

«CONCEBIRNOS COMO NO EXISTENTES».
EL PROBLEMA DE EDITAR AL FILÓSOFO UNAMUNO

*«To Conceive Ourselves as Non-Existing»:
The Problem of Editing the Philosopher Unamuno*

Nelson R. ORRINGER

Department of Modern and Classical Languages (University of Connecticut)

RESUMEN: Aquí formulamos cuatro criterios para la edición de los textos filosóficos de Unamuno. Aplicamos los criterios a cuatro casos difíciles de discrepancias entre múltiples versiones del «Tratado del amor de Dios» y de «Del sentimiento trágico de la vida», los textos que editamos.

Palabras clave: filosofía del siglo xx, Unamuno, ediciones.

ABSTRACT: Here we elaborate four criteria for editing Unamuno's philosophical texts. We apply the criteria to four difficult cases of discrepancies between multiples versions of «Treatise on Love od God» and «The Tragic Sense of Life», the texts we edit.

Key words: Twentieth-Century Philosophy, Unamuno, editions.

Imposible nos es, en efecto, concebirnos como no existentes, sin que haya esfuerzo alguno que baste a que la conciencia se dé cuenta de la absoluta inconciencia, de su propio anonadamiento (con énfasis nuestro)¹.

1. Ensayo inédito sobre el erostratismo, p. 2; *Del sentimiento trágico en: La España Moderna*, (feb. 1912), p. 73; Madrid: Renacimiento, 1913, p. 40; Nueva York: Las Américas Publishing Company, s. f.), p. 39.

Imposible no es, en efecto, concebirnos como no existentes, sin que haya esfuerzo alguno que baste a que la conciencia se dé cuenta de la absoluta inconciencia, de su propio anonadamiento (con énfasis nuestro)².

I. PROBLEMÁTICA DE EDITAR LOS TEXTOS FILOSÓFICOS DE UNAMUNO

Al editar las obras de Unamuno con la radicalidad debida, afrontamos problemas de filosofía de la religión y de lógica. Queremos fijar los textos, determinar lo que dicen. Pero *determinar* implica poner términos, cotos³, a la vida del autor que ha generado los textos a editar. Con Bergson⁴, Unamuno sostiene que la vida no se deja apresar con ideas, sino que resiste a la fijación intelectual⁵. Nuestra labor editorial, empero, busca la consistencia, partiendo de criterios estables para la preparación de cada edición. Para Unamuno, el «único problema vital» es «el problema de nuestro destino individual»⁶, pero la vida auténtica entraña contradicciones⁷. Supone la lucha entre el corazón y la cabeza: el corazón anhela y afirma vida eterna; la cabeza la niega⁸. Este vaivén entre el sí y el no afecta a la idea unamuniana de Dios: «Mi idea de Dios es distinta cada vez que le concibo»⁹. El corazón pide a un Dios productor de inmortalidad, como exige William James¹⁰. Mas la cabeza aniquila esta visión, sustituyendo, en cambio, a un Dios que, como el del célebre soneto, «La oración del ateo»¹¹, no existe. O, en el mejor caso, puede la inteligencia generar

2. «Tratado del amor de Dios», p. 38; *Del sentimiento trágico de la vida*: en *Obras completas*, VII, Madrid, Escelicer, 1968, p. 131.

3. Recuérdese que «los latinos tradujeron el *bóros* —lo acotado— de Aristóteles— por *términos*»: José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*, VIII, Madrid, Alianza, 1983, p. 102.

4. «La vie en général est la mobilité même» [La vida en general es la movilidad misma]: Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, 86.^a ed., Paris : Les Presses universitaires de France, 1959, cap. II, p. 92. «Si... l'intelligence tend à fabriquer, on peut prévoir que ce qu'il y a de fluide dans le réel lui échappera en partie, et que ce qu'il y a de proprement vital dans le vivant lui échappera tout à fait» [Si... la inteligencia tiende a fabricar, se puede prever que lo que hay de fluido en lo real se le escapará en parte, y que lo que hay de propiamente vital en lo viviente se le escapará del todo], *idem*, p. 109. La inteligencia acota y piensa lo discontinuo. Pero los objetos sobre los cuales actúa son móviles, *idem*, p. 106.

5. *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras completas*, VII. *Meditaciones espirituales*, Madrid, Escelicer, 1968, p. 162.

6. *Idem*, p. 111.

7. «Todo lo vital es antirracional y todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica», *idem* 163.

8. *Idem*, p. 117.

9. *Idem*, p. 162.

10. William JAMES, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Londres, Longmans, Green, 1907, p. 524; Miguel de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 111.

11. *Idem*, p. 181, y Miguel de UNAMUNO, *Obras completas*, VI. *Poesías completas*, Madrid, Escelicer, 1966, p. 359. El soneto empieza, «Oye mi ruego, Tú, Dios que no existes».

a una deidad que, como la hipotética de Renan, obre como un divino Corega, que ha creado al hombre sólo para hacer el espectáculo de la vida lo más brillante posible¹².

Los problemas se agudizan cuando los textos que pretendemos editar no sólo expresan la doctrina de la vida como contradicción, sino que en sus varias versiones se contradicen entre sí. ¿Qué versión elegir para editar, y cuál excluir? No es lícito aceptar ambas, pues tal indecisión equivaldría a renunciar al texto que se propone editar. No vale sostener que tal renuncia favorece la vida del autor editado sobre la obra, porque una obra sin fijeza deja de ser tal obra, una criatura acabada, un *ἔργον*, y se reconvierte en *ἐνέργεια*, una creación *in fieri*. Una entidad en flujo y, por tanto, imperfecta mal puede prolongar la vida de su autor. Por otro lado, la selección de una posibilidad textual sobre otras corre el riesgo de amputar parte de la rica experiencia que la produjo.

