este dato, que, sin ser absolutamente definitivo, como lo reconoce Ereño, es suficiente para afirmar que en ninguna época de su vida entregó Unamuno a un periódico, en igual período de tiempo, semejante cantidad de artículos. Y es un ejercicio por el que no cobró nada, claro está, cosa que también conviene recordar a quienes se han tomado demasiado al pie de la letra alguna manifestación del propio Unamuno en el sentido de que dosificaba las ideas que esparcía en los artículos para cobrarlas de

una en una, en vez de ofrecer un montón de ellas en un solo artículo.

El libro de Ereño es una imprescindible aportación al conocimiento de la obra de Unamuno. Sólo una pequeña demanda, propia de quienes leemos por el vicio de investigar: hay que poner índice de nombres en los libros. Y en las listas (imprescindibles las que ha realizado Ereño en éste y en los otros libros) estaría bien indicar, además del suyo, los nombres de los «descubridores» de artículos de Unamuno en *La Lucha de Clases*. Algunos investigaron en condiciones bastante más difíciles que las que ahora permiten los estudios existentes y el propio estado de archivos y bibliotecas. Con esto no pretendo restar ningún mérito a Ereño, al que animaría desde estas líneas a proseguir el estudio de la obra de Unamuno con la seriedad que hasta ahora ha exhibido. Ereño reúne las condiciones para formar parte del equipo que un día deberá emprender la edición que hace falta de esa obra.

Pedro Ribas



SEGARRA, Rodrigo, *El libro de Job en Unamuno. La casa edificada sobre arena*, (Barcelona: Editorial Clie, 2004) 323 pp. ISBN 84-8267-441-2.

Rodrigo Segarra propone una lectura de la obra unamuniana cuya peculiaridad radica en que la clave interpretativa central son las lecturas bíblicas del autor. Sin negar la complejidad del conjunto de fuentes literarias y cuestiones existenciales a partir de las cuales construye su obra Unamuno, los focos de la exégesis se orientan aquí para mostrar con mayor nitidez la presencia de la Escritura en la obra, de modo que los principales temas y motivos unamunianos aparecen revestidos y bajo la forma de los temas, e incluso del estilo, también del Nuevo Testamento, pero sobre todo del Antiguo, y en particular del libro de Job. De esta manera, tomando su título de la dicotomía entre el hombre que edifica su casa sobre la roca y el insensato que la edifica sobre la arena (Mt 7, 24-29; Lc 6, 46-49), Segarra atribuye a la fe de Unamuno la condición del segundo, identificando en virtud de ello al

Rector salmantino con Job, asimilado al segundo personaje de la parábola evangélica y en contraste con Abraham, que prefigura al primero. Mientras el padre de la fe se distingue por su confianza e imperturbable en el monte Moriah, Job presenta una fe labrada sobre la incertidumbre, «sobre la arena», sobre la duda. Ahora bien, ésta no es una duda desvitalizada o meramente teórica como la de Descartes, sino una duda «de pasión, la del eterno conflicto entre razón y sentimiento»¹.

Sobre dicha idea matriz, según la cual Unamuno ofrece una interpretación «existencial», «dialéctica» y «subjetiva de la fe de Job»², y gracias a la cual «encuentra apoyo a sus atormentados vaivenes religiosos y espirituales» en el «inacabable proceso rítmico de contradicciones que crea la brega razón-fe»³, Segarra hilvana su obra de acuerdo con dos pautas hermenéuticas de carácter formal: 1) explicación genética de la producción del pensamiento maduro de Unamuno a partir de la biografía personal, vertebrada por la biografía como lector; 2) relectura de la obra estudiada, la de Unamuno aquí, a partir de la lectura de las fuentes de lectura privilegiadas en el trazado de la biografía personal: la Biblia y, en particular, dentro del Antiguo Testamento, el libro de Job.

El libro de Job en Unamuno, en efecto, contribuye a profundizar en la línea de los estudios que se ocupan de la raigambre religiosa del pensador de Salamanca, pero con la peculiaridad de que el protagonismo, digámoslo así, no radica tanto en los problemas religiosos en sí mismos, como la inmortalidad del alma o la existencia de Dios, cuanto en la revisión de los textos sagrados que están directamente en la base, tanto del pensamiento de Unamuno visto en su conjunto, como de las innumerables piezas

1. *Op. cit.*, p. 275.

2. *Idem*, p. 266.

3. *Idem*, p. 296.

literarias concretas que componen su extensa y variada obra. A título de testimonio de las pautas hermenéuticas que acabamos de mencionar, los primeros capítulos de la monografía de Segarra tienen la virtud de remachar y poner de relieve *dos ideas centrales*.

La *primera*, la integración de la monografía que nos ocupa en un recorrido intelectual presidido por el esfuerzo perfectamente definido por subrayar la importancia de los problemas religiosos en la obra unamuniana. De manera que éste (*El libro de Job en Unamuno*) constituye la continuación del anterior libro de Segarra, *La fe de Unamuno, un camino entre la niebla* (Ed. Clie, 1998), y se incorpora con perfecta lógica en su biografía intelectual, desde sus lecturas e inquietudes infantiles y juveniles, hasta la defensa de su tesina, (1985) *Agonía poética*, y su tesis doctoral, defendida en 1991 en la misma Universidad de Barcelona con el título *Eso Anthropos. Claves para la interpretación de la fe en don Miguel de Unamuno*. De esta carrera de investigación proceden y a ella remiten las conferencias que la prolongan y enriquecen hasta desembocar en la fecha actual en la obra que reseñamos.

