

luego, sentido que el hombre se embarque en acciones sin finalidad, y en tanto lo hace no actúa como hombre: sería una locura, o un deliberado juego (con lo que ya habría un fin, el lúdico); no es tampoco indigno para las cosas el no ser seleccionadas por el hombre para funcionar como instrumentos de alguna de sus acciones, con lo que, al ser nombradas y usadas, se humanizarían. Lo que sí es indigno del hombre y una ofensa a lo humano, continúa Baier, es creer que el vivir humano, o que el hombre como tal, están sirviendo de funciones de una finalidad. El hombre no es un reloj, o un robot, o un martillo. No es una creatura *con* una finalidad, no es función de un engranaje exterior e independiente a él (al menos, no lo sabemos, pues, como se dijo, las 'filosofías religiosas' simplemente lo repiten, pero no lo comprueban). Aunque no haya finalidad *de* la vida, puede haber para cada hombre, si lo quiere y lo logra, finalidad *en* su vida.

Baier sigue apuntando que la desvalorización sistemática a que la vida es sometida por los «sentimientos trágicos» (él habla, en general, de «concepción cristiana medieval») se debe a un erróneo criterio comparativo. Se toma como punto de referencia la 'otra' vida, la cual, por hipótesis y definición, se supone totalmente feliz, ideal, inacabable; en contraste con ella, aun los positivos y valiosos matices de la actual —«valle de lágrimas»— quedan desvanecidos, desvalorizados. Pero éste es, indica, un procedimiento ilegítimo, basado en aquella influencia platónica a la que antes aludíamos por nuestra parte, como si debiéramos dejar de llamar alto a un árbol simplemente porque no es 'infinitamente' alto. Y concluye: «Aunque fuera verdad que hay un más allá imperecedero y perfecto, no sería legítimo juzgar esta vida por comparación con él... Y si no creemos en él, no nos quedan, por supuesto, más que criterios terrenos.» Concluyendo aún más tarde: «Queda, pues, claro que la muerte es irrelevante. Si la vida puede ser digna en absoluto, lo puede ser por más breve que sea. Y si no vale la pena de ser vivida, entonces una eternidad de vida es simplemente una pesadilla. Acaso sea triste dejar este bello mundo, pero eso será sólo si es bello y porque lo es. Pero no lo es menos, porque un día tenga fin» (75).

No tiene, pues, sentido preguntar por el «sentido de la vida» en el sentido en que los «sentimientos trágicos» preguntan por él. El verdaderamente trágico sentido de la vida, del vivir, corresponde tan sólo a la esfera de la acción moral, estrictamente personal, al yo «concreto y circunscrito que tiene dolor de muelas», como nos dice Unamuno. La muerte o la inmortalidad, o los otros presupuestos, son irrelevantes. Sólo el hombre puede —y no todos lo logran— dar uno o varios o muchos

---

(75) *Ibid.*, p. 27.

sentidos a su vida, ya que cada vida es una red de muchos fines, con variadas constelaciones de intereses y diferentes niveles de interna y externa coherencia. Pero, como indica Hepburn (76), «las proposiciones religiosas no pueden garantizar el sentido de la vida. Y a la inversa, la pérdida de una fe religiosa o metafísica no entraña la negación de su sentido... No hay relación entre finitud temporal y futilidad. Nos gustan las flores, a pesar de ser efímeras; y el saber que lo son puede incluso aumentar nuestra estima. Ser inmortal no es necesaria ni suficiente condición de valor y de sentido de la vida. Y, por tanto, una eternidad de futilidad no es lógicamente imposible».

Cuando recientemente, en una reunión filosófica internacional, se rozó este tema y algunos de los presentes, más conservadores o tímidos, objetaron que sonaba a escándalo y a alarma esta doctrina, el profesor John Passmore, que la mantenía, no tuvo inconveniente en aplicar al tema en cuestión una opinión filosófica suya más general, según la cual no hay que contraponer hecho y sentido, y más en general, ciencia y filosofía o metafísica, ya que «los 'sentidos' de las cosas son también hechos, y son descubiertos por observación». Si queremos hallar el sentido de algo hay que mirar, sí, más allá de los hechos, pero sólo de aquellos que son nuestro punto de partida. Por ello, «si queremos persuadir a alguien de que su vida tiene sentido, todo lo que podemos hacer es intentar mostrarle que sus acciones tienen cierto tipo de rango social, que él ejerce cierto tipo de responsabilidad: su trabajo, aunque monótono, es importante; sus amigos confían en él; su familia aprecia sus opiniones, etc. Si ninguna de estas cosas fuera verdad, si su vida fuera un «dreary round», vacía de espontaneidad o de la experiencia de toda suerte de responsabilidad, entonces tendríamos que convenir con él que su vida no tiene sentido. La cuestión de si la vida tiene o no sentido, es cuestión de lo que uno hace, de lo que uno realiza... Nuestras acciones tienen sentido en el sentido de que tienen un fin que cumplir» (77).