Con todo, si es un hecho indiscutible que existen precisas ediciones críticas de algunas obras de Unamuno, es asimismo cierto que faltan tales ediciones de las obras que aspiramos a editar: el inédito «Tratado del amor de Dios», redactado entre 1905 y 1908, y el libro capital de Unamuno, múltiples veces reimpreso, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, que salió por primera vez como una serie de artículos en *La España Moderna* en 1911 y 1912. Para editar bien estas dos obras, tenemos que asumir sus contradicciones. Subordinando sus antítesis a los criterios para nuestras ediciones críticas, reducimos contradicciones a paradojas. Ordenemos los criterios por su poder suasorio, y apliquémoslos después a algunos casos sobremañera difíciles. Los criterios tienen límites, de los cuales los editores debemos mantener una clara conciencia. Señalémoslos antes de aplicar nuestros criterios a los cuatro concretos casos más difíciles que hemos encontrado. Tales casos involucran a menudo contradicciones entre borradores en el puño y letra de Unamuno, y han llevado a diferencias entre respetadas versiones impresas.

II. CRITERIOS PARA LA EDICIÓN CRÍTICA DE TEXTOS FILOSÓFICOS DE UNAMUNO

El autor de una edición crítica debe captar y reproducir, en la medida posible, la vivencia de Unamuno al poner pluma a papel. Si su idea de Dios varía a cada instante, precisa captar la idea que corresponda al uso explícito o implícito de la intuición de Dios en cada contexto. Así permanecerá el editor fiel a la idea unamuniana de la veracidad de la vida que quiere perdurar. En algunos casos, la captación del sentido textual remite a una experiencia personal de Unamuno, registrada

12. «Cet univers est un spectacle que Dieu se donne à lui-même. Servons les intentions du grand chorège en contribuant à rendre le spectacle aussi brillant, aussi varié que possible»: cit. en William James, *The Will to Believe*, Nueva York, Longmans, Green & Co., 1897, p. 170, nota 1; Miguel de UNAMUNO, «Tratado del amor de Dios», cap. 5, p. 52; Miguel de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras completas*, vol. VII, p. 139.

en una obra biográfica —por ejemplo, una carta íntima enviada a un amigo o un escrito publicado, como *Recuerdos de niñez y de mocedad* o el *Diario íntimo* de 1897-1902.

El problema de un testimonio biográfico estriba en la deformación a que la retrospectiva somete la vivencia espontánea. Las memorias y la correspondencia epistolar constituyen géneros literarios que, como tales, quedan sometidos cada uno a una serie de convenciones¹³. Luego, ¿hasta qué punto son dignas de fe si, por lo menos, en alguna medida, convierten la experiencia en literatura? Recuérdese que Unamuno es más libresco de lo que parece. Él mismo lo insinúa en *Cómo escribir una novela*¹⁴. Hasta el dolor causado por el decaimiento o el fallecimiento del hijo enfermo —dolor compartido con la esposa, madre del enfermo— puede recibir, para su expresión, metáforas leídas en otros autores¹⁵. Pues bien: en obras como el «Tratado del amor de Dios» y *Del sentimiento trágico*, gran parte de las ideas expuestas brota de la interacción de Unamuno con textos escritos —los propios o los ajenos—. La interacción va señalada por la modificación que Unamuno introduce en el escrito anterior. Consideremos primero la alteración por Unamuno de sus propios textos. Párrafos del «Tratado del amor de Dios» pasan a *Del sentimiento trágico* casi siempre en una forma modificada. La alteración, una vez explicada, puede aclarar tanto el texto influyente de Unamuno como el texto influido.

Con mucha frecuencia, Unamuno altera citas directas de otros autores. No puede sorprender esta práctica a quienes conocemos obras como la *Vida de Don Quijote y Sancho*. Aquí Unamuno cita de la obra de Cervantes en apoyo de interpretaciones textuales a menudo al redropelo del sentido cervantino. «¿Qué me importa a mí», pregunta retóricamente Unamuno, «lo que Cervantes quiso o no quiso poner allí y lo que realmente puso? Lo vivo es lo que yo allí descubro, pusiéralo o no Cervantes»¹⁶. Pero ocurren ejemplos en que Unamuno cambia a voluntad las citas de otros. Por ejemplo, su favorita cita de fray Juan de los Ángeles es, «No seas, y podrás más que todo lo que eres»¹⁷. En fray Juan, la frase significa la renuncia al amor propio

13. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, «Sobre unas 'memorias'», en *Obras completas*, Madrid, Alianza, 1983, vol. III, p. 590.

14. «A las veces, en los instantes en que me creo criatura de ficción y hago mi novela, en que me represento a mí mismo, delante de mí mismo, me ha ocurrido soñar o bien que casi todos los demás, sobre todo en mi España, están locos, o bien que yo lo estoy»: *Cómo se hace una novela*, en *Obras completas*, VIII, Madrid, Escelicer, 1966, p. 740.

15. «La douleur est le ciment de l'amour. Pour s'aimer vraiment il faut avoir mêlé ses larmes» [El dolor es el cemento del amor. Para amarse verdaderamente hace falta haber mezclado sus lágrimas]: Paul SABATIER, Vie de S. François d'Assise, Paris, Fischbacher, 1894, p. 26; cf. *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras completas*, VII, p. 189: «Los amantes no llegaron a amarse con dejación de sí mismos, con verdadera fusión de sus almas, ...sino luego que el mazo poderoso del dolor ha triturado sus corazones remejiéndolos en un mismo almirez de pena».