La *segunda* idea, que en calidad de reflejo en la persona del estudioso (Segarra) viene a corroborar la pauta metodológica aplicada a su objeto, es la de la imbricación de la biografía intelectual en el propio decurso existencial y en las lecturas que lo jalonan, particularmente en y desde el orto de la apertura de la inteligencia a los misterios de la vida, esto es: desde la infancia. Tal subsuelo, a modo de hontanar existencial e intelectual para la interpretación de la propia labor, nos lo ofrece el estudioso catalán a lo largo del «Prólogo» y de los cuatro primeros capítulos: «Presentación del libro *La fe de Unamuno, un camino entre la niebla*»; y «*Contraria sunt complementaria* (I)», «(II)» y «(III)», para dejarnos luego, como saliendo de proceloso océano a playa ordenada y apacible, en las

puertas ya de la exposición explicativa de la presencia de la Biblia y el libro de Job en la obra de Unamuno.

Así es como llegamos al quinto capítulo «Introducción: Las lecturas infantiles, raíces literarias y religiosas», donde se desgrena el entramado de lecturas del niño, adolescente y joven Miguel que permite rastrear el conocimiento temprano que éste pudo tener de la figura de Job.

De acuerdo con el ambiente del catolicismo tradicional de la época y la familia, el varón de Uz hubo necesariamente de aparecer como dechado de paciencia y resignación proverbial; ahora bien, dada la ausencia socialmente impuesta de la lectura del Antiguo Testamento, la figura de Job difícilmente pudo ser conocida en su complejidad y riqueza propias. Precisamente por ello cobran valor al respecto las lecturas infantiles de Unamuno, reveladas por él mismo a lo largo de toda su obra. Tanto las instructivas, cómicas y de aventuras (como *El Quijote*, *Quintín Durward* o *Robinson Crusoe*), como las religiosas y morales (el Catecismo del P. Astete o las lecturas de Balmes). Sin embargo, resultan particularmente importantes otras como «El amigo de los niños» (publicación católica semanal que se editó de junio a noviembre de 1849), mencionado por Unamuno en *Recuerdos de niñez y mocedad*⁵, y, sobre todo, «El amigo de la infancia», periódico ilustrado para niños difundido por el pastor evangélico José Marqués, quien se instaló en Bilbao en 1977 para ejercer su magisterio protestante y con el que Miguel debió trabar conocimiento⁶. Este periódico, al que Unamuno hace referencia en el poema 201 del *Cancionero*, y uno de cuyos ejemplares llevaba en su portada el avestruz, animal cuyas costumbres se refieren en el libro de Job (39, 16-21), pudo constituir uno de los primeros

5. *Idem*, p. 110.

6. *Idem*, pp. 127-128, *vide* nota 137.

contactos fecundos con dicha figura veterotestamentaria⁷.

En el sexto capítulo, «El libro de Job en Unamuno», el autor desgrana la obra y temas unamunianos al hilo de la lectura de dicho libro según la estructura literal del mismo. La abundancia y la importancia de las referencias que emergen de la obra del agónico español, dejan que se vea con fuerza, en éste que es el núcleo de la monografía que nos ocupa, la tesis principal de la misma: la centralidad de la figura de Job en la obra de D. Miguel.

Acompañando los versículos del relato bíblico, vemos sucederse los motivos y figuras principales de la obra de D. Miguel: la soledad, el desierto y la presencia silenciosa de Dios⁸; el vivir a redrotiempo en busca de la primera noche eterna⁹; la vida del hombre como milicia, esfuerzo y conflicto¹⁰; la caracterización de *Del sentimiento trágico de la vida* como «mi más doloroso Evangelio», como «las mismas eternas lamentaciones, las que eran ya viejas en tiempos de Job»¹¹; la problemática de su tan evocado Obermann, que clama por que no se haga una justicia de nuestro destino mortal¹²; la figura mitológica de la estrella Aldebarán, al que dirige en su conocido poema la exhortación: «Allende el infinito,/ dí, Aldebarán, ¿qué resta?»¹³; las metáforas del hilo, la lanzadera y el destejer como representación del propio curso vital y de la reflexión sobre el mismo¹⁴; la zozobra en la disputa con Dios, que con su prueba de silencio abisma al hombre que termina exclamando: «¿con qué derecho te pido cuentas,

Dios mío?»¹⁵. Y finalmente, para no hacer interminable la lista aquí, la nostalgia del nuevo día que apacigüe las tinieblas que envuelven a la fe lacerada por la insalvable impotencia de la razón: «Después de deshecha esta mi piel, en mi carne he de ver a Dios»¹⁶.

Los tres últimos capítulos completan el contenido de la obra incidiendo más específicamente en tres ejes de la exégesis. Primero, la lectura de *Del sentimiento trágico de la vida* como una particular interpretación unamuniana del libro de Job, de quien diverge en última instancia en la medida en que invierte la relación entre fe y duda: «Dios responde al patriarca porque Job había hablado desde la fe, no desde las dudas; o desde las dudas —como creía don Miguel— pero sostenidas en una fe inalienable, inalterable e inmovible— lo que Unamuno obvia»¹⁷. Segundo, la dialéctica Razón-Fe en Unamuno como figura de la tensión irresuelta que atraviesa toda su obra.

