

alto grado. Pero son ellas mismas, en sí, las que, por ser afirmaciones pretendidamente filosóficas, deben ser objeto de un cuidadoso análisis crítico. Podrá verse cómo las confusiones lingüísticas que entrañan llevan a confusiones conceptuales gravísimas o a expresiones que, por su sistemática equívocidad, quedan constitutivamente vacías de sentido. Si tal meta es alcanzada en las páginas que siguen, se habrá podido tocar mar de fondo: habremos descubierto algunas de las más decisivas *raíces poéticas del Unamuno agónico*.

Cuando Ortega, en uno de sus libritos más luminosos, contrapone la vida y sus exigencias a las ciencias y a sus parcelaciones restrictivas, insiste en que «donde la ciencia se para, no se para el hombre. La vida nos obliga a completar el área curva manca... ¿Cómo se puede vivir sordo a las postreras, dramáticas preguntas? ¿De dónde viene el mundo, a dónde va? ¿Cuál es la potencia definitiva del cosmos? ¿Cuál es el sentido esencial de la vida?... Aun insolubles, seguirán esas interrogaciones alzándose patéticas en la comba faz nocturna y haciéndonos sus guiños de estrella» (47).

¿Pero tienen sentido, preguntémoslo decididamente, tienen sentido esas preguntas decisivas, esas preguntas-límite, o acaso, simplemente, no lo tienen? Es decir, ¿son insolubles meramente porque carecen de respuesta, al menos de momento, o porque en sí mismas son cuestiones incuestionables? Hay, en relación con estos temas trascendentales, algunos puntos que se hace preciso mencionar y rozar previamente.

Sea el primero subrayar la diferencia que se observa entre corrientes filosóficas contemporáneas tan importantes como el neoempirismo y el existencialismo (Unamuno, comprendido en éste, no se olvide) respecto a la actitud que adoptan en relación con lo que el profesor J. Wisdom llama las «perplejidades filosóficas». Para el existencialismo, cuando una pregunta no obtiene respuesta iluminadora, hay una vivencia existencial correspondiente: absurdo o, en el mejor de los casos, 'misterio'. Para el neopositivismo y la filosofía analítica no puede haber, en principio, preguntas sin respuesta. Superado quedó hace algunos años, es cierto, el estrecho criterio de significación del primer neopositivismo, según el cual «la pregunta de una respuesta que no puede ser respondida tampoco puede ser preguntada, pues no existe el misterio («the riddle»): si una cuestión *puede* ser formulada, también *puede* ser respondida» (48). Los posteriores derroteros de la filosofía han

---

(47) J. ORTEGA Y GASSET: *Qué es Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1966, Colección El Arquero, pp. 67-68.

(48) Es éste uno de los 'slogans' del *Tractatus Logico-Philosophicus* de L. WITTGENSTEIN, la proposición número 6.5. Una postura excesivamente negativa adoptó el llamado Círculo de Viena; por ejemplo, M. SCHLICK: *Meaning and Verification and Unanswerable Questions?*, ensayos recogidos en W. BARRETT, H. AIKEN, eds., *Phi-*

llevado a reconocer, en cierto modo, la existencia de «lo místico», es decir, de «lo inefable»; pero aun así, no se da a la filosofía una misión ideológica, como la tuvo hasta entrado este siglo y como siguen teniendo ciertas religiones muy articuladas especulativamente (en exceso, el catolicismo), sino la más humilde de ejercer una cierta tarea «terapéutica»: la de dilucidar aquellas expresiones capaces de sentido, de modo que sólo ellas constituirían su objeto (49). Cuál sea la función de la religión como vivencia y como formulación ideológica es actualmente objeto de estudio de la más actual y exigente filosofía de la religión. Y concretamente, al preguntarse sobre el sentido de la pregunta cosmológica, muy semejante a la agónica que nos está ocupando (Unamuno: «Si tal supuesto de la pérdida de la conciencia total llega a la realidad, nuestra vida carece de valor y de sentido»; Heidegger: «¿Por qué existe algo y no más bien nada?»), ha puesto de manifiesto convincentemente que las cuestiones que el hombre se dirige sobre el 'misterio de la existencia' o sobre 'el sentido de la vida', de talante tragicoagónico, son irrespondibles, si no a), porque violen las reglas aceptadas en el uso del lenguaje (muchos dirían que sí), ni b), porque en cuanto cuestiones se basen en falsos presupuestos que las invaliden (otros también dirían que sí), al menos c) por falta de un método racional, que no racionalista, único capaz de darles respuesta. Si lo hubiera, tras tantos años de pesquisas sin prejuicios y en tema que a todos interesa por igual, ya se habría llegado al consentimiento (50). Su relativa 'irresponsabilidad', sin embargo, no impide que, dada la 'condición humana', sigamos inquietados 'en la comba faz nocturna' haciéndonos siempre las mismas preguntas, cuya respuesta, por ahora, según Unamuno alcanzó a ver contemplativamente al final de su vida; es el silencio (51). Condición humana, según vimos, más lamentable que trágica.