16. Miguel de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras completas*, VII, p. 290.

17. Fray Juan de los ANGELES, *Diálogos de la conquista del reino de Dios*, en *Obras místicas del P. Fr. Juan de los Ángeles*. En Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 20. Ed. Fr. Jaime Sala, Madrid, Casa Editorial Baillo/Baillièrre, 1912, Diálogo III, p. 8.

para ponerse uno en manos de Dios y reconocer su poder incontrastable. Pero Unamuno siempre escribe así la frase, «No seas, y podrás más que todo lo que es». Es decir, la autoentrega altruista a todo el universo ofrece dominio del mundo. El diálogo entre el asceta del Siglo de Oro y Unamuno se reconstruye con claridad comparando las dos citas. En la gran mayoría de los casos, Unamuno, como otros autores de la época, toma una idea ajena sin citar la fuente. Al dar a la idea un nuevo contexto, posibilita la comparación con el texto influyente y la reconstrucción de su diálogo con el autor de ese texto.

Dejando aparte las comparaciones con textos propios y con influencias ajenas, la contextualización ensayística de una idea de Unamuno ayuda a editarla. Si leemos una frase en vista del párrafo que la antecede y del que la sigue, solemos entenderla mejor. Pero encontramos excepciones en los textos filosóficos de Unamuno, porque éste puede empezar el mismo párrafo con una idea y rematarlo con la contraria. Por ejemplo, en *Del sentimiento trágico*, después de ensalzar el valor de lo concreto y rebajar el de la ciencia abstracta, Unamuno inicia un párrafo concediendo la necesidad de la lógica abstracta, para terminarlo reafirmando la fuerza de lo concreto:

Y, sin embargo, necesitamos de la lógica, de este poder terrible, para transmitir pensamientos y percepciones y hasta para pensar y percibir, porque pensamos con palabras, percibimos con formas. Pensar es hablar consigo mismo, y el habla es social, y sociales son el pensamiento y la lógica. Pero ¿no tienen acaso un contenido, una materia individual, intrasmisible e intraducible? ¿Y no está aquí su fuerza?¹⁸.

Resumamos, pues, los criterios para la edición de un texto filosófico de Unamuno, empezando por el más fiable y terminando por el menos: [1.] la vivencia directa de un dilema espiritual, documentado en cartas o autobiografías; [2.] la documentación que surge de la comparación entre textos especulativos de Unamuno; [3.] la documentación que resulta de la comparación con textos de otros autores; [4.] la documentación que contextualiza el pasaje bajo examen. En los casos del «Tratado del amor de Dios» y de *Del sentimiento trágico*, los escritos de Unamuno que admiten la comparación entre sí son [a.] un ensayo inacabado sobre el erostratismo que antecede a ambas obras y presta ideas a las dos; [b.] una serie de apuntes a ambas obras con nombres y páginas de autores consultados; [c.] el manuscrito del «Tratado» (1905-1908); [d.] la primera versión publicada de *Del sentimiento trágico*, salida como doce artículos en la revista *La España Moderna* (diciembre 1911-diciembre 1912); [e.] la segunda versión publicada de *Del sentimiento trágico*, que aparece como una monografía de doce capítulos, salida en la editorial Renacimiento (1913); [f.] todas las demás versiones publicadas de *Del sentimiento trágico* y, sobre todo, la que sale en las *Obras completas* (Madrid, Escelicer, 1968). Dados estos criterios, apliquémoslos para resolver discrepancias entre versiones de pasajes presentes tanto en el «Tratado del amor de Dios» como en *Del sentimiento trágico de la vida*.

18. Miguel de UNAMUNO, *idem*, p. 163.

Enfocaremos aquí cuatro pares de versiones, los que mayores dificultades nos han producido para la preparación de nuestras ediciones críticas. Dos pares consisten en una afirmación y su negación sobre la supervivencia de la personalidad, y dos acerca de la interacción entre el alma humana y Dios.

III. APLICACIONES CONCRETAS DE NUESTROS CRITERIOS A CASOS DIFÍCILES

a. La imposibilidad de concebirnos como no existentes

Sin duda, el caso más difícil ocurre en el ejemplo empleado como epígrafe de este trabajo: ¿podemos o no concebirnos como no existentes? Curiosamente, dos folios escritos en la mano de Unamuno ofrecen versiones encontradas. En la carpeta que contiene el «Tratado del amor de Dios» se encuentra una serie de folios con un ensayo inacabado, lleno de digresiones, sobre el erostratismo. El ensayo contiene la versión más antigua disponible del texto en cuestión. Dice que «nos es imposible» concebirnos como no existiendo¹⁹. En cambio, el «Tratado del amor de Dios», que repite el párrafo en que aparece nuestra cita, lo comienza diciendo que «no es imposible» concebirnos como no existiendo²⁰. Visto que la comparación de dos textos de Unamuno ha dado resultados opuestos, si seguimos nuestra lista de criterios para editar textos, debemos valernos de la comparación de estos dos textos con escritos de autores ajenos sobre el mismo tema. En «The Doubt of Thomas» («La duda de Tomás»), un sermón del famoso predicador anglicano Frederick W. Robertson, muy leído por Unamuno, encontramos este enunciado: «The thought of annihilation is horrible; even to conceive it is almost impossible»²¹ [El pensamiento de la aniquilación es horrible; hasta concebirlo es casi imposible]. Aquí Robertson enumera los argumentos que favorecen la hipótesis de una vida venidera. La frase que nos concierne forma parte del primer argumento:

We wish for immortality. The thought of annihilation is horrible: even to conceive it is almost impossible. The wish is a kind of argument: it is not likely that God would have given all men such a feeling, if He had not meant to gratify it. Every natural longing has its natural satisfaction... If we thirst for life and love eternal, it is likely that there are an eternal life and an eternal love to satisfy that craving [Deseamos la inmortalidad. El pensamiento de la aniquilación es horrible: hasta concebirlo es casi imposible. El deseo es una especie de argumento: no es probable que Dios hubiera dado a todos los hombres tal sentimiento, si no hubiese pensado satisfacerlo... Si tenemos sed de vida y amor eternos, es probable que haya vida eterna y amor eterno para satisfacer ese anhelo].

