Tiempo y modernidad

Cuando un autor es evocado en ritual conmemoración cronológica el halo temporal que rodea su figura y su obra espontáneamente se destaca con peculiar intensidad. Desde la orilla del presente contemplamos, más o menos lejana, la ribera del pasado, al par que la conciencia de la distancia se apodera de nosotros. Al volver, así, a escribir sobre Unamuno, larga compañía de mis afanes intelectuales, con motivo del cincuentenario de su muerte, se me ocurre tomar, justamente, como motivo de mi reflexión la relación entre Unamuno y la época que le tocó vivir.

Mas no querría entrar en el tema sin dejar de expresar antes el estremecimiento que en mí suscita esta conjunción de términos: «cincuentenario de la muerte de Unamuno». En primer lugar porque la muerte aquí, en Unamuno, no designa sólo el acontecimiento final, clausurador de una existencia, sino el encuentro con el tema, la obsesiva compañía que había llenado toda su vida. «Ya está Unamuno con la muerte, su perenne amiga-enemiga», escribió Ortega al levantar su voz tras el fallecimiento del pensador vasco.[1] Y es que, además, la muerte de Unamuno se sitúa en la obertura de todo un período tanatocrático de nuestra historia: la contienda civil española, la segunda guerra mundial. Acaba una época sobre cuyo término se levantará la nuestra, la de la civilización —o barbarie— nuclear, del consumismo y su actual crisis, de la domesticación de las masas por los grandes medios de comunicación. Y en todo este tiempo Unamuno, a pesar de la intensidad de los cambios, ha seguido estando presente con su obra, de tal manera que la conciencia del medio siglo transcurrido desde su desaparición no deja de sorprendernos.

El pensador y su tiempo concreto; asunción, indiferencia, repulsa del ambiente histórico

¿En qué medida fue Unamuno un hijo de su tiempo, del perfil concreto del mundo que le tocó vivir? ¿En qué grado, de qué modo asumió o rechazó su condición histórica? Tal es la doble interrogación que querría plantearme.

Porque todo pensador, todo creador, evidentemente desarrolla su obra en una época y un ámbito social concreto, pero, también, poseído por el ideal de universalidad humana trata frecuentemente de levantarse sobre tales circunstancias. Surgen así dos grandes cuestiones: el troquelado de la obra por su ambiente, como fenómeno real, por una parte, por otra la conciencia con que el autor asume su circunstancialidad.

[1] *Ortega, «En la muerte de Unamuno», Obras Completas, Madrid, Revista de Occidente, 3.ª ed., 1955, tomo V; p. 264.*

Kant se sentía en la corriente intelectual y ética de la Ilustración, pero aspiraba a captar un «algo trascendental» que, al modo en que la física newtoniana sentaba las bases definitivas de una filosofía natural, expresaba la universalidad cognoscitiva humana, definía las condiciones de todo conocimiento posible. Actitud que, por lo demás guardaba estrecha relación con la manera ilustrada de entender la condición humana. Nietzsche o Kierkegaard se sienten extraños a su ámbito, incluso hostiles, critican acerbamente o desprecian el mundo que les rodea como los profetas bíblicos, fustigantes, aunque confiados —éstos— en que su palabra pueda suscitar la conversión.

En Ortega encontramos, en perfecta coherencia con su concepción de la verdad y de la historia, un caso paradigmático de voluntad asumidora de su circunstancia temporal. La aspiración del pensador madrileño es responder con su palabra y su acción intelectual a las necesidades del momento epocal. Se trata de formular «el tema de nuestro tiempo», de situar, a través de su crítica acerba, rozando lo despectivo frecuentemente, la sociedad española «a la altura de los tiempos». El raciovitalismo es presentado como la solución de la crisis que recorre el mundo ambiental, la experta maniobra del perito mecánico capaz de resolver la panne automovilística que ha sumido a los viajeros en la desolación.[2]