Contra toda lógica dualista que pretende la decantación por uno de los términos y la eliminación del otro, Unamuno busca un «equilibrio dinámico en que cada una aporte su verdad». «Contra la disyuntiva o razón o fe, Unamuno defiende la copulativa razón y fe, la necesidad de las dos, combatientes que en la lucha establecen una relación íntima, una estrecha solidaridad que les hace abrazarse, pues la guerra es escuela de fraternidad y lazo de amor»¹⁸. Y tercero, la influencia de la Biblia en Unamuno, lo que lleva a Segarra a hablar de un «existencialismo veterotestamentario» en el que Job y Eclesiastés se complementan y contrastan recíprocamente como figuras que compendian, el uno, la confluencia de «todo género de tribulaciones y contrariedades»; el otro,

7. *Idem*, p. 131.

8. *Idem*, p. 157.

9. *Idem*, p. 168.

10. *Idem*, p. 175.

11. *Idem*, p. 181.

12. *Idem*, p. 185.

13. *Idem*, p. 190.

14. *Idem*, p. 172.

15. *Idem*, p. 259.

16. *Idem*, p. 263.

17. *Idem*, p. 285.

18. *Idem*, p. 302.

la apacibilidad de la fortuna mundana y el techo de sabiduría a que la razón humana puede aspirar sobre la tierra¹⁹. Esta modalidad de existencialismo, frente al ateo, que asume la inexistencia de Dios y la soledad aniquiladora del existir en el mundo, se cifra en «la relación del fiel hebreo con Dios, vínculo que por diversos avatares se vuelve inseguro, y la fe, hasta aquel momento apacible e incuestionable, deviene conflictiva»²⁰.

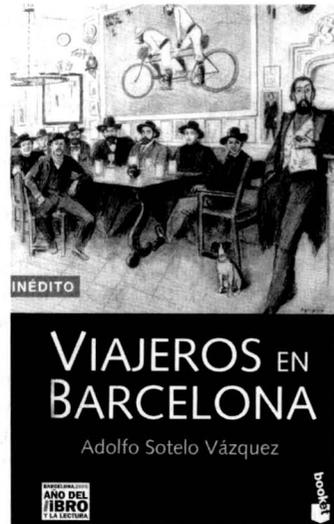
Para concluir, es preciso señalar cómo finaliza el libro a modo de compendio con la enumeración en el último capítulo de diversos lugares de la obra unamuniana en los que resalta de nuevo la procedencia bíblica de temas y figuras literarias. Así, por ejemplo, las reflexiones inspiradas por el relato de Esaú y Jacob (en «Rebeca», E-IV, 1919); la odiosa presencia de «santos y señas», «chiboletes», en la sociedad española, tema inspirado en Jueces 12, 5-6 (en *La fe*, E-I, 962); o, al final, la escena del último adiós (tan característica de los patriarcas del Antiguo Testamento), recurso empleado por Unamuno en *La tía Tula* (E-II, 1037) como «interpretación psicológica de la despedida, muerte y resurrección de Cristo»²¹.

Javier Teira Lafuente

19. *Idem*, p. 305.

20. *Idem*, p. 307.

21. *Idem*, p. 321.



SOTELO VÁZQUEZ, Adolfo. *Viajeros en Barcelona*. Barcelona: Planeta, 2005. 169 pp. ISBN 84-08-05803-7

Todo libro de Adolfo Sotelo Vázquez no sólo contiene contextualizaciones precisas y observaciones agudas sino también un estilo ameno que invita al lector a la posibilidad de combinar simultáneamente aventuras educativas con la elevación de su espíritu. *Viajeros en Barcelona* sigue fiel a esta costumbre, aunque su autor, en una nota de modestia, señale que para escribirlo «con la mejor diafanidad» ha tenido que abandonar su acostumbrada «pasión erudita» y abrazar otras metas más prácticas. Se trata de una versión algo más compleja de una serie de artículos que Sotelo publicó en 1992 en un periódico barcelonés ahora desaparecido. El volumen publicado en el año 2005 presenta un resumen de las observaciones sobre Barcelona y su cultura a partir del punto de vista de una serie de destacados escritores e intelectuales, tanto españoles como hispanoamericanos, que han expresado sus impresiones a lo largo de más de cien años en innumerables entrevistas,

artículos y libros. En el libro se recogen las observaciones de personalidades tales como Sarmiento, Galdós, la Pardo Bazán, Ganivet, Llanas Aguilianedo, Darío, «Azorín», Baroja, Bayo, Valle-Inclán, Rodó, Insúa, Antonio Machado, Ridruejo, Aub y Cela. Para aquellos que estudien a Unamuno, los capítulos de más interés serán los que el autor dedica a Sarmiento, la Pardo Bazán, Ganivet, Darío, Baroja y Rodó, además del que trata del mismo Unamuno.

Sarmiento es el gran apóstol de la europeización y de los grandes centros urbanos. No sorprende el hecho de que elogie sin límite lo que encuentra en la ciudad mediterránea y censure lo que observa en el resto del país. Sotelo visualiza y justifica las observaciones del escritor argentino a través de las conocidas perspectivas unamunianas, según las cuales las opiniones de Sarmiento son ecos de viejas críticas legítimamente españolas voceadas desde dentro del país por otras figuras como Goya y Larra. Por su parte, la Pardo Bazán fue, desde los años en que Unamuno residió en Madrid, una de las influencias más importantes para el escritor vasco además de una gran amiga. Es posible, incluso, que doña Emilia tuviera que ver con la lenta evolución que se observa en la figura de la mujer en la narrativa unamuniana. En el caso de la Pardo Bazán, Sotelo hace hincapié en cómo las alabanzas de Barcelona y sus entornos expuestas por la escritora gallega en la prensa son, en parte, reflejos de su relación sentimental con el fundador de *La España Moderna*, José Lázaro Galdeano. La evidencia acumulada y cuidadosamente interpretada por Sotelo—aquí vuelve la erudición crítica que el autor había prometido dejar fuera—no deja lugar a dudas sobre la relación entre sentimiento y alabanza. En vista de que gran parte de la comunidad literaria barcelonesa—incluso los amigos de Unamuno—chismeaba sobre la vida sentimental de la Pardo Bazán (Galdós, Lázaro Galdeano, Gimerá), es interesante notar que esta faceta de ella nunca afectara su amistad mantenida con Unamuno, a pesar

de la vena puritana percibida en las observaciones de don Miguel sobre otros amigos (Ganivet, Darío).

