

## UNAMUNO Y EL SENTIMIENTO TRAGICO DE ANTERO DE QUENTAL\*

Ya se han puesto varias veces de relieve las relaciones ideológicas y literarias de Unamuno con los miembros de la generación portuguesa de 1870. Aquí pretendemos estudiar las que hemos observado con el apóstol y guía de la misma<sup>1</sup>, el gran atormentado poeta Antero de Quental. Ha sido precisamente éste el portugués que con mayor profundidad se clavó en la conciencia del Rector salmantino, el que de todos ellos tensionó con más fuerza la creación poética de éste, el hombre que consiguió, a través de su sentimiento trágico de la vida, influir, con otros grandes desesperados, en la doctrina unamuniana del sentimiento y de la pasión, de la fe y de la razón, del ensueño y de la lógica, de la cabeza y el corazón. Fue uno de los *agonistas* que grabó indeleblemente esa dicotomía existencial famosa en el seno espiritual unamuniano.

Cualquier lector del Sócrates salmantino sabe cómo éste amaba a Antero de Quental. Su pasión por el vate suicida sólo puede compararse a la que sentía por un Pascal, o por un Kierkegaard, sus hermanos en la desesperación. Poeta alguno español, que sepamos, consagraría palabras tan sinceras y emocionadas a otro poeta portugués. Y podemos afirmar, sin el menor riesgo, que fue precisamente Antero el que más potentemente hirió su sensibilidad y pensamiento entre todos los grandes hombres de letras portugueses que don Miguel conoció, y que fueron muchos. Mas, ¿por qué?

---

\* El presente trabajo es el capítulo IX de la segunda parte de la obra *Unamuno y Portugal (Contribución al estudio de las relaciones literarias hispano-portuguesas)*, tesis doctoral leída en la Cátedra de Literatura Portuguesa de la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de la Universidad de São Paulo (Brasil) y juzgada por el siguiente tribunal: Antonio Augusto Soares Amora (ponente), Segismundo Spina, Mário de Souza Lima, Jorge de Sena y Adolfo Casais Monteiro.

<sup>1</sup> Como guía y apóstol le ha estudiado Fidelino de Figueiredo, *Antero*, São Paulo, 1942. Vid la conferencia *Santo Antero, guía de uma geração*, uno de los capítulos de la obra, p. 21 ss. (Las informaciones bibliográficas serán dadas sin puntuaciones, y usaremos las siguientes siglas en el transcurso de estas notas: *PTPE* = *Por tierras de Portugal y de España*, Aguilar, Madrid, 1953 (Colección Crisol), *OC* = *Obras Completas* de Unamuno, Afrodísio Aguado Madrid (se añadirá el número del volumen), *EE* = *Ensayos* de Unamuno, ed. Aguilar, Madrid, 1945, *EA* = *De esto y aquello*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, Ed. de MANUEL GARCÍA BLANCO, *CCMU* = *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, Editados por la Universidad de Salamanca).

Hay en la vida y pensamiento de ambos poetas muchos rasgos comunes, muchas ideas semejantes, ora disposiciones mentales típicas de la generación a que cada uno pertenecía, y cuyo paralelismo vimos en el capítulo anterior, ora debidas a una formación mental individualista que se dirigía en el mismo sentido, aunque llegase a conclusiones diferentes. Por una u otra causa, ambos partían del mismo punto, y usaban el mismo método dialéctico: el de la contradicción, una contradicción apasionada, que se resuelve en paradojas en uno y en polarizaciones de contrarios en el otro. Ambos también, hombres de crisis en épocas de crisis, se habían lanzado al terreno de las ideas desde las cumbres de sus crisis<sup>2</sup>. Y es significativo ver hasta qué punto entraron derechamente en la *agonía* si nos fijamos en un detalle esencial, el del arranque: la fe católica, acuñada en la infancia y adolescencia, de que luego se apartan para llegar a senderos comunes en la vibración de las ideas. Porque es en el terreno religioso y filosófico (que en ambos se cruzan y confunden) donde vamos a hallar más fácilmente relaciones.

Se ha hablado mucho de lo kierkegaardiano en el pensamiento unamunescos. y de lo pascaliano, y de la influencia de los teólogos protestantes ingleses y alemanes de los siglos XVIII y XIX. No podría ser de otra manera cuando don Miguel ha proclamado ya sus preferencias. Las doctrinas de aquéllos se acusan frecuentemente en sus obras. Pero si queremos situar a nuestro autor en una tradición de la angustia ibérica, el eslabón más próximo, que directamente se le une, es el de Antero de Quental. De él recibió ecos y posturas, y una buena parte de los sonetos del *Rosario* nos recuerdan de inmediato algunos de los más famosos del vate lusitano, en la forma y en el fondo, como más adelante estudiaremos. No sabemos por qué los estudios críticos de conjunto que sobre la obra del pensador español se han hecho, y que ya son varios de importancia, no acusaron, hasta el presente, con la debida fuerza, la presencia del desesperado Antero en ella. Algunos rozan el problema en dos o tres líneas<sup>3</sup>. Quien se detuvo un poco más en ello fue el P. Nemesio González Caminero, con lo que pretendía probar la existencia de un elemento más “de perturbación y desorientación” en la vida del maestro<sup>4</sup>. Pero como en esas líneas sólo se pretende evidenciar los pasos que a Unamuno le llevan hacia una heterodoxia palpable —para ponerlo en choque con los lectores católi-

---

<sup>2</sup> SÁNCHEZ BARBUDO sostiene que toda la obra unamuniana es una consecuencia de sus crisis religiosas, principalmente de la más importante, aquella que le cogió en 1897. Su teoría es arriesgada y de difícil sustentación, pero ha sido muy bien expuesta y con honda penetración y claros ejemplos: *Estudios sobre Unamuno y Machado*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1959.

<sup>3</sup> Como SEGUNDO SERRANO PONCELA, *El pensamiento de Unamuno*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México 1953, p. 95.

<sup>4</sup> *Unamuno I. Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa*, Comillas (Santander) 1948, p. 111.

cos—<sup>5</sup>, es bueno dejarlas al margen por ahora, para utilidad de la crítica<sup>6</sup>.

Intentaremos, modestamente, descubrir las relaciones del agonista vascongado con el poeta portugués, sin pensar en otros dogmas que los que una crítica histórica imparcial pueda ofrecernos, procurando contribuir de esta forma a la mejor comprensión de la vida y obra unamunianas. Si alguna vez nuestra pluma se moja de pasión, ésta será ibérica también, como la de los poetas que estudiamos, pero no doctrinaria, católica o no católica, que nada de esto viene al caso.

Se conoce un episodio curioso en la vida de nuestros escritores que merece la pena ver luego. Parece como el vértice inferior de sus destinos trágicos. Emana de la infancia y corre a lo largo de los primeros años de la adolescencia. Es la primera circunstancia que los une.

El 14 de mayo de 1887, pocos años antes de su muerte, escribe Antero de Quental una larga carta autobiográfica a su amigo y traductor alemán Wilhelm Storck. Este es el documento más importante, a nuestro ver, para estructurar la vida de su autor y el curso de sus ideas, y cuyos ecos fueron ya meticulosamente confirmados por José Bruno Carreiro con multitud de otros documentos<sup>7</sup>. Pues bien, en esta carta nos cuenta lo que sigue: “O fato importante da minha vida, durante aquêles anos<sup>8</sup>, e provávelmente o mais decisivo dela, foi a espécie de revolução intelectual e moral que em mim se deu, ao sair, pobre criança arrancada do viver quase patriarcal de uma província remota e imersa no seu plácido sono histórico, para o meio da irrespeitosa agitação intelectual de um centro, onde mais ou menos vinham repercutir-se as encontradas correntes do espírito moderno. *Varrida num instante toda a minha educação católica e tradicional, caí num estado de dúvida e incerteza, tanto mais pungente quanto, espírito naturalmente religioso, tinha nascido para crer plácidamente e obedecer sem esforço a uma regra reconhecida. Achei-me sem direção, estado terrível de espírito, partilhado mais ou menos por quase todos os da minha geração, a primeira em Portugal que saiu decididamente e conscien-*

<sup>5</sup> Como se sabe, y los CCMU en que este capítulo se divulga dieron amplia noticia de ello, Unamuno pasó al *Index* de la Iglesia Católica por sus dos obras *Del sentimiento trágico de la vida* y *La Agonía del Cristianismo*. Vid. CCMU, VIII, pp. 100-105, donde el prof. García Blanco recoge el texto del decreto del Vaticano y divulga algunos ecos de la repercusión que esto tuvo en España.

<sup>6</sup> Las discordancias unamunianas con las doctrinas de la Iglesia las puso de relieve, cotejando textos dogmáticos e ideas del Rector salmantino, QUINTÍN PÉREZ. *El pensamiento religioso de Unamuno frente al de la Iglesia*, Editorial Sal Terrae. Santander 1946. Mucho más serio es el libro de MIGUEL OROMÍ, *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno. Filosofía existencial de la inmortalidad*, Espasa-Calpe, S. A., Madrid 1943.

<sup>7</sup> *Antero de Quental. Subsídios para sua biografia* (2 vols.), Lisboa 1948. Este es el trabajo más exhaustivo publicado hasta el presente sobre la vida y la obra de ANTERO, con harta documentación.

<sup>8</sup> Se refiere a los que pasó en la Universidad de Coimbra entre 1856 y 1864.

*temente da velha estrada da tradiçãõ*<sup>9</sup>. Fijémonos bien en las frases subrayadas. Lo han sido ya, como no podría dejar de ser así, por todos los expositores de las ideas anteriores. Y con mucha más intensidad por los comentaristas católicos, como, por ejemplo, el padre Agostinho Veloso en su obra *Antero e os seus fantasmas*<sup>10</sup>. Palabras como esas explican las sucesivas crisis del espíritu anterioriano.

Compárense esas palabras con estas otras de don Miguel de Unamuno, autobiográficas también: "...le mandó su tío a estudiar a Madrid; era la época en que con el krausismo soplaban vientos de racionalismo. Pachico casi lloró tarareando el *Adiyo*, de Iparraguirre, al trasponer la peña de Orduña... El primer curso iba a misa todos los días y comulgaba mensualmente. La labor de racionalizar la fe íbala carcomiendo, despojándola de sus formas y reduciéndola a sustancia y jugo informe. Así es que al salir de misa en la mañana de un domingo —hacía tiempo que no iba a ella sino en los días festivos— se preguntó qué significase en él ya tal acto y lo abandonó desde entonces, sin desgarramiento alguno sensible por el pronto, como la cosa más natural del mundo"<sup>11</sup>. Tenía el joven vasco entonces diecisiete años, recién acabado su bachillerato en Bilbao, su pueblo. Esas palabras se refieren a Pachico Zabalbide, protagonista de su novela *Paz en la guerra*. Más, como ha sido demostrado por varios críticos unamunianos, Pachico no es más que el propio don Miguel, al que pueden aplicársele, íntegras, esas alusiones.

Habló muchas otras veces, principalmente en cartas a amigos, de sus primeras crisis religiosas, y del fondo de su educación católico-burguesa, idéntica a la que había recibido Antero de Quental en las Azores. La bibliografía, sobre estos primeros pasos de sus crisis, se amplía día a día<sup>12</sup>, dada la obsesión unamuniana, durante toda su vida, en torno a problemas religiosos. Pero acudamos una vez más a los textos autobiográficos de ambos poetas. En ellos descubrimos lo siguiente:

<sup>9</sup> *Carta autobiográfica en Prosas*, t. III. Lisboa 1946. El subrayado es nuestro.

<sup>10</sup> Editada en Pôrto, en 1950.

<sup>11</sup> *Paz en la guerra*, 4.<sup>a</sup> ed., Espasa-Calpe, S. A. (Colección Austral), Buenos Aires 1952, pp. 50-51.

<sup>12</sup> El mejor trabajo hasta el presente es el de SÁNCHEZ BARBUDO, *op. cit.* Vid. también N. GONZÁLEZ CAMINERO, *op. cit.* Los estudios en torno a esta trascendental problema los inició HERNÁN BENÍTEZ, *El drama religioso de Unamuno*, Buenos Aires 1949. Vid. también MANUEL CARDENAL IRACHETA, *Unamuno y su drama religioso*, en "Clavileño" IV, Madrid 1950, pp. 576-580; PEDRO COROMINAS, *La trágica fi de Miguel de Unamuno*, en "Revista de Catalunya" LXXXIII, Barcelona 1938, pp. 155-170, reproducido en español en "Atenea" LIII, Concepción, Chile 1938, pp. 101-114; JESÚS ITURRIOZ, *Crisis religiosa de Unamuno joven. Algunos datos curiosos*, in "Razón y Fe" CXXXII, Madrid 1944, pp. 103-114; ARMANDO ZUBIZARRETA, *Miguel de Unamuno y Pedro Corominas*, in CCMU IX, Salamanca 1959, pp. 6-34 (Se subtitula, *Una interpretación de la crisis de 1897*); ARMANDO ZUBIZARRETA, *Desconocida antesala de la crisis de Unamuno: 1895-1896*, in "Insula", n.º 142, setiembre 1950, p. 1.

Ambos reconocen las bases católicas sobre las que se apoyó su educación de infancia<sup>13</sup>. Los dos sufren el primer impacto vital que los lleva a la racionalización de la fe y, por consiguiente, a la primera batalla interna, a la primera crisis, cuando abandonan el lar materno e inician sus estudios universitarios. Coimbra, para Antero, será lo que para don Miguel la capital de España. Este paralelismo accidental parecería a primera vista sin importancia. Pero no es así. La tiene, si, porque nos descubre el substrato espiritual de dos almas que no hicieron otra cosa en sus vidas sino mirar con ardor a las miradas de la esfinge —como diría el salmantino— y debatirse ardientemente entre dos fuegos, más siempre a la búsqueda de un Dios cuya existencia acababan de poner de lado en este instante. Antero, para difícilmente encontrarle de nuevo, y acabar como acabó; Unamuno, para dudar y levantarse, desearlo con todas sus fuerzas, hasta el punto de soñarlo, lo que, en su filosofía, era lo mismo que crearlo. Esta senda, iniciada para ambos en la adolescencia, va a unirlos en otros momentos, y el paralelismo se continúa.