Indudablemente la actitud de Unamuno —me refiero al Unamuno de la madurez, tras los años juveniles socialistas y cientificistas— es muy otra, está configurada por el signo dominante de la oposición, de la negación del mundo que le rodea. Realmente podemos definir la relación de Miguel de Unamuno no sólo con su ambiente histórico concreto sino con la historia humana en general como la de un desterrado; es expresiva, en este sentido su asunción y prolongación del destierro durante la dictadura, más allá de su alcance político, como una realización simbólica de la condición antropológica. La nostalgia de lo paradisíaco —que tan acabadamente materializa la iniciación del tercer acto de *La esfinge*— nunca abandonó a don Miguel. Es el mundo del diálogo, de la comunicación con Jahvé y con la naturaleza, que rompe la caída con su voluntad de saber, el cainismo, la civilización y la escritura. Y si en contenidos temáticos pensamos, aquel que campea más llamativamente, como un pendón, sobre toda la obra unamuniana es el de la muerte, el mayor universal humano, aquel que en su imperio trágico abraza a todos los hombres, los pueblos y las sociedades. Y que se dilata incluso en la compasión cósmica unamuniana hacia el perecer de todas las realidades que nos rodean.

Evidentemente no fue Unamuno un ermitaño, mas que en contadas ocasiones, en su aislamiento después de la crisis cuando redactaba su diario, en el destierro recientemente aludido y correspondiente a su segunda crisis; normalmente representó un hombre social, público, dialogante en la amistad y el epistolario, íntimamente familiar. Continuó ciertamente la tradición del intelectual maestro y educador que se extiende en España desde la Institución Libre de Enseñanza; intervino en la política. Pero detrás de toda esta actividad queda el último fondo anímico sustraído a los cuidados temporales, al modo en que Abisag la Sunamita cuidaba y amaba al rey David, indiferente a las conspiraciones que rodeaban su amor. Es el desgarramiento agónico del alma cris-

[2] Cfr. *Ortega, «Ideas y Creencias», O. C., V; pp. 396-397.*

tiana, ciudadana de dos mundos, deseosa de vivir en su castillo interior y obligada a habitar la ciudad. Un desgarramiento que no es sólo religioso sino más globalmente antropológico.

Como escritor no es Unamuno un mero expositor de su pensamiento, sino un verdadero paradigma de escritura interpelante, en que autor y lector aparecen en primer plano y en lucha, en que el lector es sacudido, provocado, para hacerle descubrir las perspectivas de una vida más plena. Pero éstas no vendrán suscitadas por la detección de los imperativos propios de la época, sino por la conmoción del drama más profundo que alienta la condición humana: la conciencia de nuestra finitud, nuestra nihilidad y la protesta ante ella de las que brote el «vivir de veras», frente a la existencia crepuscular.

Y, así, cuando de crisis se habla, ante la evidencia de la que cruza su época, Unamuno en lugar de detenerse en ella se remontará a la que precede a toda nuestra historia, ironizando sobre aquellos que se preocupan de la última crisis ministerial y se olvidan de la que supuso la expulsión del paraíso y la destitución de Adam como rey de la creación.

El tiempo como cuestión ontológica y antropológica. Tiempo y finitud

Así el tema del tiempo, que antes he sugerido como tiempo concreto, como ambiente histórico en que se desenvuelve un pensador, aparece en Unamuno, primaria, radicalmente, levantándose sobre sus modalidades singulares, sobre la diversidad de los distintos tiempos, cual temporalidad, cual estructura de la realidad que atenaza al hombre y lo penetra en su vida, en su ser mismo, revelando nuestra fragilidad ontológica, nuestra radical insuficiencia, nuestra vanidad o «nadería».

«Los judíos, al salir de Egipto, ansiaban la tierra de promisión y, una vez en ella, suspiraban por Egipto. Y es que querían las dos tierras a la vez, y el hombre quiere todas las tierras y todos los siglos, vivir en todo el espacio y en el tiempo todo, en lo infinito y en la eternidad», escribía Miguel de Unamuno en «El secreto de la vida».[3]

O, como en otro momento afirma: «El tiempo, el espacio y la lógica son nuestros tres más crueles tiranos. ¿Por qué no he de poder vivir ayer, hoy y mañana a la vez? ¿Por qué no he de poder estar aquí y allí a un tiempo? ¿Por qué no he de poder sacar de unas mismas premisas cuantas conclusiones me convengan?».[4]

El tiempo aparece, pues, primordialmente como límite, como frustración no sólo de nuestra fantasía sino de la tendencia a la plenitud que habita todo ser en la ontología de Unamuno. Comentando a Espinosa y prolongándolo, señalaba don Miguel como la esencia de un ser no reside sólo en el empeño de persistir sino «además', en el empeño por universalizarse, en el hambre y sed de eternidad e infinitud. Todo ser creado

