

El mito de Prometeo en la poesía y en la filosofía de Miguel de Unamuno *

José Ramón DEL CANTO NIETO

I.E.S. Madina Mayurqa (Palma de Mallorca)

RESUMEN

Miguel de Unamuno se acerca en su poesía y en su filosofía a la figura de Prometeo y se vale del rico simbolismo que su mito ofrece. Unamuno se identifica con un Prometeo que representa la conciencia del hombre y su afán de conocimiento e inmortalidad, y, al mismo tiempo, con un buitre devorador de sus entrañas que simboliza la razón, y con ella, la imposibilidad de creer en una inmortalidad consciente. Se establece así entre ambas figuras una lucha dialéctica que representa el drama vital del propio autor.

PALABRAS CLAVE

Unamuno, Prometeo, conciencia, conocimiento, inmortalidad, buitre, hambre, Turró, razón.

ABSTRACT

Miguel de Unamuno approaches in his poetry and his philosophy the figure of Prometheus and makes use of the rich symbolism of the myth. Unamuno identifies himself with a Prometheus that embodies human awareness and its yearning for knowledge and immortality, and, at the same time, with a hungry entrails-eating vulture which symbolizes reason and the impossibility of believing in a conscious immortality. A dialectic is thus created between both figures which stands for the author's own personal drama.

KEY WORDS

Unamuno, Prometheus, awareness, knowledge, immortality, vulture, hunger, Turró, reason.

* Seguimos la edición de las *Obras completas de Miguel de Unamuno* (1966, Madrid: Escelicer, en nueve volúmenes) que señalamos con las siglas OC seguidas de tomo y página. Las citas de *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), perteneciente al tomo VII, vienen precedidas por la abreviatura ST y seguidas de capítulo y página. Su obra poética, sin embargo, se cita por la edición de A. Suárez Miramón (1986, Madrid: Alianza, en cuatro volúmenes) de la que señalamos título, tomo y página.

Introducción

El mito de Prometeo, el titán que robó el fuego a los dioses para dárselo a los hombres, resulta inextinguible¹. La riqueza simbólica del personaje, la polivalencia de sus funciones y las distintas variantes que, como las cambiantes figuras que adopta el fuego, se suceden en sus distintos tratamientos, hacen que la presencia del dios, como el fuego que trajo a los hombres, se multiplique de manera incombustible a lo largo de la historia. Dentro de esta tradición, lo más característico de la recreación poética del mito en la obra de Miguel de Unamuno es la identificación y apropiación que para sí hace de la figura del titán a fin de expresar su más honda inquietud: «saber qué habrá de ser de mi conciencia, de la tuya, de la del otro y de la de todos, después de que cada uno de nosotros se muera»², y su más íntimo anhelo: «no morir del todo», alcanzar una inmortalidad individual y consciente. Los poemas dedicados por Unamuno a la figura de Prometeo encierran, ante todo, esta inquietud y este deseo.

Poesía, filosofía, mito.

En su lucha titánica por alcanzar la inmortalidad, Unamuno se vale de la filosofía y de la poesía (para él «almas gemelas»³), y también del mito, unidos a veces de manera inextricable: «No quiero engañar a nadie –dice– ni dar por filosofía lo que acaso no sea sino poesía o fantasmagoría, mitología en todo caso»⁴. Cuando, después de una etapa de fuerte racionalismo y fascinación por la ciencia, llega Unamuno a la conclusión de que la razón no sirve para apresar la realidad del hombre, el mito, el hecho de «mitologizar»⁵, se convierte para él, al igual que la poesía, en una forma de conocimiento que mana de esa otra fuente que no es la pura razón:

¡Ensueños mitológicos!, se dirá. [...] Pero ¿es que el ensueño mitológico no contiene su verdad? ¿Es que el ensueño y el mito no son acaso revelaciones de una verdad inefable, de una verdad irracional, de una verdad que no puede probarse?⁶

¹ Destacamos de entre la extensa bibliografía del mito los estudios de C. Kerényi, *Prometheus. Archetypal image of human existence*, 1946, trad. ingl. Princeton 1997; L Séchan, *Le mythe de Prométhée*, Paris 1951; J. Duchemin, *Prométhée. Histoire du mythe*, Paris 1974; G. Charachidzé, *Prométhée ou le Caucase*, Paris 1986; R. Trousson, *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*, Ginebra 2001³.

² Así lo dice en su ensayo *Soledad*, O.C., I, 1253.

³ Cf., ST, I, 113

⁴ ST, VI, 183.

⁵ *Ibid.*

⁶ ST, X, 260. Después de tratar de las formas en que los hombres han imaginado míticamente el Más Allá dice: «¡Mitología! acaso; pero hay que mitologizar respecto a la otra vida como en tiempos de Platón» (ST, X, 261); el capítulo viene, en efecto, encabezado por una cita del *Fedón* (61 e): «Es más, tal vez sea lo más apropiado para el que está a punto de emigrar allá el recapacitar y referir algún mito sobre cómo pensamos que es esa emigración» (trad. L. Gil); «Acabamos de ver –sigue Unamuno– que cuando tratamos de dar forma concreta, concebible, es decir, racional, a nuestro anhelo primario, primordial y fundamental de vida eterna consciente de sí y de su individuali-

El mito de Prometeo, que en Unamuno toma su forma en molde poético, está saturado de filosofía, y también de poesía en un sentido que conviene precisar: Unamuno tiene la convicción de que la realidad es poética, y es la poesía, precisamente, la que hace posible la apertura a la realidad. La razón sólo da «las relaciones de las cosas, su exterior», pero no aquello que está por debajo y que es lo verdaderamente importante: el yo del poeta, su alma, sus anhelos, sus pasiones⁷. Llega incluso a declarar a la razón como «enemiga de la vida». Mantiene, por el contrario, el convencimiento de que, aunque se piensa con palabras, éstas han sido primero destiladas por la experiencia, por el sentimiento, por la pasión⁸. Por ello, dice en su *Credo poético*, «piensa el sentimiento» y «siente el pensamiento», y concluye: «lo pensado es, no lo dudes, lo sentido»⁹. El teórico y poeta Carlos Bousoño ha explicado que el conocimiento (en poesía) no se centra en la transmisión de conceptos, sino en «una percepción de emociones» vivida de modo «particular»¹⁰: En poesía, —dice— «de lo que se trata es de conocer, no lo general, las relaciones entre las cosas, misión de la ciencia, sino lo particular, un contenido psíquico que nos parece individualizado, misión del arte»¹¹, palabras que parecen tomadas del propio Unamuno cuando afirma que el poeta «es el que nos da todo un mundo personalizado, el mundo entero hecho hombre»; y añade: «el filósofo sólo nos da algo de esto en cuanto tenga de poeta, pues fuera de ello no discurre él, sino que discurren en él sus razones, o mejor dicho, sus palabras»¹². Cabe, no obstante, una poesía de pensamiento, pero con una condición: que el pensamiento poético esté «empapado de afectividad o de sensorialidad», pues éste «no posee jamás una finalidad en sí mismo, sino que actúa simplemente *como medio* para otra cosa, ésa sí, esencial: la emoción (sensorial o sentimental, etc), que es la encargada de darnos la impresión de que el contenido psíquico se ha individualizado.»¹³

Es importante también tener en cuenta que nuestro autor tenía una idea romántica de la palabra. La palabra es, para D. Miguel, energía originaria y creadora; dotada de un poder vivificante y constituyente, otorga sentido a aquello que crea. En Unamuno, «por su carácter fundacional —dice Cerezo Galán—, la palabra es mito, y todo mito es poesía»¹⁴. El poeta crea mitos con sus palabras, pero, además, habita en ellos, pues los mitos modelan su alma: «Mi obra —dice Unamuno— es hacer mito, es *hacerme a mí mismo en cuanto*

dad personal, los absurdos estéticos, lógicos y éticos se multiplican y no hay modo de concebir sin contradicciones y despropósitos la visión beatífica y la apocatástasis» (ST, X, 260).