Si el temperamento de Antero era meridional, “de muito boa fé e boa vontade”<sup>14</sup>, de ardiente imaginación, de mucha falta de método y paciencia, el del mozo bilbaíno no era menos imaginativo y poderoso<sup>15</sup>, ni era menos antidogmático o, mejor aún, antimetódico. Tienen mucho en común sus idiosincrasias, comunidad que se acentúa todavía más por la disposición mental típica de las generaciones a que pertenecieron y que lideraron y en función de las circunstancias histórico-sociales que les envuelven. Se hace necesario, en vista de esto entrar en el capítulo de las lecturas juveniles, conductoras de sus almas y responsables en gran parte por la transformación de sus ideas iniciales. Hasta este momento ni uno ni otro representan nada. Atraviesan la fase de la iniciación de la personalidad; luchan por la elaboración de una cultura vital propia; hurgan en sus conciencias a la búsqueda del hombre que se acerca.

Si las lecturas del joven recién llegado a Coimbra fueron caóticas, menos no lo fueron las del muchacho bilbaíno ya establecido en Madrid. Volvamos a la carta autobiográfica del primero: “No meio das caóticas leituras a que então me entregava<sup>16</sup> devorando com igual voracidade romances e livros de ciências naturais, poetas e publicistas e até teólogos, a leitura do *Fausto* de Goethe (na tradução francesa de Blaze de Bury) e o livro de Rémusat sobre a nova filosofia alemã, exerceram todavia sobre o meu espírito uma impressão profunda e duradoura; fiquei definitivamente

<sup>13</sup> Uno se refiere a esto siempre que se le ofrece ocasión, principalmente en su libro *Recuerdos de niñez y de mocedad*, Madrid 1908 (OC I, pp. 17-120).

<sup>14</sup> *Carta autobiográfica a W. Storck*, ya citada.

<sup>15</sup> Como se podrá ver leyendo *Recuerdos de niñez y de mocedad*. Cf. N. G. CAMINERO, *op. cit.*, pp. 34-41.

<sup>16</sup> Ya en Coimbra, en el seno de la Universidad.

conquistado para o Germanismo; e, se entre os francêses, preferi a todos Proudhon e Michelet, foi sem dúvida por serem êstes dois os que mais se ressentem do espírito de Além-Reno”<sup>17</sup>.

La infancia de Unamuno tuvo como estimulantes intelectuales —en cuanto hacía su bachillerato en la calle del Correo bilbaína— a dos pensadores españoles católicos, Jaime Balmes y Donoso Cortés, cuyos libros había encontrado en la biblioteca de su padre. El primero le puso en contacto con muchos nombres de la filosofía moderna y le abrió la curiosidad a muchos problemas éticos y metafísicos. *El Criterio* es, necesariamente, una de las piedras angulares de la formación intelectual de su adolescencia<sup>18</sup>. En sus *Recuerdos de niñez y de mocedad* nos cuenta las noches que pasaba de claro en claro leyendo a esos escritores<sup>19</sup>. Y a través de estas primeras lecturas filosóficas descubriría también el germanismo, a Kant, Hegel, Leibniz, y a Descartes, entre otros<sup>20</sup>, nombres que ya no le dejarán en sosiego un momento<sup>21</sup>. He aquí también a don Miguel ganado para el germanismo, como Antero<sup>22</sup>. Lecturas como esas le producían vértigo en el alma<sup>23</sup>, y en sus afanes miméticos primaverales tratará de construir sus primeros edificios metafísicos en un cuaderno de a real<sup>24</sup>. De todo esto va a resultar lo siguiente: saldrá enamorado del saber<sup>25</sup>. Más tarde, en Madrid, va a darse cuenta de que estas lecturas le han llenado la cabeza de fórmulas muertas, que es necesario vivificar, y a este ansia de vivificación se agarra llevado por una sed inmensa de ciencia, que “vago romanticismo vascongado”<sup>26</sup> estimulaba.

Era la época en que el krausismo y el racionalismo imperaban en la Corte y Villa de Madrid. El pietismo del pensador alemán le estimulaba la fe por un lado, pero las corrientes racionalistas que se infiltraban en su mente le llevaban, por otro, a racionalizarlo. Y he aquí un choque potente, que engendrará sus crisis y bajo cuyo impacto vibrará a lo largo

<sup>17</sup> ANTERO, *op. cit.* Unamuno fue, como se sabe, un entusiasta lector de Michelet. Vid. nuestro capítulo sobre *Ante un historiador artista* (tesis doctoral inédita). Cita a Proudhon en EE, II, p. 991.

<sup>18</sup> En cambio, cuando sale de esta fase, y ya en Madrid, Balmes le servirá de sujeto de ciertas burlas y desdenes. Vid. EE, II, p. 645, I, p. 470, II, p. 1076, OC, V, p. 826.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, pp. 102-103.

<sup>20</sup> Sobre el conocimiento de Hegel en la obra de Antero vid. Joaquim de Carvalho, *Estudos sobre a cultura portuguesa do século XIX (Anteriana)*, Coimbra 1955, p. 72. Antero no conocía a Hegel directamente, según parece, sino a través de las exposiciones del filósofo italiano Augusto Vera.

<sup>21</sup> Vid. *Recuerdos de niñez y mocedad*, p. 106.

<sup>22</sup> Pero sin mayúscula. Todo aquello de la Kultura alemana, así, con K. le aborrecía.

<sup>23</sup> *Recuerdos de niñez y de mocedad*, p. 105.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, 107-108.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, 120.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, 147.

de su fecunda vida<sup>27</sup>. Las lecturas se hacen ahora cada vez más caóticas. Al lado de los filósofos alemanes y de los poetas románticos, lee las epístolas de San Pablo, chapotea en el "ateísmo teórico"<sup>28</sup>, se deja arrastrar por Shakespeare, devora a San Agustín. Y así se sucederán las mismas hasta su muerte<sup>29</sup>. El mismo nos dirá una vez que le placía leer cinco o seis libros simultáneamente, y cada uno de ellos de una materia diferente<sup>30</sup>. Ya sabemos el conocimiento que tenía de Lutero, Harnack, la Biblia<sup>31</sup>, los místicos españoles, los Santos Padres, los filósofos del siglo XIX. Son las mismas "caóticas leituras" que se descubren en Antero<sup>32</sup>. Lo que sucede es que el escritor español seguirá una trayectoria ideológica casi inevitable, original y sin tropiezos, en cuanto que el vate luso se inunda de renunciadas y de nuevas elecciones. Unamuno se afirmará en un irracionalismo concreto. Los cinco o seis problemas que forja su temperamento en este instante van a ser los cinco o seis pilares de sustentación de su *angustia metafísica* futura. Y Antero, por el contrario, andará sin rumbo cierto muchas veces, cabeceando, ora de proa, ora de popa, sin hallar una norma de conducta ideológica. Irá del furor liberalista al naturalismo empírico, para aproximarse cada día más al panteísmo religioso, después de haber cruzado una línea de ateísmo desenfrenado y yendo a caer, a la postre, en el nirvana búdico. Antes de morir pensaba Antero que el Budismo era el camino de la verdad y que en el aniquilamiento de las potencias espirituales humanas se encontraba el único destino aceptable.

Las lecturas de Unamuno perseguían la siguiente finalidad: buscar, a través de ellas, una ayuda positiva de racionalización de la fe. Como era un insatisfecho y no había nacido para seguir dogma alguno con los ojos cerrados, su curiosidad sin límites le llevaba de una obra a otra sin descanso. En Antero las cosas son un poco diferentes. Insatisfecho también, y mucho más porque no conseguía fuerzas para *querer creer* —que era una de las soluciones unamunianas que justificaban la *agonía*— se dejaba arrastrar como la débil hoja que envuelve el huracán por ese caos de influen-

---

<sup>27</sup> Sobre la influencia de Krause en Antero es curiosa la afirmación que se lee en TEÓFILO BRAGA, *As modernas ideias na literatura portuguesa*, t. II, pp. 219-220: "A evolução intelectual que Antero de Quental ligava à construção do seu pretendido sistema filosófico, formado das reminiscências universitárias de Krause, era pelo seu *humanitarismo* incompatível com o seu *pessimismo* poético ou emocional. O poeta procurou conciliar esta antinomia, dando ao seu ideal a aparência de uma profunda pacificação de espírito". *op. cit.* Casa Editôra Lugan & Genelioux Pôrto 1892, II, 219-220.

<sup>28</sup> Vid. *Paz en la guerra*, p. 53. EE, I, p. 550.

<sup>29</sup> Cf. GONZÁLEZ CAMINERO, *op. cit.*, p. 77.

<sup>30</sup> Cf. LUIS S. GRANJEL, *Retrato de Unamuno*, Ediciones Guadarrama, Madrid 1957, pp. 78, 170.

<sup>31</sup> Vid. UNAMUNO, *En el destierro* (ed. de García Blanco) Pegaso, Madrid 1957, p. 31. La Biblia siempre le acompañaba en sus andanzas, principalmente en el destierro.

<sup>32</sup> Vid. BRUNO CARREIRO, *op. cit.*, t. II, p. 226.

cias, y sin la suficiente voluntad para domeñarlas y encauzarlas —que el salmantino tuvo— fue aniquilando su pensamiento y su conciencia. Habla en la carta a Storck que reaccionó ante la desesperación; pero seguidamente afirma: “Ao mesmo tempo que percebia que a voz da consciência moral não pode ser a única voz sem significação no meio das vozes inúmeras do Universo, refundindo a minha educação filosófica, achava, quer nas doutrinas, quer na história, a confirmação dêste ponto de vista. Voltei a ler muito os filósofos Hartmann, Lange, Du Bois-Reymond e, indo às origens do pensamento alemão, Leibniz e Kant. Li ainda mais os moralistas e místicos antigos e modernos, entre todos a Teologia Germânica e os livros budistas”<sup>33</sup>.

Suponemos que quien conozca un poco la obra unamuniana no tendrá necesidad de muchas explicaciones. Evidentemente que en el escritor vasco actúan una serie de factores vitales que consiguen fácilmente sacudir de la desesperación el yugo del postrer martirio liberatorio. Vida y obra en Antero se identifican plenamente. En don Miguel son dos cauces que buscan una solución cristiana. La vida del portugués fue turbulenta, apasionadísima<sup>34</sup>. La política absorbió desde sus mocedades horas y horas preciosas de su vida. Entregado a la causa liberal, fue un exaltado. Conspiró siempre. Conspiró en la Universidad, contra el entonces Rector de la misma<sup>35</sup>; conspiró contra los últimos arcades de las letras<sup>36</sup>; conspiró con políticos españoles: trató de establecer con Fontana una república federal ibérica<sup>37</sup>. Y sólo sosegó con el suicidio, su última y fatal confabulación contra sí mismo o en su favor. Don Miguel de Unamuno, no; iba siempre *contra esto y aquello*, pero no pasaba de ser un predicador laico, cuyos sermones eran de fondo ético y patriótico, sin pasar a la acción directa, y se conformaba con despertar, a través de la palabra, un estado de conciencia agitado. Fue al destierro por traición alevosa, y sólo durante el destierro se adensaron sus ánimos polémicos contra el Rey y el Dictador. Pero atacaba al Rey porque le amaba<sup>38</sup>, como decía en una de sus famosas paradojas, y ataca al Dictador porque era de su índole atacar a quien quiera que tratase de limitar los sagrados derechos de la libertad individual. Por lo demás, su vida transcurrió serena —sólo atormentada internamente—. Tuvo nueve hijos. Uno de ellos murió niño. Fue hombre de una sola mujer, de su Concha, su *costumbre*, que reunía en sí todos los mejores atributos de amante, hermana y madre. Y murió de repente, como siempre él había deseado morir, al calor del brasero, una tarde

<sup>33</sup> *Carta autobiográfica* (ya citada). Cf. BRUNO CARREIRO, *op. cit.*, II, p. 171.

<sup>34</sup> BRUNO CARREIRO, *op. cit.* Cf.

<sup>35</sup> Vid. el capítulo VIII de nuestra tesis.

<sup>36</sup> Id., id.

<sup>37</sup> Vid. *Carta autobiográfica*.

<sup>38</sup> Cf. MATHILDE POMÉS, *Unamuno et Valéry*, in CCMU, I, 1948, p. 67.



invernal, cuando su Patria se contorsionaba en ríos de pólvora y sangre, en aquella *guerra civil* que él tanto había buscado, pero que no fue propiamente la suya. En la suya no había bayonetas de por medio.

Antero fue un “vencido da vida”<sup>39</sup>. Don Miguel la ganó: “con razón, sin razón o contra ella”<sup>40</sup>. Pero había sentido siempre un poderoso impulso hacia a aquel tipo de *vencidos*. Y por este poeta portugués tuvo especial amor. Algo traduce ya el fondo espiritual e ideológico sobre el que ambos inician su peregrinación. Unamuno, que tuvo un arranque semejante al del vate luso de las Azores, pasará a admirarlo grandemente. Será para él, desde el instante en que lo conoce, uno de esos *grandes atormentados* en los que bebía con fruición apasionada, “la más trágica figura de nuestra literatura ibérica”<sup>41</sup>, como decía en una ocasión, “el maravilloso Quental”<sup>42</sup>. Y no escatimará adjetivos emocionados cuando se cruce en su camino.

Se conservan en la Biblioteca de la Casa-Museo Miguel de Unamuno, en Salamanca, en la antigua Casa Rectoral de la calle de Libreros, esquina a la de Calderón de la Barca, los siguientes libros de Antero que pertenecieron al agonista vascongado:

—*Sonetos Completos*, con un ensayo biográfico y el famoso prefacio que Oliveira Martins puso a la primera edición de los mismos. Traducción española de Emilia Bernal. (Sin anotaciones al margen de letra y puño de Unamuno).

—*Primaveras românticas* (Versos dos vinte anos: 1861-1864). (Sin anotaciones marginales del lector).

—*Odes Modernas* 3.<sup>a</sup> edição. (Este ejemplar conserva muchas anotaciones marginales de don Miguel).

—*Prosas*, vol I, publicadas entre os anos de 1859-1865). (Con algunas notas al margen, principalmente remitiendo a otras páginas, con números).

—*Os Sonetos Completos*, publicados por Oliveira Martins. (Este ejemplar conserva muchísimos versos subrayados por don Miguel y bastantes cruces o señales de atención).

La existencia de esos cinco ejemplares de Antero demuestra hasta qué punto leía y meditaba el autor de *En torno al casticismo* aquellas obras.