[3] *Unamuno.* Obras Completas. *Barcelona y Madrid, Edits. Vergara y Afrodisio Aguado, 1958, tomo III: p. 1041.*

[4] *Unamuno. «Conversación II». O. C., IV; p. 559.*

tiende no sólo a conservarse en sí sino a perpetuar, y, a invadir todos los otros, a ser los otros sin dejar de ser él, a ensanchar sus linderos al infinito, pero sin romperlos».[5]

La pasión de infinitud, el ansia inexhausta de desbordamiento, la conciencia del límite, componen el drama ontológico central en la obra unamuniana. Y en él el tiempo, según acabamos de ver, juega como un momento decisivo. No se trata puramente de un abstracto filosofema, sino de una experiencia que Unamuno debió vivir muy radicalmente desde su juventud, desde su adolescencia, de un modo visceral, arraigado en su propia caracterología. Recordemos en este sentido las experiencias de Pachico Zabalbide descritas en *Paz en la guerra,* y a las cuales se trasladan, sin duda, vivencias del Unamuno adolescente. En ellas se revela el «terrible misterio del tiempo». Su acción frustrante: «¡tener que pasar del ayer al mañana sin poder vivir a la vez toda la serie del tiempo!» Para cerrarse la constelación vivencial con la imagen anticipada de la muerte y la asechanza de la nada.[6]

Me parece interesante y significativa la estructuración gradual de la experiencia descrita en Pachico Zabalbide. La revelación del absoluto nihilista, posible en la muerte, es precedida y preparada por la revelación del nihilismo existente en la temporalidad que adueña nuestra vida. Frente a la imagen de la nada remota, espiándonos en el término, la de otra nada de apariencia menos brutal pero más indisiosa, poseyéndonos ya, difundiéndose en nuestra cotidianeidad presente.

Cuando esta percepción del tiempo se conjuga con la de la libertad surge una de las perspectivas más genuinas y dramáticamente unamunianas: la de la conciencia como cementerio, como camposanto de posibilidades. Ello se desarrolla en un doble sentido. En primer lugar, es la acción devoradora de Saturno, el paso del tiempo que va hundiendo nuestro ser en las aguas del pasado. Como expresa don Miguel en *Rimas de dentro:* «El alma es cementerio/y en ella yacen los que fuimos, solos». Pero más alta culminación dramática, aún, alcanza el momento en que Unamuno ve los cadáveres de los «ex-futuros» no ya como víctimas del cruel Cronos sino del propio yo. Porque Unamuno, que entiende la conciencia como una sociedad interior, al modo de Hermann Hesse, percibe en el acto de elección, en la tan gloriosa libertad humana, un envés mutilador. Al elegir la configuración de nuestro yo, esculpida en los actos con que le damos vida, inmolamos y enterramos —el tiempo es irreversible— otras formas de nuestra realidad que ya no verán la luz. Que quedarán, como el misterioso cadáver de *El otro,* sepultadas en la bodega de una historia perdida, pero también en los sótanos de la conciencia, para levantarse, quizá, un día en su condición fantasmal ante el yo triunfante, cual ocurre en el relato *El que se enterró a sí mismo.*

No es posible, en los límites de este artículo, extendernos sobre los muy variados paisajes que la angustia de la temporalidad recorre en la obra de Unamuno.[7] Pero sí es imprescindible —de otro modo la visión del tema quedaría mutilada— señalar todo

[5] *Unamuno,* Del sentimiento trágico de la vida, *O. C., XVI; p. 334.*

[6] *Unamuno,* Paz en la guerra, *O. C., II; pp. 133-134.*

[7] *El tema de la conciencia y la temporalidad en Unamuno es desarrollado en el capítulo IX de mi libro* Unamuno: Estructura de su mundo intelectual *(Barcelona, Ed. Península, 1968). En los capítulos VI y VII estudio los temas más generales de la temporalidad y la finitud en Unamuno.*