⁷ Cf. Blanco (1954: 65-68).

⁸ Cf. Blanco (1954: 90-95).

⁹ *Poesías*, I, 53-54.

¹⁰ Cf., Bousoño (1976: 20-21).

¹¹ Bousoño (1976: 23).

¹² OC, I, 1178; cf. Blanco (1954: 92); Cerezo Galán (1996: 42-44).

¹³ Bousoño (1976: 23); cf., Blanco (1954: 92).

¹⁴ Cerezo (1996: 39).

mito»¹⁵, principio que hemos de tener en cuenta para entender su relación con la figura de Prometeo: Al re-crear con sus palabras el viejo mito recibido, Unamuno se convierte en Prometeo («el mundo entero hecho hombre»), para ofrecer a los hombres, como Prometeo, un modelo para la humanidad: su sentimiento y su pensamiento («el verbo hecho mundo»¹⁶).

3. «El buitre de Prometeo»

Unamuno proyectó en primer lugar un tratamiento dramático del mito de Prometeo hacia 1905:

Modernizar la vieja fábula. Uno que dio a un pueblo los beneficios de una idea, y sufre, como Prometeo, atado a su roca, que le devore el buitre las entrañas, por la envidia de Júpiter. Reniega de las potencias superiores; un humanitarista.

Así figura en un breve apunte autógrafo al que siguen estas frases que, sin duda, responden a un guión originario¹⁷. Puede considerarse, por su declaración de intenciones, que el interés por el mito iba a centrarse en el carácter filantrópico del titán. Pero el humanitarismo no consistirá únicamente en un beneficio social y técnico para los hombres, sino que lo llevará al aspecto que más le interesa, la búsqueda de la inmortalidad:

Si al morírseme el cuerpo que me sustenta, y al que llamo mío para distinguirme de mí mismo, que soy yo, vuelve mi conciencia a la absoluta inconciencia de que brotara, y como a la mía les acaece a las de mis hermanos todos en la humanidad, entonces no es nuestro trabajado linaje humano más que una fatídica procesión de fantasmas, que van de la nada a la nada, y el humanitarismo, lo más inhumano que se conoce. (ST, III, 134)

Para su versión poética, sigue principalmente la atenta lectura de Esquilo¹⁸. Recordemos que para el trágico griego, Prometeo, el titán hijo de la Tierra, es un sabio que se enfrenta en un acto de rebeldía al despotismo de Zeus. Poseedor del conocimiento más extenso (*gnómē*) entrega a los hombres, por amor, el fuego que roba a los dioses y la facultad de adquirirlo, para que así puedan liberarse los mortales¹⁹. El tratamiento de Unamuno se encuentra, de manera monográfica, en su poema dramático «El buitre de Pro-

¹⁵ OC, I, 1178; cf. Cerezo (1996: 43); Blanco (1954: 92).

¹⁶ OC, I, 1178.

¹⁷ El título que pensó entonces fue *La antorcha de Prometeo*, y después, *El nuevo Prometeo*. Véase García Blanco (1965: 104), y, asimismo, el prólogo que este autor hace al teatro de Unamuno, Madrid 1959, pp. 186 y ss.

¹⁸ Especialmente de su tragedia *Prometeo encadenado*, única conservada de una trilogía sobre el titán. El propio Unamuno indica que es una lectura comentada en sus clases (cf. Su artículo «Sobre la enseñanza del clasicismo», 1907). A un verso de la tragedia (v. 983) le dedica el poema LXXXIX del *Rosario de sonetos líricos*.

¹⁹ Así dice Prometeo (v. 444): «Las penurias de los humanos escuchad, cómo de niños que antes eran los he hecho inteligentes y capaces de reflexión.» (Trad. García Gual.)

meteo», perteneciente a su libro *Poesías*, un extenso poema de algo más de doscientos versos publicado en 1907²⁰; pero también hay referencias en algunos poemas de su *Rosario de sonetos líricos* (1911), y de *El Cristo de Velázquez* (1920), amén de algunas otras pocas alusiones dispersas.

* * * * *

A la roca del mundo Prometeo
 —que es de los hombres el mejor amigo—
 con divinas cadenas
 atado y preso,
 se alimenta de penas
 y al buitre acariciando, su castigo,
 al buitre Pensamiento²¹, así le dice: ...

Con estos versos comienza el poema «El buitre de Prometeo», con un narrador poético que establece un simbolismo claro: el filántropo-Prometeo sufre el castigo del buitre-Pensamiento. A partir de aquí comienza un monólogo de Prometeo dirigido a un buitre silente que le está devorando, o mejor dicho, un «autodiálogo», como le gustaba decir a Unamuno, pues Prometeo razona poéticamente consigo mismo dirigiéndose al buitre, que forma con él una unidad dialéctica de contrarios. Ambos personajes son, como veremos, el propio Unamuno desdoblado. Pero, ¿a qué se debe su castigo? Casi mediado el poema, este humano Prometeo declara:

nacer fue mi delito,
 nacer a la conciencia,
 sentir el mar en mí de lo infinito
 y amar a los humanos
 ¡Pensar es mi castigo! (vv. 89-93)

4. Nacer a la conciencia

Para Unamuno, el nacimiento a la conciencia es el nacimiento del hombre²². En el mito, Prometeo es el valedor que hace posible, en aquel mundo de los orígenes donde el hombre no tenía nada y los dioses lo tenían todo, que el hombre nazca a la conciencia: «El hombre antes de la acción de Prometeo —dice María Zambrano— no podía dolerse de

²⁰ *Poesías*, I, 128-135.

²¹ *Poesías* I, 128. No hay que olvidar que Unamuno sigue la teoría de que el nombre, la sustantivación de un nombre, crea el mito (cf. Cerezo, 1996: 75, n. 22). En este sentido es preciso señalar que el de Prometeo alude al «Pensamiento previsor» (*pro-métheia*).

²² «Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia; lo único sustancial es la conciencia» (ST.VII, 201).

sí, acuciado por la necesidad; el destino, la incertidumbre no podían presentarse ante su conciencia sumergida en un ser desposeído de todo; habían nacido hombres en un mundo que no les esperaba y, sin la acción de Prometeo, la existencia misma del hombre no hubiera podido establecerse»²³. Es invocando la figura de Prometeo, por sus resonancias míticas, como Unamuno pretende explicar la condición indispensable del hombre, porque es Prometeo quien se la procura a aquellos seres fantasmales, los hombres, quienes

al principio, aunque observaban, hacían observaciones sin objeto, y oyendo no oían²⁴, sino que, semejantes a las figuras de los sueños, a lo largo de toda su vida se movían confusos al azar²⁵.

Es importante —dice J-P. Vernant— que Esquilo haya hecho hincapié en «la debilidad original del hombre, debilidad a la vez espiritual y material, su difícil esfuerzo para transformarse del niño que era en un ser dotado de pensamiento»²⁶.

En el poema de Unamuno, Prometeo revela y simboliza ante todo al hombre, el ser que nace a la conciencia. El hombre, «el hombre de carne y hueso»²⁷, es, en la ontología unamuniana, un ser concreto, es decir, un ser que tiene conciencia de sí, aquello a lo que Unamuno llama *serse*²⁸, y la conciencia, el *serse*, «implica necesariamente el límite, lo circunscrito, lo finito», pues «la conciencia de sí mismo no se da sino en la conciencia de una distinción y de una oposición a lo que no es él mismo (...) El *serse*, la experiencia original del ser, es, pues, *negación* del infinito y del todo»²⁹.