19: Ensayo inédito sobre el erostratismo, p. 2.

20. «Tratado del amor de Dios», p. 38.

21. Frederick W. ROBERTSON, «The Doubt of Thomas», en *Sermons Preached at Trinity Chapel*, Leipzig, Tauchnitz, 1861, vol. II, p. 284.

Tras hablar del anhelo de inmortalidad, Unamuno añade la frase (y el párrafo) que nos concierne:

Imposible *no* [¿o *nos*?] es concebirnos como no existentes, sin que haya esfuerzo alguno que baste a que la conciencia se dé cuenta de la absoluta inconciencia, de su propio anonadamiento. Intenta, lector, imaginarte en plena vela cuál sea el estado de tu alma en el profundo sueño; trata de llenar tu conciencia con la representación de la no conciencia, y lo verás. Causa congojosísimo vértigo el empeñarse en comprenderlo. No podemos concebirnos como no existiendo²².

Bien mirado, el influjo de Robertson no excluye ninguna de las dos alternativas en Unamuno: si concebir la aniquilación es *casi* imposible, este *casi* abre la posibilidad de leer que «*no* es imposible concebirnos como no existentes», aun cuando nos está vedada la concepción de la *absoluta* inconciencia. Quizás existan grados de *inconciencia*. ¿No hay grados de conciencia? Esta sutileza, aunque tal vez poco usada en Unamuno, que suele recalcar y no matizar²³, mal puede descartarse. Por otra parte, Robertson introduce la idea de no poder concebir la aniquilación como un argumento a favor de la inmortalidad. En ese caso, Unamuno se aproximaría más a Robertson si utilizara el giro, «imposible *nos* es concebirnos como no existentes». Es más, todo el párrafo de Unamuno respaldaría esta imposibilidad conceptual de una manera insistente.

Nos inclinamos hacia esta última lectura («Imposible nos es») por los contextos en que se dan las múltiples apariciones de la frase en cuestión. En el incompleto ensayo sobre el erostratismo, Unamuno introduce un precedente filosófico en apoyo de la imposibilidad de apercibirnos como inexistentes: la *Ética* de Spinoza, Parte III, proposición IX: «Mens tam quatenus claras et distinctas quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione, et huius sui conatus est conscia» [La mente, tanto en cuanto tiene ideas claras y distintas, como en cuanto tiene ideas confusas, se esfuerza por perseverar en su ser por una duración indefinida, y se percató de este esfuerzo]. Luego cabe deducir la imposibilidad de concebirnos como no existentes, porque «es la tendencia de la mente á perpetuarse, á no acabarse jamás»²⁴.

Otros dos textos contienen con nuestro pasaje versiones reducidas de la cita de Spinoza. El uno es el «Tratado del amor de Dios» y el otro, *Del sentimiento trágico de la vida* en la versión publicada en *La España Moderna* (1911-1912). El «Tratado» sencillamente traduce al castellano la proposición IX de Spinoza antes de poner el párrafo que nos concierne. Con la diferencia, según ya queda dicho, de que Unamuno ha escrito, «*No* es imposible concebirnos como no existentes», con todo lo que sigue²⁵. Pero la versión «*Nos* es imposible», contenida en el ensayo sobre el

22. Miguel de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras completas*, vol. VII, p. 131.

23. Unamuno critica la excesiva sutileza de Suárez: *idem*, p. 292. Raras veces peca D. Miguel de sutil.

24. Ensayo inédito sobre el erostratismo, p. 3.

25. «Tratado del amor de Dios», p. 38.

erostratismo, nos parece mucho más coherente con la frase anterior copiada de Spinoza: si es cierto que la mente se esfuerza conscientemente por perseverar, una demostración sería la imposibilidad de concebirnos como inexistentes. Luego, cabe inferir un error por parte de Unamuno al copiar a mano para el «Tratado» la frase tomada del ensayo sobre el erostratismo. La primera impresión de *Del sentimiento trágico*, en *La España Moderna* (feb. 1912)²⁶, antepone la traducción castellana de la proposición IX de Spinoza a la frase que comienza, «Nos es imposible». Este hecho confirma que el editor de *La España Moderna*, José Lázaro Galiano, buen amigo de Unamuno²⁷, ha entendido la coherencia de tal comienzo de la frase. Añádase que, cuando en 1913 la editorial madrileña Renacimiento publica *Del sentimiento trágico* por primera vez como un libro completo, se repite la versión («Nos es imposible»)²⁸ aparecida en *La España Moderna*. Luego, si utilizamos nuestro cuarto criterio para la edición de los textos unamunianos, el del contexto, la versión «Nos es imposible» es la correcta, y la versión «No es imposible» —repetida en la reimpresión de 1968 aparecida en las *Obras completas*, Madrid, Escelicer— es la errónea.

b. La sociedad anónima y la pérdida de la persona

Edición tras edición de *Del sentimiento trágico* repite la siguiente queja de Unamuno, la de que nadie quiere ser insustituible, dejar una memoria detrás de sí, hacer de la propia vocación civil una religión personal:

Ni unos ni otros quieren ser insustituibles. Mal que se agrava con esa desdichada forma de sociedades y empresas industriales anónimas, donde, con la firma personal, se pierde hasta aquella vanidad de acreditarla que sustituya al anhelo de eternizarse²⁹.

