



ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

UNIVERSIDAD FRANCISCO DE VITORIA

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN HUMANIDADES:
HISTORIA, FILOSOFÍA Y ESTÉTICA**

TESIS DOCTORAL

**APOCATÁSTASIS Y LITERATURA EN MIGUEL DE UNAMUNO:
LOS RECURSOS LITERARIOS COMO HERRAMIENTAS
ANTROPOLÓGICO-METAFÍSICAS PARA LA ELUCIDACIÓN DEL
SENTIDO ÚLTIMO DE LA VIDA**

Autor

D. ISOLINO PAZOS VILLAS

DIRECTORES

**DRA. D^a CARMEN ROMERO SÁNCHEZ-PALENCIA Y DR. D. VICENTE
LOZANO DÍAZ**

Pozuelo de Alarcón, Madrid, octubre de 2023

*Si alguno quiere venir detrás de mí, que renuncie a sí mismo,
que cargue con su cruz y que me siga.
Porque el que quiera salvar su vida, la perderá,
pero el que pierda su vida por mí y por la buena noticia, la salvará.
Pues ¿de qué le sirve a uno ganar todo el mundo, si pierde su vida?¹.*

¹ NUEVO TESTAMENTO. Marcos, 8.34-38. Instrucción sobre el seguimiento. Editorial Verbo Divino, Navarra 2012, p. 191.

AGRADECIMIENTOS

A mis padres, Eduardo y Ángeles, de quien vengo y soy.

A Milagros, mi mujer, leal y sacrificada compañera de bondad infinita a quien rindo homenaje existencial.

A mis hijos, Cristina y Pablo, mi único legado.

A Miriam Warleta, amiga de corazón, por su generosidad en el trabajo de compilación y maquetación de este trabajo.

A María Hernández Herrera, mi joven alter ego a quien miro desde abajo y a quien debo gratitud eterna. Ha sido la correctora concienzuda de esta tesis a nivel semántico, sintáctico y conceptual. Sin su ayuda, este trabajo sería ininteligible.

A Salvador Antuñano, maestro de maestros. Me convenció de hacer una tesis doctoral por amor a la filosofía. Gracias a él he vuelto al final de mi vida a beber en la fuente inagotable de búsqueda y de sentido: la apocatástasis como encuentro entre el hombre y Dios.

A mis queridos amigos y tutores de tesis, Vicente Lozano y Carmen Romero. Egregios y eximios no solo en su condición personal e intelectual, sino en su paciencia infinita para conciliar los procesos académicos y mi rechazo metafísico de los mismos. Gracias a su criterio académico, guía y acompañamiento este trabajo es y existe.

A la escuela de Doctorado de la Universidad Francisco de Vitoria, lugar de búsqueda de Verdad.

A aquellas personas buenas que tengo la suerte de llevar en el alma, que fueron y son modelos y ejemplos de vida y de fe. Ellas son mis queridas tías-abuelas Rogelia López y Pepita de Real, mi abuelo Enrique Villas García, mi suegro Tomás Rozalén Aroca, Javier Izquierdo, José Antonio Castillo, Cristina González Reche, Edelmiro Iglesias, Javier Peña, Dionisio Moreno, Víctor Maderal, Daniel Sada, Pedro González, José Antonio Verdejo, Ángel Barahona, José Manuel García Ramos, Clemente López y los padres Florencio, Justo y Salord LC.

A Dios, que sabe bien que este trabajo es una plegaria de sentido.

ÍNDICE

A. PRÓLOGO	5
B. INTRODUCCIÓN	13
1. HIPÓTESIS PRINCIPAL DE LA TESIS.....	15
2. HIPÓTESIS SECUNDARIAS DE LA TESIS	15
3. OBJETIVO DE LA TESIS	18
4. METODOLOGÍA	19
4.1. Documentación y consulta de fondos bibliográficos del autor.....	19
4.2. Notación y citación de la obra del autor.....	19
4.3. Documentación e investigación de fondos bibliográficos	19
4.4. Notación y citación de la obra de los críticos y especialistas de la obra de Unamuno	20
5. ESTRUCTURA CONCEPTUAL DE LA TESIS.....	20
6. ESTADO DE LA CUESTIÓN: ANÁLISIS DE ETAPAS DE UNAMUNO POR PARTE DE LA CRÍTICA. PROPUESTA DE ETAPAS “GENÉTICAS” PARA EL ESTUDIO DE LA OBRA DE UNAMUNO.....	22
6.1. Análisis crítico etapas de Unamuno por estructura conceptual y autores	24
6.2. Propuesta de una fenomenología del espíritu como búsqueda de sentido en Unamuno: Etapas “genéticas”.....	26
C. FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU Y SENTIDO DE LA VIDA COMO APOCATÁSTASIS.....	29
1. 1864-1880. LA PUREZA DEL NIÑO INMORTAL.....	35
1.1. EL NIÑO DE LAS PAJARITAS.....	35
1.2. EL ADOLESCENTE MÍSTICO.....	36
1.3. EL NACIMIENTO DEL BUSCADOR: CRISIS DE CEBERIO	38
1.4. SER NIÑO: EVANGELIO Y DIALÉCTICA	44
2. 1880-1884. LA CRISIS DE MADRID.....	55
2.1. MADRID, 1880: INFLUENCIAS	55
2.2. ¿SPENCER ASESINA A DIOS?: LA CRISIS DE FE.....	60
3. 1884-1896. EL CRUSTÁCEO EGOÍSTA: POSITIVISMO Y FE.....	75
3.1. 1884-1891: LAS DUDAS DEL CRUSTÁCEO: FE EN EL MUNDO O FE EN DIOS	75
3.1.1. Cuaderno V: En breve resucitaré.....	80

3.1.2. 1884-1885. <i>Notas entre Madrid y Bilbao: ¡Bendito sea tu santo nombre!</i>	82
3.1.3. 1885. <i>Cuaderno XVII: Dios por lo tanto sobra</i>	84
3.1.4. 1885-1886. <i>Cuaderno XXIII: Dios es verdad de “sentido íntimo”</i>	87
3.1.5. 1886. <i>Notas de Filosofía I: Dios no explica nada</i>	92
3.1.6. 1886. <i>Filosofía Lógica: Dios y el alma solo son ideas</i>	93
3.1.7. 1889. <i>Carta a Juan Solís: ¿Niego a Dios? No, y mil veces no</i>	94
3.2. 1884-1891. LOS TRES UNAMUNOS: EL CRUSTÁCEO ELIGE EL MUNDO.....	98
3.3. 1891-1896. EL EROSTRATISMO DEL ORNITORRINCO.....	108
3.4. EL NUEVO MUNDO DE <i>PAZ EN LA GUERRA</i>	113
4. 1897. DIARIO ÍNTIMO Y CRISIS ESPIRITUAL	127
4.1. EL PARTO AUTOPOYÉTICO COMO SÍNTESIS DE SENTIDO	127
4.2. IMBÉCIL O CREYENTE	131
4.3. LA NEGACIÓN DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL	138
4.4. ORGULLO Y DESCOMPOSICIÓN ESPIRITUAL.....	141
4.5. APOCATÁSTASIS: HUIR DE SÍ MISMO PARA SER BUENO.....	146
4.6. EL HORROR DE LA SEPULTURA ESPIRITUAL.....	150
4.7. LAS TENTACIONES DEMONÍACAS Y LA MASTURBACIÓN ESPIRITUAL.....	157
4.8. LOS RESULTADOS CLÍNICOS	160
5. 1901-1913. EL HOMBRE SE HACE DIOS: LA BÚSQUEDA	
DESESPERADA.....	171
5.1. EL EGOTISTA DE PRINCIPIOS DE SIGLO	173
5.2. LA APOCATÁSTASIS <i>DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA</i>	176
5.3. POESÍA NARRADA: LA METAFÍSICA VITALISTA <i>DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA</i> <i>VIDA</i>	177
5.4. EL HOMBRE ANTE LA NADA: CONGOJA Y AGONÍA.....	186
5.5. VOLUNTAD DE SER Y PODER: LA REBELDÍA DEL ESPÍRITU	189
5.6. DOMINACIÓN COMO “GUERRA SANTA”	192
5.7. DIOS Y HOMBRE: FE Y APOCATÁSTASIS	204
5.7.1. <i>Dios como “Conciencia Universal”: ¿Existe Dios?</i>	205
5.7.2. <i>La re-creación y co-creación dialécticas</i>	215
5.7.3. <i>Fe y virtudes teológicas: De la creación al servicio del Todo</i>	220
5.7.4. <i>Novísimos: Apocatástasis, inmortalidad y sinsentido del sentido</i>	227
5.8. DIOS HA MUERTO, VIVA CRISTO. EN BUSCA DE LA NUEVA APOCATÁSTASIS..	235

6. 1914. LA ORACIÓN EGOÍSTA AL HOMBRE BLANCO. EL CRISTO DE VELÁZQUEZ	239
6.1. POESÍA Y EPIFANÍA DE CRISTO	239
6.2 <i>EL CRISTO DE VELÁZQUEZ</i>	244
6.2.1. <i>El himno a Dios</i>	244
6.2.2. <i>El Hombre Blanco y las razones de amor</i>	246
6.2.3. <i>El Cristo agónico como hombre de fe</i>	248
6.2.4. <i>¿Cree Unamuno en el Hombre Blanco? El problema de la “tercera fe”</i>	249
6.2.5. <i>Orar en el retrete y la nueva apocatástasis</i>	254
7. 1914-1930: EL EGOTISTA EN BÚSQUEDA DE SENTIDO.....	261
7.1. EL PROBLEMA DE LA PERSONALIDAD: NOVELA Y FARSA DE VIDA.....	261
7.2. EL MANUAL DEL PERFECTO PÁRROCO.....	271
7.2.1. <i>¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?</i>	273
7.2.2. <i>Fe de San Manuel: El secreto del santísimo juego</i>	274
7.2.3. <i>Mi religión es consolar</i>	282
7.2.4. <i>Obras son amores</i>	284
7.2.5. <i>Él me hizo un hombre nuevo</i>	288
7.2.6. <i>Unanimidad de sentido y apocatástasis</i>	292
7.2.7. <i>San Miguel Bueno, mártir</i>	295
7.3. <i>CANCIONERO: SÁCAME SEÑOR DE LA DUDA</i>	303
7.3.1. <i>Poesía: La apocatástasis de la Palabra</i>	306
7.3.2. <i>Redención en el Verbo, y el Verbo era Dios</i>	310
7.3.3. <i>Yo para Dios y Dios para mí, y no más mundo</i>	317
8. 1930-1936: EL 4º UNAMUNO Y LA APOCATÁSTASIS AXIOLÓGICA .	327
9. EPÍLOGO: SED BUENOS, CON ESTO BASTA	343
9.1. LA TETRALOGÍA DE LA SERPIENTE.....	344
9.2. EL MUNDO ES TEATRO: EL GENIO SE HACE UN ALMA.....	347
9.3. LA VIDA DEL ESPÍRITU ES LA BUENA INTENCIÓN	357
9.4. APOCATÁSTASIS EN EL BIEN Y EN EL AMOR	360
D. CODA.....	365
E. PROSPECTIVA.....	371
F. APÉNDICES	373

ESTADO DE LA CUESTIÓN: ANÁLISIS ETAPAS DE UNAMUNO SEGÚN ESTRUCTURA CONCEPTUAL/AUTOR.....	373
G. BIBLIOGRAFÍA	379
FUENTES PRIMARIAS: OBRAS DEL AUTOR	379
FUENTES PRIMARIAS: EPISTOLARIOS Y CARTAS DEL AUTOR	380
FUENTES SECUNDARIAS: OBRA CRÍTICA. LIBROS.....	380
FUENTES SECUNDARIAS: OBRA CRÍTICA. ARTÍCULOS	386
TESIS DOCTORALES	390
OTRAS OBRAS CONSULTADAS.....	390

A. Prólogo

*El escritor quiere a las veces romper la aparente monotonía de su expresión propia citando expresiones de otros escritores, pero en las citas está él.
Se puede escribir una obra originalísima nada más que con citas ajenas (...) Y ocurre a las veces que el que se pone a escribir la obra de otro hombre que vivió acaso siglos antes que él acaba por persuadirse, aunque no se atreva a decirlo, que su biografiado es él mismo, que él, el autor de la biografía es una reencarnación de aquel cuya vida cuenta.
Y acaso sea así.²*

Cuando ustedes terminen de leer esta tesis, se morirán. Y yo también. Ustedes y yo somos animales enfermos que somos conscientes de nuestra propia nada. Usted es nada. Y yo también. En muy poco tiempo, usted y yo seremos polvo. Y nuestros hijos morirán al poco tiempo de morir nosotros, y los hijos de nuestros hijos, que también se convertirán en polvo. Es lo que les ha ocurrido a unos 108.000 millones de personas desde que fuimos homo sapiens. También se han extinguido especies, estrellas y soles en un universo que se muestra infinitamente enigmático para nuestra razón. Tampoco entendemos, en palabras de Unamuno, por qué Dios ha elegido la Tierra para crear la vida, y tampoco por qué ha mandado aquí a su Hijo para redimir al hombre. ¿Habría creado Dios al hombre en la Tierra para distraerse en las largas noches de invierno?