5. Sentir el mar en mí de lo infinito

Pero el hombre quiere también *serlo todo*:

Quiero ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme en la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo. De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. (ST, III, 132)

²³ Zambrano (1955: 37). También desde una perspectiva psicoanalista, dice Diels (1966: 226): «El mito de Prometeo cuenta la historia específica del despertar de la conciencia».

²⁴ Compárese con el fragmento 17 de Heráclito (ed. A. García Calvo): «Sin entender tras haber oído, a sordos se parecen: para su caso reza el dicho de que 'presentes, están ausentes'».

²⁵ Esquilo, *Prometeo*, v. 446; trad. C. García Cual (1979).

²⁶ Vernant (1973: 250-251).

²⁷ «El que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come, y bebe, y juega, y duerme, y piensa, y quiere». (ST, I, 109).

²⁸ Cf. Meyer (1955: 18-20).

²⁹ Meyer (1955: 25-26).

pretensión que resulta imposible desde el *serse*. Se trata, pues, de una contradicción entre lo limitado-sin límites, lo finito-infinito, entre la nada³⁰ y el todo. En el «meollo del ser» está, pues, la trágica contradicción «y, no solamente como estructura inerte, sino como voluntad y pasión antitéticas»³¹: El *serse* y el *serlo todo* aparecen así en una estructura dialéctica en la que «la una no puede subsistir sin la otra»³².

6. Amar a los humanos

El Prometeo de Unamuno declara el origen de su tragedia, no en el nacer a la vida, sino en el «nacer a la conciencia»; pues bien, es precisamente el dolor el que la revela:

El dolor es el camino de la conciencia, y es por él como los seres vivos llegan a tener conciencia de sí. Porque tener conciencia de sí mismo, tener personalidad, es saberse y sentirse distinto de los demás seres, y a sentir esta distinción sólo se llega por el choque, por el dolor más o menos grande, por la sensación del propio límite. La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación. (ST, VII, 192)³³.

Unamuno tiene este aspecto en cuenta en la elección simbólica del titán como *alter ego*, pues en su figura se revela el prototipo del «sufriente»³⁴. Su búsqueda de la inmortalidad sigue el camino esquileo del «aprender padeciendo»³⁵.

A partir del dolor y del sufrimiento, de la conciencia de la propia finitud, brota la compasión hacia uno mismo y hacia los demás, y de ella brota el amor:

Lo más inmediato es sentir y amar mi propia miseria, mi congoja; compadecerme a mí mismo, tenerme a mí mismo amor. Y esta compasión, cuando es viva y superabundante, se vierte de mí a los demás, y del exceso de mi compasión propia compadeczo a mis prójimos. La miseria es tanta, que la compasión que hacia mí mismo me despierta se me desborda pronto, revelándome la miseria universal. (ST, IX, 233)

³⁰ Para Unamuno, la nada es el ser que no lo es todo (cf. Meyer, 1955: 27-28; 36-37).

³¹ Meyer (1955: 26).

³² Meyer (1955: 27).

³³ En la misma obra (IX, 235) dice: «Aunque lo creamos por autoridad, no sabemos tener corazón, estómago o pulmones, mientras no nos duelen, oprimen o angustian. Es el dolor físico, o siquiera la molestia, lo que nos revela la existencia de nuestras propias entrañas. Y así ocurre también con el dolor espiritual, con la angustia, pues no nos damos cuenta de tener alma hasta que ésta nos duele».

³⁴ «En el *Prometeo Encadenado* –dice W. Jaeger (1957: 244)– el dolor se convierte en el signo específico del género humano. Aquella creación de un día trajo la irradiación de la cultura a la oscura existencia de los hombres de las cavernas. Si necesitamos todavía una prueba de que este dios encadenado a la roca en escarnio de sus acciones encarna para Esquilo el destino de la Humanidad, la hallaremos en el sufrimiento que comparte con ella y multiplica los dolores en su propia agonía.»

³⁵ Cf. Esquilo, *Agamenón*, v. 177: «Porque Zeus puso a los mortales en el camino del saber cuando estableció con fuerza de ley que se adquiriera la sabiduría con el sufrimiento» (trad. B. Perea). María Zambrano (1955: 36) incide en la misma idea aplicada al hombre: «El ser humano se ha afirmado a sí mismo a través del padecer y el trabajo en ese saber trágico que declara Esquilo en su *Prometeo*: el 'aprender padeciendo'».

En efecto, para Unamuno, «conciencia, *conscientia*, es conocimiento participado, es con-sentimiento, y con-sentir es com-padecer»³⁶:

Amar en espíritu es compadecer, y quien más compadece es quien más ama. Los hombres encendidos en ardiente caridad hacia sus prójimos, es porque llegaron al fondo de su propia miseria, de su propia apariencialidad, de su nadería, y volviendo luego sus ojos, así abiertos, hacia sus semejantes, los vieron también miserables, aparenciales, anonadables, y los compadecieron y los amaron (ST, VII, 190).

El mayor grado de «conciencia dolorosa» es, para Unamuno, la conciencia de la propia finitud, y ello se aprecia, ante todo, en la conciencia de la temporalidad: «Ese pensamiento de que me tengo que morir y el enigma de lo que habrá después, es el latir mismo de mi conciencia»³⁷, conciencia que, además, siente desesperadamente «la sed de eternidad», pues «la conciencia, el ansia de más y más, cada vez más, el hambre de eternidad y sed de infinitud, las ganas de Dios, jamás se satisfacen; cada conciencia quiere ser ella y ser todas las demás sin dejar de ser ella, quiere ser Dios.»³⁸

También el ansia de infinitud lleva al amor:

¡Eternidad!, ¡eternidad! Éste es el anhelo; la sed de eternidad es lo que se llama amor entre los hombres; y quien a otro ama es que quiere eternizarse en él. (ST, III, 132)

El amor es para Unamuno, en último término, «la única medicina contra la muerte». (ST, VII, 187)

7. ¡Pensar es mi castigo!

Dice el relato del *Génesis*:

El Señor Dios plantó un parque en Edén, hacia oriente, y colocó en él al hombre que había modelado. El Señor Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles hermosos de ver y buenos de comer; además, el árbol de la vida en mitad del parque y el árbol de conocer el bien y el mal.³⁹

Comer del árbol del conocimiento, dice la serpiente, haría dioses a Adán y Eva. Unamuno siente la tentación de Adán en el paraíso:

³⁶ ST, VII, 192. Una bella muestra del sentimiento de *sympátheia*, en sentido cósmico y divino, puede apreciarse en el coro de las Oceánides de la tragedia de Esquilo (vv. 397 ss.)

³⁷ ST, III, 133.

³⁸ ST, IX, 235.

³⁹ *Génesis*, 2, 8-9 (trad. L.A. Schökel). La expresión polar «árbol de conocer el bien y el mal» ha sido interpretada como una forma de referirse al conocimiento total.