Con todo, la versión de las *Obras completas* contiene la siguiente variante:

Ni unos ni otros quieren ser insustituibles. Mal que se agrava con esa desdichada forma de sociedades y empresas industriales anónimas, donde, con la firma *impersonal*, se pierde hasta aquella vanidad de acreditarla que sustituya al anhelo de eternizarse (con énfasis nuestro)³⁰.

Dado que D. Manuel García Blanco ha editado este texto, tenemos que prestarle nuestro respeto. Sin embargo, ¿cuál es la versión correcta?

26. *Del sentimiento trágico de la vida*, en *La España Moderna* (feb. 1912), p. 73.

27. Pedro Rivas, *Para leer a Unamuno*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 152 y 192, nota 15.

28. *Idem*, p. 40.

29. *La España Moderna* (enero 1912): personal; *Renacimiento* (1913), p. 269: personal; Las Américas, p. 237: personal.

30. Vol. VII, p. 271.

Se puede argüir por la una o por la otra. La expresión «firma impersonal», aunque no corriente en castellano, puede denotar el nombre de una compañía, de una empresa o firma —quizás un marbete—, que sustituye al nombre de un individuo y aparece a menudo a la cabeza o al pie de un documento para señalar la voluntad de aquella entidad comercial. Luego, con la invención de la sociedad anónima, desaparece la posibilidad de que el individuo se envanezca por la firma que pone, empeñado en respaldarla con su palabra.

Si, por otra parte, aceptamos para nuestra edición de *Del sentimiento trágico* la versión mayoritaria, resulta otra lectura del texto. Éste parece expresar la noción de que, con la aparición de la sociedad anónima, se pierde la firma personal (simbolizada por la rúbrica individual) y, con ella, la capacidad para engreírse de la determinación a apoyarla con la palabra. El individuo se identifica con la compañía. Ya no puede emplear la firma personal como un sustituto de la salvación.

Ahora bien, al aplicar nuestros cuatro criterios al texto cuestionable, encontramos la falta de aplicación del criterio autobiográfico. Con todo, sí podemos aplicarle otros textos de Unamuno. En *Del sentimiento trágico*, Unamuno ha escrito, «Cuando las dudas nos invaden y nublan la fe en la inmortalidad del alma, cobra brío... el ansia de perpetuar el nombre y la fama, de alcanzar una sombra de inmortalidad siquiera. Y de aquí esa tremenda lucha por singularizarse»³¹. En el ensayo inconcluso sobre el erostratismo³², comenta Unamuno, «Cuando un literato os diga que desprecia la gloria miente como un bellaco; el que la desprecia no firma lo que escribe». Y en el *Tratado del amor de Dios*³³, comenta Unamuno, «El que os diga que escribe, pinta, esculpe ó canta para propio recreo, si da al público lo que hace, miente, miente si firma su escrito, pintura, estatua ó canto. Quiere, cuando menos, dejar una sombra de su espíritu, algo que le sobreviva». En los dos textos citados, al aludir a la firma del escritor, del pintor, del escultor, del compositor, Unamuno parece confirmar la versión de la mayoría, la que ha puesto, «Firma personal».

Sacamos el mismo resultado al aplicar el tercer criterio para la edición de las obras unamunianas, la comparación con textos ajenos.

Consta que la fuente de la idea del nombre como sustituto de la inmortalidad es el libro confesional *De Réputations littéraires*, de Paul Stapfer, aludido en el ensayo inacabado sobre el erostratismo³⁴. Para Stapfer³⁵, «*L'imitation de Jésus-Christ*, si elle était ornée du nom de son auteur, serait une choquante contradiction, moins celle de l'humilité chrétienne avec la vanité littéraire, que celle de la réalité d'un bien infini avec l'ombre chimérique d'un bien d'imagination» [*La imitación de Cristo*,

31. *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras completas*, vol. VII, p. 140.

32. *Idem*, p. 7.

33. *Idem*, p. 52.

34. *Idem*, p. 2.

35. *Ob. cit.*, p. 99.

si estuviera adornada del nombre de su autor, sería una contradicción chocante, menos la de la humildad cristiana con respecto a la vanidad literaria que la de la realidad de un bien infinito (la salvación cristiana) con respecto a la sombra caprichosa de la imaginación].

Al aplicar al pasaje controvertido el criterio contextual, es decir, el cuarto criterio para la edición de los textos, conseguimos idéntico resultado: la expresión «firma personal» convence más, y «firma impersonal» menos. En *Del sentimiento trágico*, tanto antes como después de la frase discutible, Unamuno critica la actitud irreligiosa hacia el oficio civil fomentada por la industria. Ni los trabajadores animan a premiar el mérito entre sí, ni los empleadores remuneran mejor a los que hacen mejor trabajo, ni educan a los empleados para rendir más y mejor. En Unamuno el mérito es el atributo del individuo, lo hace merecedor de la inmortalidad y equivale, por tanto, a una firma personal. Cuando el empleador es el Estado, los funcionarios no convierten su trabajo diario en una oración. Reina, en opinión de Unamuno, cierta actitud de anarquía, animada por la Iglesia. Porque entre el clero español, según Unamuno, no pocos sacerdotes encuentran permisibles el matute y el contrabando. Por lo contrario, «el trabajar cada uno en su propio oficio civil, puesta la vista en Dios, lo que vale decir por amor a nuestra eternización, es hacer de ese trabajo una obra religiosa»³⁶. Como la eternización es obra individual, la contextualización de nuestra cita exige la versión, «firma personal».

c. El «dolor sabroso» de Santa Teresa

Los dos ejemplos que acabamos de presentar ofrecen al editor de Unamuno dos alternativas, con cada una la negación de la otra. Pero en los libros de ensayos que editamos se encuentran otros pares de posibilidades textuales. La selección entre los dos nos sume en la historia de las ideas de Unamuno. Hermoso por su profundidad es el caso de la compasión suprema, según Unamuno, que produce congoja por el sufrimiento divino, difundido por el mundo. Tenemos que exteriorizar nuestra congoja, que asume la forma de la caridad. La exteriorización nos alivia y nos permite saborear el bien, dulce y doloroso. En dos variaciones, Unamuno coteja este sabor al descrito por Santa Teresa. Tenemos que determinar cuál de las dos es la primitiva:

Es lo que llamó «dolor sabroso» la mística doctora Teresa de Jesús, que de amorosos dolores sabía [*La España Moderna* (agosto 1912)]³⁷.