Aun prescindiendo del principio que ilumina esta postura («meanings are facts, and are discovered by observation»), su intención y acierto quedan manifiestos e inciden en nuestras anteriores consideraciones. Más aún, incluso cuando se habla de algo tan romántico como «el sentido del Universo», puede aplicarse la misma consideración. Es sabido que en su «Mysticism and Logic» señaló Bertrand Russell, a la zaga de Kant en esto, que el Universo, como tal, no existe, «there is no such thing as the Universe». Según el citado principio, aunque le

(76) En *Religious Studies*, loc. cit., p. 126.

(77) J. PASSMORE: *Fact and Meaning*, pp. 251-263 de *Thinking and Meaning*. Entretiens d'Oxford 1962 organisés par l'Institut International de Philosophie, Louvain: Edit. Nouwelaerts, 1963, espec., 251, 253 y 257.

hubiera (pero Universo, como Vida, son inexistentes abstractos), y precisamente por ser Universo, no podría tener sentido, insistía Passmore: no sería ya posible ir en busca de otro contexto más amplio que se lo diera. Si en algún sentido, pues, se puede hablar significativamente del «sentido de la vida y del universo», lo es en referencia a los valores humanos, a determinadas experiencias que, como nuestro Unamuno decía en uno de los textos que vamos comentando, «dan finalidad humana a la historia», «dan al mundo un sentido y una finalidad que no tiene».

Nótese, en consecuencia, cómo el «sentimiento trágico de la vida» del Unamuno agónico no sólo resulta infundado tanto en sus razones como en su nombre mismo, sino, además, superfluo; ya que los mismos que apoyados en estrictas razones lo rechazan, le dan a la vida el único sentido que a Unamuno le hace reclamar, como insustituible, el agonismo. Pero si es posible «dar finalidad humana a la historia» sin sentimientos trágicos y sin vinculaciones con la inmortalidad o las creencias religiosas, queda claro que éstas y aquéllos nada añaden al compromiso humano. No es necesaria tampoco desesperación de ningún tipo, ni siquiera del 'resignado', para que la vida de cada uno tenga sentido. ¿Pero qué va a hacer Unamuno, por fin, con su «solución» de permanecer, a la muerte del cuerpo, inmersos en Dios, «conciencia del Universo»? ¿Podrá invocar un «pesimismo trascendente engendrador de un optimismo temporal»? (78). Incomprensiblemente, paradójicamente, Unamuno se manifestó durante toda su vida a la vez como despertador de la conciencia espiritual de España y como debelador de toda clase de humanismos. De ahí sus ataques al «humanismo» y al «progreso», aunque cierta razón le asistía para atacar el sentido de 'progreso' del ingenuo cienticismo del XIX, al que antes se ha aludido. «Progresar, ¿para qué? El hombre quiere dar finalidad final a su vida, que ésta que llamo finalidad final es el verdadero 'òntos òn'» (79). ¿Cómo entonces puede darse 'finalidad humana' y 'un sentido' a la historia y al mundo que, según él, no lo tienen, sino por la experiencia y la aplicación de la inteligencia creadora que interpone sus pragmáticas mediaciones, por la creación y sustentación—trágica, ahí está la tragedia—de valores humanos? El Unamuno agónico no puede salir de sus contradicciones. En otro texto ineludible va a observarse el punto de coincidencia con nuestra postura sobre el «sentido de la vida» y la razón por la que puede quedar evidentemente como superflua su invocación a la inmortalidad, al 'sentido de la vida y del Universo' y a un Dios «conciencia» del mismo:

---

(78) *Del sentimiento trágico*, p. 102.

(79) *Del sentimiento trágico*, p. 220.