¿No hay acaso en el fondo de toda pasión curiosidad? ¿No cayeron, según el relato bíblico, nuestros primeros padres por el ansia de probar el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, y ser como dioses, concededores de esa ciencia? La visión de Dios, es decir, del Universo mismo en su alma, en su íntima esencia, ¿no apagaría todo nuestro anhelo? Y esta perspectiva sólo no puede satisfacer a los hombres groseros que no penetran el que el mayor goce de un hombre es ser más hombre, esto es, más dios, y que es más dios cuanto más conciencia tiene. (ST, X, 247-248)

En efecto, para Unamuno, «el supremo placer del hombre es adquirir y acrecentar conciencia»⁴⁰. La *concienciación* es la toma de posesión del yo y del mundo, así como el impulso desesperado hacia *el otro* mundo. La conciencia se manifiesta, según Unamuno, bajo dos instintos: el de reproducción o perpetuación (el amor), y el de conservación (el hambre):

El instinto de conservación, el hambre, es el fundamento del individuo humano; el instinto de perpetuación, amor en su forma más rudimentaria y fisiológica, es el fundamento de la sociedad humana. Y así como el hombre, en cuanto ser social conoce lo que necesita conocer para que se conserve, así la sociedad o el hombre, en cuanto ser social conoce lo que necesita conocer para perpetuarse en sociedad. (ST, II, 124)

El conocimiento, pues, se relaciona con el *hambre*⁴¹. Esta intuición unamuniana, que podemos rastrear ya en algunos textos de su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, fue tomando cada vez más fuerza en su pensamiento. En este proceso influyó en nuestro autor la obra del biólogo y filósofo catalán Ramon Turró, que expuso parte de su teoría en su libro *Els orígens del coneixement: la fam*, de la que Unamuno escribió el prólogo de la edición castellana⁴². Para Turró, en el proceso del conocimiento, la realidad es inducida por una experiencia interna anterior a la percepción externa, pues anterior a ella se encuentran en el individuo procesos más profundos que revelan la ausencia de algo en el organismo. De esta manera el hambre, por medio de los órganos sensoriales, nos pone en contacto con el mundo⁴³. «El conocimiento es –dicho con palabras de Unamuno– hijo del hambre», porque «el sujeto que conoce o percibe es el que come⁴⁴». El hambre manifiesta que existe la realidad –el pan– de la misma manera que la sed nos revela que hay agua y nos dice qué es⁴⁵:

⁴⁰ ST, X, 244.

⁴¹ Cf. Meyer (1955: 129).

⁴² La obra apareció en la edición catalana en el año 1912, y en francés en 1914; en este idioma la leyó Unamuno. Pronto aparecieron en castellano dos traducciones, una en 1916 (Barcelona), y otra en Madrid (1921). Unamuno escribió el prólogo de esta última.

⁴³ Una buena exposición de la «filosofía crítica» de Turró es la que ofrece Aróstegui (1950: 77-89).

⁴⁴ *Prólogo a Turró*, OC, VIII, 1084.

⁴⁵ «Agua, H₂O, es lo que quita la sed» (O.C., VIII, 1085); «la sed nos revela la constitución química del agua, su sustancialidad fenoménica» (p. 1086).

El hambre misma, en cuanto nos damos cuenta de ella, es un conocimiento; sabemos o conocemos que tenemos hambre, y acaso la conciencia nace así, por la conciencia del hambre, y es conciencia de una carencia, y lo que nos falta es de la naturaleza misma de lo que tenemos; lo de afuera es como lo de dentro.⁴⁶

Para don Miguel, su «hambre de inmortalidad» o «sed de infinito» están relacionadas también con el conocimiento. Ello explica la elección mítica de un buitre voraz y hambriento, un buitre que simboliza el pensamiento.

Por otro lado, del instinto de perpetuación, del amor, «que es hambre de la especie»⁴⁷, brota la razón:

La razón, lo que llamamos tal, el conocimiento reflejo y reflexivo, el que distingue al hombre, es un producto social. Debe su origen acaso al lenguaje. Pensamos articulada, o sea reflexivamente, gracias al lenguaje articulado, y este lenguaje brotó de la necesidad de transmitir nuestro pensamiento a nuestros prójimos. (ST, II, 124.)

Recordemos que, al entregar Prometeo el fuego a los mortales (y aquí parece tener presente Unamuno las palabras del *Protágoras* platónico), el hombre «articuló rápidamente con habilidad el habla y los nombres [de las cosas] inventó casas, vestidos, calzados, cobertores, y los beneficios de la agricultura»⁴⁸. De esta manera, junto al lenguaje y la constitución de la sociedad, palpita también, míticamente, la figura de Prometeo.

Pero el drama del conocimiento, en Unamuno, se centra en la contradicción que opone la razón a la imaginación, el sentimiento y la fe. Unamuno, como otros filósofos de su época, se muestra como un irracionalista, pues considera a la razón impotente para el conocimiento. Ahora bien, esto no le lleva a adscribirse a un fideísmo sin más en su búsqueda de la inmortalidad, ya que necesita fundamentar en cierto sentido su fe en algún tipo de razón: «Efectivamente, es imposible olvidar –dice Meyer– que el tema más fundamental de Unamuno es el de la *lucha* sin cuartel y sin esperanzas entre la razón y la vida, entre la razón y la fe. En esta lucha no se ofrece ningún resultado satisfactorio que pueda permitir que la fe se desembarace del fuerte abrazo con que la razón la tiene sujeta, porque *ni la vida ni la razón se dan nunca por vencidas*. El drama del pensamiento de Unamuno es *que no quiere renunciar a la vida y no quiere tampoco renunciar a la razón*, y que *tiene que vivir y obrar entre esas dos muelas contrarias que nos trituran el alma*»⁴⁹. La rela-

⁴⁶ OC, VIII, 1088.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Protágoras*, 322 a. Véase a este respecto el comentario de García Calvo al fragmento 74 de Heráclito (pp. 222-223), donde aprecia (a partir del relato hesiódico: TD, 50-52; Th, 566 s) que en la caña en la que Prometeo transportó el fuego que robó a los dioses hay una alusión a la laringe y al don del lenguaje y razón que en ella late.

⁴⁹ Meyer (1955: 126-127). Los subrayados pertenecen al propio Unamuno. En pp. 150-151 añade Meyer: «Lo irracional y lo racional se buscan llamándose uno al otro; son dos mitades separadas del ser que se necesitan recíproca-

ción entre la razón y la vida es para Unamuno una relación dialéctica que queda también expresada en el poema «El buitre de Prometeo» una vez establecido el símbolo: Prometeo es la vida y el buitre es el hambre voraz del conocimiento, y al tiempo, su castigo, el dolor del pensamiento que, sin embargo, le hace sentirse vivo. El hombre vivirá en tanto sea capaz de sentir sobre sí el dolor desgarrado de pensar, de conocer, pues el conocimiento está unido a la necesidad de vivir. El uno no puede vivir sin el otro ni existir independientemente. El uno es para el otro y sólo pueden vivir en conjunción y en una lucha dolorosa y deseada:

Dale, dale, mi buitre, sin cuidado;
no temas que me muera;
manjar tendrás en mí por largos siglos;
común es nuestra vida,
y en tanto me devores
se mantendrá mi vida con dolores. (vv. 32-37)

.....

Me abrazas y me estrechas en tus garras,
como en espasmo de fusión suprema;
tiembla mi cuerpo de dolor entre ellas,
palpitantes amarras, pero mi alma,
mi alma a ti se vuelve, mi verdugo,
pues que te debe de su vida el jugo (vv. 107-113)

.....

Lo que en mí dolor en ti es delicia,
mi desgracia tu triunfo;
mientras tu corvo pico me acaricia,
con lo que sufro gozas;
para henchirte de vida me destrozas (vv. 114-118)

* * * *

Unamuno ofrece una variante poética del mismo tema (a pesar de que no se nombra explícitamente a Prometeo y de que podría leerse de un modo independiente). Se trata del poema titulado «A mi buitre» del *Rosario de sonetos líricos*^{5º}:

mente, pero como dos contradictorios pueden buscarse, es decir, para oponerse entre sí en una unión antitética y polémica. La razón y la fe son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro. Lo irracional pide ser racionalizado, y la razón sólo puede operar sobre lo irracional. Tienen que apoyarse uno en otro y asociarse. Pero asociarse en lucha.»