Es lo que llamó «dolor sabroso» la mística doctora Teresa de Jesús, que de amores dolorosos sabía [*Renacimiento*, 1913]³⁸.

36. *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras completas*, vol. VII, p. 271.

37. *Idem*, p. 26.

38. *Idem*, p. 208; también así en *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras completas*, vol. VII, p. 233

La comparación de estos dos textos con otros escritos de Unamuno nos permite historiar y esclarecer la referencia teresiana. En el «Tratado del amor de Dios»³⁹ aparece idéntico contexto sobre la congoja y la caridad, menos la frase aquí citada sobre Santa Teresa. Luego, inferimos que Unamuno ha retocado *Del sentimiento trágico de la vida* entre su aparición en la forma de artículos salidos en *La España Moderna* y su refundición como un libro de ensayos publicado por la editorial Renacimiento. Pero, ¿cuál de las dos versiones, «amorosos dolores» o «amores dolorosos», acudió a la pluma de Unamuno al revisar su obra?

Una y otra nos refieren a Santa Teresa. La cita «dolor sabroso» aparece en las *Moradas sextas*⁴⁰, donde la autora compara a Dios con el fuego de un brasero encendido. Salta una centella, llega al alma, permite sentir el fuego, sin bastar para quemarla, «y él [el fuego] es tan deleitoso... Y paréceme que es la mejor comparación que he acertado a decir. Porque este dolor sabroso —y no es dolor— no está en un ser... no acaba de abrasar el alma, sino ya que se va a encender muérese la centella y queda con deseo de tornar a padecer aquel dolor amoroso que le causa». ¿No estamos cerca de la fórmula «amorosos dolores» de Unamuno?

Santa Teresa, es cierto, suele posponer el adjetivo («pena sabrosa», «tempestad sabrosa»)⁴¹. Pero no cabe argüir la afectación del giro unamuniano «amorosos dolores». Unamuno presta más atención al contenido que a la forma expresiva. Ya en la *Vida de Don Quijote y Sancho*⁴², dice del discurso del Siglo de Oro del caballero manchego, «Mas nosotros no estamos haciendo aquí literatura, ni nos importa la letra sonora, sino el espíritu fecundo aunque silencioso». Cuando, pues, prestamos atención al sentido de las dos expresiones, tenemos que admitir la significación más honda y fecunda de «amorosos dolores». Porque, aunque es cierto que Santa Teresa niega tentativamente la equivalencia del amor y del dolor («este dolor sabroso... no es dolor»), Unamuno piensa lo contrario. La santa de Ávila deriva tanta fruición de su amor a Dios, que concibe el dolor que lo acompaña como un accidente. No así Unamuno: no sólo cree que el dolor pertenece a la esencia del amor, sino que también en el fondo de todo dolor descubre amor. Examinemos estas opiniones por partes.

Según el *Tratado del amor de Dios*⁴³, «no hay amor sino en el dolor (v. Fray Thomé de Jesús), y en este mundo hemos de escojer entre el amor, que es dolor, ó la dicha. Y el amor no nos lleva á otra dicha que á la del amor mismo, que es dicha dolorosa. Desde el momento en que el amor se hace dichoso, se satisface, ya no desea y ya no es amor». La cita del fraile portugués aquí aludido no resulta

39. *Idem*, p. 66.

40. *Moradas sextas*, cap. 2, §4, en Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, p. 408.

41. *Idem*, §6, p. 409.

42. *Obras completas*, vol. III. *Nuevos ensayos*, Madrid, Escelicer, 1968, p. 93.

43. *Idem*, p. 63.

difícil de localizar, porque se encuentra en *Del sentimiento trágico de la vida*⁴⁴: «A mortificação que não acende o amor de Deus, é suspeitosa: e o amor, que não mortifica, não merece tão divino nome» [La mortificación que no enciende el amor de Dios es sospechosa: y el amor que no mortifica no merece tan divino nombre]⁴⁵. Pero si de fray Thomé deriva Unamuno la visión del amor como dolor, de una fuente menos esperada proviene su noción del dolor en cuanto amoroso. Escribe en el «Tratado del amor de Dios»⁴⁶, «No es posible sufrimiento sin algún amor y la falta de amor no es sufrimiento, sino aniquilación». Sobre el sufrimiento nacido del amor, Unamuno en el apunte de un borrador del *Tratado* nos remite al ensayo *De profundis*, de Oscar Wilde, que escribe en la cárcel:

Ahora bien, me parece que el amor de alguna especie es la única posible explicación de la cantidad extraordinaria del sufrimiento que hay en el mundo. No puedo concebir ninguna otra explicación. Quedo convencido de que no hay otra, y que si el mundo de hecho ha sido construido del dolor, ha sido construido por las manos del amor, porque en ninguna otra forma podría el alma del hombre, para quien se hizo el mundo, lograr la plena estatura de su perfección. El placer para el cuerpo hermoso, pero el dolor para el alma hermosa⁴⁷.