¿Cuál es nuestra verdad cordial y antirracional? La inmortalidad del alma humana, la de la persistencia sin término alguno de nuestra conciencia, la de la finalidad humana del Universo. ¿Y cuál su prueba moral? Podemos formularla así: obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir. O tal vez así: obra como si hubieses de morir mañana, pero para sobrevivir y eternizarte. El fin de la moral es dar finalidad humana, personal, al Universo: descubrir la que tenga —si es que la tiene— y descubrirla obrando (80).

Está bien. Pero, prescindiendo de esos personales toques del 'eternizarse, hacerse insustituible', etc., que a sólo don Miguel se le ocurrían, ¿qué necesidad tenemos ya de las agonías y los sentimientos trágicos?

## VI

¿Es, pues, Unamuno, el Unamuno agónico, un «hombre moderno»? Ardua respuesta. Dejémosla a otros. En uno de sus últimos libros, el benemérito profesor de Yale Erwin Goodenough afirma que lo que caracteriza al 'hombre moderno', entre otras cosas, es la explosión del conocimiento, la nivelación social, la mutación o evolución indefinida, el proceso no encerrado en las mallas helénicas de la creación y la teleología. Y escribe luego estas palabras, que bien pueden valer como 'principio del fin' de estas ya largas páginas:

El hombre moderno acepta el *tremendum* más bien que trata de imponerle un esquema mitológico... Aún piensa a veces en términos de 'sentido', pero su comprobación del sentido teleológico es puramente pragmática... Los poetas, los novelistas, los predicadores, los 'intelectuales' protestan e intentan hacer volver el mundo al sentido del Absoluto o a ultimidades pretéritas, y se nos presentan con sentimientos trágicos sobre la existencia y su absurdez integral. Para el hombre moderno ya no hay fundamento, no hay ya un nivel fijo ni un punto de referencia significativo. Tal vez no es para cobardes, pero así es el mundo en el que el hombre moderno vive. Cuando los teólogos contemporáneos dicen que la misión del hombre es hallar su relación con los fines de Dios, se encuentran fuera del mundo moderno. La mayor parte de los sueños humanos de teleología están centrados en torno a una especie de final tragicómico en el que el hombre mismo aparece como héroe victorioso, pues hemos heredado, junto con una visión del universo creado por Dios, una concepción antropocéntrica... La prueba de la madurez moderna es la capacidad para tolerar la paradoja y la interrogación, para aceptar lo desconocido como desconocido, para adaptarse al universo en perpetuo cambio y resignarse a nuestro minúsculo papel en él (81).

(80) *Del sentimiento trágico*, p. 195.

(81) E. R. GOODENOUGH: *The Psychology of Religious Experiences*, New York, Basic Books Inc. Publishers, 1965, pp. 163, 167, 175.

Uno piensa, ante estas líneas, en un quijotesco don Miguel de Unamuno, aferrado a su yo. «¡Mi yo, mi yo, que me arrebatan mi yo!» Hasta el final de su vida no supo aceptar su propia pequeñez. La pequeñez con que hoy se nos aparece la 'filosofía' de este arrebatado Unamuno agónico.

No hace falta pensar en la muerte para que la vida sea, en sí, el *tremendum* y el *tragicum*. «Le corresponde a cada día su tarea.» Nada sabemos de la inmortalidad; nada sabemos de Dios sino que es desconocido. Si están 'más allá', si no morimos 'del todo' y si hay un 'Otro', éstas y otras cosas nos serán dadas «por añadidura». Bástele al hombre ser honesto.

Ha sido, pues, la confesada tarea de estas páginas, entre otras, tras deslindar al Unamuno agónico del contemplativo, el señalar que los básicos sentimientos humanos de ansiedad, de frustración, de contingencia, de precariedad de la vida, aunque unidos en gran parte de los hombres a un cierto «hambre de inmortalidad», no reclaman el absurdo, la desesperación, la agonía ni clase alguna de sentimiento trágico, y que, por otra parte, tampoco exigen ningún tipo de vinculación metafísica ni religiosa ni deben desembocar en clase alguna de existencialismo. Es de esperar, además, que con ellas haya quedado al descubierto el carácter 'poético' y neorromántico de la 'filosofía' del Unamuno agónico, que no resiste comparación con el contemplativo, ambos ya definitivamente inmortales, y que hayan quedado reveladas las enormes limitaciones —pero a la vez la estimulante belleza y arrebató— de este entrañable Unamuno agónico que, a pesar de todo y como su Salamanca, también «enhechiza la voluntad».

ANGEL ALCALÁ  
Brooklyn College  
City University of New York  
NEW YORK (U.S.A.)