^{5º} N.º LXXXVI, I, p. 311.

Este buitre voraz de ceño torvo
 que me devora las entrañas fiero
 y es mi único constante compañero
 labra mis penas con su pico corvo.

El día en que le toque el postrer sorbo
 apurar de mi negra sangre quiero
 que me dejéis con él solo y seño
 un momento, sin nadie como estorbo.

Pues quiero, triunfo haciendo mi agonía,
 mientras él mi último despojo traga,
 sorprender en sus ojos la sombría

mirada al ver la muerte que le amaga
 sin esta presa en que satisfacía
 el hambre atroz que nunca se le apaga.

Carlos Bousoño ha hecho un análisis de este soneto⁵¹: «Que un buitre –dice– devore al poeta es posible, pero improbable, inverosímil; por otra parte no hay un significado lógico, sino emocional». Se trata sin duda, dice Bousoño, de una obsesión angustiosa, pero «a la vista del soneto, *y sin otros datos* (como los que nos proporciona el resto de la obra unamunesca, que es un grito de aspiración patética a la vida eterna, de la que sin embargo, duda) no lo podríamos decir nunca.»⁵² En el soneto nuestro autor incide en un símbolo poético muy querido por él, el de la esfinge⁵³: el monstruo que en la mitología griega simboliza lo misterioso, lo indescifrable, aquello ante lo que la razón humana resulta impotente. Ante la esfinge, el hombre ha de presentarse cara a cara para resolver su enigma y no ser devorado por ella.

⁵¹ Para Bousoño (1976: 268-9) se trata de un símbolo monosémico continuado: «El buitre que devora (b) al poeta A nos da, eso sí, una impresión de repulsión (Z); y con esa vaguedad que distingue a los símbolos y tras un análisis lo reconocemos como representante de alguna obsesión angustiosa (a) del protagonista poemático.»

⁵² Bousoño (1976:269)

⁵³ La Esfinge es un símbolo muy utilizado en la poesía de Unamuno. En ST (III, 134) dice: «El remedio [del único problema] es considerarlo cara a cara, fija la mirada en la morada de la Esfinge, que es así como se deshace el maleficio de su aojamiento». Con el nombre de *La esfinge*, dio título a uno de sus dramas. Sobre el tema, cf. *Poesías*, I, 173-176; *Rosario*, XXXVII, I, 281; *Cancionero* n.º 138, III, 138 y n.º 1400, III, 605; *Poesías sueltas* LXIII, IV, 113. Sobre «El enigma de la esfinge», cf. Cerezo Galán (1996: 80-83).

8. Lucha contra la tiranía

Unamuno también se sirve de la figura de Prometeo para expresar su rebeldía ante «la situación que se le ha creado a él en cuanto existente»⁵⁴. La lucha central en la tragedia de Unamuno, según María Zambrano, es su lucha frente al Señor de la Vida y del Ser, la lucha frente al Otro⁵⁵. Para Cerezo Galán, «Prometeo [en la obra de Unamuno] encarna, sobre todo, una rebeldía, un grito de protesta dirigido contra el cielo desde su potro de suplicio.»⁵⁶ El recuerdo de Prometeo –dice– acude a Unamuno en los momentos más crudos de su congoja y desesperación, y recuerda un soneto titulado *¿Por qué me has abandonado?*⁵⁷, cuyos tercetos rezan así:

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?

También en el soneto *Non serviam*⁵⁸ resuenan las palabras del ángel rebelde confundidas con las del titán (el hombre) que al nacer a la conciencia trajo el fuego del conocimiento que alumbraba y quemaba, y la desgracia de las edades a los hombres:

¡No serviré!, gritó no bien naciera
una conciencia de sí misma, lumbre
de las tinieblas del no ser; la cumbre
del cielo tenebroso ardió en la hoguera

del conocer fatal; toda la esfera
en su seno sintió la reciedumbre
de haber sido creada, pesadumbre
de la nada, su madre, a la fiera

voz de reto los mundos en sus gonces⁵⁹
rechinaron de espanto, y ese grito
perdura sin cesar en las edades

⁵⁴ Meyer (1955: 31-32).

⁵⁵ Zambrano (2003: 96).

⁵⁶ Cerezo Galán (1996: 559).

⁵⁷ *Rosario*, CXXIII, I, p. 330.

⁵⁸ *Rosario*, CXXII, I, p. 337.

⁵⁹ Gonce: 'gozne' o 'pernio' (DRAE).

y esclavos los mortales desde entonces
cantan, puesta la vista al infinito,
sombras de libertad, las libertades.⁶⁰

9. Conciencia eterna y eternamente consciente

Se ha puesto de relieve en numerosas ocasiones el paralelismo existente entre el simbolismo mítico griego y el mito hebreo del Génesis. En éste —señala Diels— se encuentran los dos «principios creadores»:

En el Génesis, el espíritu creador está simbolizado por la voz que prohíbe a Adán, símbolo de la humanidad naciente, comer el fruto del árbol de la ciencia (símbolo de la inteligencia). El intelecto en rebeldía está figurado por el espíritu perverso, el demonio, que incita al ser consciente, que todavía habita el paraíso animal, a rebelarse contra la llamada del espíritu y a exaltar los deseos (a comer la manzana). El demonio «crea» así al hombre, en tanto que organismo vulnerable. Los dos mitos cuentan el castigo de la caída y la reconciliación final. Con respecto al mito judaico, la historia de la reconciliación le está reservada al mito cristiano. En cuanto al símbolo de la reconciliación final de Prometeo, el paralelismo de la significación oculto se extiende al conjunto mítico del ciclo judeocristiano.⁶¹

Desde antiguo se han identificado las figuras de Cristo y Prometeo⁶², y es de sobra conocida la importancia de Cristo en la obra de Unamuno. En unos versos de *El Cristo de Velázquez* encontramos juntos a Cristo y Prometeo:

Desde el cielo cayó sobre tu frente [de Cristo]
una gota de sangre desprendida
del corvo pico de un ahíto buitre
que venía del Caúcaso, y tu sangre
con la de Prometeo se mezcló.⁶³

Manuel Alvar, que considera la figura de Prometeo en Unamuno más cercana a Cristo que a Adán, más próxima al amor a los hombres que al deseo de conocimiento, aprecia en estos versos una evolución del poema «El Buitre de Prometeo» y del soneto «A mi buitro» y, conforme a la interpretación que de la cristología de Unamuno él hace, ofrece su interpretación:

⁶⁰ Véase asimismo el soneto CXIII del *Rosario*: «Por si no hay otra vida después de ésta./ haz de modo que sea una injusticia/ nuestra aniquilación; de la avaricia/ de Dios tu vida una protesta.» Cf. Meyer (1955: 32, n. 27).

⁶¹ Diels (1966: 227).

⁶² Tertuliano, por ejemplo, llama a Cristo *Verus Prometheus*. La forma del suplicio de ambos es parecida.

⁶³ Parte segunda, VII, I, 391.