el costado complementario de la angustia temporal: los momentos en que la liberación de ésta se expande en las páginas de Unamuno. Son experiencias que recorren su poesía y su novelística, en las cuales el yo siente disolverse la angustia de sus límites en la comunión de todas las realidades, experiencias en que la guadaña del tiempo se detiene ante el repentino levantarse de las cosas al éxtasis de lo intemporal. Es en la primera gran novela de Unamuno la revelación que se da a Pachico en las cumbres, la gran reconciliación cosmológica e histórica de lo real que se desvela. Y es, en la última novela de Unamuno, el momento en que Manuel Bueno y Lázaro contemplan a una zagala cantando, que «forma parte con las rocas, las nubes, los árboles, de la naturaleza y no de la historia, que parece haber estado allí siempre y debe seguir estando cuando la conciencia aún no había empezado y más allá del momento en que se acabará».[8]

La comunión con la naturaleza, el descenso a nuestras raíces que se unen con ella y en ella se difunden es liberadora de la angustia, pero lo es también la inmersión en el alma colectiva. Así Peru Antonio siente aquietarse el dolor producido por la muerte de su hijo, reencontrando la serenidad y el sosiego. La costumbre, los gestos repetitivos de la muchedumbre, el mundo de la intrahistoria diluyen la angustia de la conciencia individual en el océano de una realidad que nos trasciende. Todavía más allá, el amor en la figura de la esposa-madre, tan obsesivo en Unamuno, el regreso, entonces, al claustro materno, el desnacimiento, aparecen como ideales apaciguadores, realizadores incluso de un talante vital que parecía encontrar en la conciencia del límite, en la agonía la única autenticidad. Y es que el «Unamuno contemplativo» —tan certera y brillantemente analizado por Blanco Aguinaga—[9] y el «Unamuno agónico» significan el complementariamente necesario anverso y reverso de un mismo ademán, de una misma actitud antropológica.

Unamuno y su tiempo. Unamuno y la modernidad

En las anteriores líneas he querido recordar cómo el tema y la experiencia del tiempo son desarrollados conceptualmente y vividos dentro de la obra de Unamuno en su alcance óntico-antropológico. Resurge ahora la cuestión que inicialmente había anunciado. ¿En qué medida la visión unamuniana que pretende expresar un drama ontológico genéricamente humano está afectada por el tiempo concreto en que se sitúa?

Evidentemente Unamuno no quiere, al modo de Ortega, hablarnos del «tema de nuestro tiempo», sino de los últimos enigmas humanos. La obsesión de algo que parece, como antes veíamos, un rotundo, inesquivable universal humano, la muerte, estremece la personalidad de don Miguel. Mas ocurre que la evidente universalidad de la muerte como fenómeno biológico es recubierta, reorganizada, en nuestra especie —cual sucede con toda nuestra realidad viviente— por las determinaciones, las múltiples elaboraciones de la cultura. Para ilustrar esta situación ni siquiera hace falta extender nuestra vista hacia culturas remotas y establecer macrocomparaciones, Philippe Ariès ha sabido mostrarlo dentro de nuestro mundo occidental, desarrollando los distintos modos de

[8] *Unamuno, O. C., XVI; p. 610.*

[9] *Véase Carlos Blanco Aguinaga,* El Unamuno contemplativo, *Ed. El Colegio de México. México, 1959.*

morir que lo recorren desde la Edad Media.[10] Hay una historia del morir humano que trasciende y enmarca el mero hecho de la muerte física, emplazándolo en escenarios religiosos, psicológicos, sociales, tecnológicos enormemente diversos. Cual ocurre, también, con respecto al enfermar —por señalar un fenómeno próximo— según ha visto la medicina antropológica y psicosomática, situando en un más amplio contexto de sentido los datos y procesos biológicos. Y hay también una historia de la presencia de la muerte en la vida, unida a condiciones, emociones, atribución de significaciones que varían enormemente.

En otro orden podemos y debemos hablar también de una historia de la conciencia, de una evolución y diversificación del modo de sentirnos a nosotros mismos en nuestra individualidad, en nuestra socialidad y en nuestras relaciones con la naturaleza que nos rodea, desde las más primitivas formas antropológicas hasta nuestra civilización. Y, naturalmente, hay también una historia de la temporalidad, de los modos de integrar el tiempo en nuestra vida.