“¿Quién no conoce ya —escribía don Miguel en 1912— esta trágica figura de Antero de Quental, el autor de los inmortales *Sonetos*, la más trágica figura de nuestra literatura ibérica, incluyendo en ésta la castellana, la portuguesa, la catalana y la gallega? ¿Quién no conoce a aquel hombre

<sup>39</sup> Cf. AGOSTINHO VELOSO, *op. cit.*, p. 235.

<sup>40</sup> *Rosario de sonetos líricos*, Afrodísio Aguado, S. A., Madrid 1950, p. 74. [Soneto LIII].

<sup>41</sup> EA, III, p. 340.

<sup>42</sup> *Epistolario ibérico. Cartas de Pascoais e Unamuno*. Edição da Câmara Municipal de Nova Lisboa 1957, p. 33.

cuya fórmula era *un helenismo coronado de budismo?*<sup>43</sup>. Así se expresa cuando, desde Salamanca, en abril de aquel mismo año, glosa la famosa sentencia que al vate portugués le suscitó el trágico ultimatum de 1890. Ya antes, en 1907, desde Salamanca también, en marzo, en el segundo artículo que sobre Portugal envía a *La Nación*, de Buenos Aires, y que pasó a integrar más tarde el libro *Por tierras de Portugal y de España*, al enfrentarse con la literatura contemporánea de aquel país, escribe: “El pobre Antero, que acabó por suicidarse, es un alma que puede ponerse junto a las de Thomson (el del siglo pasado), Sénancour, Leopardi, Kierkegaard y los más grandes desesperados”<sup>44</sup>. Ha reunido aquí a todos sus hermanos espirituales, a los más sentidos, a los más vividos, a los que fueron su alimento *agónico* continuo. Y Antero está entre ellos.

En el prólogo a su “nivola” *Niebla* no se hace rogar en cuanto a la exteriorización de sus preferencias ideológicas o poéticas, y discurrendo sobre su bufo trágico, sobre su monomaniaca lucha por la inmortalidad del alma, recuerda: “Y de aquí la doctrina del tedio de Leopardi después que pereció su engaño extremo *ch’io eterno mi credea*, de creerse eterno. Y por esto se explica que tres de los autores favoritos de don Miguel sean Sénancour, Quental y Leopardi”<sup>45</sup>. Quien habla es Víctor Goti, uno de sus desdoblamientos habituales.

En 1908, en el ensayo titulado *Un pueblo suicida*, vuelve a hermanarlo a sus *desesperados favoritos*, a sus hermanos del alma, y dice: “Antero, con sus hermanos Obermann<sup>46</sup>, Thomson, Leopardi, Kierkegaard —no más intensos en la desesperación que él—, duerme para siempre. Su corazón, libertado ya, duerme el sueño en la mano de Dios, en su mano derecha, eternamente”<sup>47</sup>.

Después de ver esto no nos explicamos cómo —habiéndose estudiado la pasión unamuniana por esta pequeña galería de almas trágicas— nunca se puso lo suficiente de manifiesto la que el maestro de Salamanca sintió por el autor de *Odes Modernas*, ni se hizo ya, a estas alturas, un estudio de afinidades, paralelismos e influencias como el que nosotros, modestamente intentamos.

Ya tenemos al Rector de Salamanca encasillado (¡qué poco le agradaba esta expresión!) como fervoroso lector de Antero. A partir de ahora

<sup>43</sup> EA, III, p. 340.

<sup>44</sup> PTPE, pp. 34-35.

<sup>45</sup> *Niebla*, Aguilar (Colección Crisol), Madrid, p. 29.

<sup>46</sup> Hay que tener presente siempre que en el pensamiento unamuniano los seres de ficción se igualan a los de carne y hueso y, cuando no, superan a los de la realidad. No se podría explicar de otra forma su comentario a la *Vida de Don Quijote y Sancho*, y el hecho de que aquí cite a Obermann y no a Sénancour.

<sup>47</sup> PTPE, p. 137.

lo citará siempre que se le ofrezca ocasión. Va a ser una de sus fuentes de personalidad más inmediatas, como lo fueron Pascal o Kierkegaard. Si don Miguel hubiese sido danés, permítasame el símil, y hubiese tenido noticias, por cualquier *Brandes*, de la significación de Antero, no dudamos de que hubiese aprendido el portugués para conocerlo directamente, como hizo con el precursor danés del existencialismo contemporáneo. Mas, una vez sentadas las premisas anteriores, sigamos el surco del pensamiento unamuniano en relación con el de Antero de Quental y veamos las afinidades más sobresalientes entre ambos. Evidentemente que en algunas ocasiones el escritor vasco tendrá presente el pensamiento del vate hermano, y en otras la coincidencia derivará de la semejanza de espíritus y de la postura generacional, cuyo paralelismo hemos estudiado en otro capítulo. En algunos pasajes, pues, la influencia será fácilmente comprobada; en otros, con dificultad entrevista; y en sus *Sonetos* directamente explicada.

Hemos titulado este capítulo *El sentimiento trágico de Antero de Quental*. Esto responde a una motivación interna, en estrecha consonancia, como se ve, con el título de la obra que mejor explica la trayectoria filosófica —si nos permiten llamarla así los críticos más rigurosos— del pensador vasco. Porque se trata de dos sentimientos trágicos de la vida semejantes, cuyo método, para ambos, es el mismo, el de la pasión y cuyo fondo es la desesperación y la duda. Comencemos, pues, por aquí. Y preguntémos: ¿hasta qué punto derivaría la desesperación unamuniana<sup>48</sup> de la del trágico portugués?

Ha bebido Unamuno su desesperación desde muy joven, desde el momento en que, adolescente, abandonado el mimoso lar materno, deja tras de sí un pasado burgués de fácil ortodoxia católica (no olvidemos que todo el problema unamuniano es religioso)<sup>49</sup> y zambulle su existencia en un mar de caóticas lecturas y meditaciones, entregándose apasionadamente al método de la *contradicción* y de la agonía. Es, por consiguiente, un desesperado también, a la manera de Kierkegaard, el solterón, y de otros solterones, como Spinoza, y como el propio Antero. Pero la desesperación unamuniana, ¿es española?, nos preguntamos. No sabemos bien hasta dónde. Porque para él había varios tipos de desesperación. Una vez se preguntaba, en febrero de 1911, ante la tumba de Costa, si esto de la desesperación era algo genuinamente español, y afirmaba a seguida:

---

<sup>48</sup> La desesperación, en don Miguel de Unamuno, hay que entenderla como el choque que le producen sus aspiraciones sentimentales, afectivas, cordiales, contra los designios de la razón, la lucha entre corazón y cabeza, como se sabe.

<sup>49</sup> Vid. JULIÁN MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, S. A., Buenos Aires 1950, p. 145.

sí, en cierto sentido, pero no es la misma desesperación de un Pascal, un René, un Obermann, un Thomson, un Leopardi, un Vigny, un Lenau, un Kleist, un Quental, un Kierkegaard...<sup>50</sup>. He aquí la cuestión: si la pasión española, en un simple silogismo, es diferente de aquellas pasiones, y la de Unamuno es igual a la de aquellos, su pasión o desesperación, pues, no es española. Es la misma de Antero de Quental, por consiguiente, que dejaría de ser portuguesa, para transformarse en una desesperación universal, eterna, que viene de los confines del mundo y riñe con la esperanza sin fe. En aquellos sus hermanos habría desesperanza plena muchas veces. En la española, no. En la española la desesperación se ejecuta a base de esperanzas, "es la impaciencia de la esperanza"<sup>51</sup>. Creemos que lo que distingue la desesperación del pensador salmantino de las otras es este tinte de esperanza que Antero, ibérico, quiso vencer y no pudo, y que Unamuno esperaba vencer también hasta su última hora, pero que tampoco consiguió, que sepamos, vencerla. El portugués no tuvo paciencia y acabó en uno de sus raptos de desesperación desesperanzada. El español era un hombre hecho de paciencias, de largas esperas, e iría hasta la senectud en una ondulación de esperos y desesperos. Los dos fueron hombres de desesperación y por eso llevaban bien cuajado en sus almas el sentimiento trágico de la vida. ¿No es significativo también que en el primer capítulo de su apasionante obra filosófica, el titulado *El hombre de carne y hueso*, al enumerar los elementos de que dispone para su romería agónica: el hombre de carne y hueso y no el hombre abstracción de los filósofos, ni el hombre filósofo, nos señale inmediatamente la línea de los escritores agónicos que irán a acompañarlo, de los grandes *sentidores*, y entre ellos figure Antero de Quental?<sup>52</sup> Mucho. Antero, y los otros, eran hombres cargados de sabiduría, y no de ciencia. Don Miguel también era un hombre pleno de sabiduría, aunque no tuviese nada de sabio en la acepción vulgar<sup>53</sup>.

Algunos de los problemas más importantes que angustiaron al vate lusitano se reflejan en la conciencia de Unamuno con gran fuerza. En el primer período de la lírica anterioriana, que abarca de 1860 a 1862, hallamos ya una idea que se hará luego obsesiva en la mente del pensador vascongado: ¿Dios es o no es verdad? Antero inicia en su juventud estas interrogaciones trascendentes, a las que da un cierre calderoniano. En el soneto titulado *Consulta*, dedicado a Alberto Sampaio, pregunta a las memorias de otra edad si vale la pena haber nacido, y ellas, perturbadas,

<sup>50</sup> EE, I, 919.

<sup>51</sup> EE, I, 919.

<sup>52</sup> EE, II, 730.

<sup>53</sup> Ya nos referimos a esto en otro capítulo. Cf. LUIS S. GRANJEL, *op. cit.*, p. 30.

responden: "não, não valia a pena"<sup>54</sup>. Otro soneto, el dedicado a Germano Meireles, acabará con estos versos:

*Quem fôra tão ditoso que olvidasse...  
Mas nem seu mal com êle então dormira,  
Que sempre o mal pior é ter nascido*<sup>55</sup>.

Hay aquí en esta conclusión inconformista, una íntima lucha por descubrir la presencia de un Dios, la misma que se verifica a lo largo de toda la obra unamuniana, aunque con signos de indicio diferentes. Es decir, para aquél no valdrá la pena haber nacido, porque se le han escapado todas las fuerzas de la fe; para éste, valdrá la pena, sí, porque le restan fuerzas, y bastantes. Pero el problema era de que ninguno de los dos creía, si damos crédito a las meticulosas investigaciones de Sánchez Barbudo en lo que se refiere a don Miguel.

En otro soneto anteriorano, el titulado *Ignoto Deo*, fundamenta la búsqueda ansiosa de Dios como presencia viva. Hay, de perfil, una duda. Es el mismo método unamuniano. Siempre hay, de perfil, una duda, un punto de interrogación trascendente. Y esta duda, que aguza aún más el deseo de la existencia de un Ser Trascendente, le anima más a la busca<sup>56</sup>. Dios, ¿existe?, se pregunta el poeta, se preguntan los dos poetas. La respuesta es algo diferente, aunque no mucho. Para Unamuno, en uno de sus famosos juegos etimológicos, Dios *in-siste*. Ateo era Antero, un ateo locamente enamorado de Dios, en otra paradoja de don Miguel<sup>57</sup>. Creemos que el autor de *Niebla* no llegó a serlo él del todo, pero que estuvo al borde del ateísmo teórico en muchas ocasiones esto no ofrece grandes dudas<sup>58</sup>. Ya sabemos su esfuerzo sobrehumano, sus vueltas y más vueltas para crear a Dios, para soñarlo, y conocemos todas sus paradójicas fórmulas de apoyo dialéctico. Antero se sumía en la inercia y el olvido ante el silencio de Dios. Unamuno recogía fuerzas siempre para soñarlo. En el soneto *O Convertido*, de aquél, encontramos estos angustiosos versos en el último terceto, que dice:

*Amortalhei na fe o pensamento,  
e achei a paz na inércia e esquecimento...  
Só me falta saber se Deus existe*<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> ANTERO DE QUENTAL, *Sonetos*, Edição organizada, prefaciada e anotada por António Sérgio, Ed. Couto Martins, Lisboa 1943, p. 147.

<sup>55</sup> *Op. cit.*, p. 172.

<sup>56</sup> *Op. cit.*, p. 187.

<sup>57</sup> EE, I, 959.

<sup>58</sup> Principalmente en su juventud, juzgamos que durante sus años mozos de Madrid.

<sup>59</sup> ANTERO, *op. cit.*, 193.

Es la tortura de un alma que se vuelve hacia Dios, pero cuando piensa que ha resuelto su problema, se pregunta, en un desesperado intento de racionalización de la fe que se aproxima: y Dios, ¿existe? Esta pregunta, que es la razón en pie de marcha, le hace impotente; pero ruega, ruega, al fin y al cabo, y ahora es ya la oración del ateo, soneto de indiscutible corte anterioriano, que termina:

*¡Qué grande eres, mi Dios! Eres tan grande  
que no eres sino Idea; es muy angosta  
la realidad por mucho que se expande  
para abarcarte. Sufro yo a tu costa,  
Dios no existente, pues si Tú existieras  
existiría yo también de veras<sup>60</sup>.*

A ambos poetas les anima un deseo claro de inmortalidad, la verificación y comprobación de su existencia. No es la afirmación de la existencia por las vías racionales de la inteligencia, no; es la presencia que dicta el corazón, con mayores poderes que la mente, pero que se consume al llegar a ella. Antônio Sérgio, en su magnífica edición de los sonetos anteriorianos, recuerda en este caso un poema de Sully-Prudhomme, que por tener todas las características de la agonía de nuestros autores, transcribimos:

*Deux voix s'élèvent tour à tour  
Des profondeurs troubles de l'âme:  
La raison blasphème, et l'amour  
Rêve un dieu juste et le proclame.  
Panthéiste, athée ou chrétien,  
Tu connais leurs lutttes obscures;  
C'est mon martyre, et c'est le tien,  
De vivre avec ces deux murmures.  
L'intelligence dit au coeur:  
Le monde n'a pas un bon père.  
Vois, le mal est partout vainqueur".  
Le coeur dit: "Je crois et j'espère".  
"Espère, ô ma soeur, crois un peu:  
C'est à force d'aimer qu'on trouve:  
Je suis immortel, je sens Dieu".  
—L'intelligence lui dit: "Prouve!"<sup>61</sup>*

<sup>60</sup> *Rosario de sonetos líricos*, p. 60. [Soneto XXXIX].

<sup>61</sup> ANTERO, *op. cit.*, p. 193.