Sobre la roca del Cáucaso ha muerto Prometeo: un ahíto buitres había emprendido el regreso; sobre la roca del Calvario Cristo ha muerto, y las dos sangres se juntaron. Pero mientras Prometeo, muerto, era culminación de su fracaso, la muerte de Cristo sublimaba nuestra salvación. Con la muerte de Prometeo acababa la locura de una empresa; con la de Cristo, comenzaba el destino ultraterreno del hombre. Cristo significaba el fin de Prometeo: con el comienzo de la Vida quedaba ya sin razón el suplicio del Caúcaso; Prometeo –hombre también– era liberado de su tortura. Al morir descansaba no del pensamiento, sino del buitres material y se le abrían todas las eternidades que le fueron negadas hasta a Júpiter. Precisamente tras la muerte del cuerpo, libre de hierros y de carne, la última, única posibilidad del pensamiento sin dolor.⁶⁴

J.L. Abellán, en su estudio sobre *El Cristo de Velázquez*⁶⁵, considera que, para Unamuno, Cristo es la realización simbólica de la inmortalidad, quien hace inmortales a los hombres. Don Miguel intenta acceder a Cristo desde una doble vía difícil de diferenciar, la de la tradición mítica recibida, que acepta por medio de la fe (aunque lucha contra la razón), y la de la «eterna endiosadora», aquella que busca la inmortalidad a través del arte, la «prometeica creación humana», porque «arte es el cuadro de Velázquez y arte es también la creación de ese mito de Cristo por el que el hombre se eleva a Dios, se hace Dios, pues no es Éste sino creación suya en su afán de no morir.»⁶⁶ En efecto, considere el afán creativo como el «impulso prometeico que llevó en la mitología griega a robar el fuego a los dioses. De aquí que don Miguel una las figuras de Cristo y Prometeo en identificación perfecta, puesto que tanto uno como otro tienen misión endiosadora».⁶⁷ Por su parte, Cerezo Galán, después de considerar a Prometeo en la obra de Unamuno un agonista, un abandonado y un rebelde, dice: «no sabemos si en esta mezcla de sangres la agonía de Cristo se contagia del espíritu de Prometeo, o si, a la inversa, el dolor de Prometeo se redime en la muerte en la cruz».⁶⁸

En cualquier caso, y en contra de la suposición general que ve en Unamuno a alguien centrado en un exclusivo pensamiento religioso cristiano, es preciso señalar el fondo pagano, o no cristiano, de D. Miguel: «Unamuno –dice F. Savater–⁶⁹ no quiere morir, pero sobre todo no quiere querer morir ni querer verse obligado a quererlo⁷⁰(...) ¿Pero

⁶⁴ Alvar (1971: 136-137).

⁶⁵ Titulado «El mito de Cristo en Unamuno» (1973: 247-268).

⁶⁶ Abellán (1973: 265).

⁶⁷ Abellán (1973: 266).

⁶⁸ Cerezo Galán (1966: 559).

⁶⁹ En su prólogo a *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid 1986 (Ed. Alianza), pág. 12.

⁷⁰ Cf., ST, III, 136. Savater también ha reflexionado en otro lugar (2003:51) acerca del desdoblamiento de expresiones del tipo «querer querer». En no querer morir hay deseo –dice– pero no decisión (no se puede elegir ser inmortal), pero sí es posible «desear el deseo»: «El ser humano es evaluador permanente, pero no sólo evalúa lo deseable a partir de sus deseos, sino que también desea sus deseos mismos...» (p. 79).

hay algo menos religioso, más estrictamente impío, que no querer morir? (...) Unamuno no quiere querer la muerte, rechaza el verse obligado a quererla ni siquiera como prenda de vida eterna. No aspira a la resurrección, como sería lo piadoso, sino a no morir, deseo frontalmente anticristiano, aunque el lenguaje en que se expresa sea tan deudor de la ortodoxia cristiana.» En palabras de Unamuno:

La inmortalidad del alma pura, sin alguna especie de cuerpo o periespíritu, no es una inmortalidad verdadera. Y en el fondo, el anhelo es prolongar esta vida, ésta y no otra, ésta de carne y de dolor, ésta de que maldecimos a las veces tan sólo porque se acaba. (ST, X, 246)

El deseo de Unamuno era, ante todo, gozar de una vida consciente de la finitud, y eternamente conciente; no la dicha inconsciente, sino el dolor carnal —el *inmortal dolor*—, consciente, temporal y eterno:

Esa visión beatífica que se nos presenta como primera solución católica, ¿cómo puede cumplirse, repito, sin anegar la conciencia de sí? ¿No será como en el sueño en que soñamos sin saber lo que soñamos? ¿Quién apetecería una vida eterna así?⁷¹ Pensar sin saber lo que se piensa, no es sentirse a sí mismo, no es serse. Y la vida eterna, ¿no es acaso conciencia eterna; no sólo ver a Dios, sino ver que se le ve, viéndose uno a sí mismo a la vez y como distinto de Él? El que duerme, vive, pero no tiene conciencia de sí; ¿y apetecerá nadie su sueño así eterno? Cuando Circe recomienda a Ulises que baje a la morada de los muertos, a consultar al divino Tiresias, dicele que éste es allí, entre las sombras de los muertos, el único que tiene sentido, pues los demás se agitan como sombras (*Odisea*, X, 487-495). Y es que los otros, aparte de Tiresias, ¿vencieron a la muerte? ¿Es vencerla acaso errar así como sombras sin sentido? (ST, X, 245-246).

El buitre del poema, sin embargo, satisface su deseo:

¡Ay, ay, ay! Que me arrancas el sentido
¡quieto, quieto, despacio!
¡déjame que te sienta, pues te sacio! - . (vv. 12-14)

.....

Vamos, vamos, verdugo,
sumerge tu cabeza aquí, en mi seno,

⁷¹ Esta misma idea la expresa, en forma negativa, en su poema *La unión con Dios*, soneto CXXI de su *Rosario* (I, pp. 336-337) poema al que precede un verso de Miguel Ángel: *Vorrei voler, signor, quel ch'io non voglio*. Así reza su primer cuarteto: « Querría, Dios, querer lo que no quiero:/ fundirme en Ti, perdiendo mi persona./ este terrible yo por el que muero/ y que mi mundo en derredor encona». Sobre el desdoblamiento «querer lo que no quiero», véase nota anterior.

y engulle mis entrañas
 pero no alces el pico,
 quedo aprende a comer, sin feas mañas,
 ni así me lo sacudas, ¡te suplico!
 ¡No, no esos desgarrones,
 come pausado, la cabeza hundida;
 mira que esos tirones
 me hacen desfallecer y no te siento
 dame un lento dolor, sordo, apacible;
 dame un dolor de vida, pensamiento! (vv. 15-26)

.....

Pero no, no te apartes de mi seno,
 que a tu falta me duermo para siempre;
 escarba en mis entrañas, pensamiento;
 mejor que no el vacío, tu tormento.
 Existir, existir, pensar sufriendo
 más bien que no dormir, libre de penas,
 el sueño sin ensueños, que no acaba;
 benditas tus cadenas,⁷²
 Ya que sin ellas pronto me hundiría
 de las pálidas sombras en el gremio.
 ¡Sea inmortal dolor, mi eterno buitre,
 y no placer efímero, mi premio. (vv. 119-130)

Unamuno deseaba una vida de pura temporalidad que no desembocara en la muerte⁷³:

Y el alma, mi alma al menos, anhela otra cosa, no absorción, no quietud, no paz, no apagamiento, sino eterno acercarse sin llegar nunca, inacabable anhelo, eterna esperanza que eternamente se renueva, sin acabarse del todo nunca. Y con ello un eterno carecer de algo y un dolor eterno. Un dolor, una pena, gracias a la cual se crece sin cesar en conciencia y en anhelo (ST, X, 260)

El mito le ofrece un símbolo temporal acorde a sus deseos. En Prometeo, el sufrimiento consciente que le acerca a los humanos no se acaba, no muere, porque ello le es

⁷² Prometeo desea las cadenas porque le aferran al mundo humano, temporal, consciente y doloroso. Es un tópico entre los místicos, por el contrario, el deseo de desprenderse de sus ataduras terrenales.