Cualquier acercamiento al sentido de la vida desde la razón instrumental -entendida como función epistemológica- lleva al absurdo. Desde la razón instrumental es donde nos sentimos los más desgraciados de todos los seres, al ser conscientes de nuestra nada y nuestra desaparición después de la muerte. Y si vamos a morir y todo va a extinguirse algún día, ¿para qué existimos? Y ante esta pregunta siempre sin resolver, Unamuno nos dice que solo quedan tres alternativas vitales: La desesperación ante la muerte cierta, la esperanza y la resignación ante una posible vida después de la muerte, y una desesperación resignada que lucha incansable por encontrar un sentido a la existencia individual en el mundo.

² DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Decirse a sí mismo*, obras completas, vol. V. Editorial Afrodiseo Aguado, Madrid 1958, p. 923.

El absurdo de la falta de sentido viene dado, como apunta magistralmente López Quintás, por una búsqueda metodológicamente inadecuada³. Es de soberana estulticia pretender encontrar el sentido del mundo desde una capacidad cognoscitiva que se arroga la capacidad de decidir qué existe y qué no. Es desde esta soberbia existencial desde donde se llega al nihilismo más absoluto: El mundo no tiene sentido porque la razón instrumental no puede encontrarlo. De esta manera, todo aquello que no puede explicarse desde el principio de razón suficiente no existe, y las cuatro cuestiones kantianas quedan negadas, declaradas no resueltas, relegadas al ámbito de aquello que no puede conocerse y enviadas al ostracismo literario o al silencio *wittgensteiniano*.

El sentido existe fuera del polvo en el que ustedes y yo nos vamos a convertir. La totalidad de la realidad no se agota en el mundo fenoménico; la realidad comprende también el mundo interior, el mundo espiritual. El mundo espiritual puede conocerse desde una razón entendida como órgano existencial que nos lleva a la vivencia íntima de un Dios trascendente que no solo proporciona sentido a nuestra vida, sino que es sentido en Sí mismo.

O Dios o nada. Ante el *vanitas vanitatum et omnia vanitas* proponemos el *plenitudo plenitudinis et omnia plenitudo*. Esta posición no significa un escapismo psicológico, ni una creación de Dios desde el idealismo irracional o desde el vitalismo metafísico. No se trata de crear un Dios como proyección antropomórfica que resuelve el problema de la inmortalidad; se trata de tener la apertura existencial de captar la plenitud que la realidad pone ante nosotros. Se trata de cambiar el paradigma de lo que entendemos por realidad y la manera en cómo nos acercamos a ella. Es evidente que el mundo fenoménico no tiene sentido en sí mismo. El mundo fenoménico nos expone a la absoluta contingencia, a la temporalidad de lo efímero, a la muerte, a la terrible nada de lo individual. El problema por tanto es considerar la realidad exclusivamente como realidad fenoménica y al hombre⁴ como ser estrictamente fenoménico. Desde una mirada con apertura existencial a la realidad como totalidad se aprecia la profunda evidencia de sentido del Todo. La visión de un cielo estrellado, el florecimiento de una semilla o una acción generosa nos da un conocimiento prístino de que la realidad auténtica no está en el mundo fenoménico,

³ LÓPEZ QUINTÁS, A. *Cuatro filósofos en busca de Dios*. Ediciones Rialp. Madrid 1999, p. 19.

⁴ Utilizamos el concepto hombre en esta tesis doctoral desde la concepción clásica -ἄνθρωπος- presente en la obra de Unamuno. En este sentido, el empleo que hacemos del sustantivo “hombre” hace referencia al “ser humano” como categoría existencial específica.

sino más allá de él. El mundo fenoménico es el soporte, la manifestación -a la manera de la representación de Schopenhauer- de la verdadera realidad; el mundo no es solo la *Realität*, sino la *Wirklichkeit* que el hombre vive desde una aproximación humanizadora y penetradora de la realidad esencial del universo. Entonces, no hay que negar el sentido del mundo fenoménico, sino negar, de una parte, que el mundo fenoménico constituya la totalidad de la realidad y, de otra, que el mundo fenoménico tenga en sí mismo la razón de ser de sí mismo. El hombre por tanto tiene una evidencia metafísica de que la realidad no se agota en el mundo fenoménico y que éste no tiene el sentido de sí mismo en sí mismo. Si existe tal evidencia metafísica, el problema es otro: ¿Cómo el hombre puede encontrar el sentido del mundo y de sí mismo fuera del mundo y de sí mismo?

Resolver esta pregunta es el objetivo de esta tesis; fundamentar una propuesta para encontrar el sentido de la vida. Incluso más, esta tesis pretende ser una explicación de los mecanismos existenciales que conforman una vida plena desde el punto de vista del sentido y el perfeccionamiento íntimo y espiritual. En último término, este trabajo quiere ayudar a entender que el encuentro con Cristo es posible y, además, es condición necesaria y suficiente para la humanización y evangelización del mundo y la consecución de la vida eterna.

Unamuno fue un profundo creyente. Recibió la fe de niño desde una sólida formación católica en su hogar y en la congregación de San Luis de Gonzaga. Y nunca abandonó la fe, aunque él mismo decía haberla perdido repetidamente en distintas fases de su vida. Lo que ocurrió es que Unamuno fue hombre, quiso entender el sentido de la vida desde sí mismo; quiso poseer a Dios queriendo someter a la razón los dogmas y los misterios de la fe; quiso conocer y penetrar con la razón el sentido último de la vida y el universo. A Unamuno no le bastó la fe que le hacía leer el evangelio, rezar cada noche o necesitar que alguien le bendijera cada día antes de dormir. Quiso desentrañar el sentido último del universo y fundamentar el sentido de su propia vida desde un apoderamiento de Dios. Unamuno quiso ser Dios.

Es un clásico hablar de la fe de Unamuno, de su ateísmo, protestantismo o agnosticismo. La tesis de este trabajo es que Unamuno fue un ejemplo vivo de la personalidad dicotómica paulina; con la mente y el corazón servía a la ley de Dios, y con la carne servía a la ley del pecado. Así, Unamuno creyó siempre en el Cristo del Evangelio desde un punto de vista cordial y desde una fe íntima y limpia. Ese fue el Unamuno

contemplativo y espiritual que sentía a Dios y el misterio de la vida en la naturaleza como lo sentían Pedro Antonio, Pachico o San Manuel. Junto con el Unamuno contemplativo, el Unamuno agónico, mundano y fenoménico que quería entender con la razón el misterio de la vida y exigir a Dios una solución de inmortalidad a su pobre vida de homúnculo físico.

Este dualismo trágico significa en Unamuno una búsqueda de sentido desde una razón dialéctica que quiere desentrañar los misterios que siente desde una fe íntima prístina. Unamuno necesita racionalizar, entender, dominar y poseer el misterio desde una búsqueda racional metafísicamente pertinaz y desde una radical soberbia existencial. Y en el esfuerzo incansable por justificar la fe que sentía, se produce una profunda transformación existencial de nuestro autor; es lo que llamamos la fenomenología existencial del Unamuno como buscador de sentido y como buscador de Dios.

Así, Unamuno nos muestra el camino para llegar a Dios desde una búsqueda dialéctica de la razón y una fenomenología de sentido que produce una humanización y espiritualización progresiva en nuestro autor. Ese es el camino del hombre que quiere llegar a Dios; abandonar el mundo y el “cuerpo de muerte” paulino. Dios no se deja encontrar desde la soberbia de la búsqueda, sino desde la humildad de la espera y la escucha. La Gracia no puede darse en un alma ocupada por la soberbia mundana.

Este trabajo descubre en Unamuno un ejemplo de búsqueda y encuentro del sentido de la vida, que no es otra cosa que descubrir a Dios. El objetivo de esta tesis es analizar la obra y vida de Unamuno como una búsqueda de Dios que significa sentido y perfección. Y demostrar cómo la obra autobiográfica de Unamuno muestra el camino hacia una plenitud existencial que implica una vivencia íntima de Dios y una comunión con el mundo entendido como totalidad. Esta plenitud de sentido supone el encuentro con Dios desde una apocatástasis en la que el hombre encuentra su sentido último a través de una comunión eterna y humanizadora con todos y cada uno de los seres del universo. Se trata de llegar a la paz y enriquecimiento eterno en Dios desde la plenitud de una conciencia individual que alcanza la vida eterna.

Unamuno pidió a gritos al Dios en el que creía que le liberara de su satánico orgullo y le diera la humildad necesaria para encontrarse con Él. Unamuno conocía el camino para llegar a Dios y encontrar el sentido de la vida, pero tuvo que luchar contra sí mismo. Este trabajo propone leer la obra y la vida de Unamuno como un camino de búsqueda de

sentido que consiste en mostrar que solo se puede llegar a Dios siendo bueno. Es lo que Unamuno no fue durante mucho tiempo en su vida, un hombre bueno. Fue un creyente que buscaba a Dios en contra de sí mismo. Finalmente, no sabemos si Unamuno encontró a Dios, pero sí encontró al Cristo de las buenas obras en *San Manuel* y al Dios que fundamenta el ser ideal de los valores universales que competen a la persona.

Trataremos en este trabajo de enseñar el camino para ser bueno y encontrarse con Dios. Y con ello, encontrar la perfección existencial y la inmortalidad eterna que Cristo nos regaló con su redención. Ese fue el camino que nos enseñó Unamuno. Un camino discursivo y apasionante en el que veremos cómo la razón utiliza todos los caminos para llegar a un Dios que siempre se le escapa. Solo Dios se deja alcanzar cuando la razón instrumental y la soberbia existencial dejan paso al Unamuno contemplativo. Ese es el camino del buscador de sentido; el buscador de Dios.

De pequeño tenía pesadillas diarias con la muerte. También fui un niño taciturno, solitario, débil y con carácter soñador. También estudié Filosofía en contra de la opinión de mis padres. Como Unamuno, me enamoré de los distintos autores que fui estudiando. Tuve mi primera fase intelectual positivista, en este caso reflejada en mi tesina de Skinner y el conductismo radical. Después me hice platónico, e incluso nietzscheano. En lugar de doctorarme y dedicarme a la enseñanza y a la política como don Miguel, hice dos MBA para dedicarme al mundo empresarial. En plena efervescencia erostrática, leía los evangelios con avidez y las epístolas morales a Lucilio para lograr paliar la disgregación existencial entre mis actuaciones prospectivas y mis necesidades espirituales. Gracias a Dios, encontré a mi Concha Lizárraga. Tuve solo dos hijos porque no creí como Unamuno en la inmortalidad de la carne. Tuve varias crisis similares a la de 1897, y también supliqué a Dios que me diera fuerzas para bajarme del mundo. No me inventé al Dios idealista del *Sentimiento* y me refugié en la lectura diaria de la Biblia y en la soledad de las iglesias vacías. Pero no buscaba a Dios, sino que huía del mundo. Buscaba en Dios un lenitivo a mi vida espuria, y en los Evangelios encontraba una guía ética para sobrevivir en el mundo más execrable del tener. Mantuve una vida rota durante muchos años. De una parte, mi dedicación profesional y, de otra, mis lecturas filosóficas y teológicas. Convertí en mi única afición el conocimiento profundo de la Palabra y la lectura delectante de Schopenhauer y el personalismo cristiano del XX.

La providencia me llevó a la Universidad Francisco de Vitoria, cuando estaba sumido en una crisis de identidad como la de Unamuno de 1924; una crisis entre mi personaje y una identidad perdida. Y pasados los años y en la obligación de adaptar mi perfil profesional a un perfil académico apareció la posibilidad de estudiar al Unamuno que leí por primera vez a los 20 años y del que recordaba su búsqueda angustiada de Dios. Pronto comprendí que la tesis doctoral era providencial, y que era Dios quien ponía ante un buscador de sentido la vida y obra del buscador de sentido por antonomasia -con perdón de Kierkegaard- de la filosofía moderna: Miguel de Unamuno y Jugo.

He dedicado seis años intensísimos a una lectura profunda y meticulosa de las obras de Unamuno en un esfuerzo descomunal desde un punto de vista existencial. Y después de haber interiorizado cada obra, analizado cada personaje, y haber estudiado de manera sistemática y pormenorizada toda la crítica de Unamuno, redacté una primera tesis doctoral de 1000 páginas que no era otra cosa que un artilugio intelectual que troceaba a Don Miguel para hablar de cómo era su fe, de cómo había evolucionado en él la idea de Dios, su concepto de realidad, su ética o cómo entendía la relación entre razón y fe. La primera redacción de esta tesis no era otra cosa que lo que Unamuno llama una obra de andamios: *“Libros hay en que solo una tercera parte de cada página es de autor, el resto son andamios. Y en tales libros ocurre en no pocas veces que el lector recorre los andamios, pero no pone el pie en la torre misma”*.⁵

Pensé que poco más se podía decir de la obra de Unamuno después de leer los magníficos trabajos de Cerezo Galán y García Nuño. Me pregunté cuál era realmente “la torre misma” del pensamiento y vida de Unamuno. Y en ese momento recibí la luz. Los ejes antropológicos y metafísicos de la obra de Unamuno no son realmente el problema de la muerte y la inmortalidad, la fe, el problema de la razón o la existencia de Dios. “La torre del pensamiento” de Unamuno es la búsqueda de sentido de la vida y el encuentro con Dios y cómo vivir para que dicho encuentro sea posible, es decir, cómo vivir para ser bueno y *ser-se* cumpliendo la idea que Dios tiene de cada uno de nosotros. La obra y vida de Unamuno es una obra ética que muestra la fenomenología de un espíritu que finaliza en un encuentro con Dios a través de una búsqueda dialéctica de la razón; la vida y obra

⁵ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Dejar los andamios*, obras completas, vol. V. Editorial Afrodisio Aguado, Madrid 1958, p. 814.

de Unamuno es la búsqueda de sentido como apocatástasis, es decir, un encuentro efectivo con el Dios evangélico.