En resumen, empleando nuestros criterios del cotejo entre textos de Unamuno y de la comparación con las fuentes explícitamente aludidas por éste, acabamos de probar que el texto originario de D. Miguel es a todas luces «amorosos dolores» y no «amores dolorosos». La segunda alternativa es una arbitrariedad conceptual desde el punto de vista de Unamuno. Para él, según queda dicho, no existe el amor sin el dolor. Por tanto, ¿para qué escribir «amores dolorosos» si todos los amores duelen por definición? La expresión sería redundante. Por otra parte, «amorosos dolores», si bien chocante desde la perspectiva formal, sin embargo, casi reproduce el giro «dolor amoroso» de Santa Teresa. En su formal plural, además, pondera como Oscar Wilde la presencia del amor en todo sufrimiento.

d. De la libertad humana y la presciencia divina

En el caso anterior, hemos estudiado el problema de editar un pasaje en que Dios actúa y el alma humana recibe, embelesada, el efecto de su actuación. Cerramos nuestras reflexiones sobre la edición del filósofo Unamuno con un pasaje que

44. *Obras completas*, vol. VII, p. 275.

45. Fray Thomé de Jesús, *Trabalhos de Jesus*. (Lisboa: Lello & Irmão, 1951), vol. I, p. 39.

46. *Idem*, p. 44.

47. «Now it seems to me that love of some kind is the only possible explanation of the extraordinary amount of suffering that there is in the world. I cannot conceive of any other explanation. I am convinced that there is no other, and that if the world has indeed, as I have said, been built of sorrow, it has been built by the hands of love, because in no other way could the soul of man, for whom the world was made, reach the full stature of its perfection. Pleasure for the beautiful body, but pain for the beautiful soul». *De profundis*, 2.^a ed. Ed. Robert Ross, Nueva York, Modern Library, 1929, pp. 59-60.

contempla desde una perspectiva más teórica la relación entre la voluntad humana y la divina. Aquí el mero examen de las dos versiones en cuestión determina por lo pronto cuál merece mayor consideración. ¿No parece valer más la primera, salida en la primera impresión (1912) de *Del sentimiento trágico*, cap. VIII, en oposición a la segunda, aparecida en la edición de las *Obras completas* de Escelicer (1968)?

Los teólogos escolásticos no han sabido nunca *desenredarse* de las dificultades en que se veían metidos al tratar de conciliar la libertad humana con la *presciencia* divina y el conocimiento que Dios tiene de lo futuro contingente y libre; y es porque, en rigor, el Dios racional es completamente inaplicable a lo contingente, pues que la noción de contingencia no es en el fondo sino la noción de irracionalidad (con énfasis nuestro)⁴⁸.

Los teólogos escolásticos no han sabido nunca *desentenderse* de las dificultades en que se veían metidos al tratar de conciliar la libertad humana con la *presencia* divina y el conocimiento que Dios tiene de lo futuro contingente y libre; y es porque, en rigor, el Dios racional es completamente inaplicable a lo contingente, pues que la noción de contingencia no es, en el fondo, sino la noción de irracionalidad (con énfasis nuestro)⁴⁹.

Notamos que la segunda versión contiene dos modificaciones de la primera: sustituye «desenredarse» por «desentenderse», y «presciencia» por «presencia». Podemos preferir «desenredarse» a «desentenderse» por la plasticidad superior del primer verbo, pero en todo caso condicionarían esta preferencia consideraciones tan sólo estéticas y, por ende, problemáticas. Mucho más instructiva es la segunda sustitución. La palabra «presciencia» supera a la voz «presencia» en precisión dentro de la oración en que aparece. ¿Qué significa «conciliar la libertad humana con la presencia divina»? En presencia de Dios, ¿actuamos con más o con menos libertad? En rigor, se podría argüir por cualquiera de las dos alternativas: en el Antiguo Testamento, quien ve a Dios muere⁵⁰, y así Moisés, al mirarle la cara, perdería su libertad o capacidad para llevar a su pueblo a la tierra prometida; en cambio, en el *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz, la presencia de Dios liberta al yo lírico de sufrir la enfermedad del amor: «Mira que la dolencia/ de amor, que no se cura/ sino con la presencia y la figura»⁵¹. Por eso, el vocablo «presciencia» resulta menos ambivalente que «presencia». Pero, además, casa mejor con el resto de la oración. «Pre-sciencia» nos refiere a la esfera gnoseológica y se especifica en el contexto como el «conocimiento que Dios tiene de lo futuro contingente y libre». Es de lógica que, si Dios conoce el futuro, limite o pueda limitar la libertad humana.

Con todo, como editores, no podemos contentarnos con la mera lectura del pasaje, la cual nos orienta a la preferencia por la primera versión sobre la segunda.

48. *Del sentimiento trágico de la vida*, en *La España Moderna* (julio 1912), pag. 76.

49. *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras completas*, VII, p. 206.

50. *Éxodo*, 33:19.

51. San Juan de la Cruz, *Poesías completas*. Ed. Cristóbal Cuevas, Barcelona, Bruguera, 1981, p. 47.

Porque Unamuno hace mención explícita de los teólogos eclesiásticos. Luego, tenemos que buscar la probable fuente de la información de que dispone Unamuno sobre la Escolástica. Sólo así podemos lograr máxima precisión sobre conceptos como la presciencia divina, la libertad humana y la contingencia. Los conocimientos que tiene Unamuno de la teología escolástica le llegan filtrados por los ritschlianos alemanes.