Es el choque de la razón y la fe<sup>62</sup> unamuniano, del corazón y la cabeza, del sentimiento y del intelecto. Baudelaire había experimentado las mismas luchas, las que habían sentido un Pascal, un Kierkegaard, un Leopardi y toda la familia de los desesperados: “Et Dieu! diras tu —escribe el autor de *Fleurs du mal*— Je désire de tout mon coeur(...) croire qu’ un être extérieur et invisible s’intéresse à ma destinée; mais comment faire pour le croire?”<sup>63</sup>. Se nota bien en este tipo de *agonía* un hondo deseo de inmortalidad. Unamuno haría de este deseo el eje dinámico de su pensamiento. Antero llegó a escribir una de sus prosas sobre este problema, y si tuviésemos la curiosidad de poner en lengua española sus palabras las confundiríamos, sin duda, con otras de Unamuno. “Una negación —dice Antero y traducimos— no puede ser el último verso del poema del destino. ¿Atravesaría la existencia los espacios, con su ardiente vuelo de águila, sólo para encontrar al fin la *nada* y precipitarse en ella? Debe ser otra, y bien mayor, y más digna de la alta idea que hacemos del universo, la solución del fatal problema. No ciertamente la conclusión fija, determinada e inmóvil de las teologías, y, principalmente, de la teología cristiana. Una conclusión moral y no doctrinal. La confianza y no el cielo. Una creencia del corazón, y no el código de una Iglesia”<sup>64</sup>. Pónganse ahora al lado de ellas estas otras del propio don Miguel: “Confieso sinceramente que las supuestas pruebas racionales —la ontológica, la cosmológica, la ética, etcétera, etc.— de la existencia de Dios no me demuestran nada; que cuantas razones se quieran dar de que existe un Dios no parecen razones basadas en paralogismos y peticiones de principio (...) Nadie ha logrado convencerme racionalmente de la existencia de Dios, pero tampoco de su no existencia”. Unas líneas antes había escrito: “Tengo, sí, con el afecto, con el corazón, con el sentimiento, una fuerte tendencia al cristianismo, sin atenerme a dogmas especiales de esta o de aquella confesión cristiana”<sup>65</sup>. Y en su obra *Del sentimiento trágico de la vida* sintetiza toda esta angustia bajo estos tres dilemas: “o sé que me muero del todo, y entonces la desesperación irremediable, o sé que no me muero del todo, y entonces la resignación, o no puedo saber ni una cosa ni otra, y entonces la resignación, en la desesperación o ésta en aquélla, una resignación desesperada, o una desesperación resignada, y la lucha”, que es el punto de partida de toda su filosofía<sup>66</sup>.

Antero nos ha dicho que no es posible que más allá de nosotros exista apenas la *nada*, lo que ayudaría a una solución trascendente. Unamuno,

<sup>62</sup> *Rosario de sonetos líricos*, p. 74. [Soneto LIII].

<sup>63</sup> ANTERO, *op. cit.*, p. 193.

<sup>64</sup> ANTERO, *Prosas*, t. II, p. 13.

<sup>65</sup> EE, II, p. 367.

<sup>66</sup> EE, II, p. 743.

en un raptó juvenil de ateísmo teórico, anotaba al margen de las siguientes palabras de Carlos Vogt: "Dios es una equis sobre una gran barrera situada en los últimos límites del conocimiento humano: a medida que avanza, la barrera se retira", lo siguiente: "De le barrera acá, todo se explica sin El; de la barrera allá, ni con El ni sin El; Dios, por tanto, sobra"<sup>67</sup>. Pero no fue ese después su pensamiento. Tendría necesidad de Dios para resolver el *negocio* de su salvación, es decir, de su vida.

El punto de partida, pues, es el mismo para los dos escritores ibéricos. Parten de una interrogación, y están de acuerdo en una cosa: no es posible que una negación sea el último verso del poema de nuestra vida. Y a probar esto se lanzan, pero la razón es impotente para ello, la única amarradera será la del corazón, la del sentimiento. Frente a la intelección racional, la intuición, sentimental. Y ambos fueron grandes, profundos sentidores. Cuanto con más fuerza se aplicasen al sentimiento, más lejana se haría la incerteza. Llegarían a quedar satisfechos de la existencia de Dios a través de las afirmaciones del sentimiento y contra las de la razón. En Unamuno se podrían encontrar multitud de afirmaciones en este sentido, y ya han sido anotadas por sus comentaristas<sup>68</sup>. El futuro es una tiniebla, una incerteza. Los dos habían perdido la fe en la ciencia. Antero de Quental, a la muerte de su amigo Martinho José Raposo, que acabó sus días en la flor de la juventud, escribe: "porque então morrer é partir, deixando a vida, campo de mil flôres que nos sorriem, en busca de um futuro de que só vemos trevas e incertezas"<sup>69</sup>. Fueron las mismas tinieblas que el sentidor vasco vislumbró siempre, que intentó aclarar poniendo el corazón por encima de la cabeza, y justificando la existencia de Dios con la suya propia, si él existía también. Si Dios es la conciencia del Universo, la conciencia que nos sueña, nosotros hemos de dedicar nuestra vida a soñarle a El, y no se explicará un sueño sin el otro. Pero el camino del sueño es tortuoso; no es una línea recta, y aquí entramos en el método filosófico de ambos irracionistas desesperados.

La coincidencia es sorprendente. Y Antero hubo de influir más de lo que generalmente se piensa en Unamuno.

La curva, para ambos, era el camino de la verdad ideal. La curva, sinuosa, con sus altos y bajos, con sus fatigas y desvelos, con sus cansancios. La curva que había que vencer con razón, sin razón o contra ella". Antero dice: "Pode ser que a reta seja o caminho da verdade ideal; mas a verdade humana, essa, como as voltas d'um doce ribeiro, ora costeando montes, ora ao longo dos vales, incerto na largura e na rapidez, esse segue

<sup>67</sup> EE, I, p. 550.

<sup>68</sup> Cf., nota 12 de este capítulo.

<sup>69</sup> ANTERO, *Prosas*, II, p. 13.



tôdas as curvas caprichosas, mas necessárias, do sentimento”<sup>70</sup>. Unamuno pensaba que la recta era un estado predominantemente ciudadano y monótono<sup>71</sup>, que nada engendraba, porque la lucha exige curvas, muchas curvas. La victoria es una recta y lo importante, “créeme, es la lucha, no la victoria”<sup>72</sup>. La recta nos lleva a la ironía clásica, a la griega o francesa, y la curva es española, mejor dicho, ibérica, y es la única línea que puede engendrar una pasión<sup>73</sup>.

Lo sabía muy bien don Miguel. Lo sabía muy bien Antero. Por eso el único método que vencería a la curva era el método que esa propia línea engendra: el de la pasión. La cabeza resuelve únicamente las rectas, que son silogísticas. Por eso la filosofía de estos dos poetas es la que engendra el sentimiento, y el método de introspección es el de la pasión; su estado, el de desesperación, y la dicotomía al uso, que se impone, es la siguiente: sueño-lógica, cabeza-corazón, razón-fe<sup>74</sup>.

Nos hallamos, pues, ante dos sentidores. Dos insatisfechos, que siguieron la misma senda y estuvieron a punto de llegar a idénticas soluciones. Pero alguien se preguntará, sin duda: ¿si siguieron el mismo camino y no llegaron a las mismas conclusiones en sus vidas, de dónde esta analogía? La analogía está en la postura desesperada de sus obras, en el mismo sentimiento trágico de sus vidas, en los métodos dialécticos aplicados, en la entonación, en el esfuerzo, en la *agonía*.

Si el corazón o sentimiento impera en la trayectoria ideológica unamuniana, el corazón también domina, como no sería de extrañar en un portugués, las perspectivas que se le ofrecen al grande Antero. En la introducción a los *Cantos da solidão* de Manuel Ferreira da Portella, nos ha dicho el vate azoriano: “Além da estética e da literatura há ainda uma coisa —o coração. Os grandes poetas foram grandes sabedores, por certo; mas não sei bem se foi todo êsse saber que lhes deu aquêl grande coração cujo color ainda cá de longe e à distância de séculos nos aquece e alumia. A ciência dá ao gênio a segurança, a firmeza que fazem a consistência e a exata proporção das obras. Mas a obra, essa sai tôda da alma— e para a alma nao há senão uma lei: a sinceridade”<sup>75</sup>. Un hombre así no podría ser jamás un positivista al estilo comtiano, como pretendió serlo algún tiempo. Su positivismo fue una ilusión, un engaño, un espejismo. Saldría al instante de él. Fue una moda que le preocupó, una

<sup>70</sup> Id., id., p. 2.

<sup>71</sup> EE, I, p. 362.

<sup>72</sup> EE, II, p. 557.

<sup>73</sup> EE, II, p. 593.

<sup>74</sup> EE, I, pp. 792, 939, 989, EE, II, pp. 293, 716, 726.

<sup>75</sup> ANTERO, *Prosas*, I, p. 318.

obsesión de los tiempos, y nada más. Los positivistas querían ser sinceros a fuerza de razón y línea recta, pero la sinceridad es la verdad del sentimiento. Y sobre la sinceridad y el sentimiento Unamuno nos habría de dejar más tarde páginas hermosas, donde continúa la dicotomía al uso en el estilo anterioro<sup>76</sup>.

El irracionalismo de estos dos poetas ibéricos tiene poquísimas bases lógicas, como se desprende de lo anterior. Descansa sobre la cardíaca. Antero llega a afirmar que la solución de todos los problemas filosóficos se hubiese precipitado de haber tenido en cuenta un poco el sentimiento<sup>77</sup>. Y ya sabemos donde descansan las columnas del pensar unamuniano: en su sentimiento trágico de la vida, lo que quiere decir que reposan sobre bases eminentemente existenciales. La existencia sería, para él, la vida íntima, con sus congojas, sus luchas, sus aspiraciones, sus esperanzas y desesperanzas, sus dudas, sus más profundos anhelos, sus derrotas y alzamientos, todo, en fin, todo el complejo vital y anímico que late en la conciencia de un auténtico hombre de carne y hueso, a quien mueven las pasiones y tensiona la frialdad del intelecto.

¿Será que todavía haya quien ponga en duda el paralelismo ideológico de estos dos poetas? Es más, a nosotros no nos parece difícil establecer una filiación unamuniana al pensamiento y a la obra de Quental. Quién conozca todo el proceso escrito de sus obras, de las obras de ambos escritores, no lo dudará mucho. Serrano Poncela, que tan bien ha estudiado el pensamiento del escritor vascongado, en las cuatro líneas en que cita a Antero, dice: "Del poeta portugués Antero de Quental absorbe excitaciones que estimulan sus combates entre razón y fe; Unamuno consideraba al portugués como *una de las almas atormentadas por la sed de infinito y el hambre de eternidad*"<sup>78</sup>. Absorbía excitaciones, leemos. Y esta no deja de ser una manera cierta y clara de encarar la realidad unamuniana frente a sus escritores predilectos: absorbe de las obras de aquellos lo que más puede excitarle para que sus estímulos crezcan y él pueda ser mayor excitador, como lo fue de España según Curtius. Ya vimos en otro capítulo cómo las citas que de sus escritores favoritos hace no son traídas como fuentes de autoridad, sino de personalidad, tomando la frase de un discípulo de Ortega, profundo conocedor de la personalidad y de la obra del agonista salmantino<sup>79</sup>. Y la personalidad unamuniana crecía gigantesca cuando topaba con un hermano espiritual de la talla de Antero, con cuya alma tantas semejanzas poseía.

<sup>76</sup> EE, I, p. 839. Cf., p. 270, EE, I.

<sup>77</sup> ANTERO, *Prosas*, I, pp. 149-151.

<sup>78</sup> SEGUNDO SERRANO PONCELA, *op. cit.*, p. 95.

<sup>79</sup> JULIÁN MARÍAS, *op. cit.*, p. 36.

Nos parece necesario insistir algo más sobre el rasgo que más une a nuestros dos poetas, ya que por este camino llegaremos a descubrir una posible influencia del portugués sobre el español. Es el rasgo que presenta las dos fases de la existencia humana en perpetuo antagonismo: cabeza y corazón, sueño y lógica, y el proceso de la contradicción que de esto se deriva. Precisamente es ésta una de las ideas anteriores que con mayor calor asoman en la sensibilidad de don Miguel, y que él completa con ideas afines de otros hermanos suyos en la desesperación. Oigamos al autor de *Odes Modernas* "A minha cabeça conserva-se lúcida, mas o resto surge-se: ora o resto, em tôda a gente é alguma coisa; em mim é muitissimo; é tanto que lhe não posso resistir e deixo-me ir levando. Isto é deplorável, dirá você. Mas é assim, respondo-lhe: *Fatum*. Penso como Proudhon, Michelet, como os ativos: sinto, imagino e sou como o autor da *Imitatio Christi* (...) Como quere que eu ande, se sou ao mesmo tempo solicitado, com intensidade igual, em dois sentidos contrários? Pensa que renego as nossas grandes verdades filosóficas e morais? Engana-se. Vejo-as tão bem como nunca. Simplesmente, vejo-as: nada mais. Ora a gente não é segundo o que vê, sòmente, mas ao mesmo tempo segundo o que sente, segundo a direcção para que vai levado por uma tendência, que é a expressão exata do eu de cada um (...) Seja como fôr, o que é certo é que estou neste momento atacado da náusea da realidade. Nao sei que tempo durará o ataque. Nao é o primeiro: é uma das minhas alternativas, conforme predomina um ou outro dos dois fatores da minha vida moral"<sup>80</sup>. El ambiente y las circunstancias del momento le balanceaban en una u otra dirección, pero creemos que siempre fue mayor en él el impulso del sentimiento que el de la razón, aunque la impotencia de la razón le llevase al suicidio. Mas lo que sorprende es precisamente la lucha de estos dos elementos<sup>81</sup>.

Unamuno por su parte, insistirá una y otra vez en esto también. Nos dirá a cada paso que en él se albergan y combaten dos fuerzas poderosísimas, la razón y la fe, que es como decir el sentimiento y la inteligencia, el corazón y la cabeza, el sueño y la lógica. Al fin y al cabo, todos los problemas unamunianos se resuelven en esto: el esfuerzo de la cabeza para domeñar al corazón y la rebeldía del sentimiento ante la lógica de la razón. Esta es, con exactitud, la postura de Antero de Quental. Algo de esto le llegaba a don Miguel por vía portuguesa, directamente. No en balde había leído varias veces, y anotado cuidadosamente, al vate lusitano. Y para demostrar la coincidencia espigaremos, al azar, algunos pasajes de la obra del vascongado en que pensamientos como los más

<sup>80</sup> ANTERO, *Sonetos*, pp. 12-13.