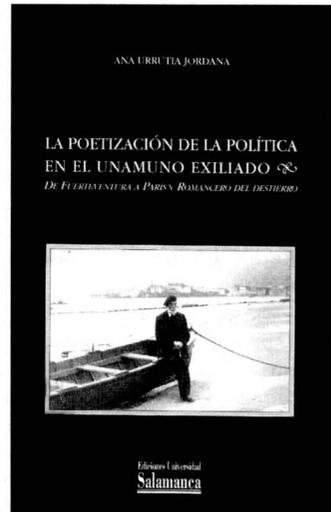
El breve capítulo sobre Ganivet sugiere que el autor granadino era capaz de entusiasmarse y alegrarse cuando se alejaba de los cielos nubosos de los países nórdicos y de sus preocupaciones por Amelia Roldán. Esta visión de Ganivet se difiere notablemente de la que Unamuno presenta. En la sección dedicada a Darío se destaca que el nicaragüense no sólo ve en Barcelona gratas reminiscencias de la cultura parisina sino que, y esto es lo importante, vislumbra una amalgama entre España y otros países europeos. Tras los comentarios de Darío, Sotelo se concentra en las observaciones de catalanes contemporáneos que subrayan la triste y empobrecida existencia de Darío en la Barcelona del *modernisme* catalán. No estaría de más plantearse el papel que habrán jugado estas observaciones en el cambio de perspectiva que Unamuno muestra en sus últimos comentarios sobre el que anteriormente había sido sólo «otro hispanoamericano» deslumbrado por París. En cuanto a Baroja, y aunque éste no figura en muchos comentarios hechos por Unamuno, es interesante notar que, en varios de los análisis sociológico-literarios del novelista guipuzcoano, las opiniones negativas de Baroja sobre la vida literaria barcelonesa (según su opinión, los barceloneses se centran demasiado en aparecer bien, siendo así Barcelona más española que España) coinciden con las de Unamuno. Se vislumbra en las observaciones del uruguayo Rodó un eco tímido de las críticas que Unamuno había compartido con él acerca de París y Barcelona en cartas, pero este autor se empeña en diluir esta reminiscencia en un torrente de ambigüedades y elogios dedicados a la ciudad de sus antepasados. Sotelo discretamente deja la interpretación de estos titubeos al lector.

El autor dedica su capítulo más largo a la Barcelona vista por Unamuno. La tesis de Sotelo se centra en el hecho de que Unamuno no sólo esperaba encontrar en la cultura barce-

lonesa la encarnación de la España sin puertas que había esbozado en *En torno al casticismo*, sino que, impulsado por esta visión, escribía repetidamente contra las represiones llevadas a cabo en Barcelona en nombre del Gobierno central. Unamuno llegó a ser la esperanza de ciertos intelectuales barceloneses de una nueva relación con Madrid basada en una competición entre culturas, proyecto fundamentado, en parte, en conocidas ideas dialécticas de Unamuno. Pero cuando Unamuno, durante visitas a sus corresponsales barceloneses, llegó a conocer mejor las ideas contradictorias que pululaban en Cataluña, reconoció en seguida que la situación nunca podría resolverse en términos de la sinergia que había teorizado. El aparente abandono por parte del modernismo catalán de modelos culturales procedentes de otras partes de España e incluso de Cataluña misma sólo confirmaba el pesimismo de Unamuno. Entretanto, los amigos barceloneses no sabían ya qué hacer con este Unamuno pesimista que no parecía entender muy bien sus objetivos y perspectivas. Aunque Sotelo apenas discute la correspondencia entre Unamuno y Maragall, esta tesis está implícita en ella.

El libro de Sotelo tiene el mérito de enfocarse en estas figuras desde dentro de la cultura barcelonesa y, en vista de estos objetivos hermenéuticos, la mayor parte de sus numerosas citas están en catalán. En general, se puede decir que el libro ofrece una gama de nombres claramente asociados con Unamuno—Maragall, Narcís Oller, Valentí Camp y el trasplantado corresponsal epistolar Luis de Zulueta—y, aunque es brevísimo y está escrito originalmente como ensayos de encargo, emerge como una fuente muy valiosa para el que quiera indagar en las complejas relaciones entre los intelectuales de Sudamérica, Cataluña y el resto de España desde 1845 hasta mediados del siglo xx.

Thomas R. Franz



URRUTIA JORDANA, Ana: *La poetización de la política en el Unamuno exiliado. «De Fuerteventura a París» y «Romancero del Destierro»*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2003.