Refiérase un segundo punto a comparar dos muy diversas formu-

---

*osophy in the Twentieth Century*, New York, Macmillan, 1962, pp. 23-51. Se alude en el texto a J. WINDSOM: «Philosophical Perplexity», célebre ensayo de 1937, reimpresso en *Philosophy and Psychoanalysis*, Oxford, Blackwell, 1953.

(49) Tal idea de la tarea de la filosofía fue formándose a base de las contribuciones de Moore, Ryle y el segundo gran libro de Wittgenstein, póstumo, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1953. Véase, especialmente, p. 19: «Los problemas filosóficos nacen cuando el lenguaje se va de vacaciones»; «La filosofía es una batalla contra el engaño de nuestra inteligencia por su uso del lenguaje», 47, etc. Nadie puede aún predecir a dónde va a llevar esta concepción de la filosofía.

(50) Valga el recomendar un estudio, profundo y claro, más bien neokantiano que analista: M. MUNITZ: *The Mystery of Existence*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1965, espec. cap. III, pp. 33-47 y 189-193.

(51) Con esta última afirmación no se pretende, sin embargo, tomar el extremo partido de TH. MCPHERSON: *Religion as the Inexpressible*, en A. FLEW. A. MACINTYRE: *New Essays in Philosophical Theology*, New York, Macmillan, 1966, páginas 131-143. Una cosa es desconocer una respuesta y otra que ésta no pueda ser conocida porque no puede ser expresada.

laciones existenciales del «sentido de la vida». Camus escribió: «Se ha jugado hasta ahora con las palabras y se ha fingido creer que negar un sentido a la vida lleva forzosamente a declarar que no vale la pena de que se viva. En verdad, no hay equivalencia alguna entre estos dos juicios» (52). He aquí al claro y contemplativo estoico, al mediterráneo, vital y humanísimo Camus de antes de *La caída*, defendiendo la rebeldía humana y los valores humanos frente al concepto de una vida en sí sin sentido. No hará falta que haya valores escritos «en un cielo inteligible», según la otra alternativa criticada por Sartre frente al absurdo. Le bastará al hombre aceptar con coraje su sino y humanizar con él su vida. No hará falta la inmortalidad para que el hombre, en esa ardua y «oscura tarea diaria», pueda hacerse inmortal si es honesto. Podría observarse que una actitud semejante, acaso un tanto contemplativa, se trasluce especialmente en algunos textos tardíos de nuestro Unamuno, aunque siempre con su especial regusto por la paradoja. Al final de su introducción a *La agonía* nos dice en términos muy parecidos a los citados de Camus:

La vida psíquica o espiritual es una lucha contra el eterno olvido. Y contra la historia. Porque la historia, que es el pensamiento de Dios en la tierra de los hombres, carece de última finalidad humana, camina al olvido, a la inconciencia. Y todo el esfuerzo del hombre es dar finalidad humana a la historia, finalidad sobrehumana que diría Nietzsche, que fue el gran soñador del absurdo.

Y dos años antes de morir, a final de 1934, insiste casi en igual fraseo:

Yo creo que el mundo no tiene finalidad... Somos los hombres quienes le damos un sentido y una finalidad que no tiene... Hay que darle finalidad a las cosas (53).

Escasas veces, sin embargo, queda en Unamuno desnuda de agonismo la formulación de la pregunta del sentido de la vida. Casi siempre, y de un modo sistemático en muchas de sus cartas, en los ensayos breves y en *Del sentimiento trágico*, queda vinculada a la exigencia de la inmortalidad personal y de un Dios, más que creído, creado, que sea «conciencia del Universo» (54).

He aquí un tercer punto de reflexión: en qué cuantía depende este concepto unamuniano de Dios de otros filosófica o literariamente ge-

(52) En *El mito de Sísifo*, Buenos Aires, Losada, 1951, p. 17.

(53) Cit. por V. MARRERO: *Op. cit.*, p. 15.

(54) Este concepto de Dios es una de las claves del «sentimiento trágico» unamuniano de la vida y de la muerte, tanto en cuanto categoría vital individual y colectiva —«en los hombres y en los pueblos»— como en cuanto obra literaria que la describe. Son innumerables los textos, por más que Unamuno nunca formaliza del todo su concepto: vgr., en la edición citada, pp. 12, 109, 118-120, 122, 142.