<sup>81</sup> Cf. BRUNO CARREIRO, *op. cit.*, II, pp. 7 ss.

arriba anotados de Antero se hilvanaron. Todo el ensayo titulado *Intelectualidad y espiritualidad* lo construye don Miguel a base de estos elementos<sup>82</sup>. El titulado *Los naturales y los espirituales*, también<sup>83</sup>. *El sepulcro de Don Quijote*, que después puso como prólogo a la segunda edición de sus famosos comentarios a la obra cervantina, respira también las mismas ideas, paradójicamente agrandadas, y el rescate del sepulcro, que está en poder de los hidalgos de la razón, de los bachilleres, quiere realizarlo el profeta peninsular guiado por hombres de pasión y sentimiento, que pasen precipitados por encima de la lógica y asalten a otros hombres con la verdad desnuda<sup>84</sup>. Otros ensayos, como *Mi religión, Verdad y vida*, y todo el libro *Del sentimiento trágico de la vida*, así como la *Vida de Don Quijote y Sancho*, respiran, igualmente, esos conceptos. En resumen: la obra entera del Rector de Salamanca gira en torno al choque dilemático de esos dos impulsos que alberga el hombre de carne y hueso. Mas traigamos ya una cita concreta, que lo demuestre:

En el capítulo primero de *Del sentimiento trágico de la vida* leemos lo que sigue: “¿Contradicción? ¡Ya lo creo! ¡La de mi corazón, que dice si, y mi cabeza, que dice no!”<sup>85</sup>. Y más adelante: “No basta pensar; hay que sentir nuestro destino”<sup>86</sup>. Y en otro lugar sobre la filosofía: “La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso. Y haga lo que quiera, filósofo, no con razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con el cuerpo. Filósofo el hombre”<sup>87</sup>. Y luego: “Porque vivir es una cosa, y conocer otra, y, como veremos, acaso hay entre ellas una tal oposición que podemos decir que todo lo vital es antirracional, no ya sólo lo irracional, y todo lo racional anti-vital”<sup>88</sup>. La verdad racional y la vida, para nuestro autor, están en franca y declarada guerra<sup>89</sup>. Mejor le resultaba creer en Dios con el corazón que con la razón. La ciencia no le resolvía los problemas. ¿Se los resolvió acaso a Antero? Por el contrario, se los agravó. Unamuno afirmaba todo como poeta, pero negaba como razonador<sup>90</sup>. Dios se le hacía sensible al corazón tan sólo<sup>91</sup>. Serrano Poncela nos lo ha dicho: “Unamuno, educado en el positivismo y rompiendo con él para destruir la razón positivista por medio de la intuición irracionalista sin que ello sea óbice para volver a dudar de la duda,

<sup>82</sup> EE, I, 511-525.

<sup>83</sup> EE, I, 625-644.

<sup>84</sup> EE, II, 67-78.

<sup>85</sup> EE, II, 726.

<sup>86</sup> EE, II, 728.

<sup>87</sup> EE, II, 739.

<sup>88</sup> EE, II, 744.

<sup>89</sup> EE, II, 806.

<sup>90</sup> EE, I, 939.

<sup>91</sup> EE, I, 989.

ya que toda la obra unamuniana es el resultado de una aporía: el conflicto entre el corazón y la razón<sup>92</sup>. Y ya está dicho todo: el único principio formal en él es el que se deriva precisamente de esta lucha, lo que forma, informa y conforma su sentimiento trágico de la vida<sup>93</sup>, el mismo sentimiento trágico anteriano. Unamuno trató de encontrar, a lo largo de su vida, una solución al problema. Pero de haberla hallado, hubiese muerto, como él mismo reconocía. Si Dios le ofreciese la certeza de la verdad en la mano derecha y la incerteza de poseerla en la izquierda, se quedaría con la izquierda, porque pensaba que la verdad era sólo de Dios. Precisamente lo que justificaba su existencia era la lucha, la *agonía*, la duda, la contradicción, fecunda contradicción. Antero también trató de encontrar una solución al problema, pero cayó fulminado por la impotencia de la razón antes de acercarse a la Verdad. Ni el sueño ni la imaginación fueron lo bastante para mantenerlo erguido en medio de sus desesperantes contradicciones. Afirmaba el poeta que el sueño consolaba, que daba fe y virtud. Pero no consiguió alimentarlo como don Miguel, su discípulo, lo alimentaba<sup>94</sup>. Los dos aliaron en sus espíritus el profundo sentido de la contradicción. Sobre la del maestro de Salamanca sería ingenuo insistir más, porque se ha insistido ya bastante<sup>95</sup>. Le movía en todos sus pensamientos un íntimo impulso de contradicción, y este impulso daba unidad a su espíritu. Con el portugués sucedía idénticamente. Vemos cada vez mejor, pues, la contextura de ambos agonistas y el lazo que los une. Necesariamente el autor de *Niebla* se agarraría, consciente o inconscientemente, muchas veces, a su hermano portugués, que bien lo conocía, como lo demuestra también otro aspecto del problema que vamos a ver seguidamente.

En la *Revista do Século* escribe el vate azoriano: "A desarmonia pode existir nos fatos do mundo, nas formas aparentes; jamais nas leis eternas. E os atos do espírito, se parecem contradizer-se, se flutuam encontrados, no fundo o movimento é o mesmo e a contradição visível esconde uma concordância íntima profundíssima, porque o espírito é uno e simples. A intuição e a ideia são apenas duas ondas produzidas pelo mesmo impulso; duas vozes da mesma boca, duas expressões do mesmo olhar. O que deseja o coração, o que quer a inteligência é uma coisa só: luz e amor: a verdade que se vê e a verdade que se sente. A inspiração e o pensamento são os dois eternos combatentes que o homem mandou à conquista do mundo: diferentes são as armas: mas no pendão de ambos está gravada

<sup>92</sup> SERRANO PONCELA, *op. cit.*, p. 52.

<sup>93</sup> JOSÉ FERRATER MORA, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1957, p. 45.

<sup>94</sup> ANTERO, *Prosas*, II, p. 9.

<sup>95</sup> Vid. nota 12 de este capítulo.

esta mesma legenda: Verdade: A Religião chamalhe Deus, a Ciência Idéia<sup>96</sup>. Será, pues, de estos dos elementos, Religión y Ciencia, Dios e Idea, de donde emanará la *agonía*. La vida en paz no existe, porque Religión y Ciencia no conseguirán conciliarse. La vida en paz es igual a la muerte. Por eso el escritor español quiere *paz en la guerra y guerra en la paz*, y recuerda tantas veces que Cristo vino al mundo, no a traer paz, sino a meter guerra. Antero y Unamuno abominaban la paz, la falsa paz de los espíritus burgueses. Porque la vida exige guerra, y no es difícil que ambos hayan acudido a Jouffroy para enriquecer el sentido de esta posición: "Comment voulez-vous que l'homme vive en paix, quand sa raison, chargée de la conduite de la vie, tombe dans l'incertitude sur la vie elle-même, et ne sait rien de ce qu'il faut qu'elle sache pour remplir sa mission? Comment vivre en paix, quand on ne sait ni d'où l'on vient, ni où l'on va, ni ce qu'on a à faire ici-bas? Vivre en paix dans cette ignorance est chose contradictoire et impossible. Si quelques hommes, à force de distractions et d'insouciance, peuvent s'endormir dans une telle situation, c'est une exception qui n'atteint pas la masse"<sup>97</sup>. Recuérdense ahora las tres proposiciones de que parte Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* y veremos cómo se justifican en él plenamente las palabras del filósofo francés citado:

*Yo no soy un libro hecho reflexión;  
yo soy un hombre con mi contradicción,*

había cantado el nuevo Sócrates hispánico, y así lo decía todo. Antero también había discutido el mismo problema. El Padre Agostinho Veloso, en su exégesis anterior, aclara: "E'certo que, tanto na vida, como na sua obra, há contradicções, mas parece-nos que tôdas elas se podem explicar por aquilo a que Bourget chamou "a teoría das sinceridades sucesivas". Já a ela nos referimos. Esta sucessão de contradicções sucesivamente<sup>98</sup> sinceras, e de sinceridades sucesivamente contraditórias nao é, por certo, um valor positivo. E' mesmo a resultante negativa da multiplicação do pensamento pela exclusão de uma coordenada necessária, e sem a qual nao é possível a síntese nem, por conseguinte, a unidade na sinceridade"<sup>99</sup>. Discutibles serían estas afirmaciones en lo que se refieren a la unidad de la sinceridad. Para caracterizar y comprender espíritus como los de estos dos poetas hay que salirse del plano dogmático y colocarse en el apasionado irracionalismo que los caracterizaba, y pensar, con ellos, que efectivamente, el hombre está hecho de contradicciones, y que en muchos la su-

<sup>96</sup> ANTERO, *Prosas*, II, p. 323.

<sup>97</sup> *Mélanges Philosophiques*, p. 338 (cit. por Antônio Sérgio, ANTERO, *Sonetos*).

<sup>98</sup> Que es un caso semejante al de Unamuno.

<sup>99</sup> AGOSTINHO VELOSO, *op. cit.*, pp. 201-202.

ficiente valentía de sacarlas a flote ya dice sobre la sinceridad más que de otros que medrosamente se las guardan, hombres de escasa o nula personalidad, de falta de autenticidad. Pero en el fondo, las palabras de Agostinho Veloso son ciertas, tanto para uno como para otro, escritores indignados, para los que "callarse era lo mismo que morir"<sup>100</sup>.

\* \* \*

Hasta aquí hemos ido rastreando paralelismos evidentes y haciendo sentir contactos de Unamuno con Antero de Quental. Mas llegamos ahora a un punto en que las influencias del portugués sobre el español no ofrecen la mínima duda, existen, se palpan.

Bernardo G. de Candamo estableció el contraste entre el Antero sonetista y el Unamuno sonetista. Mas nosotros queremos ir un poco más lejos. Vamos a buscar identidades. El que la solución conceptual sea de signo contrario en uno y otro en nada disminuirá los resultados. Las páginas anteriores explicarán el por qué. Lo que se impone, no obstante, en este momento es lo siguiente:

Que don Miguel de Unamuno tuvo muy en cuenta los sonetos de Antero de Quental cuando compuso su *Rosario de sonetos líricos*. Ambos poetas fueron excelentes sonetistas. Antero es uno de los mayores de la lírica portuguesa de todos los tiempos. Dámaso Alonso, en aquellas bellísimas páginas que escribió sobre esta estrofa, citadas ya en otro de nuestros capítulos, lo ponía al lado de los mayores de la poesía universal, al lado de Dante, Petrarca, Garcilaso, Shakespeare, Camoens, Ronsard, Quevedo. El agonista salmantino también ha sido uno de los mayores sonetistas de la poesía española. Y ambos, Antero y Unamuno, esto es lo que nos interesa como principio, fueron sonetistas de la misma estirpe, sonetista filosóficos. "De distinto signo —ha dicho Bernardo G. de Candamo—. El de Unamuno era un más de afirmación y de fe. Antero de Quental, víctima del cientifismo a la moda de su tiempo, escribió geniales sonetos con las ideas del boticario de *Madame Bovary*"<sup>101</sup>.

Lo que nos extraña, y mucho, es que críticos y poetas del talento y de la penetración de un José María Valverde, filósofo también, no hayan visto esto, y al referirse, en una comunicación, a las raíces más importantes del sentido de la forma poética unamuniana, se haya referido tan sólo a la inglesa, italiana, griega y española<sup>102</sup>. Pues bien, sin poner en duda esas raíces, afirmamos que para los sonetos, principalmente para los publica-

<sup>100</sup> UNAMUNO, *Cancionero Diario poético*, Ed. Losada, Buenos Aires 1953, p. 46 (poema n.º 99).

<sup>101</sup> EE, II, p. 59. Prólogo de Bernardo G. de Candamo.

<sup>102</sup> JOSÉ MARÍA VALVERDE, *Notas sobre la poesía de Unamuno*, in "Primeras Jornadas de Lengua y Literatura Hispanoamericana", t. II, Salamanca 1956, pp. 229-239.

dos en 1911, no es apenas Quevedo raíz, sino Antero de Quental, y mucho más el segundo que el primero. Hay sonetos de don Miguel que recuerdan bastante la forma de elaboración quevediana, pero hay otros que traducen fielmente la estructura anterior, como veremos. No sé cómo Valverde no vio esto al referirse a los sonetos del vate salmantino y al anotar algunas características de los mismos.

Al establecer el contraste del sentimiento filosófico entre ambos poetas, Bernardo G. de Candamo lo hizo sin afirmar influencias. Agustín Escasans, que dedicó algunas páginas de su libro sobre Unamuno al comentario de los sonetos, tampoco vio esto<sup>103</sup>. En realidad, es que sólo de un corto tiempo para acá se ha comenzado a dar a la obra poética de nuestro autor el valor extraordinario que realmente posee, y hoy todavía está casi todo por hacer en ese sentido. La bibliografía se ha ocupado más de su pensamiento, de los ensayos, de las novelas, y aunque don Manuel García Blanco nos haya dado una amplia bibliografía sobre la poesía unamuniana, si bien se mira lo más importante sobre ella hasta el momento es el propio libro del catedrático salmantino en que ésta se recoge, y poco más. Recientemente, a medida que se ha ido sacando a luz todo el inmenso caudal lírico del maestro, principalmente después del *Cancionero*, inédito hasta 1953, su poesía absorbe cada día con más fuerza la atención de críticos e investigadores, y esperamos en breve el estudio estilístico serio que merece.