Esta obra merece ser considerada como una contribución valiosa para el esclarecimiento de las relaciones entre el Unamuno poeta y el agitador de espíritus. Unamuno es uno de los escritores que mayor influjo han tenido en el alumbramiento de la España moderna. La autora, Ana Urrutia Jordana, es muy consciente de lo controvertido del tema que estudia, es decir, la «poesía política» de Unamuno, concretamente, la que se refiere al período del destierro. Se trata, como es sabido, de un exilio en parte decretado por Primo de Rivera, y en parte querido, más aún, aprovechado por el propio Unamuno, para el logro de sus fines políticos. Esta actitud será siempre discutible para muchos. Pero no debería obscurecer, según pienso, el hecho de que Unamuno, en uso de sus derechos, utilizó la palabra y la pluma, y su prestigio, para manifestar lo que creía conveniente. En todo caso, lo que él dejó escrito, merece a todas luces un estudio objetivo y

desapasionado, y su poesía, tal como él la escribió, sin tachaduras, ni tergiversaciones, debe ser hecha accesible a las jóvenes generaciones. España ha perdido ya sus clásicos en gran medida. No debería suceder lo mismo con Unamuno, un nombre aún cercano a nosotros, porque un país que ha perdido su memoria, camina derechamente a su fin. La tarea que la autora se ha impuesto no merece sino alabanza y estímulo. Y también reconocimiento sincero por lo que ha logrado.

Justo es recordar, por otra parte, que en la España «tradicional», que tan acervamente criticó Unamuno, en la que en realidad repudió, y no precisamente en la «intra-histórica» o inexistente, con la que soñaba, en la realidad en fin, que siempre es histórica, y en el tiempo, donde hablan los poetas, habló él, y fue escuchado. A pesar esto de los silencios o mutilaciones que por algún tiempo sufrieron los poemas aquí estudiados y otros escritos suyos. Urrutia explica con solvencia este aspecto de su obra.

La lectura de la obra poética y política de Unamuno nos enfrenta a un problema, que el lector más desprevenido percibe en el momento mismo de comenzarla. Se trata de saber en qué medida se ve el lector forzado a aceptar ciertas implicaciones teóricas, que tal vez no comparte, cuando se dispone a leer los poemas estudiados aquí. En el fondo, lo que la autora investiga, es, por tanto, el valor poético de estos romances del destierro. Y al hacerlo, es sobradamente consciente de que se trata de un tema altamente controvertido. No en vano habla Urrutia de los «poemas apoéticos», de los «romances más politizados» (p. 165). Decididamente, Unamuno es lo que él mismo quiso ser: «un hombre de contradicción», «como Job». Esto es de sobra sabido. Pero, al parecer, esta contradicción, ni es fruto del capricho, ni es mera postura, ni se entiende recurriendo a esquemas inaplicables, por más aceptados que sean. ¿Quién no lleva la contradicción en sí mismo, por el hecho

mismo de ser hombre? Y ¿cómo podría evitarla quien es y se siente poeta, como en el caso de Unamuno? Lo que Urrutia pretende es justamente explicar, aclarar y, en última instancia, comprender.

Unamuno no ayuda ciertamente en la tarea. Porque parece difícil entender en qué medida es aceptable el utilizar un poema como medio para expresar, no solamente las ideas políticas de su autor, sino lo que es más, para atacar directamente a sus enemigos políticos, para insultarlos descaradamente, o minar su prestigio y destruirlos. La sátira política tiene una larga tradición en la cultura occidental, comenzando por los griegos. Pero no es éste el caso de Unamuno, quien pese a lo que él diga, ni maneja la sátira, ni se caracteriza por su sentido del humor, como se ha dicho ya alguna vez. Unamuno ataca más bien de frente y sin embozo, desde su «sentimiento trágico de la vida», que le permitió escribir tan hondas y temblorosas páginas. Puede haber, por tanto, críticos y lectores que se nieguen a admitir como poesía válida, la que se ha escrito con la sola finalidad de atacar al dictador que le envió al destierro. Unamuno es, pese a todo, un grandísimo poeta. Réstanos por ver cómo lo es y por qué merece respeto en este sentido.

Ortega y Gasset criticaba a Unamuno por su irrisistible inclinación a escribir sobre política, en abandono de su profesión de filólogo. Y es realmente notable el hecho de que Unamuno, catedrático de Lengua Griega, no haya escrito una sola línea sobre el tema. Más aún, Unamuno, destacado filósofo, filólogo, ensayista, escritor y novelista, se consideraba a sí mismo, ante todo y sobre todo, como poeta. Es un poeta versado en las tareas del pensamiento. El pensador y el poeta se funden en uno en este polifacético y contradictorio personaje. Es preciso aclarar de entrada cómo entiende Unamuno la poesía, o qué entiende por poesía.

Explica Urrutia que la verdadera dimensión de Unamuno como poeta, ha sido ignorada demasiado tiempo, debido al carácter político de muchos de sus poemas, en concreto,