Del libro *Theologie und Metaphysik* del ritschliano Georg Wobbermin se deriva con toda probabilidad la especulación de Unamuno sobre la presciencia divina. Wobbermin sostiene que la omnisciencia divina predicada por la vieja dogmática lleva a concluir que Dios prevé las decisiones y la conducta humanas. Por eso también las decide. Pero con esta decisión se pierde la libertad humana para elegir. De ahí la necesidad, según Wobbermin, de limitar la *prescientia* de Dios—y Wobbermin emplea la palabra latina de los viejos dogmáticos—. Dios garantiza la libertad del ser humano, pero supervisa el uso de la misma, interviniendo sólo en caso de necesidad. Al remodelar en esta forma la vieja concepción de la *prescientia*, a juicio de Wobbermin, nos aproximamos a la intuición divina del deísmo. Si Dios ha previsto de antemano todas las decisiones libres de las criaturas racionales, se ha hecho cargo de todas en el plan del mundo, las ha compensado y ha dispuesto el mundo como un reloj al cual se ha dado cuerda de una vez para siempre⁵². He aquí lo que Unamuno quiere decir por un Dios completamente racional, libre de la contingencia y, por tanto, tan discutible para él como para los ritschlianos. Queda demostrada la validez de la primera versión del pasaje bajo examen. Es más verosímil la preferencia unamuniana por la palabra «presciencia» a la voz «presencia».

IV. CONCLUSIONES

Para concluir, en el trabajo presente, hemos intentado sistematizar la preparación de ediciones críticas de obras filosóficas redactadas por Unamuno. Al elaborar nuestros criterios editoriales, hemos tratado de señalar tanto las virtualidades como las limitaciones de los mismos. Partimos del máximo problema, la constancia del «único problema vital» y la variabilidad de las soluciones tentativas que Unamuno se lo propone. Vimos que así como varían las soluciones, difieren entre sí las versiones de los textos. Resueltos a puntualizar la vivencia existencial de Unamuno a cada paso, hemos reconocido desde el principio la imposibilidad de nuestro empeño. Con todo, hemos expuesto los recursos a nuestra disposición, por imperfectas que sean. Los manuscritos disponibles en la Casa-Museo Unamuno son de consulta imprescindible por su proximidad a la vivencia originaria, aunque tampoco son del todo fiables: vacilan los textos, y ofrecen contradicciones entre sí. Las versiones impresas nos suministran datos valiosos de cómo Unamuno quería que se leyesen

52. *Theologie und Metaphysik. Das Verhältnis der Theologie zur modernen Erkenntnistheorie und Psychologie*, Berlín, Duncker, 1901, pp. 230-231.

sus obras. En general, hemos determinado que cuanto más antiguas esas versiones, tanto más precisas y convincentes nos parecen. Con el volar de los años las sucesivas impresiones pierden precisión. Esta pérdida no sólo se debe al distanciamiento de la vivencia generadora del texto, sino también a los descuidos de los editores atentos a la totalidad y no a las partes individuales de la obra. Hay que reconocer, sin embargo, que ninguna versión impresa merece toda nuestra fe, porque Unamuno ha provisto manuscritos a veces discrepantes para varias. Luego, cuando el cotejo de los textos de Unamuno rinde resultados problemáticos, hemos tenido que servirnos de las comparaciones entre él y autores leídos por él. Las comparaciones convencen cuando Unamuno nombra y modifica a esos autores, pero donde múltiples autores escriben sobre un solo subtema que interesa a Unamuno, siempre corremos el riesgo de identificarlos mal.

En general, cuando surgen problemas de variaciones entre versiones, la aplicación de uno de nuestros cuatro criterios sirve para lograr las soluciones. Por ejemplo, una versión lleva la palabra «nombre», otra la palabra «hombre», traducida por Unamuno de un texto originalmente escrito en inglés⁵³. Basta consultar el inglés original para resolver el dilema. En algunas instancias analizadas aquí —felizmente pocas, aunque filosóficamente significantes—, las discrepancias suelen apuntar a la versión más fehaciente. Cuando aprontamos textos suplementarios, ciertas versiones pierden su verosimilitud y dan paso a una sola que convence. Esto lo hemos visto en los dos casos de variantes que se contradecían entre sí. La contradicción que ha dado un título a nuestro estudio (sobre la concepción de la inexistencia propia) ha planteado el problema más espinoso. La solución ha exigido el uso de todos los cuatro criterios. La segunda contradicción (sobre la firma personal) se ha resuelto con el empleo de sólo tres. Para los dos problemas de variantes sobre el tema de las relaciones entre Dios y el ser humano, hemos dispuesto de soluciones más fáciles. La comparación con un texto ajeno (de Santa Teresa) ha resuelto el uno, y el examen semántico respaldado por el texto de una probable fuente (de Georg Wobbermin) ha solucionado el otro. Pero hay que subrayar que tal resolución, tal solución nunca dejan de ser en alguna medida problemáticas. Ninguna nos garantiza la captación de la experiencia inmediata. Por eso nuestras ediciones críticas no pretenden dar a Unamuno la inmortalidad apetecida. Pero si no pueden proporcionarle la clave de la vida perdurable, sí aspiran, como unas de tantas, a constituir piedras de un edificio duradero.

53. En *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. 1, Unamuno habla de Joseph Butler, «obispo anglicano... de quien dice el cardenal católico Newman que es el nombre más grande de la Iglesia anglicana»: *La España Moderna* (diciembre 1911), p. 9; en las *Obras completas*, vol. VII, p. 112, Manuel García Blanco sustituye «nombre» por «hombre». Es correcto «nombre» (*name*). El cardenal John Henry Newman emitió este juicio en una carta del 5 de diciembre de 1852 escrita al Dr. Hawkins. Ver Joseph Butler, *The Works of Bishop Butler*, ed. J. H. Bernard, Londres, Macmillan, 1900, p. xviii.