Los sonetos de Antero son el zumo poético de una agonía filosófica<sup>104</sup>. Exactamente, Ant6nio S6rgio, que tan escrupuloso fue en la edici6n de los mismos y tan sagaz en sus notas, sac6 todo el jugo posible a esta afirmaci6n. Pero se podr3a ir m3s lejos todav3a. Los sonetos de Antero no s6lo son la expresi6n de una agon3a filos6fica (ya sabemos hasta donde se nos permite hablar de filosof3a en hombres como los poetas que estudiamos). Ser3a mejor decir: los sonetos de Antero son el zumo poético de una agon3a religiosa. Agostinho Veloso, parcial muchas veces, no lo es cuando dice que no existe documento humano donde el terremoto de la falta de Cristo o de Dios se haya expresado como en ellos<sup>105</sup>. Esto lo vio muy bien don Miguel de Unamuno. Y lo vio tan claro que entre las pocas traducciones de poetas que divulg6 figuran dos sonetos del vate suicida, a las que dio importancia suma y a las que se referir3a en sucesivas ocasiones. Ya hemos visto que en su biblioteca figuran dos ediciones de los *Sonetos*, una espa1ola y la original portuguesa, en tercera edici6n, con el prefacio de Oliveira Martins, la que 6l le3a y anotaba cuidadosamente. No cabe duda de que todos estos poemas le llegaron bien hondo. Pero

<sup>103</sup> *Miguel de Unamuno*, Editorial Juventud Argentina, S. A., Buenos Aires 1947, p. 193.

<sup>104</sup> Cf. BRUNO CARREIRO, *op. cit.*, II, pp. 113 ss.

<sup>105</sup> AGOSTINHO VELOSO, *op. cit.*, p. 106, nota 1.



hay dos, principalmente, que le hirieron con más fuerza, los que precisamente traduce.

El 13 de abril de 1909 escribía el maestro a su amigo uruguayo Juan Zorrilla de San Martín, diciéndole que le enviaba una conferencia que acababa de pronunciar en Valencia en homenaje a Darwin<sup>106</sup>. Pues bien, en esta conferencia, que hoy puede leerse en el volumen VII de sus *Obras Completas*, cuando estaba finalizando su homenaje al autor del *Origen de las especies*, se interrumpe y exclama: "Pero es mejor que no el que me oigáis a mí el que oigáis aquellos dos estupendos sonetos del gran portugués, el más intenso acaso de cuantos la península ha producido en el pasado siglo y tal vez en otros, de Antero de Quental, aquellos dos sonetos que tituló *Redención* y que, traducidos a la letra y no en verso, dicen así:

*Voces del mar, de los árboles, del viento  
cuando a veces en sueño doloroso  
me cuna vuestro canto poderoso  
juzgo igual al mío vuestro tormento.  
Verbo crepuscular e íntimo aliento  
de las cosas mudas, salmo misterioso,  
¿no serás tú, quejumbre vaporosa,  
el suspiro del mundo y su lamento?  
Un espíritu habita la inmensidad;  
un ansia cruel de libertad  
agita y mueve las formas fugitivas;  
y yo comprendo vuestra lengua extraña,  
voces del mar, de la selva, de la montaña,  
almas hermanas de la mía, almas cautivas<sup>107</sup>.*

<sup>106</sup> RAFAEL FERRERES, *Un retrato desconocido de Unamuno y una anécdota*, in CCMU VI, Salamanca 1956, p. 6. Vid. También MANUEL GARCÍA BLANCO, *Don Miguel de Unamuno y sus poesías*, Acta Salmanticensia, Universidad de Salamanca 1954, pp. 146-7. Cf. Unamuno, EE, II, 515.

<sup>107</sup> He aquí el original de Antero:

Vozes do mar, das árvores, do vento!  
Quando às vezes, num sonho doloroso.  
Me embala o vosso canto poderoso,  
Eu julgo igual ao meu vosso tormento...  
Verbo crepuscular e íntimo alento  
Das cousas mudas; salmo misterioso;  
Não serás tu, queixume vaporoso,  
O suspiro do mundo e o seu lamento?  
Um espírito habita a imensidade:  
Uma ânsia cruel de liberdade  
Agita e abala as formas fugitivas.  
E eu compreendo a vossa língua estranha,  
Vozes do mar, da selva, da montanha...  
Almas irmãs da minha, almas cativas!

Y el otro:

*¡No lloréis, vientos, árboles y mares,  
coro antiguo de voces rumorosas,  
de voces primitivas, dolorosas,  
como un llanto de larvas tumulares!  
Rompiendo un día surgiréis raras  
de ese ensueño y esas ansias afrentosas  
que expresan vuestras quejas singulares.  
Almas en el limbo aún de la existencia,  
despertaréis un día en la conciencia,  
y cerniéndoo, ya puro pensamiento,  
veréis las formas, hijas de la ilusión,  
caer deshechas como un sueño vano  
y acabará por fin vuestro tormento!*<sup>108</sup>.

Y añadía tras la lectura de los mismos el Rector de Salamanca: "Ved aquí una de las visiones más espléndidas que le ha sido dado soñar al hombre, la visión del universo todo, animado e inanimado, cobrando conciencia de sí, dándose conocimiento de sí, y cayendo entonces las formas transitorias". Don Manuel García Blanco recoge los sonetos, y ha dicho que no existen otras noticias de que ambas traducciones "pasaran de este estado embrionario, en el que se descubren ya algunos endecaslabos y no pocas rimas organizadas en estrofas"<sup>109</sup>. Pero lo que le pasó inadvertido a nuestro maestro García Blanco es que en el segundo soneto se ha saltado don Miguel, o tal vez la *Tribuna Médica* de Valencia, donde fueron reproducidos, un verso el que en portugués dice: *Da sombra das visões crepusculares*, el primero del segundo cuarteto.

En tres ensayos unamunianos hemos hallado alusiones a estos poe-

<sup>108</sup> ANTERO, *Sonetos*, p. 281. He aquí el original:

Não choreis, ventos, árvores e mares.  
Côro antigo de vozes rumorosas,  
Das vozes primitivas, dolorosas  
Como um pranto de larvas tumulares...  
Da sombra das visões crepusculares  
Rompendo, um dia, surgireis raras  
Dêsse sonho e essas ânsias afrontosas,  
Que exprimem vossas queixas singulares...  
Almas no limbo ainda da existência,  
Acordareis um dia na Consciência,  
E pairando, já puro pensamento,  
Vereis as Formas, filhas da Ilusão,  
Caír desfeitas, como um sonho vão...  
E acabará por fim vosso tormento.

<sup>109</sup> GARCÍA BLANCO, *op. cit.*, pp. 146-7.

mas, y cada una más admirativa que la otra. En *Sobre la filosofía española, leemos*: "Si quieres ver combatir el instinto de conservación con el de perpetuación, o la razón con la fe, lee los sonetos de un hombre extraordinario<sup>110</sup>, que si no fue precisamente español en el sentido estrechamente geográfico de este vocablo, fue peninsular, portugués; lee los sonetos de Antero de Quental. Hay dos, sobre todo, aquellos dos en que vaticina que llegará a adquirir conciencia todo, las rocas, los árboles..., que son admirables"<sup>111</sup>. En *Plenitud de plenitudes* insiste: "La voz del Predicador, hijo de David, rey de Jerusalén, ha hallado muchos ecos en la Historia, y muchos han cantado de acorde con ella. Entre tantos, hay uno, un poeta filósofo, cuyos cantos resuenan lúgubres en la dulce lengua portuguesa. Es Antero de Quental, cuya fama fue tablado de la tragedia humana. Oidle cantar la redención en su *Redenção*"<sup>112</sup>. "El poeta partió del vanidad del vanidades y todo vanidad del Predicador, hijo de David, rey de Jerusalén; y luego de llegar, por tal camino, a sentir la redención del Universo todo, y que todo despertará un día en la Conciencia, descansa, al cabo de una trágica vida, su corazón: *na mão de Deus, na sua mão direita* y puede decirle: *Dorme o teu sono, coração liberto | dorme na mão de Deus eternamente*. Eternamente, no, poeta, sino hasta que despierte en la Redención del Universo. Por algo tú, Antero, que sufriste como han sufrido pocos la vanidad de todo lo aparential, llegaste, por el camino de la amargura, a contemplar desde tu crucifixión suprema a la plenitud de plenitudes y todo plenitud, cuando tu corazón durmió su sueño eterno en la mano de Dios, en su mano derecha"<sup>113</sup>, palabras con las que termina el ensayo el maestro salmantino.

Claro está que por este simple hecho no pretendemos demostrar la influencia anterioriana en don Miguel. Mas la admiración que esas glosas traducen es un camino que la realidad textual nos ofrece para justificar lo que después veremos. Al fin y al cabo, cuando nos dejamos llevar frecuentemente por algo, no dejamos de estar, de una u otra forma, influidos por ello, y el subrayar esos conceptos y apropiárselos no deja de ser un tipo de influencia digno de tenerse en cuenta.

Mas hay algunos sonetos, del *Rosario* unamuniano, por lo menos ocho, para citar un número relativamente importante, que son parientes próximos de los de Antero y, tal vez, elaborados bajo el influjo de los mismos. Son los que llevan los números 39, 47, 53, 62, 70, 76, 113 y 121, y cuyos respectivos títulos son: *La oración del ateo*, *Mi Dios hereje*, *Razón y fe*, *Ateísmo*, *El mal de pensar*, *En la mano de Dios*, *¿Por qué me has aban-*

<sup>110</sup> Obsérvense los calificativos que aplica al vate azoriano.

<sup>111</sup> EE I 554-5.

<sup>112</sup> Y a continuación los transcribe en el original portugués.

<sup>113</sup> EE I 575-577. EE II 925.

*donado?* y *La unión con Dios*. Estos, por lo menos éstos, son los que más directamente nos muestran la filiación unamuniana a Antero de Quental, y a través de los cuales se puede establecer más firmemente el parentesco ideológico entre ambos. Otros, casi todos los de este libro, se asemejan a los de Antero en la forma interna.

De los anteriores, hay uno que declara en su título la procedencia inspiradora, pues se sirve de un verso de Antero como lema. Es el titulado *En la mano de Dios*.

En todos estos poemas "o poeta é (...) um místico —como decía Oliveira Martins refiriéndose a los de su compañero de generación—, e o crítico um filósofo. O misticismo e a metafísica, o sentimento e a razão, a sensibilidade e a vontade, o temperamento e a inteligência, combatem-se, às vezes, dilacerando-se"<sup>114</sup>. El misticismo vibra en *La unión con Dios*, aunque se quiebre el impulso ascensional en el último terceto. El misticismo y la metafísica en *El mal de pensar*. El sentimiento y la razón en *Razón y fe*. La sensibilidad y la voluntad en *En la mano de Dios*. El temperamento y la inteligencia en *Atéismo*. Bernardo G. de Candamo diría que existe en los sonetos de uno y otro una conclusión diferente, como vimos: esperanzada en Unamuno, nihilista en Antero. Mas no es muy cierto. Ambas soluciones se parecen también, y son de cuño negativo, porque el esfuerzo supremo que se observa en don Miguel para creer, es decir, tan sólo para *querer creer*, lo acerca más a la desesperación anterioriana de lo que se piensa, y el tinte de esperanza que pueda vislumbrarse es un espejismo, un engaño, una ilusión óptica de la conciencia. Así nos explicamos la fuga por la paradoja.

En estos sonetos es en donde precisamente las semejanzas llegan a tal punto que se nos hace difícil aclarar la contradicción unamuniana y buscarle una solución. No hay solución. Realmente la "terca voluntad vasca de creer"<sup>115</sup> empujaba al Rector salmantino hacia la afirmación de una fe perdida, y el pesimismo angustiado del lírico lusitano le empujaba hacia el destierro o negación total de la misma. Pero, ¿hay alguna diferencia en esto? No; no, porque los dos eran hombres sin fe, como muy bien ha demostrado Sánchez Barbudo, con un leve matiz de posesión en Unamuno, afirmamos por nuestra cuenta. Lo que se da en el agonista vascongado es un querer creer, un ansia de descubrir el misterio que traduce muchas veces un sentido de posesión que en realidad no existe. ¿Pero alguien podrá negar que esto no se dio también en Antero? Su propio suicidio, a nuestro ver, fue la demostración de su impotencia para alcanzarla. Esto creo que ningún exégeta anterioriano lo pondrá en duda.

No obstante, y suponiendo que haya diferencias ideológicas fundamen-

<sup>114</sup> PREFACIO a los *Sonetos*, de ANTERO, *op. cit.* p. 41

<sup>115</sup> BERNARDO G. DE CANDAMO, Prólogo a EE II 60.

tales —lo que nosotros, por nuestra parte, no afirmamos—, hay en el autor del *Rosario de sonetos líricos* formas y conceptos que derivan inmediatamente de la lectura apasionada que él hizo tantas veces de los poemas de Antero. Haciendo abstracción, por un momento, de las definitivas posiciones éticas, metafísicas y religiosas de ambos, compárense entre sí los titulados *La oración del ateo* e *Ignoto Deo*. El Dios que no existe, a quien el ateo implora, es la soñada visión del alma anterior: *¡Qué grande eres, mi Dios!*, exclama el rogador salmantino. Y Antero: *Que reflètes em mim teu brilho ingente*. Dios, para los dos, es un anhelo, y a su busca se lanzan, pero los dos se alejan. Lo buscan, sí, pero el Dios de Unamuno se aleja de su mente y cuando más se aleja más se acuerda de los días piadosos de su infancia. Antero busca a su Dios también, por todo el mundo, en las cosas. Y, a la postre, sólo encuentra un ara, desnuda y vieja. El Dios de esta oración unamuniana es grande además para ser palpado, por eso es sólo Idea. La realidad es demasiado estrecha para abarcarlo. El anterior es pura esencia de lágrimas, sueño de sus sueños. Y los dos poetas sufren a su costa. La solución del salmantino es ésta: *Sufre yo a tu costa / Dios no existente, pues si Tú existieras / existiría yo también de veras*; y la del portugués: *Pura essência de lágrimas que choro / e sonho dos meus sonhos! se es verdade, / descobre-te, visão, non céu ao menos!*

En otro soneto, al que también podemos filiar éste de Unamuno que estamos viendo, nos sorprende otra exclamación mucho más angustiada y terrible, porque en él su autor deja caer aterradora la siguiente pregunta: Dios, ¿existe? Son aquellos dos tercetos que merece la pena transcribir:

*Erma, cheia de tédio e de quebranto,  
rompendo os diques ao represo pranto,  
virou-se para Deus minha alma triste!  
Amortalhei na fé o pensamento,  
e achei a paz na inércia e esquecimento...  
Só me falta saber se Deus existe!<sup>116</sup>*

Pero su fe era tan débil que no conseguía vencer esa barrera, aunque tampoco se dejó arrastrar enteramente por la inercia y el olvido. Precisamente por esto, flaco y debilitado, sin fuerzas para proseguir el camino de su agonía, de su desesperación, se suicidó.