los del destierro, objeto del presente estudio. Y también dedica los capítulos introductorios de su obra a exponer la situación de España, cuando asumió el poder Primo de Rivera (1924). Tiene esto su justificación dada la constante presencia del dictador y de sus allegados en los poemas que nos ocupan. Y en este sentido, ha sido un acierto el añadir al final, en apéndice, el manifiesto que publicó Primo de Rivera en «La Vanguardia» de Barcelona, cuando se disponía a asumir el poder (pp. 193-196). Ciertas expresiones que emplea el dictador, fueron motivo de la brutal crítica de Unamuno, de sus insultos contra él. Dice Primo de Rivera que el «movimiento» que encabeza y dirige «es de hombres» y que quien no sienta la «masculinidad completamente caracterizada, que espere en un rincón» (p.193). Pero no mejora Unamuno la situación, llamando «animal», a quien escribió esto. Por otro lado, Unamuno ignora, al parecer, las graves advertencias del dictador en apoyo de su decisión: «Asesinatos de prelados, ex gobernantes, agentes de la autoridad, patronos, capataces y obreros, audaces e impunes atracos, depreciación de la moneda... impune propaganda comunista ...descarada propaganda separatista». Y muchas otras (p. 193). Unamuno volvió al fin triunfante de su destierro. Pero los «asesinatos de prelados» y demás alborotos, volvieron a ensangrentar el suelo patrio. Y las víctimas del terrorismo separatista, dentro ya incluso del estado de derecho, en nuestros días, se acercan al millar. Las críticas de Unamuno a Primo de Rivera y la Dictadura parecen más bien el fruto de un rencor personal, no tanto del análisis serio de la situación de España en la época de Primo de Rivera, o antes. Unamuno reconoció más tarde haber obrado movido por su «desordenada pasión de justicia» (p. 122) —en *En torno al casticismo* había criticado ya este «justicialismo» como característica del pueblo español, según él— y, más de acuerdo ya con la realidad, reconoce también: «Perseguí a la Dictadura, que no ella a mí» (p. 122).

El rechazo, por parte de Unamuno, de la historia, es decir, de la realidad de España, de la «realidad histórica de España», —como diría más tarde su secuaz Américo Castro—, en nombre de una España soñada e inexistente, es el punto de choque y encuentro de dos formas de valorar y enjuiciar —no de entender— la historia de España, lo que se ha llamado el «problema» de las dos Españas. En otra ocasión he tratado ya de dejar en claro que tal división no nació precisamente dentro de la propia España, ni tampoco el choque sangriento que provocó, hubiera sido posible sin la inspiración y ayuda provenientes del exterior.

Al tratar de entender la «poesía política» de Unamuno, es aconsejable comenzar por entender el sentido de su actividad política. Porque su «poesía política», y su preocupación por los asuntos políticos, no nacen de un tipo de «compromiso», como en el caso de Sartre, por ejemplo. Ortega parece que no estaba en lo cierto, al contraponer la actividad o preocupación política de Unamuno, de un lado, y los problemas filológicos que debería cultivar, de otro. Urrutia se refiere, sin citarla explícitamente, ni explicarla con detalle, a la conocida definición de Aristóteles, para quien el hombre es un «zoon politikón» Pero alude a ella explícitamente y con acierto. Se refiere Urrutia al inaceptable insulto que Unamuno dirigió contra Primo de Rivera, que hemos mencionado ya. Y, en este sentido, comenta: «si la animalidad domina por encima de la humanidad, nos encontramos ante un animal incivil (por contraposición a un animal civil, o sea, político y racional» (p. 43, cf. también 48,59).

Es obvio que Unamuno tiene ante la vista la citada definición aristotélica y conoce bien su sentido. Lo que quiere decir Aristóteles es, inicialmente, que el hombre —hombre o mujer, pues habla del «ánthropos»— es un ser que vive en la «polis», es decir, en una comunidad de índole sociopolítica, a diferencia del animal que también vive a veces en sociedades o grupos, pero carentes de esta característica. Y añade Aristóteles que

vive de esta forma, «por naturaleza», es decir, debido a y de acuerdo con su naturaleza racional, y por lo mismo, de acuerdo con una constitución y unas normas aceptadas por los miembros de la misma sociedad. Por eso llama al hombre «politikós», que los textos clásicos latinos traducen en numerosas ocasiones, como «cives», ciudadano de una «polis». Los filólogos clásicos, por su parte, nos han enseñado hasta qué punto perviven entre los romanos las instituciones de los griegos, Atenas en Roma. En consecuencia, cuando Unamuno incrimina a Primo de Rivera y le tilda de «incivil», lo hace plenamente de acuerdo con el sentido que tiene en Aristóteles el adjetivo «politikós», que no quiere decir «político» sin más, sino como Unamuno interpreta correctamente, «civil»; o bien «incivil», si no vive de manera adecuada a su condición de ciudadano, en la ciudad, nación o estado. De esto deriva, como mera consecuencia, que el hombre, el ciudadano se preocupe y deba preocuparse, por lo que sucede en la «polis», «civitas» en la que vive, de la que forma parte, de la «res publica». Lo que hoy llamamos «política» es una mera actividad entre otras. Pero la preocupación de Unamuno por la «política», está no solamente justificada, sino que es irrenunciable, dado el sentido de apremio o urgencia moral, que nos incumbe a todos, como se desprende de lo que venimos diciendo.

En la filosofía de Unamuno no hay proposiciones universales, y el objeto de la misma, es siempre el hombre concreto, «el hombre de carne y hueso», como dice él, siempre un individuo. Mas lo que nos une a todos, es lo que afecta a todos y cada uno, según dejó ya establecido en 1898, es decir, el destino común que nos une: «lo que sea de mí, será de todos y cada uno». En este sentido, lo individual es lo más universal, como nos recuerda Urrutia (p. 82). Y por eso, cuando la «civilidad» sufre, concluye Unamuno, sufre también la «humanidad». Es lo que sucedió en España, en su opinión, cuando Primo de Rivera asumió el poder por la fuerza y desde esta «incivilidad» inicial,

enjuició Unamuno y condenó toda la actuación política del dictador. Hondo sentido tiene, por tanto, la vinculación que establece Unamuno entre «la civilidad, la humanidad, la patria», como nos recuerda Urrutia (p. 113). Dejando de lado los «poemas más politizados», preciso es reconocer que la preocupación política de Unamuno, sea de una índole u otra, merece no sólo respeto y acatamiento, sino que debería servir de ejemplo a todo ciudadano que quiera serlo de manera responsable. Alguien llamó a Unamuno «político de eternidades». Se olvidó quien tal dijo de que Unamuno tenía los pies en el suelo y las ideas claras.