En este sentido toda la constelación temática que define el fondo de inquietudes unamuniano y que podría ser descrita según círculos de amplitud creciente —a saber, muerte y hambre de inmortalidad, angustia de la finitud, significado de la conciencia en el universo— resulta inevitablemente alumbrada y perfilada desde el devenir histórico y la fisonomía de la cultura propia. Desde esta consideración tan general, desde este global supuesto, trataré de avanzar en el análisis más preciso del mundo unamuniano.

En éste, como en toda elaboración filosófica, podemos distinguir analíticamente un marco teórico-conceptual y una problemática vivencial que se mueve dentro del mismo y con él interacciona. A diferencia de la pura erudición, estimo que no es posible un pensamiento creador sin una dinámica viva, sin un debatirse con tensiones personales, pero también es cierto que este latir subjetivo para alcanzar rango de obra cumplida, necesita desenvolverse y fecundarse con los elementos conceptuales que ofrece la cultura de la época, percibida y seleccionada, ciertamente de modos muy diversos por cada pensador. Y presente ya —añadiría— como insatisfacción en los conflictos mismos subjetivamente originarios del impulso creador, los cuales no pueden ser sustraídos evidentemente a las formulaciones culturales.

En el caso de Unamuno podría parecer empresa especialmente ardua fijar sus referencias conceptuales, así como los sistemas de símbolos afectivos culturalmente elaborados que enmarcan y penetran su pensamiento o, más globalmente, su creación. Estamos en presencia de una obra cuya riqueza de contenidos y recursos expresivos se corresponde con una apertura muy amplia hacia el panorama cultural pasado y vigente, con una curiosidad y una sensibilidad permanentemente vivas. Fue Unamuno, como catedrático de griego, un profesional del mundo clásico, pero también un obsesionado por el mensaje bíblico. Como filósofo lee a Marx, hecho bastante insólito entre los intelectuales españoles de su época, y a Kierkegaard en su lengua original; conoce y medita profundamente la filosofía alemana y anglosajona. La literatura española clásica representó para don Miguel un estímulo constante, pero es también notorio su conocimiento

[10] *V. Philippe Ariès*, La muerte en Occidente, *trad. Josep Elias, Barcelona, Ed. Argos Vergara, 1982.*

de la literatura moderna, inglesa, italiana, portuguesa, y siendo también aquí bastante excepcional su apertura dentro de los escritores españoles. Podríamos continuar largamente por esta vía, pero, independientemente de las investigaciones que sobre influencias, ilustraciones, concordancias, se puedan hacer, me parece muy claro que la realidad más genuina del mundo unamuniano está definida por la presencia de dos grandes legados: la herencia cristiana y la ciencia moderna. Legados que, transitando del orden sistemático al biográfico, se corresponderían con dos grandes etapas de la biografía unamuniana: la infancia y la juventud. La niñez creyente, confiada, paradisíaca, cuya nostalgia y compañía nunca abandonó al hombre Unamuno. Y la juventud cientificista, socialista también, que hoy conocemos más adecuadamente y cuya importancia ha sido valorada a través de toda una serie de estudios en las últimas décadas.[11]

La tensión entre estos dos mundos, la religión, la ciencia moderna, impulsa toda la obra unamuniana. En los momentos centrales y más característicos de ésta, tal tensión se presenta en términos de rivalidad, de antagonismo insalvable justamente en su referencia al problema tan intensamente vivido del sentido de la conciencia en el universo. Por una parte la religión tiende a concientizarlo todo, a dar un sentido humano al universo. Por otra, la razón —y aquí debemos leer claramente la razón científica— es consustancialmente materialista. En un desgarramiento total y asumido la «lógica» y la «cardíaca» se oponen sin síntesis posible. Pero es de esta contradicción, sin evasivas, de la que debe brotar una vida más auténtica.