También se cruzan en el soneto unamuniano que estamos examinando —como muestra— ideas del titulado *Psalmo*, de Antero. El ateo ruega al Dios no existente, e invoca:

*Tú que a los pobres hombres nunca dejas  
sin consuelo de engaño...*

<sup>116</sup> ANTERO, *Sonetos*, p. 191.

y en Antero:

*Ele, ao mais pobre da alma, há tributado  
desvêlo e amor...<sup>117</sup>.*

En este poema, el vate lusitano concentra las últimas cenizas, el postrer rescoldo de su fe, y entona un salmo verdadero y compungido de esperanzas. Si seguimos la trayectoria del mismo advertiremos mayor consonancia con el pensamiento unamuniano, mayor que en otros se experimenta. Comienza ya invocando la esperanza: *Esperemos em Deus* —exclama; Dios, que ayuda a los descarriados, que busca a quien quiere ser hallado. Y a mí, que lo llamo —dice el poeta—, me huye, me huye como a hijo ingrato. *O Deus, meu pai e abrigo! espero!... eu creio!* Es la misma invocación del soneto n.º 113 de Unamuno. Don Miguel parte de unas frases famosas de Sénancour, que le sirven de lema y arranque inspirador, frases que ha repetido muchas veces en otros lugares<sup>118</sup>. Mas luego, al instante, cruza por su mente la entonación anterior, no nos cabe duda, y exclama a la manera de éste:

*Tu cabeza, abrumada del engaño,  
en la roca descansa que fue escaño  
de Prometeo, y cuando al fin te aplaste  
la recia rueda de la impía suerte,  
podrás, como consuelo de la muerte,  
clamar, "¿Por qué, mi Dios, me abandonaste?"*

Todavía en el rapto del poeta portugués hay un leve rayo de esperanza, raro en su creación, y un poco más frecuente en la del español, pero que ahora, en este último soneto, no se vislumbra. El tono general del poema, a pesar de todo, es de amor al Dios que lo abandona.

La pérdida de la fe, la fe de su infancia, y el consiguiente mundo de incertezas y de luchas en que va cayendo, día a día, hora tras hora, parece que se respira en el soneto que Antero dedica a João de Deus, *No Circo*. Aquí nos habla de una extraña infancia, feliz, soñadora, en que todo era áureo y blando; él, una leve luz; hasta que un día un viento lo arrastra y cae transformado en fiera, en una fiera, en un monstruo. Es porque el niño se transforma en hombre, se transforma en hombre y piensa. "L'homme qui pense est un animal depravé", había dicho Rousseau. Pensó el hombre que acababa de dejar atrás su infancia; puso en el tablado de la

<sup>117</sup> *op. cit.* p. 187.

<sup>118</sup> Es éste: "L'homme est périssable. Il se peut; mais périssons en résistant, et si le néant nous est réservé, ne faisons pas que ce soit une justice": SÉNANCOUR *Obermann* Lettre XC.

razón su fe ingenua y la razón no encontró salidas para explicarla. Lucha, y la razón dice: ¡No! Es que —y aquí se nos acerca tembloroso otro soneto unamuniano de corte lusitano— *no se puede pensar, que es correr riesgo / de pensar sin saberlo*. La fe del carbonero, de la que tantas veces hizo ironía el Sócrates hispánico, es el substrato de la niñez; pero después no se justifica más, porque el hombre ha depravado su ser a través del pensamiento. Atenuando la entonación un tanto tremendista del poema anterioro, a él nos llevaría también aquel otro de Unamuno, el titulado *Mi Cielo*. Este cielo era el cielo de su infancia. El poeta mira a los días de ayer y les pide consuelo. No quiere vivir nueva vida, sino revivir la que vivió, porque, *Señor, no tienes otro cielo / que de mi dicha llene la medida*.

Claro que el soneto que inmediatamente se deriva de Antero es el titulado *En la mano de Dios*, el mismo título que el vate suicida había dado a uno de los suyos, aquel que comienza:

*Na mão de Deus na sua mão direita,*

verso que sirvió de lema a nuestro autor para el arranque del suyo. La motivación esencial de todo el poema unamuniano reside en este verso. Mas acompañemos el curso de los mismos:

En el poema anterioro, el corazón descansa definitivamente en la mano derecha de Dios. Es una palma abierta y muelle. En Unamuno, el corazón queda preso bajo un aprieto fuerte de su mano derecha. En esta visión se asemejan los primeros cuartetos, y es una visión teomórfica. Pero a partir de este momento, la trayectoria mística de ambos poemas —los dos son sonetos místicos— sigue rumbos diferentes. Si fuesen iguales, no habría problemas. Lo importante es ver cómo don Miguel toma una idea central anteriorana, la absorbe enteramente, ni siquiera se permite el esfuerzo de transformarla, hipócritamente, y en función de ella deja libre el vuelo de la fantasía inspiradora que, cifiéndose y alejándose de la raíz primera, la anteriorana, va creando una visión personal del concepto, el cual volverá a reunirse a la raíz. La mano izquierda de Dios, que no ha teomorficado Antero, abate por su propio peso a la cabeza, lucha por coger el angustiado seso. La visión anteriorana es más contemplativa. Hay como una renuncia total del mundo y de las cosas y hasta del propio ser personal. El corazón descansa eternamente en la mano de Dios. Esta no deja de ser una imagen religiosa visionaria a la manera como la vería en su infancia, tendida vagamente hacia el destino, como la vio en la Virgen Santísima, en aquel otro soneto, en aquel que comienza:

*Num sonho todo feito de incerteza,*

y en el que la mano son los ojos, la mirada. En Unamuno queda preso el

corazón en la derecha, y a la izquierda revierte el sueño eterno. Dios toma luego el corazón y lo coloca sobre el pecho:

*y como en dulce cuna allí reposa  
lejos del recio mar de las pasiones.*

La mente quedaría en su poderosa mano. Y queda así establecida la famosa aporía unamuniana una vez más, la que siempre vibra en su pensamiento. Vuelve la misma idea a cruzársele en otro soneto, el 121, titulado *La unión con Dios*, que es como una prolongación del anterior:

*Si tu mano derecha me abandona  
¿qué será de mi suerte?...*

interroga. En cuanto el alma reposa en la mano de Dios, *lejos del recio mar de las pasiones*, no ha de quedar el hombre prisionero de sí mismo. Pero el hombre exclama: *Se haga tu voluntad, Padre!* Y en cuanto esto, el grito del eterno Luzbel surge de las tinieblas, aquel que *quería ser, ser de veras, fiero desacato*.

Hay diferencias en el cierre, pero no se pueden negar las semejanzas e identidades de expresión, la postura ideológica inicial, el tono de la invocación, la estructura de la visión o imagen visionaria, en lo que Unamuno sigue el camino del portugués. Y por el hecho de que los cierres varíen algo no se puede negar una influencia que es palpable. En Antero, es la entrega pasiva y olvidada en la mano de Dios, como un niño que atraviesa montañas, ríos, desiertos, en los brazos de su tierna madre. En Unamuno es el hombre que deposita en la mano de Dios el corazón y la mente, los dos famosos polos de su aporía. Transcribiremos el final de uno y de otro:

*mientras la mente, libre de la losa  
del pensamiento, fuente de ilusiones  
duerme al sol en tu mano poderosa.*

y el de Antero:

*Selvas, mares, areias do deserto...  
Dorme o teu sono, coração liberto,  
Dorme na mão de Deus eternamente.*

El último verso es casi idéntico. Conserva el mismo ritmo interno y se mantiene fiel a la misma idea. La mano poderosa de Dios es la eternidad.

En un estudio estilístico comparativo —que aquí ni siquiera nos sería permitido intentar— entre ambas colecciones de sonetos, se podrían ha-



llar aún multitud de rasgos semejantes. Unamuno tuvo presente la obra del portugués más de lo que se puede pensar a primera vista. Temas y procedimientos recuerdan al vate azoriano a cada instante. Ya sea en los sonetos que pudiéramos llamar filosóficos y místicos, o religiosos, como los más arriba citados, ya sea en aquellos en que el sentimiento de la muerte cruza<sup>119</sup>, ya en los otros, más esperanzados, luminosos, en que la palabra *sueño* se hace obsesiva, como obsesiva fue en toda la poética unamuniana<sup>120</sup>, podemos verificarlo. Lo que no puede extrañar a nadie es la real afirmación del parentesco. Pues veamos:

En carta del 5 de enero de 1911 escribe don Miguel a su amigo uruguayo Juan Zorrilla de San Martín, y le dice: "Próximamente publicaré —y recibirá usted— mi *Rosario de sonetos líricos* (más bien trágicos) entre los que verá usted desahogos de mi pesimismo. Me dicen algunos que recuerdan los de Quental..."<sup>121</sup>. Y no decían mal. Lo extraño es que un portugués, y poeta, como Teixeira de Pascoaes, amigo de Unamuno, no lo viera, y en la reseña que de esta obra hizo en *A Águia*, precisamente subrayando como mejores los mismos que nosotros hemos visto y que pensamos son los que más directamente derivan de Antero, no se refiera a esto ni una sola vez<sup>122</sup>. El P. González Caminero, en cambio, dijo bien cuando afirmó que los sonetos de Antero "fueron las primeras fuentes de inspiración para elaborar su sentimiento trágico de la vida y en particular su teoría de la conciencia universal como aspiración íntima de todos los seres. Es también Leopardi, uno de los autores principales que han sugerido su teoría del amor como hermano de la muerte, y de la muerte como punto inevitable donde desemboca el amor"<sup>123</sup>. Y aquí topamos otro aspecto que nuestro autor bebió en Antero, junto con Leopardi.

La muerte es el amor, y el abrazo del amor y de la muerte es otro de los temas unamunianos que tienen raíces anterianas firmes, aunque la fuente más luminosa sea tal vez Leopardi, a través del poema *Amore e morte*<sup>124</sup>. Leopardi sería, mejor dicho, la fuente común, aunque en don Miguel se tense a su paso por la presencia lusitana del motivo. Era la segunda estrofa del poema leopardiano la que más entusiasmaba a nuestro autor, y a la que se refiere en varios pasos de sus obras; aquella que comienza:

<sup>119</sup> Vid. el Quinto Ciclo de los *Sonetos* anterianos.

<sup>120</sup> Vid. los sonetos de Antero titulados *Mãe*, *A Germano Meireles* y *A Virgem Santíssima*, en los que el anhelo de evasión por el sueño es patente. pp. 171, 172.

<sup>121</sup> Cit. por MANUEL GARCÍA BLANCO, *El escritor uruguayo Juan Zorrilla de San Martín y Unamuno* in "Cuadernos Hispanoamericanos" t. LVIII Madrid 1954 p. 47.

<sup>122</sup> *A Águia* t. VIII 1.ª série, Pôrto 1911.

<sup>123</sup> GONZÁLEZ CAMINERO, *op. cit.*, p. 110.

<sup>124</sup> Vid. *Tutte le opere di Giacomo Leopardi* a cura di Francesco Flora, 4.ª ed. t. I. ed. Mondadori 1953 p. 94.

*Quando novellamente  
nasce nel cor profundo  
un amoroso afetto,  
languido e stanco insiem con esso in petto  
un desiderio de morir si sente.*

En *Por tierras de Portugal y de España*, al hablar de *As Sombras*, de Pascoaes, escribe don Miguel: "El abrazo del amor y de la muerte ha sido fuente perenne de poesía antes del estupendo canto de Leopardi. En Portugal mismo, uno de los más hermosos sonetos de Antero de Quental es *El amor y la muerte*"<sup>125</sup>. Seis años después volvería a decir: "Y el amor hermano de la muerte, el que cantó Leopardi, el que cantó también. Antero el portugués, el poeta suicida, en aquel admirable soneto *Mors-Amor*"<sup>126</sup>.

En la edición crítica de Antônio Sérgio hallamos juicios valiosísimos en torno a este poema, y, especialmente, un largo pasaje de Proudhon<sup>127</sup>, cuyo contenido se resume en este pensamiento: *la mort, c'est l'amour*, y que debieron de conocer directamente tanto Antero como Unamuno, los dos apasionados lectores del socialista teórico francés. El amor y la muerte se simbolizan en el soneto anterior en un negro corcel y su caballero. El corcel negro dice: *Eu sou a Morte! Responde o cavaleiro: Eu sou o Amor!* El corcel conduce al caballero hacia la muerte. ¿No nos recuerda, vagamente, uno de los mitos platónicos, aquel de la carroza apresurada tirada por caballos blancos y negros que conducen a diferentes fines? Los caballos negros conducen al abismo. Y este de Antero, negro también, conduce a la muerte. Unamuno halló en este tema motivo para varios comentarios, y en su ensayo *Un pueblo suicida* vuelve a recordarlo<sup>128</sup>. En esto queremos ver, una vez más, no propiamente una influencia, sobre las cuales andamos siempre con muchísima cautela, sino una pasión, que es suficiente: la del agonista vascongado por la obra y el pensamiento del vate portugués.

Grán parte de esta pasión la motiva, en Unamuno, el suicidio del portugués. Gestos como éste despertaban en el pensador salmantino mundos de reflexiones en torno a la personalidad del hombre y sus misterios. El celibato y el suicidio le preocuparon siempre, y hay un no sé qué misterioso en sus palabras cuando a esto se refiere, como una vaga, nebulosa y lejana vocación frustrada. Solteros eran muchos de sus hermanos espirituales. Soltero fue Kant, y Spinoza, y Pascal, y Kierkegaard, y Leopardi, Nietzsche, Schopenhauer, y Balzac, el solterón que se casó al final de su vida y no

<sup>125</sup> ANTERO, *Sonetos*, p. 219. Unamuno PTPE p. 49.

<sup>126</sup> UNAMUNO, *Andanzas y visiones españolas*, Ed. Crisol de Aguilar (PTPE) p. 481.

<sup>127</sup> ANTERO, *Sonetos*, pp. 220-222.

<sup>128</sup> PTPE pp. 136-7. GONZÁLEZ CAMINERO, *op. cit.*, p. 111.

tuvo hijos<sup>129</sup>. Soltero fue también Antero de Quental y Manuel Laranjeira, y suicidas. Toda la literatura pesimista ofrece una larga línea de celibatarios, y en algunos había mucho misoginismo. Sobre el de Schopenhauer se ha hablado bastante. El super-hombre nietzscheano hace abstracción de la mujer. Sobre Walt Whitman la crítica norteamericana se ha empeñado en atenuar ciertos rasgos misóginos del poeta que lo inclinaban, según parece, al *ganimedismo*. Sobre el misoginismo de Antero de Quental ha hablado el maestro Fidelino de Figueiredo, y todavía sus discípulos de la Universidad de São Paulo recuerdan sus palabras en este sentido<sup>130</sup>.