La cuestión de cómo aplicar estas ideas, válidas de suyo, a la comprensión de su obra poética en el terreno que nos ocupa, está bien resuelta por Urrutia. Muchas ideas valiosas expone la autora al analizar la poesía de Unamuno en general (pp. 78 y ss., sobre todo). La palabra desnuda, libre de adorno y artificio, el decir directo, caracterizan, según ella, la poesía de Unamuno. Y está también muy en lo cierto al hablar de «sentimiento pensado o pensamiento sentido» (p. 77) como característica esencial de dicha poesía. Lo dice el propio Unamuno repetidas veces y en forma hermosa, por poética: «sufro la idea, el pensamiento siento» (p.86), por citar sólo un ejemplo. No ahonda, porque no hace al caso, en los estudios de Kristeva sobre el lenguaje poético de Mallarmé (p.79) y defiende con razón «el logocentrismo tan criticado por los deconstruccionistas» (p. 80). Unamuno conoció a Baudelaire tempranamente, según propio testimonio. Y me parece oportuno, aun apartándome de mi tarea, recordar algo que se olvida una y otra vez. Unamuno, a despecho de los precisos, admirables análisis formales y formalistas a los que ha sometido Jakobson el poema «Los gatos» (Les chats) de Baudelaire, Unamuno, pues, en su poesía, *dice*, más aún, *se dice*. Y el mismo Baudelaire *dice* también, no poco, en el poema aludido, a pesar de que algunos cierran los ojos para no verlo, y *dice*

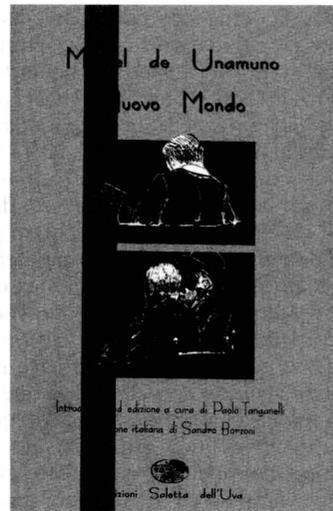
más aún en la intrigante colección de la que forma parte dicho poema. Reflexione el lector: «Las flores del mal» (subrayado mío, no de Baudelaire). ¿Y no se dice también Baudelaire, al estilo de Unamuno? Sin duda.

Teniendo en cuenta lo dicho, parecen sumamente oportunos los versos que cita Urrutia, en cuanto muestran cómo la «poesía política» de Unamuno habla por sí misma y por sí misma se prueba: «Canta, alma mía,/ canta a tu modo/ pero no cantes, *grita/ grita tus ansias*» (p. 78, subrayado nuestro). Esto es poesía, y al tiempo dice cómo es la poesía, incluso la «poesía política». Curtius llamó a Unamuno «Excitator Hispaniae». Y otro gran poeta, Antonio Machado, consideraba a Unamuno «la figura más alta de la actual política española». Lo es, sin duda, cuando la política se entiende en el hondo sentido en que la entendía Unamuno. Machado iba más lejos aún, al decir: «Yo le llamaría el vitalizador, mejor dicho, el humanizador de nuestra vida pública». Lo es sin duda en el sentido expuesto. Para Unamuno «fue siempre cardinal el establecer una relación directa entre el autor y el lector», concluye Urrutia (p. 113). Pero ¿quién, de no ser Unamuno, podría haber escrito los versos que siguen?

cuando al leerme temblares,
soy yo, lector, que en tí tiemblo.

Urrutia nos ofrece, en suma, un estudio ejemplar, bien cuidado, claro y aclarador. Merece plácemes por ello. Hubiera sido de desear —pues ella misma se refiere a la «intra-historia» (p. 135 y otras), incluso en relación con lo «castizo»— una breve mención de las páginas en que hace ya años se han estudiado ambos temas. El lector lo hubiera agradecido. Esta breve omisión se puede corregir sin dificultad en una próxima edición, que sinceramente le auguramos.

Francisco Fernández Turienzo



UNAMUNO, MIGUEL DE: *Nuevo mundo*. Introduzione ed edizione a cura di Paolo Tanganelli. Versione italiana di Sandro Bornozi. Caserta, Edizioni Saltea dell'Uva, 2005. 222 pp.

En mayo de 1895 Unamuno comenzó la redacción de una novela con marcado carácter autobiográfico, la cual estaría terminada hacia el mes de marzo de 1896. Dicha novela, titulada *Nuevo mundo*, permaneció en el olvido hasta que, en 1960, Armando F. Zubizarreta ofreció las primeras noticias de su existencia y hasta que, en 1994, fue publicada por Laureano Robles Carcedo, quien afirma que se trata de una autobiografía «en la línea agustiniana, donde va narrando sus grandes transformaciones psicológicas, o su evolución intelectual y ética. En Unamuno, lo mismo que en Agustín de Hipona, hay dos temas que centran y llenan su vida: Dios y el alma¹».

Ahora, Paolo Tanganelli, autor que ha estudiado en profundidad la crisis unamuniana

1. *Nuevo mundo*, Madrid, Trotta, 1994, p. 10.

de 1897, ofrece una nueva edición de *Nuevo mundo*, obra a la que sitúa a medio camino entre el modernismo literario y la fabulación romántica y a la que considera como la natural puerta de acceso al mundo narrativo y filosófico de Unamuno, por cuanto se trata de un documento fundamental para reconstruir la gestación de la crisis espiritual de 1897, además de un curioso compendio de la obra futura del rector de Salamanca, dado que recoge el «sistema» unamuniano, de forma aún más significativa de lo que lo hará *San Manuel Bueno, mártir* (cf. pp. 7-8).