Es para mí el momento de prepararse para rendir cuentas a Dios. Mirar, quizá a lo lejos, a una muerte que atisbo en el horizonte. Cada poco tiempo me llega la noticia del óbito de algún compañero que ha rendido su vida al Dios en el que no creía. También tengo que prepararme para la cercana muerte de mis padres. El sentido llama a mi puerta de manera pertinaz e implacable. Y la vida y obra de Unamuno enseña el camino: Ser bueno, porque solo la persona buena puede encontrar a Dios y el sentido de su vida. El sentido de la vida es el amor. Y el amor verdadero solo puede aparecer cuando el egoísmo y el egotismo desaparecen. Es el ejemplo de *San Manuel*. En esta tesis propongo por tanto una manera de vivir y de finalizar la vida que sea modelo de plenitud y de sentido último. Esta tesis quiere ser un testamento vital pleno de alegría y de seguridad de haber encontrado el camino ante el abismo del cáliz.

En el mes de diciembre de 2022, llevé a cabo la que probablemente sea mi última peregrinación a Tierra Santa en compañía del Padre Florencio Sánchez L.C, Ángel Barahona y un grupo de personas con distintos grados de fe y diferente rango de edad. Todas querían “buscar” algo, sin saber qué. Buscaban el sentido de la vida. Algunas de esas personas habían pasado por una enfermedad grave y habían vivido el auténtico sentimiento trágico de la vida: La evidencia de que el sentido de la vida personal y del mundo no está en el mundo, sino en Dios; el hecho terrible del “vanidad de vanidades, todo vanidad”. La tragedia adicional a la vivencia de la nada es la impotencia de llegar a Dios desde la razón. Querer tener fe y no poder tenerla. Anhelar a Dios y que Dios no aparezca. Desesperarse por no poder encontrar a Dios a pesar de quererle con todas las fuerzas.

Hay una solución, que me regaló el Padre Florencio Sánchez, L.C. Me dijo que es mucho más fácil no creer que creer. Que tener fe no es fácil. Tener fe no es “conseguir la fe”. La fe es lucha, una lucha alegre que supone la seguridad de encontrar a Dios al final del camino. La fe como batalla entregada y como búsqueda segura opuesta a la fe soberbia del “querer encontrar” superficial e instrumental. La fe como combate esperanzado que sabe que aquello que se espera nos está esperando. Solo así el camino hacia Dios es un camino de alegría y de plenitud de vida. Y cuando existe una esperanza cierta, “Cristo obedece”. Y cuando “Cristo obedece” es que ya el alma está preparada para vivir un

encuentro de persona a persona que significa realmente un encuentro de amor universal con todos los hijos de Dios que son y fueron en el río de la intrahistoria. Y en esta totalidad personalizada, encontrar la vida eterna y la plenitud de sentirse, desde un amor infinito, hijo del único Dios.

En la visita al Santo Sepulcro observé con detenimiento aquellas paredes milenarias y el anhelo de honrar a Dios que muestra el eclecticismo constructivo de los cruzados. Y a decenas de personas suplicando una luz en sus vidas mientras besaban la bendita piedra de la calavera. Sentí que me embargaba un vacío terrible, diciendo a la persona que llevaba al lado: “¡Qué vacío siento! Siento una atroz falta de sentido, siento una nada absoluta”. Ella me contestó: “Al contrario. Eres parte irrenunciable del todo. Tienes el mundo dentro de ti. Eres hijo de Dios”.

Entonces supe que era la voz del Espíritu Santo.

Esta tesis doctoral es un ejercicio de índole finalista de asentar el sentido de mi vida en Dios y en una acción que me lleve a Él. Qué mejor manera que a través del agónico testigo vital de ese gran buscador de Dios que fue Unamuno. Es el sentido que procedo a compartir con ustedes en un acto *“al que me ha traído su generosidad, no mi propio merecimiento; verdad tan inmediata y clara, que el acto ritual de proclamarla en esta hora pertenece mucho antes a la honradez que a la cortesía”*⁶.

⁶ LAÍN ENTRALGO, P. *La memoria y la esperanza. San Agustín, San Juan de la Cruz, Antonio Machado, Miguel de Unamuno. Discurso leído el día 30 de mayo de 1954, en su recepción pública.* Real Academia Española, Madrid 1954, p. 9.

B. Introducción

La personalidad de Unamuno, y la visión del mundo que de ella dimana, ¿no son, a la hora actual, asuntos periclitados? ¿No se trata, en fin de cuentas, de preocupaciones, por no decir obsesiones, demasiado subjetivas y, a pesar de Unamuno, resueltamente "exquisitas" y "minoritarias"? ¿De excrecencias flotando a la deriva, de una "filosofía de intelectuales" y por añadidura, de "intelectuales burgueses", que no tiene otro asunto más nutritivo de que ocuparse? En un mundo como en el de hoy, cada día más "impersonal", "económico", "técnico" y "masivo", ¿a quién pueden interesar los problemas de la personalidad? Las tres cuartas partes de la humanidad tienen hambre de pan, y más de las tres cuartas partes, hambre de justicia. ¿No parece una pura mentecatez hurgarse el magín por meras naderías? Que los muertos sepulten a sus muertos.⁷

Hacer una tesis doctoral que aporte alguna novedad acerca de Unamuno y su obra es sin duda un reto cuanto menos esperanzador. Dos profundos conocedores de la obra de nuestro autor como Ferrater Mora⁸ o Sánchez Barbudo⁹ formulaban hace más de cuarenta años la dificultad de aportar nada nuevo acerca de la obra y la vida de Don Miguel, sugiriendo que faltaban únicamente estudios de carácter específico sobre sus obras literarias. Sin embargo, es el propósito de esta tesis investigar aquello que a juicio del presente doctorando se echa de menos en cuanto a una consideración global, integral y holística de la obra de Unamuno: El sentido último y teleológico que alberga su obra. Así, podríamos preguntarnos para qué escribe Unamuno su obra, qué quería transmitir a sus

⁷ FERRATER MORA, J. "Unamuno hoy día". En SÁNCHEZ BARBUDO, A. *Miguel de Unamuno. El escritor y la crítica*. Editorial Taurus, Madrid 1980, p. 56.

⁸ FERRATER MORA, J. "Unamuno". *Revista Occidente* Año II 19 (1964), p. 29. "¿Qué se puede decir todavía sobre Unamuno? ¿No se ha dicho ya todo lo imaginable, y hasta no poco de lo no imaginable? Se ha hurgado en su vida y en sus papeles -que eran una parte entrañable de su vida-; se han desenterrado textos -aunque no todos-; se ha escrutado su novela, su teatro, su poesía; se ha expuesto, explicado, justificado, criticado, ensalzado, denostado su filosofía, su teología, su antropología, y hasta su estética y su teoría del conocimiento; se ha llevado a cabo la exégesis de sus ideas políticas -o de su ausencia de ellas-; inclusive se lo ha psicoanalizado, lo que habría bastado para hacerle montar en cólera, aunque, a decir verdad, no se necesitaba el psicoanálisis para hacerle montar en cólera... Se ha demostrado hasta la saciedad que era esencialmente un polemista, o, como él mismo decía, un "agonista"; que era, en el fondo, un contemplativo; que era un "protestante" y, ni que decir tiene un "protestatario"; que, después de todo, era un conformista; que era un derechista, un izquierdista, un centrista, un anarquista, un carlista... Sí; uno se pregunta qué puede decirse todavía de Unamuno".

⁹ SÁNCHEZ BARBUDO, A. *Miguel de Unamuno. El escritor y la crítica*. Editorial Taurus, Madrid 1980, pp. 12-13. "No es fácil que se pueda decir realmente algo nuevo e iluminador en cuanto a las creencias o falta de creencias, su "lucha" y sus "dudas", su sinceridad o insinceridad, y su compleja personalidad. Lo que falta, repetimos, son estudios sobre las obras literarias de Unamuno, consideradas estas como literatura".

lectores en una obra que aúna literatura y vida o cuál era la intención última, el sentido último de la actividad literaria y vital de Don Miguel.

Y la respuesta a estas preguntas es que el fin de la obra y de la acción vital de Unamuno es encontrar el sentido de la vida, el por qué y el para qué de la vida del hombre, el por qué el hombre sufre, y el por qué el hombre, finalmente, muere. Es el sentido de la vida presente en las anhelantes preguntas del *Salmo I*: - “¿Por qué, Señor, nos dejas vagar sin rumbo buscando nuestro objeto?; ¿por qué hiciste la vida?; ¿qué significa todo, qué sentido tienen los seres?”¹⁰ que inquietan por el para qué último de la propia vida y el sinsentido de la muerte de la conciencia individual; esto es, qué ha de ser del hombre de carne y hueso, del hombre-persona, de Miguel de Unamuno, cuando este muera. Y es a partir de la pregunta del sentido de la vida desde donde nuestro autor construye, como apunta en el *Tratado del Amor de Dios*, “una teoría del conocimiento, una doctrina de Dios, una ética, una estética y una idea de la historia universal”¹¹.

Unamuno es un buscador de sentido. Y su obra, que es también su biografía, expresa de manera nítida la fenomenología de esa búsqueda de Dios. Será por tanto el propósito de esta tesis el resolver y esclarecer desde una visión hermenéutica integral el problema del sentido de la vida del hombre y la búsqueda de Dios como temáticas *monológicas*¹² en la obra de nuestro autor. Para ello se llevará a cabo una revisión pormenorizada de los textos unamunianos con el fin de elucidar el eje esencial de su obra y descubrir el “hondo

¹⁰ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Salmos. Salmo I*, obras completas, vol. IV, poesías. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1999, p. 95.

¹¹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios, ¿A Dios por el amor o por el conocimiento?* Edición Nelson Orringer, editorial Tecnos, Madrid 2005, p. 519.

¹² ANDRÉS MARCOS, L. “Presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Miguel de Unamuno”. *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno* 29 (1994), p. 92. “Pero ¿es que acaso no están hechos ya abundantes estudios globales sobre la obra de Unamuno? Y sin embargo, parece que los trabajos pretendidamente filosóficos, realizados sobre dicha obra, aunque valiosos e indispensables, parecen no cumplir precisamente con el objetivo de ser globales, pues de hecho son estudios temáticos, pues con frecuencia el Unamuno «existencialista» (cuyo fundamento parece encontrarse en “*Del Sentimiento trágico de la vida*”), excluye al Unamuno «irracionalista» (cuyo fundamento, a su vez, parece hallarse en “*Vida de Don Quijote y Sancho*”), y al Unamuno «positivista» (que parece podemos encontrar en sus primeros escritos y en los ensayos de “*En torno al casticismo*”). Cualquiera Unamuno de estos pervive a fuerza de excluir y ser excluido por los otros. Pero incluso todos ellos, aún de forma conjunta, manifiestan un Unamuno monológico, en el que se introducen los diversos momentos de la obra unamuniana (como la contradicción, la tragedia, la inmortalidad, la lengua misma), de forma aislada y desentrañada sin que el fondo temático quede afectado por ellas”.

centro”, aquella “*unidad que sirve de base a los extremos y los medios*”¹³. El contexto de justificación de la tesis será el que a continuación se desarrolla.

1. Hipótesis principal de la tesis

La obra y vida de Unamuno expresan la búsqueda del sentido último de la vida por parte del hombre “de carne y hueso”, entendido éste como una unidad vital dotada de una conciencia individual cuyo fin esencial es permanecer, no morir, no anonadarse: “Ser el que se es, ser los otros, serlo todo, y siempre”. Veremos que este sentido último se sustanciará en una anacefaleosis y una apocatástasis entendidas como novísimos que muestran un encuentro definitivo con Dios y que resuelven el enigma de la inmortalidad del alma y la continuidad de la conciencia individual.

La hipótesis principal de esta tesis será por tanto que la vida y obra de Unamuno expresan y hacen consistir el sentido último de la vida del hombre en una unión activa con un Dios personal. Y que a esa unión con Dios se llega mediante un proceso dialéctico que fundamenta una fenomenología espiritual de índole claramente teleológica: La divinización del hombre y la salvación universal a través de la realización del bien.

2. Hipótesis secundarias de la tesis

1) Autobiografía. La totalidad de la obra de Unamuno es profundamente autobiográfica y expresa las necesidades psicológicas y existenciales de nuestro autor. No en vano, para Unamuno las doctrinas no son otra cosa que el medio que utilizamos para explicar a los demás nuestro propio modo de obrar, no siendo nuestros móviles de conducta sino pretextos¹⁴; en este sentido, la obra de Unamuno es la justificación de su manera de pensar, sentir, obrar y vivir.