Me he referido a los momentos centrales y más típicos en la creación de Unamuno, porque, sin duda, ésta supone un largo proceso de experimentación inagotable. Más adelante tendré oportunidad de aludir al Unamuno «filósofo de la evolución» y su reconciliación —ciertamente planteada en términos de fantasía o sueño— entre ciencia darwiniana y creencia. Ahora querría señalar algo relativo al último Unamuno, al momento en que, como Ferrater señaló lúcidamente hace ya largo tiempo,[12] el Unamuno agónico parece entrar en crisis para dibujar una nueva personalidad. Sobre el paisaje estremecedor, lleno de tan diversas resonancias, que se manifiesta en Valverde de Lucena, ambas fuerzas históricas son hipostasiadas, convertidas en personajes: Manuel Bueno, el creyente descreído, Lázaro, el cientificista ganado por el apostolado del cura párroco. Y ambos personajes se abrazan en singular reconciliación final. Es una reconciliación, sin duda, basada en la renuncia a los viejos ideales, a la lucha esforzada por la verdad íntegra, a la contradicción y la agonía; pero es también un mensaje en que emergen, a mi modo de ver nuevos contenidos. Concretamente la aparición, o acentuación quizá, de una religiosidad de la sociedad y la naturaleza, también y aún más decisivamente,

[11] *Me refiero, entre otros, a los trabajos de Blanco Aguinaga* (Juventud del 98, *Madrid, Siglo XXI de España, 1970, pp. 41-113; «El socialismo de Unamuno»), Rafael Pérez de la Dehesa* (Política y Sociedad en el primer Unamuno, *Madrid, Ciencia Nueva, 1966) o Pedro Ribas* (Unamuno socialista, *en* Unamuno. Escritos socialistas. Artículos inéditos sobre el socialismo. *Edición a cargo de Pedro Ribas, Madrid, Ed. Ayuso. 1976) sobre el aspecto socialista de la juventud de Unamuno. Sobre el aspecto científico he llamado la atención, por mi parte, desde el artículo «El pensamiento de Unamuno y la Ciencia Positiva» (Arbor, mayo 1952). Las aportaciones de Zubizarreta sobre la «Filosofía Lógica» han contribuido asimismo, de un modo importante, a iluminar aspectos de la juventud unamuniana.*

[12] *José Ferrater Mora,* Unamuno. Bosquejo de una filosofía, *1.ª edic., Buenos Aires, Ed. Sudamericana. 1944.*

el establecimiento del primado de la caridad como clave definitiva orientadora en el mundo del sueño y de la niebla.[13]

Es evidente que la tensión ciencia-religión, entendida ésta a través de sus diversas y aún encontradas versiones cristianas, define un problema clave de la época moderna. Y constituye un eje en torno al cual gira el pensamiento todo a lo largo de la modernidad, desde las metafísicas del racionalismo y las ideas de la ilustración hasta nuestros días. Es manifiesto, también, como una de las formas más vivas de proyección de tal temática es la que se pregunta por el lugar del hombre en el panorama de lo real.

La tradición bíblico-cristiana considera la realidad entera del universo —cielos y tierra sin distinción entre lo celeste y lo sublunar— a la luz de la idea de creación, de un ser, Jahvé, dotado de atributos personales similares —los escolásticos dirán que analógicamente— a los humanos. El hombre, Adam, está hecho a imagen y semejanza de Yahvé, y aparece como culminación de la creación, llamado a proseguirla —recordemos especialmente el relato más arcaico del Génesis en que ésta aparece incompleta— trabajando el Edén, el jardín, y ejerciendo su supremacía sobre las bestias de los mares, la tierra y los cielos.

Esta visión ha ejercido un poderoso influjo sobre la ciencia y la tecnología modernas; originariamente ha sido una de sus fuerzas impulsoras. La idea de ley natural —como ha visto Needham— la fe en el poder intelectual y práctico del hombre sobre la naturaleza —recordemos los famosos textos de Bacon y Descartes— guardan estrecha relación con esta visión. Pero en la dinámica de la revolución científica y tecnológica que se ha abierto surgirá un nuevo escenario.

Por una parte es la revolución copernicana, cuyo infinitismo, inevitablemente unido a la descentralización del hombre, puede tanto entusiasmar a Giordano Bruno como angustiar a Pascal. Por otra es la imagen mécanica de la realidad física, bajo la influencia de atomistas y epicúreos, pero, sobre todo, como exaltación ideológico-filosófica del nuevo mundo técnico, la que radicalmente replantea la relación del hombre con la naturaleza y el significado de ésta. También aquí a unos entusiasmará la imagen kepleriana del universo como reloj —que conducirá a la ingenua imagen del «dios relojero» en mecánica traducción de la creación— mientras en amplias zonas de la sensibilidad moderna será la angustia ante este universo ciego y sordo la que conmoverá negativamente los espíritus. Pensemos así, a modo de testimonio, en los poetas metafísicos ingleses, en la inquietud de Kant ante la necesidad natural, en la reacción del idealismo metafísico.