Comparte Paolo Tanganelli la afirmación de Luis G. Jambrina de que *Nuevo mundo* es la primera novela modernista de la literatura española, porque, según el investigador italiano, en esta obra de Unamuno se encuentran perfectamente entrelazadas las dos características fundamentales del canon modernista azoriniano-barojiano: la dimensión autobiográfica y el espesor simbólico. Pero con un importante matiz: a diferencia de Fernando Osorio (*Camino de perfección*) y Antonio Azorín (*La voluntad*), Eugenio Rodero, el protagonista de *Nuevo mundo*, es un personaje todavía demasiado romántico para ser modernista (9).

Según el editor, la arquitectura de esta obra, a la que califica como autobiografía mitológica, comenzaría con un primer texto (1895-96), en el que posteriormente Unamuno pensaba intercalar tres relatos independientes —*El fin de un anarquista*, *Gabriel* y *Beatriz*—, que aportan la novedad de la ritualización del *mythos* evangélico conforme a un modelo cristológico romántico (13). Los dos primeros relatos representarían el rechazo unamuniano de la perspectiva sentimental, mientras que *Beatriz* supondría el esplendor y la miseria de una visión mística, tanto en el texto publicado en enero de 1898 en la revista *La Campaña*, como en su posterior reelaboración e interpolación en *Amor y pedagogía* (1902). Porque, en opinión de Tanganelli, el texto de *Beatriz* se encuentra disuelto en *Amor y*

pedagogía, hasta el punto de llegar a afirmar que el proceso de reescritura que Unamuno realiza con *Beatriz* serviría para constatar, a través de *Nuevo mundo* y *Amor y pedagogía*, lo que une y separa las dos caras de la novela filosófica unamuniana (27).

Es ésta una edición crítica que presenta claras diferencias con la realizada por Laureano Robles en 1994, a la que Tanganelli considera «tanto meritoria quanto afretada» (7). Y para demostrar por qué califica la labor realizada por Robles de «apresurada», comienza afirmando que el capítulo titulado «Notas para *Nuevo mundo*», incluido por éste en el apartado de *Addenda*, no corresponde a una nueva redacción de la novela, como señalaba Robles, sino a uno de sus más antiguos esbozos (12, nota).

Por otra parte, confrontando los criterios de edición de las versiones realizadas por Robles y Tanganelli, se observan profundas diferencias. En primer lugar, el llamado *Manuscrito C* (*Gabriel*) por el editor italiano se corresponde con el *Manuscrito D* de Robles, mientras que el *Manuscrito C* de éste aparece como *Manuscrito E* en Tanganelli. Además, los manuscritos correspondientes a los relatos de *El fin de un anarquista* y *Beatriz*, no figuran recogidos ni citados por Laureano Robles quien, en cambio, aporta como *Manuscrito E* el correspondiente a un breve texto titulado *Eugenio*, al que Tanganelli no hace la más mínima referencia.

Así pues, nos hallamos ante dos ediciones que tienen en común el cuerpo de texto correspondiente al denominado *Manuscrito A*, que representa el *corpus* fundamental de la novela *Nuevo mundo* y que ambos editores recogen con algunas pequeñas diferencias que afectan tanto a la disposición tipográfica de algunos párrafos como al criterio de transcripción de los autógrafos.

A partir de ahí, en la edición de Tanganelli desaparecen las llamadas «Notas para *Nuevo mundo*», de Robles, y, en su lugar, figura el relato *Beatriz*, que no aparecía en la edición de 1994. A continuación, encontramos

el texto correspondiente a *Gabriel*, que se adelanta en la edición de 2005 respecto al lugar que ocupaba en la anterior, y que va seguido de *El fin de un anarquista*, texto que no figura en Robles. Tras este relato, Tanganelli recoge *Nuevo mundo. Addenda. El reino del hombre*, al igual que había hecho Laureano Robles, aunque con algunas diferencias en el texto que afectan a los fragmentos titulados *Insustituibilidad* (188-190) —que no se encuentra en Robles—, *Autorredención* (194-196) —que ha cambiado ahora de sitio—, *Tolerancia* (198-200) —que ofrece un texto más reducido en la edición de Tanganelli— y un fragmento titulado *Soledad*, que aparece en la edición de Robles con el número 16 y que no es recogido por Tanganelli, al igual que sucede con los textos titulados *Eugenio* y *Régimen de mentira*, con los que se cerraba la edición de 1994. Finalmente, incorpora un apéndice dedicado a otros manuscritos relacionados con *Nuevo*

mundo y una bibliografía de las traducciones italianas de Unamuno.

En definitiva, hay que hablar de una nueva versión de *Nuevo mundo* que, además de presentar la novedad de ser una edición bilingüe en castellano e italiano, supone una revisión en profundidad de la hasta el momento única edición crítica de esta novela unamuniana. Sin duda, una aportación digna de elogio tanto por el enorme trabajo de investigación que conlleva como por las novedades que aporta y que, con toda seguridad, contribuirán a dar nuevos alicientes a los investigadores y estudiosos de la obra del escritor vasco, de modo que, muy probablemente, a partir de ahora serán varios los análisis que se realicen de esta casi desconocida obra de Miguel de Unamuno.

Manuel Cifo González.