¹³ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Epistolario I (1880-1899)*, carta 145 a Eduardo Gómez de Barquero, de fecha 17 de mayo de 1896. Edición Colette y Jean Claude Rabaté, ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2017, p. 554. “*Me ocurre que jamás logro expresar de manera unitaria, pastosa, sintética, el total de mi pensamiento y sus caras y procedo por contradicciones que, compensando, den la resultante justa. Como me cuesta llegar a la síntesis, me valgo del sistema oscilatorio (...) Soy ateo, panteísta y deísta y hasta politeísta, según miro las cosas. Pero confieso propender a los extremos, creo firmemente que solo lo extremo es ideal y verdad. Mi anhelo no es el "justo medio", sino el "hondo centro", aquella unidad que sirve de base a los extremos y los medios. ¡Quién me diera llegar al punto en que todas las doctrinas se conciertan y se justifican todas!*”.

¹⁴ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Sobre el fulanismo*, obras completas, vol. VIII, ensayos. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2007, p. 547. “*Las doctrinas religiosas, éticas, políticas o sociales que profesamos, no suelen ser las que determinan nuestra conducta, sino que son la manera como tratamos de explicarnos a nosotros mismos y de explicar a los demás nuestra conducta religiosa, ética, política o social*”.

2) Búsqueda de inmortalidad. La obra de Unamuno y su propia vida son la expresión desnuda y prístina de la búsqueda -terrible, desgarradora y anonadadora- de la inmortalidad personal, entendida ésta como la solución al enigma de la muerte y la nada de la conciencia individual.

3) Concepción antropológica: Querer ser Dios. Un vector crítico en la obra de Unamuno es su concepción antropológica: El *conatus* de Spinoza y Schopenhauer¹⁵ que hace del hombre un ser metafísicamente egoísta que busca, desde los instintos de conservación, de perpetuación, de invasión y de *comunidad*¹⁶ no solo seguir siendo siempre, sino ser Dios, serlo todo. Según Unamuno, las proposiciones de la ética de Spinoza no pueden expresar mejor y con más precisión el ansia de inmortalidad que consume el alma.

4) Características psicológicas de Unamuno. La personalidad de Unamuno supone un elemento de vital importancia en la consideración de su obra y su vida, ya que su estructura de personalidad está marcada por una egolatría y una *yoidización* que es considerada como patológica por gran parte de la crítica.

5) Razón como órgano existencial de búsqueda dialéctica. La razón en Unamuno es el órgano de sentido por antonomasia. La razón de Unamuno no niega la fe, sino que intenta justificarla; y en esa justificación se fundamenta la fenomenología del sentido de la vida. Así, la razón es el instrumento que quiere “dominar a un Dios ajeno y distante, objetivado”, es también la razón que busca a Dios en la crisis de 1897, la que crea a Dios en el *Sentimiento*, la que describe al Hombre Blanco con una oración exigente en *El Cristo*

¹⁵ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *El individualismo español*, obras completas, vol. VIII, ensayos. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2007, p. 538. “Hay cuatro admirables proposiciones: La sexta, séptima, octava y novena, -de Spinoza-, en que establece como la esencia actual de cada cosa es su tendencia o conato a persistir en su ser propio durante tiempo indefinido y como la mente humana tiene conciencia de esa su tendencia. Desarrollo de este maravilloso pasaje es la doctrina de Schopenhauer acerca de la voluntad”.

¹⁶ Es interesante el análisis de Álvaro San Román, que propone un instinto adicional: El instinto de “comunidad” presente en Unamuno a partir del análisis de los conceptos de comunidad con la naturaleza y con la comunidad histórica e intrahistórica presentes en *San Manuel Bueno, mártir* – y presentes igualmente de una manera significativa en *Paz en la Guerra*. Mostramos nuestro acuerdo con San Román desde el punto de vista de que el “instinto de comunidad” bien podría ser el último estado de conciencia del “buscador de sentido”; si bien sería discutible si este instinto de comunidad tiene el sentido ontológico y metafísicamente constitutivo que tienen los instintos de conservación y perpetuación en Unamuno. En cualquier caso, creemos que la salvación en la totalidad de tintes panteístas presente en *San Manuel Bueno, mártir* supone una visión apocatástica que, como veremos más adelante, supera la dificultad de la disolución de la conciencia individual presente en el *Sentimiento*. En SAN ROMÁN GÓMEZ, A. “Miguel de Unamuno: Del instinto de perpetuación al de comunidad”. *Azafea. Revista de Filosofía* 23 (2021), pp. 331-351.

de Velázquez; la que busca a Dios desde la poesía y el Verbo en el *Cancionero* y la que permanece como el secreto que Dios pone en el alma de San Manuel hasta que se rasga el cielo.

6) Búsqueda de sentido. La búsqueda de sentido último supone una actitud existencial diferencial que supera la búsqueda egoísta y egotista de la inmortalidad de la conciencia individual. Se puede llegar a Dios desde una búsqueda instrumental que hace de Dios el garante de la vida eterna o se puede llegar a Dios desde la búsqueda de sentido como plenitud existencial. La búsqueda de Dios desde el ansia de inmortalidad es una búsqueda condenada al fracaso. La búsqueda de sentido por el sentido mismo y el Dios que soporta este es la clave de una nueva concepción antropológica que expresa la auténtica esencia del hombre; solo Dios “obedece” y aparece en la vida del hombre cuando la búsqueda del Dios mismo no es una búsqueda instrumental. Un objetivo crítico de este trabajo será presentar a Unamuno como un buscador de sentido y no solo como un buscador agónico de su inmortalidad personal.

7) Dios como sentido de la vida. Este trabajo parte y demuestra que la vida y obra de Unamuno expresan una fenomenología del espíritu -entendida ésta como una evolución de estados de conciencia- que entiende la búsqueda de sentido del hombre como la superación dialéctica de formas espurias de inmortalidad para encontrar en Dios la única justificación del sentido último de la vida.

8) Perfeccionamiento dialéctico y fenomenología de sentido. La evolución existencial del hombre como buscador supone por tanto una evolución en su relación con Dios -y un encuentro final con Él- de profundos tintes hegelianos (aceptación-negación-creación-personalización-negación-encuentro) que lleva al hombre a la plenitud a través de una acción progresiva de espiritualización.

9) Inversión metafísica: Ser es obrar. El sentido último como camino de perfección y encuentro con Dios supone una inversión metafísica y antropológica desde una óptica eminentemente existencialista: Ser es obrar. El sentido último será para el hombre hacer realidad la idea que de él tiene Dios mediante no solo una acción buena, sino siendo bueno y perfecto como Dios; esto es, divinizándose en una acción existencial en la que el hombre se construye como tal en una acción de encuentro con la divinidad.

10) Amor como metafísica del ser. La metafísica subyacente al obrar y a la búsqueda de Dios como divinización y apocatástasis es la metafísica del amor. El amor es así la fuerza vivificante que hace posible la apocatástasis con Dios.

11) Apocatástasis y perijóresis de los hijos de Dios. Finalmente, la apocatástasis a través del obrar no es solo una relación unívoca entre Dios y el hombre, sino que es una perijóresis entre el hombre, Cristo y Dios; una apocatástasis de humanidad, de la totalidad del género humano; una redención colectiva de todos los hombres entendidos como hijos de Dios. La salvación a través de la anacefaleosis paulina es así la fusión de todos los hombres en Cristo para que cada hombre alcance una representación existencial colectiva y alcance una resurrección de humanidad en una “*sociedad de ultratumba en la que cada uno es Cristo de su prójimo*”¹⁷. La conciencia individual vivificada por el amor a Dios no se disuelve así en el Dios concientizado del *Sentimiento*, ni tampoco en la sociedad de vivos y muertos de *San Manuel Bueno, mártir*, sino que el hombre alcanza el nivel más alto de unión con Dios: Aquel en el que, según París, las contradicciones son trascendidas; el nivel en el que se da “*la totalización y la conservación de la personalidad en el organismo conciential en que somos una célula subsistente pero comunicada, reinformada*”¹⁸.

3. Objetivo de la tesis

La presente tesis doctoral pretende ser una tesis de índole práctico, es decir, ético. Es una tesis que pretende no solo esclarecer y justificar la hipótesis principal ya mencionada, sino que pretende constituir una respuesta al sentido de la vida y al papel que Dios tiene en la vida del hombre; es una tesis de sentido de vida.

Es por tanto el objetivo último de esta tesis un objetivo transformador. Pretende mostrar como Unamuno proporciona en su obra -como teoría de su vida- un modelo vital para alcanzar la vida eterna y la unión fructífera con Dios a través del obrar bueno. Por tanto, este trabajo pretende constituir una propuesta de vida que entienda la muerte desde una hermenéutica que encuentra en la anacefaleosis y apocatástasis el sentido último del hombre. Desde la más profunda humildad intelectual pretendemos elevar a la cima de la

¹⁷ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. *Cuatro poetas desde la otra ladera*. Editorial Trotta, Madrid 1996, p. 100.

¹⁸ PARÍS, C. *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*. Ediciones Península, Barcelona 1968, p. 167.

perfección humana la figura del “buscador” y servir de ayuda a aquellos que sean plenos buscadores de la Verdad, el Bien y la Belleza; y también a aquellos que se desenvuelven en la desesperación agónica de un nihilismo razonado y vivido que con seguridad oculta a Cristo en sus corazones.

4. Metodología

4.1. Documentación y consulta de fondos bibliográficos del autor

Lecturas de obra del autor. Se han llevado tres lecturas detalladas de las obras completas y una lectura de la crítica que aparece en la bibliografía del presente trabajo con la siguiente metodología:

1) Lectura global de la obra del autor desde los distintos bloques temáticos de su obra: Obra íntima, ensayos filosóficos, novela, obra lírica, teatro y resto. Se han tomado como referencia la edición de Biblioteca Castro-Turner, así como la edición de Afrodisio Aguado, con el fin de disponer de las valiosas introducciones de Manuel García Blanco.

2) Segunda lectura para seleccionar textos y contenidos, utilizando en esta ocasión un método de lectura cronológico.

3) Tercera lectura detallada de las obras espirituales del autor: *Cuaderno XXIII, Diario Íntimo, Nicodemo el fariseo, La Esfinge, Vida de Don Quijote y Sancho, Adentro, La fe, Del sentimiento trágico de la vida, La agonía del cristianismo, Tres novelas ejemplares y un prólogo, San Manuel Bueno, mártir*; y la totalidad de la obra poética.

4.2. Notación y citación de la obra del autor

Posteriormente a la selección de contenidos, se ha llevado a cabo la extracción de notas en una tabla dinámica de Excel. Se han extraído 2.652 citas de la obra completa de Unamuno y epistolarios en las que se registran tres categorías por cada cita, reflejando la obra, edición y página de donde han sido tomadas.

4.3. Documentación e investigación de fondos bibliográficos sobre el autor.

Se ha llevado a cabo una labor de investigación y recopilación de fondos bibliográficos sobre Unamuno. Así, se han consultado y extractado la mayor parte de los libros, artículos y tesis doctorales acerca del autor que se reseñan en la bibliografía. La metodología utilizada para la recopilación de fondos bibliográficos ha sido la siguiente:

1) Primera extracción de comentaristas y críticos en las obras completas de Afrodisio Aguado y Turner.

2) Consulta de bibliografía en las dos grandes obras globales de Unamuno: *El problema de lo sobrenatural en Unamuno* de Alfonso García Nuño y *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno* de Cerezo Galán.

3) Extracción bibliográfica de las biografías principales de Unamuno. Se han utilizado las biografías de Luis S. Granjel, Emilio Salcedo, Jon Juaristi y el matrimonio Rabaté.

4) Consulta de la bibliografía crítica de Pelayo H. Fernández en lo que respecta al pensamiento de Unamuno.

5) Consulta de bibliografía actualizada en la casa de Unamuno: Fondos de la biblioteca de Unamuno y los estudios sobre la obra de Unamuno compilados y editados por Ana Chaguaceda Toledano.

6) Consulta de los fondos de artículos y tesis doctorales a través de Dialnet, Teseo, Gredos y USAL.

4.4. Notación y citación de la obra de los críticos y especialistas de la obra de Unamuno

Lectura y extracción de notas de los autores con obra específica dirigida a la hipótesis de la presente tesis doctoral. Se han extraído 3.137 citas estructuradas en una tabla dinámica de Excel con el fin de facilitar la clasificación y comprensión de los conceptos estudiados en la obra de Unamuno. Cada cita está estructurada y registrada según tres categorías clave, reflejando la obra, la edición y la página de la que han sido tomadas.

5. Estructura conceptual de la tesis

El tratamiento sistemático de un tema tan complejo como presentar a Unamuno como un buscador de Dios se encuentra con el principal escollo de cualquier análisis integral de la obra de Unamuno: El carácter contradictorio y paradójico de la misma. En este sentido, y en la línea apuntada por Arturo Barea, “*de cualquier teoría o presupuesto acerca de Unamuno pueden encontrarse en sus obras pasajes que lo contradigan o apoyen alternativamente*”¹⁹. Por tanto, entraña una dificultad singular intentar llevar a cabo un análisis “*clasificativo*”²⁰ o esclarecedor de los principales presupuestos de la obra

¹⁹ BAREA, A. *Unamuno*. Editorial Planeta, Barcelona 2020, p. 134.