Estos solterones fueron pasto espiritual de don Miguel de Unamuno. Veía latir bajo aquella norma vital un contenido de humanidad profundo, poderoso, una fuerza inmensa de sabiduría, una *agonía* especial. Y cómo a él le interesó siempre, más que la obra, el hombre, *el hombre Manuel Kant*, como él decía, o el hombre Pascal, el hombre Spinoza, el hombre Antero, todo lo que se relacionase con esta categoría en la trayectoria existencial sería un primer e imprescindible elemento de observación y de análisis.

El cierre de la vida del poeta portugués fue fatal. El Rector salmantino había tenido siempre por los suicidas una especie de fascinación. Generalmente se ha afirmado que en él, por su parte, jamás hubo la mínima inclinación hacia esa fórmula nihilista de la existencia. José Miguel de Azaló, comentado una de las primeras frases de *El mito de Sísifo*, de Albert Camus, escribe: "Don Miguel no pensó nunca en suicidarse y no habría admitido un planteamiento del problema en los términos en que lo hacen las primeras palabras de *El mito de Sísifo*"<sup>131</sup>. "Su voluntad de encontrarle a la vida un sentido transcendental es tan poderosa, que le exige la creencia en que la existencia posee realmente dicho sentido; y la tragedia de Unamuno consiste en que, mientras su razón no puede creer, cree su voluntad, desgarrando así perpétuamente su alma"<sup>132</sup>.

Pero da la casualidad —aunque con esto no queramos afirmar nada que mude el curso de las ideas hasta el presente enunciadas— que don Miguel de Unamuno había tenido una idea del suicidio particular y muy próxima. Sánchez Barbudo ha descubierto un artículo de Max Grillo, titulado *Conversando con Unamuno*<sup>133</sup>, en el que se inserta una carta, dirigida al mismo, sin fecha, pero que parece anterior a 1891, en la que se lee que Unamuno *estuvo muy cerca del suicidio*. "Y a mí me libró —dice el

<sup>129</sup> Cf. EE I 986.

<sup>130</sup> FIDELINO DE FIGUEIREDO *Antero* (A doença de Antero). Atribuye esto a propalaciones calumniosas de Teófilo Braga.

<sup>131</sup> ALBERT CAMUS, *Le Mythe de Sisyphé*, Gallimard Paris 1942, p. 15.

<sup>132</sup> JOSÉ MIGUEL DE AZALÓ, *Las cinco batallas de Unamuno contra la muerte*, in CCMU II, Salamanca 1951, p. 48.

<sup>133</sup> SÁNCHEZ BARBUDO, *op. cit.*, p. 32.

profesor salmantino en otro lugar— de su fin (se refiere al de José Asunción Silva, otro suicida) el haberme casado a tiempo<sup>134</sup>. A partir de su casamiento, pues, recién ganadas las oposiciones a la cátedra de griego de la Universidad de Salamanca, su voluntad de vivir crece, se hace más poderosa, una verdadera potencia que se sobrepone a las terribles crisis que lo han de acosar más tiempo todavía. Mas, por ciertas afinidades íntimas, por un substrato de rebelión nihilista que le emparenta con Antero, no dejaron de fascinarle siempre aquellos hombres que encerraron sus pasos con la suprema fórmula del suicidio. No dejaba de considerar que era necesario para ello una voluntad firme, aunque fuese una firmeza de signo negativo. Ha hablado nuestro autor alguna vez de la *voluntad suicida*. Refiriéndose a José Asunción Silva escribe: “Y hay voluntad suicida, voluntad reñida con la vida. O que tal vez huye de esta vida por amor a una más intensa”<sup>135</sup>. Y cita después a Nerval, Larra y Antero, en cuya obra ha creído descubrir “la íntima razón de [sus] suicidios”. En *Del sentimiento trágico de la vida* afirma que “a la mayor parte de los que se dan a sí mismos la muerte, es el amor el que los mueve el brazo, es el ansia suprema de la vida, de más vida, de proclamar y perpetuar la vida, lo que a la muerte les lleva, una vez persuadidos de la vanidad de su ansia”<sup>136</sup>. Quizá pensase en estos momentos en el vate portugués, a quien la falta de una fe firme en la vida y la insatisfacción de la redoma cientifista no le resolvieron el problema principal de la vida, y se entregó a la muerte, “hermana del Amor y de la Verdad”, y “única Beatriz consoladora”. A Teixeira de Pascoaes le había dicho una vez, el 1 de enero de 1909, que le interesaba mucho el suicidio portugués y la frecuencia con que éstos se daban en aquel pueblo<sup>137</sup>. Pero ya había escrito a estas alturas su ensayo titulado *Un pueblo suicida*, en donde habla del problema. Querría Unamuno, sin duda, penetrar más hondo en la significación del mismo, y buscarle sus prístinas raíces.

Pocos años después de la muerte de su íntimo amigo Laranjeira, nuevo suicida portugués, se acordará de esta muerte, y en carta del 28 de julio de 1913, a pocos meses todavía de este nuevo suicidio, escribe a Pascoaes: “Hace unos días envié a Ramiro Mourão, de Espinho, el paquete de cartas que tengo del pobre Laranjeira y volví a pensar en esa terrible plaga del suicidio, del material y del otro. Pues ya sabe usted que Oliveira Martins dijo que el retiro de los últimos años de Herculano fue un suicidio”<sup>138</sup>. Y la huida de Guerra Junqueiro a la legación de Suiza,

<sup>134</sup> id. id. p. 32.

<sup>135</sup> EE II 1034.

<sup>136</sup> EE II 753.

<sup>137</sup> *Epistolario Ibérico (op. cit.)* p. 38.

<sup>138</sup> id. id. p. 49.

¿qué es sino un suicidio?"<sup>139</sup>. Mas Unamuno generalizaba además ahora, influido por las ideas pesimistas que la generación de Coimbra había puesto en marcha y por palabras de su amigo Laranjeira, que contribuyó a entristecer más el panorama de Portugal. Unamuno llegó a considerar un suicidio el asesinato del rey don Carlos, y suicidio también el gesto de Buiça, el asesino. Bajo la sugestión de Camilo se interesaba también por el suicidio<sup>140</sup>.

El pensador vasco, como creemos haber dicho, llegó a encontrar justificación para este acto. No alaba a los fanáticos propiamente dichos, pero sí a los suicidas, a los que creyeron firmemente que ésta era la única solución. En dos líneas nos ha dejado escrito todo lo que, en última instancia, pensaría sobre el pobre Antero: "Los más de los suicidas no se quitarían la vida si tuvieran la seguridad de no morirse nunca sobre la tierra. El que se mata, se mata por no esperar a morirse"<sup>141</sup>.

¡Cuán honda no fue su pasión por este suicida lusitano! ¡Cuán fuerte no late en su pensamiento y en su obra el pulso de los sonetos anteriores! Hasta las probables semejanzas se fortalecen. El paralelismo se acentúa, y la posibilidad de influencias crece. Mas digamos, antes de terminar, cuatro palabras sobre semejanzas formales. Todo lo anterior, sobre el suicidio, fue un paréntesis necesario, que completa el sentido de la afirmación estética, filosófica y religiosa de Unamuno.

Dijo una vez el Sócrates de Salamanca que los sonetos de Antero de Quental eran duros, *esquinosos*, *recortados*, graníticos. ¿Pero no son así precisamente los suyos propios? Si con frecuencia el mundo de los conceptos les une bastante, no les une menos la forma, la expresión, el estilo, la palabra. Claro que en don Miguel se perciben aspectos que alguien podría buscar en la estética quevediana y de un fondo tragicista español que ha dejado hondas huellas en toda nuestra arte. Pero Quevedo tenía el don clásico del conceptismo del siglo XVII, aquella virtud que nuestro autor precisamente despreciaba<sup>142</sup>. Los juegos de palabras, todo aquel enmarañado de ingenio y de sentido, no le era grato al maestro. No obstante, la lectura de sus sonetos nos trae a la mente la sensibilidad y la forma quevedianas. Mas a quien más se acercan en esto también, es a Antero. Había en ambos una concentración poderosa de fuerzas expresivas, por ser ambos pensadores. Era el mínimo de formas para el máximo de pensamientos. Una lucha expresiva incalculable los domina. Era preciso encerrar en tan sólo catorce versos una idea universal y un sentimiento particula-

<sup>139</sup> id. id.

<sup>140</sup> id. id. p. 38. Cf. EA III 50-53.

<sup>141</sup> EE II 919. BERNARDO VILLARRAZO, *Miguel de Unamuno. Glosa de una vida*. Editorial Aedos, Barcelona 1958, p. 89.

<sup>142</sup> JOSSE DE KOCK, *Unamuno et Quevedo*, in CCMU IX, Salamanca 1959, p. 35-60.

rísimo del ser y de la vida. Pocas veces en poesía se intentaron tamañas síntesis de pensamiento en tan corto espacio de entonación lírica. Y esta facultad, que la poseía Antero de Quental, la admiraba el Rector salmantino sobre todas las demás. Y la tomaba como modelo. Hemos notado en la expresión anteriorana un forcejeo innato, una lucha, un desasosiego, que se exteriorizaba muchas veces en encabalgamientos abruptos, más abruptos aún en el poeta de Salamanca. Los dos, Unamuno y Antero, son románticos, profundamente románticos<sup>143</sup>, y recortan sus ideas en el granito de las estrofas como en las piedras endurecidas por el tiempo recorta el escultor imágenes de fuego. Son sonetos escritos para ser grabados. No caminan pausados ni lentos, en ritmo y melodía. Marchan tempestuosos. Se precipitan, bruscamente en cascada que es floración sintética de pensamiento trascendental, ora religioso, ora ético, ora metafísico. Pocos versos como éste de Unamuno: *Oir llover no más, sentirme vivo*, han logrado encerrar tan vastos horizontes. Es algo así como el *cogito, ergo sum* cartesiano, sin la frialdad del filósofo de La Haye. Y pocos también como aquel de Antero que comienza: *Vozes do mar, das árvores, do vento*, o el otro, el de la mano de Dios, o aquel que comienza: *Há mil anos, e mais, que aqui estou morto*.

En la forma interior y en la exterior se asemejan. El forcejeo espiritual, que en tan pocos poetas ha sido tan fuerte como en éstos, se traduce en ese forcejeo del habla, que muchas veces nos dificulta la lectura y nos produce la sensación de falta de armonía, de dureza. Durezas hay en ambos. Pero es la que se deriva de una sinceridad que hiera y que estaba reñida con el ritmo ramplón a que muchas veces estamos habituados. Todo poeta debe ser, para ser poeta, en primer lugar sincero. Y hay en la sinceridad de estas dos almas ibéricas un matiz de redención suprema, la que se graba en esa lucha de las palabras por encontrar su exacto lugar y su propia exactitud expresiva. Si la lucha por la *palabra poética*, como diría Luis Felipe Vivanco al apreciar el panorama de la lírica de nuestros días en España<sup>144</sup>, es algo que en poesía española se fue persiguiendo modernamente como raras veces en nuestra lengua, es a don Miguel de Unamuno a quien se debe, junto con Antonio Machado, el verdadero arranque, como en la lírica portuguesa a Antero, y hasta en esto se parecen. Es una palabra poética esencial, libre de cargas modernistas, libre del sonsonete tradicional, de la música por la música, que tanto empalagaba al salmantino. "Algo que no es música es la poesía<sup>145</sup>, ya había dicho en su primer libro de versos. Y se refería, sin duda, a esta particularidad. A que la poesía debe ser la esencia del mundo, la comunicación más apre-

<sup>143</sup> Cf. capítulo VII de esta tesis.

<sup>144</sup> LUIS FELIPE VIVANCO, *Introducción a la poesía española contemporánea*. Ediciones Guadarrama, Madrid 1948.

<sup>145</sup> *Poesías* 1907.

tada de la vida, más libre de sensaciones sensoriales, meramente externas, más interior, pues, más anímica. La poesía era una conciencia en ambos poetas del propio ser, del Universo, hecha Palabra, Logos.

Creemos que no hay necesidad de ir más lejos. Quien haya seguido seriamente la trayectoria de estos dos hombres habrá pensado varias veces cuanto acabamos de afirmar: que es muy difícil, acá y allá, dar un paso en el pensamiento unamuniano sin encontrar huellas de Antero, en una u otra forma. Sólo restaría, para completar este estudio, un análisis estilístico comparativo entre ambos poetas. Porque tenemos la convicción de que entre los sonetos del escritor vasco y los del poeta azoriano se pueden hallar muchas más analogías formales, capaces de establecer una relación fundamental en la dirección Unamuno-Antero. En cuanto a las ideas y a las posturas humanas, vitales, creemos que hemos hecho lo suficiente para colocar algunos problemas que enriquezcan la comprensión del mundo unamuniano.

Estaba él, en la curva final de su sendero, en Hendaya, desterrado, cuando todavía se le presenta la visión del suicida poeta lusitano. Y lo evoca, con extremada unción, con el mayor cariño, en unos versos en los que queremos ver la síntesis más apretada de su amor, de su filiación anterior. Son los que después publica en su *Cancionero* póstumo, y que dicen, con lo que terminamos el presente capítulo<sup>146</sup>:

*Antero, Antero, isloteño,  
nido de brumas, Azores,  
donde las algas son flores  
y la mar engendra en sueño,  
profeta tú congajoso  
de la Atlántida perdida,  
viejo mundo, nueva vida  
de inacabable reposo  
de Dios en la mano diestra<sup>147</sup>  
—la aboriginalidad—;  
tú que viste la verdad,  
la sola real, la nuestra,  
la verdad que hace a la suerte;  
Antero, tu alma está triste  
desde el umbral de la muerte<sup>148</sup>.*

JULIO GARCÍA MOREJÓN

Alameda das Boninas, 181.  
SAO PAULO, Brasil.

<sup>146</sup> Otras referencias a Antero de Quental en EE II 989-990, EA III 336-343.

<sup>147</sup> Vid. *En el destierro* (op. cit.) p. 129, la aparición de este motivo.

<sup>148</sup> *Cancionero* (op. cit.) p. 314-315. [Poema n.º 1.115].