⁷³ El mito griego de Titono podría aproximarse a este deseo: a Titono, amante de la Aurora, los dioses le concedieron la inmortalidad sin la eterna juventud.

imposible a un dios. En el castigo al que le somete el buitre, como muy bien ha visto J-P. Vernant, se puede apreciar esta dimensión a la vez temporal y eterna, una tela de Penélope inacabable de la vida y de la muerte:

Este tiempo prometeico es parecido a los movimientos de los astros, es decir, a esos movimientos circulares que se inscriben en el tiempo y permiten medirlo. No es la eternidad de los dioses, ni tampoco el tiempo terrestre, el tiempo mortal, que siempre avanza en el mismo sentido. Es un tiempo del que los filósofos podrán decir que es la imagen móvil de la eternidad inmóvil. El personaje de Prometeo también se extiende, al igual que su hígado, entre el tiempo lineal de los humanos y el tiempo eterno de los dioses.⁷⁴

Y así lo intuye, hace suyo y expresa Unamuno en su poema:

¿No tienes qué comer, fiera insaciable?
Según comes mi carne, ella se acrece. (vv. 30-31)

.....

Bajo tus picotazos las entrañas
muriendo me renacen de continuo;
cuando la muerte viene así, de cara,
sin vil disfraz ni engaño,
se puede combatirla; (vv.40-44)

.....

Deja que mis entrañas se renueven
y escarba en mis redaños;
somos viejos amigos, mi verdugo;
pasan los años
¡tú, a tu faena destructora,
la tela de mi vida desgarrando! (vv. 71-77)

.....

Desde los bordes de tu córnea boca
a mi abierto regazo
mi propia sangre escurre,
como el orvallo cae sobre la grieta
que guarda el manantial do nace el río;

⁷⁴ Vernant (1999: 81).

río de que la nube luego brota,
nube que vuelve al río gota a gota» (vv. 95-101)

.....

¡Con qué voraz cariño me devoras
encendido en deseo de mi cebo!
¡Sangre eres de mi sangre y es tu carne
de mi carne renuevo! (vv. 103-106).

10. Águila/ Buitre/ Lechuza

Hay otro aspecto que es importante señalar: el hecho de que el ave que devora las entrañas de Prometeo sea un buitre, y no un águila, el ave que aparece en los versos de Hesíodo y Esquilo y que goza de un rico simbolismo⁷⁵. Según una creencia común que podemos rastrear ya en la antigüedad, el águila se relaciona con el Sol. Su alto vuelo la acerca al rey de los astros. Homero, por ejemplo, la llama *aíthōn*, 'brillante'⁷⁶; Aristófanes⁷⁷, *pyrphóros*, 'portadora de fuego', y Claudio Eliano dice que puede mirar de frente al sol sin cegarse, «ya que el fuego celeste es para el águila como un registro fidedigno e incorruptible de su origen»⁷⁸. La altura y el fuego son símbolos del espíritu. En Unamuno, según podemos apreciar en su poema *El Cristo de Velásquez*⁷⁹, el águila simboliza lo elevado, el espíritu, la luz, y también, como ave que es capaz de mirar de frente al Sol, la visión mística:

Águila blanca que bebiendo lumbre
del Sol de siempre con pupilas fúlgidas
nos la entregas, pelícano⁸⁰, en la sangre
de tus propias entrañas convertida.

.....

(...) Luz nos das; antorcha
tu corazón que ardiendo nos alumbraba
y nos aveza a hacer de nuestra sangre
luz de tu luz. Eres la luz, Tú, el Hombre,
que esclarece en el mundo a los mortales.
¡Luz, luz, Cristo Señor, luz que es la vida!

⁷⁵ Cf. Esquilo, *Prometeo*, v. 1022 (s.u. *aetós*).

⁷⁶ Homero, *Il.*, 15.90. *Aithon*, significa 'De fuego deslumbrador o abrasador' (DGE).

⁷⁷ Aristófanes, *Aves*, 1248.

⁷⁸ Eliano, *NA*. 2. 26, trad. Díaz-Ragañón; cf. Eratóstenes, *Catasterismos* 30.

⁷⁹ En el poema XX de la Primera Parte, titulada *Águila*, I, pp. 370-371.

⁸⁰ Según una creencia, el pelícano se provoca a sí mismo sangre y con ella vivifica a sus hijos cuando mueren.

cuando muramos, en tus blancos brazos,
 las alas de la Muerte Emperadora,
 llévanos hasta el Sol, allí a perderse
 nuestros ojos en él, a que veamos
 la cara de la Verdad que al hombre mata
 para resucitarle. Águila blanca
 que a raudales bebiendo viva lumbre
 del Sol eterno con divinos ojos
 nos la das en tu sangre derretida,
 llévanos a abreviar del Sol eterno
 con nuestros ojos luz, a que veamos
 la cara de la Verdad.

Unamuno querría ser en el poema como el águila, no como la lechuza, símbolo de la ciencia que aborrece:

(...) Que las lechuzas
 de Minerva⁸¹, que no ven más que a oscuras,
 pues las deslumbra el mediodía, busquen
 en la noche su presa. No lechuzas,
 águilas nuestras almas, que muriendo
 vivan por ver la cara a Dios. ¡Mirada
 danos de pura fe, que la mirada
 resista de los ojos deslumbrantes
 de la Verdad, del Sol que no se extingue,
 de la cara de Dios que nos da vida
 cuando con su mirar muerte nos da.

Aunque en los poemas de Unamuno el ave que devora las entrañas de Prometeo no es un águila, sino un buitre, éste guarda muchas cualidades comunes con aquella: si para Homero⁸² el águila es «la más amada de Zeus», y para Eurípides⁸³, su «heraldo», el bui-

⁸¹ Dice Unamuno en nota al poema: «El ave simbólica de Minerva era la lechuza (*gláux*) y los ojos de Minerva eran *glaucos*, esto es, de lechuza, fosforescente –no verdes, como entendió mal Bécquer–, y ello porque lo propio de la ciencia es ver en lo oscuro, donde no ven los demás. Pero en lo claro no ve. El águila mira al sol. Es que tiene otro párpado. Hay que escribir un diálogo entre el águila de Patmos y la lechuza de Minerva». García de la Concha ve en el rechazo de la lechuza una velada alusión contra Ortega y Casset y su *Revista de Occidente*, cuyo emblema era esta ave (cf. Prólogo a su edición del poema, Madrid 1987, pp. 15-16; cf. Cerezo, 1996, p. 564). Véase también el poema 1600 del *Cancionero*: (...) «Minerva, la de ojos glaucos,/ no mira al sol, cuyo brillo/ mata el saber; es el águila/ que anida en peña –en castillo– /la que clava en él sus ojos/ y ciega de esfuerzo místico.»

⁸² Homero, *Il.* 24. 310.

⁸³ Eurípides, *Ión*, 159.

tre del poema de Unamuno es amado por Júpiter, que le da luz y aire (v. 66); por ello Prometeo le pregunta: «¿Qué viste allá en las nubes?» (v. 8); «¿Sientes morriña de tu patria el cielo?» (v. 79).