²⁰ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Epistolario Sr. D. José Balseiro*, obras completas, vol. XV. Ediciones Afrodísio Aguado, Madrid 1958, p. 829. “*Y si luego parece que me he contradicho en mi juego dialéctico, mis contradicciones son como las de Parménides o como las de Hegel o Proudhon -y acaso las de San*

de Unamuno, cuando es el mismo autor quien propone -con la intención de hacer llegar al sentimiento de que “*todo y uno es lo mismo*”- la “*afirmación alternativa de contradictorios*”²¹ como manera de llegar a la verdad. La situación aquí apuntada, junto con la circularidad referencial que existe entre sus principales conceptos filosóficos y epistemológicos, hacen de la interpretación hermenéutica de Unamuno una tarea de una alta complejidad.

Una primera intención metodológica fue tomar como punto de partida una estructura conceptual basada en las cuatro preguntas de sentido, a saber: La pregunta antropológica, la pregunta epistemológica, la pregunta teológica y la pregunta ética. Esta metodología permitiría una visión integral de nuestro autor, evitando una visión troceada, de linealidad temporal, fosilizada o “*sistemática*”²² que distorsionara la unidad dialéctica de la obra y vida de Unamuno. Sin embargo, esta visión no nos ha parecido adecuada, ya que la estructuración en “*bloques de sentido*” hace inviable el objetivo de esta tesis, esto es, mostrar la vida y obra de Unamuno como una evolución de estados de conciencia que lleva a nuestro autor a Dios.

Hemos optado finalmente por llevar a cabo un enfoque “*genético*”, que en palabras de nuestro autor es el “*más íntimo*”²³. En este sentido, hemos llevado a cabo un análisis dialéctico de la fenomenología del buscador de sentido desde determinadas fases “*genéticamente existenciales*” y no solo fases literarias, intelectuales, psicológicas o biográficas de nuestro autor.

Pablo y Pascal- para llevarle al lector al sentimiento -que es más que el pensamiento- de que todo es uno y lo mismo y arrancarle del fichero. Mis supuestas contradicciones están en el lector adialéctico y clasificativo”.

²¹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *La tradición eterna*, obras completas, vol. VIII, ensayos. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2007, pp. 66-67. “*Es preferible (para buscar la verdad), creo, seguir otro método: El de afirmación alternativa de los contradictorios; es preferible hacer resaltar la fuerza de los extremos en el alma del lector para que el medio tome en la vida, que es resultante de la lucha*”.

²² DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Poemas y Canciones de Hendaya II (1929)*, 1903, obras Completas, vol. V, Cancionero, Diario poético. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2002, p. 557. “*Sea mi vida / no un sistema, / que vivir es la unidad.*”.

²³ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Rosario de sonetos líricos*, epílogo y notas, obras Completas, vol. IV. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1999, p. 445. “*No he querido ordenar los siguientes sonetos, (...) por materias, prefiriendo presentarlos en el orden cronológico de su producción, que es, además, por ser el genético, el más íntimo*”.

6. Estado de la cuestión: Análisis de etapas de Unamuno por parte de la crítica.

Propuesta de etapas “genéticas” para el estudio de la obra de Unamuno

Hemos llevado a cabo un análisis pormenorizado de las distintas etapas de nuestro autor y las distintas visiones de cada uno de los críticos de su obra con el fin de centrar la propuesta de esta tesis en unas etapas que puedan justificar la fenomenología del buscador de sentido y el estudio de la apocatástasis con Dios como objetivo esencial de la antropología unamuniana. La metodología para la decisión y estructura de las etapas de la obra de nuestro autor ha sido la siguiente:

1) Análisis e investigación sistemática de todos los autores que proponen distintos modelos de análisis de la obra de Unamuno desde el punto de vista de “etapas”.

2) Agrupación de autores y críticos de Unamuno desde el punto de vista del criterio por el que llevan a cabo la división de las etapas de nuestro autor. La agrupación que hemos estimado más adecuada es la que se expone a continuación:

2.1) Etapas sociológico-existenciales: Laín Entralgo (1954), Ciriaco Morón Arroyo (1980), S. Roberts (2007) y Rabaté (2017). El esquema “Fondo-Abismo-Agonía-Memoria” de Morón Arroyo -que es tomado como base de análisis por parte de García Nuño en su obra- recoge fielmente el análisis fenomenológico de esta tesis doctoral. Igualmente, la estructura sociológico-existencial que proponen Colette y Jean Claude Rabaté es tomada en cuenta e integrada en las “etapas genéticas” que proponemos.

2.2) Etapas por estatus de fe: Hernán Benítez (1947), Armando Zubizarreta (1960), José Luis Abellán (1964), Enrique Salcedo (1970), Enrique Rivera de Ventosa (1985), José Sarasa San Martín (1989), Olegario González de Cardedal (1996), Csejtei (2004) y Carlos Clementson (2020). Estamos de acuerdo con Sarasa, Abellán, Csejtei y Rivera de Ventosa en cuanto a que los distintos estadios de fe condicionan de manera importantísima la vida de nuestro autor, especialmente en la consideración de la crisis de 1897 como situación de partida para una búsqueda denodada de Dios que Unamuno no abandonará nunca.

2.3) Etapas según estructura vivencial: Pedro Rocamora (1964), Ángel Raimundo Fernández González (1975), Manuel Blanco (1994), Pedro Cerezo Galán (1996). En este sentido, incluimos como muy pertinentes y esclarecedores los planteamientos de Cerezo (racionalismo-utopismo-agonismo-nadismo) y el esquema de los yos sucesivos de Ángel Raimundo Fernández.

2.4) Etapas según crisis espirituales: Charles Moeller (1964).

2.5) Etapas según evolución de estados de conciencia. Alfonso López Quintás (1999) y Alfonso García Nuño (2011). Tomamos como referencia la consideración de etapas según evolución de estados de conciencia de García Nuño (ABCBA) y López Quintás porque entendemos como muy acertado el análisis de la evolución de la relación con Dios de nuestro autor.

En el cuadro 6.1. se muestra la agrupación de autores en función de su visión de las etapas de Unamuno, agrupación cuyo detalle puede verse en el Anexo I. En función de dicho análisis, proponemos para el estudio de la obra y vida de nuestro autor lo que él llama un modelo “genético”. Como se ha anticipado, entender la vida y obra de Unamuno desde etapas “genéticas” supone analizar su evolución existencial desde una utilización dialéctica de la razón como función no solo epistemológica sino existencial. Así, entendemos la razón como el motor existencial de una búsqueda del Dios que Unamuno siente con la fe. Consideramos la búsqueda de Dios desde la razón como el eje de una fenomenología existencial que muestra al hombre desde una nueva condición ontológica y metafísica: La condición esencial de la búsqueda de sentido. Las etapas “genéticas” se muestran en el cuadro 6.2.

6.1. Análisis crítico etapas de Unamuno por estructura conceptual y autores

ETAPAS	AUTORES	OBSERVACIONES	ANÁLISIS CRÍTICO
Etapas Sociológico-Existenciales	Laín Entralgo, E. Salcedo, C. Morón Arroyo, S. Roberts, JC. y C. Rabaté	Estos autores analizan la estructura del pensamiento y obra de Unamuno en torno a bloques biográficos del autor y las vivencias de índole existencial del mismo. El enfoque es intelectualmente muy sólido, ya que intenta analizar la evolución de la obra y vida del autor desde la doble óptica de los estados vivenciales del autor, sus obras y los acontecimientos sociales del momento. Resaltar el planteamiento de Morón Arroyo, cuyo esquema de Fondo-Abismo-Agonía-Memoria, representa a mi juicio un desarrollo excelente de lo que en esta tesis se llamará fenomenología dialéctica de los estados de conciencia.	Adolece de un enfoque integrado de la evolución existencial del autor, especialmente en lo relativo a la experimentación de la presencia y encuentro con Dios, en cuya estructura no se haya presente.
Etapas de fe	H. Benítez, J.L. Abellán, A. Zubizarreta, E. Salcedo, E. Rivera de Ventosa, J. Sarasa San Martín, O. González de Cardedal, D. Csejtej, y R. Clementson	Estos autores estructuran la evolución de la vida y obra de Unamuno en cuanto a la presencia de fe en su vida desde un punto de vista de la ortodoxia católica. En este enfoque existen tres tendencias claras: El enfoque crítico desde la adscripción o negación de la fe oficial y ortodoxa del régimen franquista (Salcedo o Benítez); el enfoque puramente teológico de sacerdotes y estudiosos (Rivera, Sarasa o González de Cardedal) que reconocen una profunda fe en Unamuno -tesis a la que se adscribe Zubizarreta-; y el enfoque técnico desde el ámbito poético y hermenéutico (Csejtej y Clementson) que presentan en Unamuno un buscador de una fe que no llega nunca a consolidar.	El análisis de la vida y obra de Unamuno exclusivamente desde el ámbito de la fe muestra una visión parcial de nuestro autor y no explica el sentido último de su obra y vida.

ETAPAS	AUTORES	OBSERVACIONES	ANÁLISIS CRÍTICO
Etapas según estructura vivencial	P. Rocamora, A. Raimundo Fernández, M. Blanco, P. Cerezo.	El enfoque de este análisis de la obra de Unamuno desde la dicotomía de razón y fe y la estructura vivencial de la realidad en nuestro autor es muy acertado desde el punto de vista de la hipótesis principal de esta tesis en cuanto análisis de la evolución existencial de Unamuno y su búsqueda de Dios. Resaltar la excelente estructura que presentan Raimundo Fernández - los yos sucesivos- y Cerezo (racionalismo-utopismo-agonismo-nadismo).	El enfoque de estados existenciales de nuestro autor es acertada y valiosa para esta tesis, si bien no desarrolla adecuadamente el encuentro del autor con Dios.
Crisis Espirituales y emocionalismo.	C. Moeller.	El punto de vista de Moeller, centrado en el drama espiritual de nuestro autor y sus sucesivas crisis de fe, no nos parece válido debido a la parcialidad del enfoque. Aunque Moeller es certero en el análisis de las crisis espirituales de nuestro autor, esta faceta de Unamuno no explica de manera integral su pensamiento, obra y sentido de vida.	El análisis de los estados emocionales y las crisis espirituales de Unamuno suponen solo un aspecto de su vida interior que no ilustra el sentido general de su vida y obra.
Evolución Fenomenológica de la Conciencia Individual y encuentro con Dios.	A. García Nuño, A. López Quintás.	Para el enfoque de esta tesis, el análisis de García Nuño y López Quintás es el que ofrece una excelente visión integradora de la obra de Unamuno y la fenomenología del autor-hombre en la búsqueda de sentido y la búsqueda-encuentro con Dios. Junto con la evolución de estados de conciencia, Nuño integra en su visión no solo las etapas personales, sino las literarias, y los momentos específicamente teológicos de Unamuno (<i>Diario Íntimo, El Cristo de Velázquez y San Manuel Bueno, mártir</i>) en la evolución del concepto de apocatástasis en nuestro autor.	El análisis de Nuño y Quintás es un punto de partida de importancia crucial que esta tesis toma en cuenta para su propuesta de la hipótesis principal y las hipótesis secundarias en cuanto a etapas de búsqueda de Dios.

6.2. Propuesta de una fenomenología del espíritu como búsqueda de sentido en Unamuno: Etapas “genéticas”

Etapas	Cronología	Biografía	Situación Personal	Obras de referencia	Hombre	Realidad	Dios	Moral
Fe mística y voracidad intelectual	1864-1880	Vida devota y mística en Bilbao.	Devoto en el más alto grado. Misticismo. Crisis personal y Crisis Ceberio.	Balmes, Donoso Cortés	-----	Realidad histórica, vivencial.	Dios de la Fe	Cumplimiento preceptos de fe y de la iglesia.
Crisis mística, moralizante y racionalista	1880-1884	4 años en Madrid. Vuelta a Bilbao en 1884.	Primera crisis personal y espiritual. Colisión racionalismo radical y fe. Pérdida de fe. Angustia vital y pérdida de sentido. Crisis deseo carnal.	Lee Spencer, Kant, Hegel, Imitación de Cristo, Darwin	-----	Realidad fenoménica kantiana.	Búsqueda a Dios desde la razón instrumental. Agnosticismo y ateísmo.	Cumplimiento preceptos de la fe y de la iglesia.
El crustáceo egoísta: Racionalismo Radical y Erostratismo	1884-1896	Preparación oposiciones en Bilbao (1886-1890) y cátedra Salamanca en 1891. Boda y primeros hijos	Retroceso de fe. Crisis y obsesión por la muerte (1886). 1890: Angustia e Hipocondría. 1896: Miedo a morir. Enfermedad Raimundín. Cansancio y desaliento.	1886: Escribe <i>Filosofía Lógica y Cuadernos de Filosofía I y II</i> . Crítica pruebas existencia de Dios. 1996: <i>Paz en la guerra y Nuevo Mundo</i> .	Crustáceo espiritual y hombre natural. Instinto de conservación. Hombre egoísta.	Filosofía del “hecho como hecho de conciencia”. Fenomenalismo radical.	Dios y el alma no existen. La razón mata a Dios. Agnosticismo y ateísmo. Búsqueda a Dios en la naturaleza	La moral egoísta del “hombre de mundo”. Erostratismo, Enfrentamiento social y crecimiento personal.
Crisis 1897: El hombre interior resucita a Cristo	1897-1900	Época profundamente marxista. Críticas del cristianismo por Unamuno. Nombramiento rector en 1900.	Crisis espiritual y de salud de gran profundidad. Reniega de la fama y del hombre exterior. Búsqueda anhelante de la intimidad y encuentro con Dios.	Lectura del <i>Capital</i> . <i>Diario Íntimo</i> . <i>Nicodemo el Fariseo</i> . <i>La esfinge</i> . <i>La venda</i> . <i>Cristo de la Cabrera</i> . <i>¡Pistis y no Gnosis!</i>	Aparece el hombre interior, el alma que busca a Dios. Dualismo absoluto en términos de alma y cuerpo.	Rechazo de la realidad exterior que no fundamenta la vida del hombre. Ruptura con la razón radical.	Dios cristiano como realidad trascendente y fundador de la vida. Búsqueda desesperada de Cristo	Rechazo absoluto del egoísmo como onanismo del alma. Humildad para llegar a Dios. Ser perfecto como Dios.