La relación entre el hombre y la naturaleza, se configura, entonces, en la corriente central de nuestra cultura en términos de ajenidad. Todavía Monod, el último gran teórico del mecanicismo, describirá al hombre como un «extranjero», un ser foráneo en el seno del universo. Y coherentemente la supremacía del ser humano heredada del mensaje bíblico se establece ahora, no ya en términos de colaboración pastoril y agrícola, sino de explotación de la naturaleza, asociada a la revolución industrial y al desarrollo del capitalismo. Hoy día, en las postrimerías del siglo veinte, palpamos las graves

[13] *C. París, op. cit., pp. 256-265.*

consecuencias de esta actitud, en que el hombre olvida su radical consideración natural. El hecho de que, como señalaba Marx en los *Manuscritos Económico-Filosóficos,* es parte de la naturaleza y ésta constituye su «cuerpo inorgánico», con el cual ha de reconciliarse, si no quiere avanzar hacia el suicidio colectivo. Posiciones que, desgraciadamente, el llamado «socialismo real» no ha sabido asimilar debidamente.

Paralelamente a este desarrollo de las actitudes prácticas el avance de la racionalidad científica en el orden físico seguirá alejándose de los compromisos teológicos, aún vigentes en Newton. El universo deja de ser testimonio y huella de un ser superior. La razón científica, como ve Unamuno, se configura en un sentido connaturalmente inmanentista y materialista.

Realmente Unamuno, a pesar de su aparente excentricidad histórica, de su personal voluntad evasiva, de sus ataques a la modernidad, es no sólo un pensador inmerso en ésta —destacar tal conclusión sería demasiado obvio—, sino un testigo empecinado de su problemática, de su desgarramiento. De una problemática que años después de la muerte de Unamuno ha seguido rebrotando inevitablemente, en Julian Huxley, en Teilhard de Chardin —con el significativo boom momentáneo de su pensamiento y el posterior olvido—, en Jacques Monod, más recientemente.

Ahora bien, con la alusión que acabo de hacer a estos pensadores se hacen patentes los últimos ecos de otra gran revolución científica, la darwiniana, no menos decisiva en el replanteamiento radical del lugar humano dentro de la naturaleza. Una revolución que gravitó de un modo intenso sobre el pensamiento de don Miguel entusiasta lector y admirador de Darwin.

La visión evolucionista introduce motivos heteróclitos e intensamente renovadores respecto al hombre y su relación con la naturaleza. En su incidencia más llamativa y polémica aparece como un reforzamiento de la concepción materialista de la realidad. El origen de nuestra especie, en efecto, resulta explicado por procesos puramente naturales, por la dinámica misma de la corriente evolutiva y los mecanismos de selección natural como factor principal —aunque no exclusivo— en Darwin. Pero, por otra parte, frente a la escisión que el mecanicismo había establecido entre el hombre y la naturaleza, ahora se revela el ser humano inmerso en el mundo zoológico, emparentado con las otras especies, sometido ineluctablemente a la influencia del medio.

Constituye, además, el último producto del torrente evolutivo, que Darwin lee en términos de progreso. La culminación, consecuentemente, ya que no de la acción creadora en sí de la evolución misma, abriéndose paso en ésta a una nueva fase dinámica, la de evolución cultural. El hombre levantado a un nuevo nivel resulta responsable, como ve Huxley, del presente y el futuro del universo. Añadamos aún la irrupción —ya desde Lamarck en quien es especialmente llamativa— de un modo de pensamiento totalizador, sintético y relacionante, organicista, frente al analiticismo mecánico. Modo de pensamiento que se difundirá sobre la ciencia en general y del cual representa una expresión muy significativa la moderna ecología y su desarrollo.