Una diferencia fundamental entre las dos majestuosas aves que son el águila y el buitre es que la primera es un depredador (come lo que mata) en tanto que el buitre es un carroñero (come lo que no ha matado). Sin embargo, el buitre de Prometeo en Unamuno queda excluido explícitamente de las aves carroñeras, lo que vuelve a acercarlo al águila:

Eres digno de mí, yo de ti digno,
pero los cuervos,
los que aman la carroña...
¡aléjalos, mi buitre, a picotazos!,
que sepan que estoy vivo;
¡lejos, lejos de mí, sepultureros,
nos bastamos tú y yo, sin compañeros. (vv. 157-163)

El ave de Prometeo, con la que se identifica Unamuno, no es el águila mística, ni la lechuga de la ciencia, sino un ave que, al devorar al hombre, le hace, mediante el dolor, consciente de la vida. En otros términos, es el ave que corresponde al Unamuno agónico y no al contemplativo. Para Luri Medrano (que sigue hasta cierto punto la interpretación psicoanalítica de Diels), el águila simboliza el espíritu, en tanto que el buitre-Pensamiento es «puente de unión entre el juez (el cielo) y el condenado (la tierra)»⁸⁴, y añade: «En la medida en que la luz desciende de lo alto, como Pensamiento, la existencia se siente iluminada por una vocación de alturas. Al mismo tiempo, para tomar el impulso que la lance al vuelo, necesita alimentarse en tierra. Vivir es revolotear».⁸⁵ Por ello, «en el sufrimiento causado por el buitre (en Unamuno no puede ser un águila) hay, evidentemente, dolor, pero más dolorosa que la herida es la voracidad insaciable del ave de rapiña, que es la misma vida.»⁸⁶

Podemos buscar otra razón para explicar la elección del buitre como ave prometeica: se trata de un ave que no come sino lo que está muerto. La preferencia del buitre puede relacionarse entonces con la dialéctica unamuniana del ser: el *serse* es *querer* la mezcla de la vida y la muerte⁸⁷: vida consciente y temporal (muerte) que anhela una vida conscien-

⁸⁴ «¿Quieres volar a la escarpada roca/ que cobija tu nido?» (vv. 79-81)

⁸⁵ Luri (2001: 216). Cf. los versos 64-65 de «El buitre de Prometeo»: «vamos, quieto, y devórame con calma; / yo te doy carne y sangre, pensamiento, / y Jove, sólo luz, luz sólo y aire...». O estos otros: «No lograrás llegar (al cielo), te abate a tierra/ el buche con mi carne perinchido;/ ¡es muy alta la sierra!» (vv. 83-85).

⁸⁶ Luri (2001: 215).

⁸⁷ Así lo dice Meyer (1955, p. 29): «No basta decir que mi vida está constantemente amenazada por la muerte, sino más bien que el existir, el *serse* es *querer* esta mezcla ambigua y pura de vida y de muerte. Tal es la fuente del sentimiento trágico de la vida o del sentimiento agónico del ser.»

te y eterna (vida). De igual manera que el águila mata lo que vive, así, *heracliteo more*, el buitre devora lo que está muerto, volviendo a traer, desde la muerte, la vida. Puede considerarse, por tanto, un símbolo de resurrección en vida.

11. Conclusión

Según la profunda estructura del mito, Prometeo hace posible que el hombre nazca a la conciencia y al conocimiento; Según el relato bíblico, Adán, con los frutos del árbol de la ciencia, procura al hombre su existencia mortal (temporal y dolorosa). Ahora bien, Unamuno no quiere renunciar al árbol del conocimiento, ni quiere tampoco dejar de comer del árbol de la vida; no quiere privarse de aquel alimento que, en la mitología griega, Tántalo hurtó a los dioses para dárselo a los hombres, por lo que fue castigado en el Hades:

Tántalo no pudo digerirla [la dicha]. Y al encontrarse con la felicidad la quiso inacabada para sí y para sus hermanos de sangre, los demás mortales dotados de palabra, y robó a los dioses el néctar y la ambrosía, el vino y el pan de la inmortalidad, la bebida y el manjar con que uno se hace imperecedero. Y desde Tántalo acá, y aun antes de él, no han dejado los hombres de buscar el pan y el vino de la inmortalidad.⁸⁸

De este desgarramiento, de esta fractura que hubo en el paraíso, nace el sentimiento trágico.

El final del poema «El buitre de Prometeo» no aporta solución alguna. No asistimos a su liberación, sino que acaba con una pregunta:

¿Y después? ¿Cuándo cese el Pensamiento
de regir a los mundos?
¿Y después...?
—¡ay, ay, ay! ¡no tan recio!—
¡no tan recio, mi buitre!
mira que así me arrancas la conciencia;
aun dentro de tu oficio, ¡ten clemencia! (vv. 206-212)

Pero esta actitud, la pregunta ante la única cuestión, aunque no obtenga ninguna respuesta, resulta, según Cerezo Galán, en sí misma, «salvadora», porque «quien pregunta siente latir en vivo su propia conciencia y advierte, al cabo, que la verdad sólo le será dada al hombre al término de una búsqueda, tal vez, de una creación desesperada.»⁸⁹

⁸⁸ O.C. III, 206-207.

⁸⁹ Cerezo Galán (1996: 83).

En el soneto «A mi buitre» Unamuno desea ver el rostro del buitre en cuanto se quede sin su presa, «mas ese buitre era –dice María Zambrano⁹⁰ comentando estos versos– su personaje, su propio personaje era él mismo, pues él era su propia sed sin descanso.» Prometeo era su propio buitre. Para Unamuno, sigue María Zambrano⁹¹, «ser es querer ser y no resignarse a dejar de ser», y concluye: «es lo único que se nos ha dejado, la apatencia divina, la no resignación a ser devorado».

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, J.L. (1974), «El mito de Cristo en Unamuno», en *Sociología del 98*. Madrid.
- ALVAR, M. (1971), *Estudios y ensayos de literatura contemporánea*. Madrid.
- ARÓSTEGUI, A. (1950), «La "filosofía crítica" de Ramon Turró», *Revista de Filosofía* 32:56-89.
- BLANCO AGUINAGA, C. (1954), *Unamuno, teórico del lenguaje*. México.
- BOUSOÑO, C. (1976), *Teoría de la expresión poética*, I. Madrid.
- CEREZO GALÁN, P. (1996), *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid.
- DIELS, P. (1966), *El simbolismo en la mitología griega*. París, trad. 1976.
- GARCÍA BLANCO, M. (1965), «El mundo clásico de Miguel de Unamuno», en *En torno a Unamuno*. Madrid, pp. 79-130.
- GARCÍA CALVO, A. (1985), *Razón común* (Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito). Madrid.
- GARCÍA GUAL, C. (1979), *Prometeo: mito y tragedia* (con traducción del *Prometeo encadenado*, de Esquilo, pp. 71-107). Madrid.
- JAEGER, W. (1957), *Paideia*, trad. 1981. México.
- LURI MEDRANO, G. (2001), *Prometeos (Biografías de un mito)*. Madrid.
- MEYER, F. (1955), *La ontología de Miguel de Unamuno*, trad. 1962. Madrid.
- SAVATER, F. (2003), *El valor de elegir*. Barcelona.
- TURRÓ, R. (1912), *Orígens del coneixement: la fam*, Barcelona, reimpr. 1980. Barcelona.
- VERNANT, J-P. (1965), *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. 1983. Barcelona.
- (2000), *El universo, los dioses, los hombres*. Barcelona.
- ZAMBRANO, M. (1955), *El hombre y lo divino*, reimp. 1986. México.
- *Unamuno* (2003), (ed. M. Gómez Blesa). Barcelona.

⁹⁰ Zambrano (2003: 94-95).

⁹¹ *Ibid.*