Etapas	Cronología	Biografía	Situación Personal	Obras de referencia	Hombre	Realidad	Dios	Moral
El vitalismo irracional e idealismo: El egotista crea al Dios que necesita	1901-1913	Época de Unamuno rector. Eclósión del Unamuno socio-político	Fase idealista y axiológica. Contra todos y contra todo. Enfrentamientos continuos. Lucha entre razón y fe. Se siente instrumento de Dios. Egotría absoluta. Depresión y problemas de salud: 1907, 1909, 1911 y 1913.	<i>Encuentro con Kierkegaard</i> (1901). <i>Amor y Pedagogía</i> (1902). <i>Plenitud de Plenitudes. Vida de Don Quijote y Sancho</i> (1905) <i>Del Sentimiento Trágico de la Vida</i> (1913). Inicio actividad poética. 1907.	Misión Vital. El agonista se convierte en Dios. El hombre da sentido al mundo: Concienciación y finalismo. Voluntad de poder. Sentimiento trágico.	La realidad es inmanente al hombre. Humanización y naturalización como proceso dialéctico. Realidad= Dios. Existir es obrar y la acción crea realidad.	El hombre crea al Dios trascendente desde la inmanencia. Creación desesperada del Dios que avala la inmortalidad.	Quijotismo y bondad. Hombre egotista, moral agresiva de la imposición. Querer ser Dios. Ética de la intención y merecer la inmortalidad. Moral desesperada.
La salvación en Cristo	1914	Cese de Rectorado.	Actividad frenética. Búsqueda de sentido desde la fe.	<i>El Cristo de Velázquez.</i>	Anhelos de Dios sin humildad.	Realidad como camino a la inmortalidad en Cristo.	Llamada orante a un Cristo "instrumental"	La verdad está en Cristo.
Agonía de Identidad y desesperación	1914-1930	Fracasos políticos. Destierro.	Enfrentamiento político total con socialistas y el Rey. Erostratismo. Misantropía. Graves crisis espirituales en todo el periodo. Egotría y depresión.	<i>Niebla. Abel Sánchez. Agonía del Cristianismo. Vendrá la noche. Cómo se hace una Novela. Romancero del Destierro. Cancionero. San Manuel Bueno, mártir</i>	Problema de la identidad personal. Vuelta a la intimidad desde la lírica y búsqueda de identidad íntima en el interior.	Realidad interior. Metafísica de la palabra como búsqueda espiritual de Dios. Vida como sueño. Realidad del personaje.	Búsqueda de Dios desde el encuentro con Él. Dios trascendente. Papaíto. Apocatástasis en la colectividad y en la Palabra.	Búsqueda del bien como sustitución de la fe en un Dios trascendente. Ética de la acción y del amor compasivo. Ser perfectos como Dios.
Entrega final a Dios. Apocatástasis del hombre bueno	1931-1936	Situación preguerra. Turbulencia sociopolítica. Muerte.	Desesperanza por la situación de España. Declive y crisis personales a partir de 1933 por la muerte de sus seres queridos.	<i>Cancionero. Don Sandalio, jugador de Ajedrez. El mundo es teatro.</i>	Búsqueda de la identidad en la acción axiológica. Desesperanza y abandono.	Apocatástasis como vuelta a la niñez. Visión oceánica del mundo y de la naturaleza. Realidad axiológica.	Apocatástasis en la acción axiológica. Dios en la oración y la palabra.	Búsqueda del Bien como valor absoluto. Ética de la acción y la palabra.

C. Fenomenología del espíritu y sentido de la vida como apocatástasis

Para nuestro autor, la cuestión humana es saber qué pasará con nuestra conciencia después del hecho de la muerte. Unamuno entiende la muerte como el gran enigma: El hecho de la desaparición, de la reducción a la nada de la conciencia individual. Según Unamuno, el deseo de inmortalidad no necesita ser explicado, es inherente al hombre²⁴; el hombre individual se percibe ontológicamente efímero, y ese es precisamente el sentido trágico de aquel: No querer morir cuando sabe que va a morir. Y si va a morir, ¿es realmente el fin?

La obra y la vida de Unamuno representan la búsqueda de sentido existencial como búsqueda de Dios; no es ésta sin embargo una búsqueda voluntaria entendida como opción racional, sino algo a lo que nuestro autor como hombre está esencialmente impelido; la búsqueda de sentido es un “hambre de Dios” o un “instinto de Dios”. Según nuestro autor, el “hambre de Dios” supone la presencia inmanente de Dios en el interior del alma del hombre, presencia que permite una propiocepción ontológicamente creadora que tanto Dios como el hombre tienen de sí mismos a través de un proceso dialéctico de “ser en el otro”. De ahí que la búsqueda de sentido -entendida esta como hambre de Dios- sea para Unamuno una condición ontológica y metafísica del hombre. El “anhelo de inmortalidad” no podría ser fundamentado en una condición biogenética o psicológica, ya que entonces se estaría reduciendo el “hambre de Dios” a lo que para Unamuno era el instinto de conservación, esto es, el simple deseo de permanecer, de no morir.

Desde la búsqueda de sentido como “anhelo de inmortalidad” Unamuno inicia una búsqueda existencial de Dios desde la razón entendida no solo como órgano epistemológico, sino como órgano existencial. Desde la razón, el “creyente metafísico” intentaba justificar una fe de niñez que, en palabras de Blanco Aguinaga, se levantaba sobre “*un mundo fundacional anterior a ella*”²⁵. La búsqueda de Dios por parte de

²⁴ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios, ¿A Dios por el amor o por el conocimiento?* Edición Nelson Orringer, editorial Tecnos, Madrid 2005, p. 574. “*Creo en el inmortal origen de este anhelo de inmortalidad, que es la sustancia misma de mi alma. ¿Y para qué quieres ser inmortal? No entiendo la pregunta, francamente. Es preguntar la razón de la razón, el fin del fin, el principio del principio*”.

²⁵ BLANCO AGUINAGA, C. *El Unamuno contemplativo*. Fondo de Cultura Económica, México 1959, p. 130. “*El dogma y la fe en él son apenas el foco hacia el cual converge el modo de sentir la vida todo un niño que -por naturaleza, por razones ambientales- gustaba de la paz y la soledad; un niño que se deleitaba en abandonarse a la inconsciencia de ensueños de armoniosas fusiones con el ser del mundo (...) La fe de*

Unamuno fue siempre desde la razón, para intentar fundamentar y encontrar al Dios que le hacía sentir su fe. Y ese fue el sentimiento trágico y la agonía de su vida: Una búsqueda de Dios desde una razón que ya desde los cuadernos de juventud se reconocía impotente ante las necesidades espirituales del hombre.

Como se verá a continuación, la razón positivista del primer Unamuno ya adolecía del fallo metodológico de utilizar “*conceptos y esquemas mentales no adecuados al estudio de las realidades y experiencias religiosas*”²⁶. La razón utilitarista de Unamuno niega el sentido y la finalidad del mundo y la existencia de Dios. La gran antinomia existencial de la antropología unamuniana es la necesidad de buscar el sentido de la vida desde un órgano no adaptado para ello: La razón. El ansia agónica de encontrar el sentido contiene en sí misma la negación del sentido, por lo que podríamos decir que el hombre tiene la maldición ontológica de ser un buscador de sentido que no puede afirmar desde la razón el sentido último de la vida. La razón parece ofrecer a la pregunta del sentido la solución de la nada, el nihilismo y la agonía metafísica.

El Unamuno nihilista sin embargo no deja de buscar el sentido de la vida. La negación de sentido por parte de la razón produce desesperación existencial, pero no anula “el hambre de Dios”; la búsqueda de sentido se acentúa cuando el sentido se ve negado. Este es el sentido de la búsqueda dialéctica en nuestro autor: La propuesta de nuevas maneras de encontrar a Dios que superan las negaciones de sentido de la razón y conforman lo que llamaremos la fenomenología del espíritu del buscador de sentido. De esta manera, la razón será la función existencial dinamizadora de la vida del hombre, ya que impulsará a éste a una búsqueda incansable de Dios a través de las negaciones y afirmaciones progresivas.

La búsqueda del sentido del universo y de la propia vida puede orientarse al mundo fenoménico o al mundo espiritual. La búsqueda de inmortalidad en cualquiera de las formas mundanas (perpetuación en los hijos, fama, legado espiritual en personas y lectores) lleva a la desesperación de la percepción de la aniquilación de la vida física y a la infelicidad. No ocurre lo mismo con la inmortalidad basada en el cumplimiento del

su niñez se levanta sobre un mundo fundacional anterior a ella; un mundo todo melancolía y ternura, paz interior lenta y meditativa, ajena a cualquier historia”.

²⁶ LÓPEZ QUINTÁS, A. *Cuatro filósofos en busca de Dios*. Ediciones Rialp, Madrid 1999, p. 19.

“ideal” que Dios ha depositado en el alma de cada persona. Realmente, la auténtica búsqueda de sentido último en nuestro autor no es otra cosa que descubrir y llegar al encuentro con el Dios trascendente a través de la experiencia íntima expresada en el apotegma pascaliano de “no te buscaría si no te hubiera encontrado”.

La búsqueda de sentido y la búsqueda de Dios es en definitiva la tarea existencial moral que propone Benlliure²⁷ y que supone elegir entre Dios y el mundo y sortear el nihilismo al que aboca al hombre una búsqueda espuria de inmortalidad. Y esa tarea existencial implica una fenomenología espiritual del hombre, un camino de perfeccionamiento que supone siempre un proceso de espiritualización progresivo que, a través de un impulso de ascensión, llega al “reino de Dios” después de la muerte fenoménica. Es por tanto desde la opción moral de buscar a Dios en el interior del hombre desde donde entenderemos la fenomenología espiritual que Unamuno expresa en su obra y lleva a cabo en su vida. Será el objetivo de este trabajo explicar la evolución espiritual de un hombre que parte de la invalidez de las pruebas de la existencia de Dios²⁸; que pide después al Cristo del *Diario* que resuelva el dualismo trágico presente en las “meditaciones evangélicas”; que crea un universo espiritual desde una actitud quijotesca que espiritualiza y concientiza la realidad; que crea -descubriéndole- al Dios imaginario y metabiótico de James en el *Sentimiento*; que implora -gritando- al Hombre Blanco velazqueño; que reniega del mundo desde las tentativas suicidas del Sena; que busca en el *Cancionero* a Dios desde Dios y no desde sí mismo y que llega a una apocatástasis paulina con la montaña, el lago y el pueblo inmortal encarnada en un sacerdote que, negando creer, vive y muere como epígono del Cristo evangélico de la duda.

²⁷ BENLLIURE Y TUERO, M. *El ansia de inmortalidad*. Editorial Vicente Rico, Madrid 1916, pp. 161-166. “Nuestro espíritu ha llegado a tal grado de crecimiento, que siente necesidad de abandonar el lastre “materia” y de vivir una vida independiente (...) Ahora bien: Es indudable que el desarrollo espiritual -llamémoslo de esta impropia manera- no alcanza el mismo grado en todos los hombres; pues mientras en unos es el espíritu la parte fuerte y poderosa que tiende a separarse de la materia y tira de ella tenazmente, en otros no es sino un tenue resplandor, un tímido florecer (...) Durante nuestra vida humana trabajamos por la formación del espíritu, y de dicho trabajo depende nuestra inmortalidad”.

²⁸ Junto con López Quintás, Malvido de Miguel insiste en la inadecuación de la metodología de la razón empleada por Unamuno en la demostración de la existencia de Dios. En MALVIDO MIGUEL, E. *Unamuno, a la búsqueda de la Inmortalidad*, estudio *Del sentimiento trágico de la vida*. Ediciones San Pío X, Salamanca 1977, pp. 149-154. “Unamuno se guía solo por la metodología de las ciencias naturales y exactas. Dios no se adecua a las características que las leyes tienen en nuestro esquema mental científico (...) La experiencia del ser la tiene el hombre de actividad precientífica (...) el hombre que hace la ciencia no puede silenciar ciertas interrogaciones que atañen al ser de la realidad sensible cuya presencia experimenta, si bien de modo no científico”.