Algunos de estos motivos impresionarán muy profundamente a Unamuno que apunta una filosofía de la evolución en varios momentos de su obra. El más sistemático sin duda es el que recoge su Discurso pronunciado en Valencia en el I Centenario del Nacimiento de Darwin, pero tal desarrollo encuentra antecedentes y prolongaciones tan sig-

nificativas como algunos paisajes del *Sentimiento trágico.*[14] Lo que ante todo entusiasma a Unamuno es la idea de la concienzalización universal, la visión de la evolución como desarrollo creciente de la conciencia, que culmina en el hombre pero va más allá de éste hacia la apocatástasis, la anacefalaiosis paulina, en una final espiritualización del universo. No se trata de una teoría, sino de un sueño o fantasía mitopoética —la diferencia con Teilhard de Chardin es clara—. Pero en él, el anhelo religioso de encontrar un sentido humano al universo en lugar de reñir con la ciencia parece encontrar en ésta un asidero. Asistimos también aquí a un momento de reconciliación en el batallar unamuniano. De reconciliación y de dilatación de nuestro espíritu, cuando sentimos la comunión con los árboles, las rocas, las estrellas lejanas doloridas también como el hombre en sus límites espaciales.

Me he referido al marco conceptual e ideológico dentro del cual la problemática unamuniana es elaborada, habría que atender ahora a la vivencialización de dicha problemática. A la experiencia vital que la origina y anima en todo momento. Y, en este orden de cosas, nuevamente se nos manifiesta el peso del tiempo concreto, de la fisonomía histórica de una época actuando, esta vez, sobre la sensibilidad de nuestro autor.

Es claro que en el levantamiento del mundo unamuniano la angustia del yo, proyectada en múltiples dimensiones juega un papel decisivo. Esta angustia tiene unos componentes caracterológicos y biográficos muy peculiares, pero es también la angustia de una época y de un sector social. Abrese aquí una problemática que dentro de los límites de este artículo sólo puedo tocar de una manera extraordinariamente sintética. El mundo moderno ha potenciado de un modo especial el alcance individual de la conciencia humana. Fue ya el Renacimiento época de enormes individualidades, pero, sobre todo, habría que atender a las dos grandes fuerzas que troquelan nuestro sentido de la conciencia y su evolución a lo largo de la modernidad: el funcionamiento de la economía y la técnica de la información.[15] En este orden es manifiesta la importancia del papel jugado por el capitalismo liberal así como por la lectura, como canal principal de información. Ambas convergen en la acentuación de los aspectos individualizadores de la conciencia.

Y es en las postrimerías del siglo XIX, después de la Comuna, cuando el patriarca burgués, triunfante, erigido en modelo de la sociedad occidental resulta capaz de convertir su vida en un proyecto personal; de cuidarle como un jardín, cultivado con la solícita asistencia de la familia y la servidumbre que le rodea a modo de pequeña corte, abierto al encuentro con los pares. Al mismo tiempo, el escritor, cuando todavía la industria editorial no había impuesto su tiranía, emerge como maestro soberano e iluminador de la conciencia burguesa. La filosofía antropológica en la primera parte de nuestro siglo teorizará y desarrollará estas experiencias a través de su idea de la vida como proyecto propio, en su identificación del hombre con la libertad. Pero descubre, también, los componentes angustiosos de este ideal, cuando más allá de la confortable cotidianeidad buceamos en los últimos problemas, palpamos los límites de esta conciencia

[14] Ibid., *cap. V, «La filosofía unamuniana de la evolución».*

[15] *Pueden verse algunas indicaciones sobre el estilo de vida burgués y la filosofía en la línea aquí sugerida en mi reciente libro* Crítica de la civilización nuclear, *Madrid, Ediciones Libertarias, 2.ª ed., 1986.*

aristados por su intenso individualismo. También cuando descubre el anuncio, en el horizonte, de las fuerzas que avanzan para levantar un nuevo mundo histórico. El de una vida dominada por los dictados de la producción industrial, el de una cultura de masas que conforma las conciencias penetrando en su intimidad, el galope de una prisa que aventa tertulias, veladas musicales y epistolarios. Todo ello en el seno de una sociedad en la cual la mujer ha conquistado cotas decisivas de liberación y los jóvenes acentuarán su presencia masiva con sus nuevos ritos tribales, al compás de sus musicales ritmos.

Sí; en el individualista Unamuno, en el paroxismo agónico de la conciencia que nos trasmite de un modo tan impresionante, no sólo se nos invita a seguir reflexionando sobre los grandes problemas de muerte, la soledad, el lugar del hombre en el cosmos, sino que se nos hace penetrar también en la comprensión de una época que modela de un modo peculiar tales posibilidades.

Carlos París