La fenomenología existencial que debería de acabar en la deificación del hombre supuso siempre en nuestro autor una vida atormentada. El sentimiento trágico consistió en Unamuno en una búsqueda infructuosa por parte de la razón del Dios que Unamuno sentía desde una fe profunda. Y ante la imposibilidad de justificar la fe por parte de una razón que se erigía como juez metafísico sobre el sentido de la vida y sobre la existencia de Dios, el *yoista* de egoísmo y egotismo patológico vivió al albur de las exigencias de su instinto de perpetuación buscando formas de inmortalidad espurias. Al final de su vida, debilitado su anhelo de inmortalidad y agostada una razón que solo sirvió para llevarle una vez y otra al más profundo nihilismo, miró cara a cara, por fin, al Dios que llevaba en el alma desde la niñez. Este Dios no fue ya el Cristo al que Unamuno imploraba en el *Diario*, ni la oración exigente al *Cristo de Velázquez*, sino el Dios al que se llega desde la poesía y la acción buena: El Cristo vivo de los *Salmos*, al Dios Padre del *Cancionero* y el Cristo vivo de acción evangélica que es San Manuel.

La obra y vida de Unamuno son una búsqueda de sentido de la propia existencia individual, de la Humanidad y del universo como totalidad. Como veremos, el sentido de la vida individual no está en evitar la muerte fenoménica, sino en la plenitud del presente eterno al que alude José Sarasa San Martín: “*Un sentido que nos llena, que responde a nuestras necesidades más hondas, y que satisface nuestros deseos y anhelos más profundos*”²⁹. La vida terrenal auténtica supone una fenomenología que espiritualiza al hombre hasta hacerle perfecto como Dios. Este camino siempre supone la emancipación por parte del hombre tanto del egoísmo mundano como del trascendental. Este es el Unamuno que reivindicamos en esta investigación: El Unamuno bueno, creyente, buscador de Dios desde la fe y la razón que nos dejó un claro ejemplo de cómo el sentido de la vida y del universo no está en el mundo. Y de que el egoísmo, especialmente el trascendental, priva al hombre de Dios. También, en el final de su vida, nos dio la auténtica clave del sentido último: Ser buenos en intenciones y obras. En ese ser y hacer el bien se encuentra la cara de Cristo y la auténtica anacefaleosis y apocatástasis última: La de la humanidad como hijos de Dios.

²⁹ SARASA SAN MARTIN, J. *El problema de Dios en Unamuno*, valoración crítica del agnosticismo teológico y del método filosófico unamuniano. Afirmación racional de la existencia de Dios. Diputación foral de Bizkaia, Bilbao 1989, p. 268.

Para el estudio de la fenomenología espiritual de Unamuno, partiremos de un análisis hermenéutico que parte de una visión integral estructurada en lo que hemos llamado “etapas genéticas”. Así, y como hemos visto, el objetivo de este trabajo es integrar la visión sociológica existencial, la visión de las etapas de fe, las etapas vivenciales, las etapas en función de las crisis espirituales y finalmente las etapas desde el punto de vista de la evolución existencial de la conciencia. Nuestra línea de trabajo apoya el planteamiento de García Nuño y López Quintás, si bien añade algunos elementos planteados por los excelentes esquemas de estudio de Cerezo Galán y Fernández González. Reproducimos, a modo de homenaje a la claridad y perspicacia de López Quintás, la visión que éste tiene de la fenomenología del hombre presente en la obra de Unamuno:

De niños, nos inclinamos a suponer que la razón del universo es una realidad personal de la que todo procede. Cuando nos adentramos en la edad juvenil y se enciende en nuestro ánimo el deseo de independencia, obramos un particular aprecio por la explicación meramente científica del universo. Por otra parte, la religión con sus dogmas estrictos y sus normas morales implacables, parecen limitar nuestra expansión personal. Todo ello nos mueve a alejarnos un tanto de la fe confiada de la infancia. A medida que nos abrimos a la vida y ganamos experiencia, advertimos que la existencia humana es limitada, finita, contingente por todos sus poros, y lleva en sí el germen de la destrucción. Esta conciencia creciente de la propia limitación amengua nuestro entusiasmo por la explicación científica -inmanente- del universo y hace nacer en nuestro interior el deseo de que exista una realidad superior -trascendente- que dé a nuestros anhelos más altos cierta garantía de realización. Vuelve, con ello, a esbozarse en nuestro espíritu la figura de Dios. Sentimos la necesidad interior de que Dios exista. La misma vida que nos inspira con su contingencia tal deseo nos llama la atención a diario sobre un hecho desconcertante: Este Dios que empezamos a necesitar guarda silencio ante la marcha del mundo, por lo que este silencio nos aparta nuevamente del ser entrevisto y deseado. El hombre que siente deseo de que Dios exista y no puede aceptarlo porque guarda silencio, no está solo en el mundo. Al meditar atentamente el relato evangélico de la Pasión, siente que la luz se hace de nuevo en su espíritu; adivina que el silencio de Dios puede tener un sentido positivo, a saber: No imponer la fuerza de la divinidad, dejar libertad a los hombres para aceptarlo o rechazarlo (...) Ante la presencia del mal en el mundo y el silencio pertinaz de Dios, el hombre se desentiende de Dios expeditivamente en cuanto significa fe en una realidad trascendente (...) Se alumbró al fin la gran luz bajo forma de interrogante.³⁰

³⁰ LÓPEZ QUINTÁS, A. *Cuatro filósofos en busca de Dios*. Ediciones Rialp, Madrid 1999, pp. 44-47.

1. 1864-1880. La pureza del niño inmortal

1.1. El niño de las pajaritas

Nuestro autor fue un niño débil físicamente, con un carácter introvertido e individualista que anticipaba la misantropía del Unamuno adulto. Este decía de sí mismo en sus *Notas entre Madrid y Bilbao*:

De muchacho yo no sabía jugar a la trompa, ni a las canicas ni a la pelota, mi afición era contar cuentos o jugar a las tres rayas, juegos solitarios, callados, tristes. Los pajarillos de papel me embelesaban, tenía yo muchos, ejércitos (...) otros se han criado entre pajarillos de carne y hueso, oyéndolos cantar, yo entre pajarillos de papel, secos y muertos.

Siempre he tenido el carácter serio, grave y poco bullicioso, gusto más de las alegrías íntimas y serenas que de la bulla y el revoltijo (...) Me he criado en una familia de puritanos, sequedad y fórmula, así es que mis afectos son afectos profundos pero secos, mi afición la lógica, y mi deseo un deseo que ni se ve ni se palpa, he mamado con la leche el escepticismo. Unas veces soy alegre, otras triste, pero ambicioso y soñador siempre (...) hasta mi estilo es duro, pero yo no lo puedo evitar. Esto cansa, fastidia, demasiado lo sé, ¿qué he de hacer cuando no tengo frescura en el corazón, bullicio en el alma?³¹

Unamuno mostró desde su niñez un carácter serio y triste, aspecto al que coadyuvó un ambiente familiar frío y seco marcado por la ausencia de la figura paterna, ya que perdió a su padre³² en julio de 1870 cuando Miguel no había cumplido aún los seis años.

³¹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Cuadernos de Juventud. Introducción, edición y notas de Miguel Ángel Rivero Gómez*, Notas entre Madrid y Bilbao (1884-1885). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2016, pp. 82-83.

³² RABATÉ, C. Y J.C. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Ed. Taurus, Madrid 2009, p. 21. Muere el padre de Unamuno: “No puedo decir que mi padre no hubiese influido en la formación de mi espíritu (...) Principalmente, por la pequeña biblioteca doméstica que él formó, y en la que se formó no poco mi espíritu”. Se muere de una enfermedad pulmonar, en el balneario Vizcaino de Urberuaga, después de haber recibido los sacramentos del párroco Miguel Joaquín de Bascarán.

Sin embargo, Laureano Robles propone el suicidio del padre de Unamuno: “A los seis años vio cómo su padre se suicidaba, siendo educado a partir de entonces por su madre” -ROBLES CARCEDO, L. “Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios”. *Limbo: Boletín internacional de estudios sobre Santayana* 8 (1999), p. 7-. Dado que el propio Unamuno describe pormenorizadamente la escena del suicidio de su padre en su obra “Misterio inicial de la vida” encontrada en la Casa Museo y publicada en el diario ABC de 16 de agosto de 1996 -en NAVARRO RODERO, C. “Las edades del hombre, el escritor: Miguel de Unamuno”. *Norte de salud mental* XIII 51 (2015), p. 96- ; y habida cuenta de la profusión con la que aparece el suicidio en la obra de nuestro autor, podría ser plausible el suicidio de D. Félix de Unamuno. En la misma línea apunta Jon Juaristi en su biografía de Unamuno -JUARISTI, J. *Miguel de Unamuno*. Penguin Random House Grupo Editorial, Barcelona 2012. Juaristi atribuye a “un fenómeno de represión causado por un trauma” la parquedad de Unamuno a la hora de hacer referencia en su obra a los recuerdos paternos y la importante presencia del suicidio en su obra. No obstante, entendemos como más plausible la muerte natural en el balneario Urberuaga que propone el matrimonio Rabaté, amparados en las actas forenses oficiales del fallecimiento. En cualquier caso, no compartimos la visión traumática y patológica

Así, la niñez de Unamuno es austera y con muy pocos momentos de diversión. Según Rabaté, “*vive en un hogar que no es un hogar y en una familia que no es una familia*” debido al puritanismo religioso, el misticismo y la frialdad de afectos de la madre viuda de la que mamó la “leche del escepticismo”. Esta situación hace de Unamuno un niño taciturno que no juega con sus compañeros y se orienta a lecturas y actividades lúdicas de carácter individualista como la confección de sus primeras pajaritas de papel, distracción que le acompañó hasta el final de su vida. En cualquier caso, su carácter, unido a su formación austera y severa y su fuerte inclinación religiosa de sus primeros años, le configuraron como un niño temeroso, insatisfecho y refugiado en las primeras lecturas que anticiparán el solipsismo del Unamuno epimeteico de madurez.

1.2. El adolescente místico

Unamuno recibió una importante formación católica tanto en su hogar como en el colegio de San Nicolás de Bilbao y en la congregación de San Luis de Gonzaga. Es importante reseñar que la fe de Unamuno no fue la “fe del carbonero”, sino una profunda fe que González Caminero califica como “*una vida religiosa profunda y sincerísima. Gracias a una entrega total a la religión, y que iban casi perfectamente aunados convencimiento y emotividad, razón y corazón, Unamuno vivió la única etapa de su vida en plena paz y sobreabundancia de gozo*”³³. La fe vivida por Unamuno no es intensa solo desde el punto de vista de la práctica ortodoxa y sacramental³⁴ con asistencia a ceremonias católicas como las eucaristías diarias, la Semana Santa o el Corpus Christi; es también una fe vivida desde la práctica de la oración, la interiorización de las virtudes cristianas y la realización de ejercicios espirituales que implicaban una profunda reflexión

desarrollada desde presupuestos psicoanalíticos que tanto Juaristi como Navarro Rodero asignan a nuestro autor.

³³ FEDERICO SOPEÑA, F., GONZÁLEZ CAMINERO, N., DE AZAOLA, J. M., MARÍAS, J., REAL DE LA RIVA, C., y GARCÍA BLANCO, M. *Unamuno y Bilbao: El centenario del nacimiento de Unamuno*. Publicaciones de la Junta de Cultura de Vizcaya, Bilbao 1967, p. 61. Tomado de RIVERO GÓMEZ, M. A. *El joven Miguel de Unamuno. Vida, obra, pensamiento (1864-1892)* (Tesis Doctoral). Universidad de Salamanca, Salamanca 2014, p. 99.

³⁴ BLANCO AGUINAGA, C. *El Unamuno contemplativo*. Fondo de Cultura Económica, México 1959, p. 24. “*La niñez y mocedad de Unamuno son profundamente católicas: No solo va Unamuno regularmente a la iglesia como tantos otros niños, asiste a los ejercicios espirituales de la congregación de San Luis Gonzaga, sino que medita seriamente los misterios del dogma, lee libros sagrados y reza con verdadero fervor. Al catolicismo heredado añade una muy personal atracción por la realidad poética del misterio y una íntima devoción por las cosas y los hombres Santos*”.

y meditación sobre los misterios. El mismo Unamuno describe así el recogimiento que experimentaba en las “seisenas”:

La congregación nos daba qué pensar y en qué ocupar la imaginación. Pero lo que me queda de lo que me ha quedado más hondo recuerdo, y algo más que recuerdo, es el de las seisenas. Era el anochecer, en el claustro llamado el Ángel, de la basílica de Santiago... iba cerrándose la sombra, filtrábase un poco de luz derretida del crepúsculo moribundo por las ventanas de colores, y nosotros, llenos de espíritu de las cien frescas nonadas del día, nos colocábamos en nuestros asientos y empezaba la seisena. El director o su ayudante, a la luz de una bujía, único y débil iluminar que ardía en las sombras, leía un trozo de meditación, cesaba, empezaba el armonio en un rincón y cada cual echaba a volar su fantasía, quien por el tema propuesto, quien por otro cualquiera. Era la imaginación no la razón, la que meditaba; y es que lo que sucede siempre. La Razón discurre, no medita; la meditación es imaginativa. Y nada más hermoso que una imaginación infantil, de alas implumes bella sin plumas, cuando medita. Al arrullo del armonio, mecida en sus sonos lentos, arrastrados y graves, que rebotaban por el claustro, mi pobrecita imaginación, plegadas sus implumes alas, acurrucada, no meditaba en vuelo, sino soñaba en quietud.³⁵

Es importante en este texto apreciar el carácter vivencial de fe de Unamuno, especialmente cuando en muchas ocasiones los críticos hablan de la pérdida o adquisición de la fe de nuestro autor en distintos periodos de su vida. Una fe vivida de la manera que Unamuno la vivió, en la que incluso manifestaba intenciones de vida en santidad y sacerdocio³⁶, no puede entenderse como una vivencia existencial pasajera. Unamuno se vio expuesto a la fe desde una experiencia profundamente vivencial, con meditaciones “imaginativas”, en las que la joven alma entraba en contacto directo con el misterio. Es equivocado en nuestra opinión pensar que Unamuno vivió la fe desde el punto de vista del dogma externo, sino que experimentó una fe con el fervor y la profundidad que otorgan las vivencias de la imaginación e intuición místicas. La fe de Unamuno no solo es recreación de dogmas hieráticos y puramente ortodoxos, sino que es una intensa vivencia íntima desde la que accede espiritualmente a los misterios que él mismo buscaba

³⁵ RIVERO GÓMEZ, M. A. *El joven Miguel de Unamuno. Vida, obra, pensamiento (1864-1892)* (Tesis Doctoral). Universidad de Salamanca, Salamanca 2014, p. 101.

³⁶ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Epistolario I (1880-1899)*, carta 213 a Pedro Jiménez de Ilundain, de fecha 25 de marzo de 1898. Edición Colette y Jean Claude Rabaté, ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2017, p. 734. “Hace muchos años, siendo yo casi un niño, en la época en la que más imbuido estaba de espíritu religioso, se me ocurrió un día, después de comulgar, abrir al azar un Evangelio y poner el dedo sobre algún pasaje. Y me salió este: “Id y predicar el evangelio por todas las Naciones. Me produjo una impresión muy honda; lo interpreté como un mandato de que me hiciese sacerdote”.

desde una profunda inquietud vital. Nuestra interpretación hermenéutica de la trayectoria existencial y espiritual de nuestro autor nos lleva a afirmar que la fe que Unamuno adquirió en su niñez y juventud permaneció incólume durante el resto de su vida a pesar de las propias declaraciones de nuestro autor acerca de la pérdida de su propia fe. Unamuno no perdió la fe, sino que la afirmó en un intento continuo de afianzamiento dialéctico desde la razón. En nuestra opinión, el sentimiento trágico de Unamuno no fue la pérdida o cuestionamiento de la fe, ni siquiera la lucha entre razón y fe, sino la tragedia vital de llevar una vida alejada de sus más profundas convicciones existenciales. El hecho de la duda racional de la fe o la negación de esta desde la razón no supuso más que el asentamiento progresivo de una fe reflexiva en nuestro autor. Este asentamiento fue desarrollado en un proceso dialéctico que configuró, como ya hemos señalado, una fenomenología espiritual que llevó al encuentro definitivo con Dios.

Como su fundamentará a continuación, la fe en Unamuno fue un elemento crítico de su personalidad existencial que vertebró su desarrollo espiritual a lo largo de su vida. El sentido de la vida de Unamuno consistió en buscar denodadamente la espiritualidad y la fe que experimentó en los años previos al inicio de sus estudios universitarios en Madrid. La búsqueda denodada de la fe de niñez a través de la razón configuró un proceso dialéctico de búsqueda de Dios que concluyó en una apocatástasis crística que salvaba al hombre desde la identidad del obrar el bien. En sus últimas fases espirituales y existenciales, Unamuno llegó a la misma fe que tenía de niño, pero desde una profunda autoconciencia existencial. En eso consistió la antropología de Unamuno expresada en su obra y en su vida: Una búsqueda de sentido que tenía al Cristo evangélico como destino y garantía de vida eterna.

1.3. El nacimiento del buscador: Crisis de Ceberio

El Unamuno niño tiene un carácter profundamente epimeteico, mostrándose como portador de ese inefable y misterioso “anhelo de inmortalidad” o “hambre de Dios”; aquella necesidad íntima que para Don Miguel es un elemento substancial y constitutivo del hombre y que ha sido insertada por Dios en la propia “mismidad” esencial de aquel. En este sentido, Dios mismo es quien, desde su presencia inmanente en el hombre, produce el “hambre de Dios”. O dicho de manera dialéctica, Dios se encuentra a sí mismo en la “búsqueda hambrienta” que el hombre lleva a cabo. El hambre de Dios que el hombre tiene es el “el hambre de Sí mismo” de Dios. Aceptemos o no el carácter teológico del “apetito” de Dios, lo cierto es que la búsqueda de sentido es postulada por Unamuno

no como un elemento psicológico, sino substancial, óntico, metafísico. Si entendemos al hombre como un ser espiritual y existencialmente elevado, no tenemos más remedio que afirmar, que el “apetito de Dios” es un elemento constitutivo del hombre en lo que tiene que ver justamente con su constitución substancial. Y este atributo existencial ínsito en el alma del hombre, aparece cuando éste empieza a desperezarse espiritualmente: En Unamuno el “ansia de Dios” apareció con anterioridad a los catorce años. Coincidimos por tanto con Rivero Gómez³⁷, Blanco Aguinaga³⁸ y Antuñano³⁹ cuando afirman que el hombre -y, por tanto, Unamuno- tiene una disposición existencial o “estructura religiosa” fundacional que faculta -cuando no impele- al hombre a la búsqueda de sentido y a escudriñar los misterios de la vida: “El Homo Sapiens es a un tiempo Homo Religiosus”.

El adolescente que estudia en su Bilbao natal es un niño de profunda fe y una vivencia axiológica simple de la vida que produce en él una comunión íntima con el mundo. Su mundo es su escuela, sus profesores, su villa de Bilbao, sus héroes románticos vascos y la biblioteca de su padre, donde empieza a leer a Balmes. Vive el presente en una inmortalidad sobrevenida, en tanto en cuanto solo percibe la vida como presente eterno que no comprende la muerte⁴⁰. Cambia sus cromos y se entretiene con sus juegos

³⁷ RIVERO GÓMEZ, M. A. *El joven Miguel de Unamuno. Vida, obra, pensamiento (1864-1892)* (Tesis Doctoral). Universidad de Salamanca, Salamanca 2014, p. 96. “Para que esa fe impuesta arraigara con tanta fuerza, se debían de dar en él las disposiciones espirituales adecuadas para ello. Me refiero al carácter dado al ensueño y a la rica vida interior de la que hizo gala Unamuno desde niño con sus hábitos y costumbres. Este carácter volcado hacia el interior y el prematuro espiritualismo debieron ser un factor crucial.”.

³⁸ BLANCO AGUINAGA, C. *El Unamuno contemplativo*. Fondo de Cultura Económica, México 1959, p. 130. “La fe de su niñez se levanta sobre un mundo fundacional anterior a ella; un mundo todo melancolía y ternura, paz interior lenta y meditativa, ajena a cualquier historia”.

³⁹ ANTUÑANO, S., SÁNCHEZ, F., y HOUELLE, S. *El sentido busca al hombre. Historicidad y significado de la pretensión de Jesucristo*. Editorial Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2022, pp. 36-37. Los autores aluden a una capacidad “instintiva” presente en el hombre que le obliga existencialmente a “mirar hacia arriba”: es la “estructura religiosa” a modo de conciencia religiosa. “Por “estructura religiosa” entendemos esa tendencia constitutiva del ser humano que le lleva a mirar “hacia arriba”: El hombre “está hecho” de tal manera que no puede sino plantearse su existencia en relación con el sentido último de todas las cosas y de él mismo. Dicho de otra manera, “estructura religiosa” es el modo de ser del hombre abierto y polarizado hacia lo absoluto (...) con “conciencia religiosa” nos referimos a la inteligencia humana que percibe su existencia como algo configurado por la estructura religiosa y, en consecuencia, en relación -afirmativa o negativa- con lo Absoluto”.

⁴⁰ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Recuerdos de Niñez y mocedad*, primera parte, obras completas, vol. VII, ensayos. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2005, p. 426. “En cambio la muerte nos afectaba poco. El niño se siente inmortal; mejor dicho, está fuera de eso de la muerte y la inmortalidad: Se siente eterno. Se siente eterno porque vive por entero en el momento que pasa. Oye hablar de la muerte, ve acaso morir, mata animales, pero no comprende la muerte. Si habla de ella es como habla de tantas otras cosas que tampoco comprende”.

solipsistas mientras alterna las clases con Lecuona, se entusiasma jugando a descuartizar moscas y “cochorros”, colecciona los santos que aparecen en las cajas de cerillas, pasea por el campo del Volantín o juega a hablar con la “p”.

No parece haber nada inarmónico en el mundo simple y prístino del joven Unamuno: Existe una unión mística entre Dios, la naturaleza y el hombre en un conjunto que es una auténtica apocatástasis de todos los elementos que componen “el cosmorama” del Bilbao de la década de 1870. Y, sin embargo, Unamuno siente la llamada de la búsqueda de sentido. Aunque un análisis hermenéutico adecuado de esta parte de la vida de nuestro autor adolece del riesgo de no tomar en cuenta la autofabulación de la que nos alerta Rivero Gómez⁴¹, entendemos que Unamuno ya muestra en su adolescencia la congoja y la vacuidad existencial que le producía la participación en las actividades religiosas de la Congregación de San Luis de Gonzaga. Tenía nuestro autor catorce años:

*A mis catorce años cumpliase en mí, por lecturas en noches en vela y por la obra de la Congregación de San Luis Gonzaga, la labor de la crisis primera de espíritu, de la entrada del alma en la pubertad (...) Aquellos días en que me empeñaba en llorar sin motivo, en que me creía presa de un misticismo prematuro, en que gozaba de rodillas en prolongar la molestia de ellas, en que me iba a los Caños con Ossian en el bolsillo para repetir sus lamentaciones al Morven, a Rino y a los hijos de Fingal aplicándolo yo al viejo Aitor y a Locobide, las fantásticas creaciones del inconsciente romanticismo vascongado.*⁴²

Entendemos muy relevante señalar que el niño de 14 años que lloraba sin motivo, gozaba en la mortificación física y utilizaba la imaginación para elevarse en las vivencias de Aitor y Locobide, estaba lejos de la visión de la niñez que Unamuno nos traslada como inocencia, sencillez y comunidad con el mundo circundante. El Unamuno de 14 años muestra ya un claro ejemplo del dualismo que permeará toda su obra: De una parte, el direccionamiento vital hacia la vida interior no solo como propiocepción, sino como búsqueda de sentido y profundización en el misterio de la vida; y de otra, la de la creación de un mundo extra fenoménico, el mundo de la voluntad y la creación de realidad que más tarde desarrollará en la *Vida de Don Quijote y Sancho*. Nuestra visión es que el

⁴¹ RIVERO GÓMEZ, M. A. *El joven Miguel de Unamuno. Vida, obra, pensamiento (1864-1892)* (Tesis Doctoral). Universidad de Salamanca, Salamanca 2014, p. 120. “No nos podemos fiar del todo del Unamuno a la hora de reconstruir su autobiografía, ya que tenemos que tener en cuenta el proceso de autofabulación que desde temprano se sometió a sí mismo”.

⁴² DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Recuerdos de Niñez y mocedad*, segunda parte, obras completas, vol. VII, ensayos. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2005, p. 457.

sentimiento trágico está presente ya en el Unamuno de niñez y adolescencia. Siguiendo la interpretación que Unamuno hace de la niñez como momento oceánico de felicidad y concordancia con la realidad, podría pensarse que la niñez de Unamuno estuvo exenta de sentimiento agónico. No fue así. Vemos que el sentido agónico que Unamuno experimento bajo el ejercicio nihilista de la razón instrumental que niega el sentido de la vida, la existencia de Dios y la inmortalidad, ya existió en el Unamuno prerracional: La experiencia agónica pura del no ser nada, de no tener referencia, de no tener finalidad.

Y este es el auténtico eje del Unamuno niño y del planteamiento antropológico del Unamuno hombre. No es el nihilismo de la razón el que produce la agonía existencial. El sentimiento trágico de la vida no es la oposición entre la fe y la razón; el problema esencial del hombre no reside en no encontrar la solución a la muerte, sino la propia constitución esencial enraizada en la nada metafísica. En el joven Unamuno, la agonía existencial no es ante algo, no es reactiva, sino genuinamente propioceptiva e intencional; propositiva. El joven Unamuno muestra el vacío original del hombre, no el vacío en el que se encuentra el hombre ante la falta de respuesta a su búsqueda. El joven Unamuno no muestra la vacuidad de todo esfuerzo presente en el “vanidad de vanidades”, sino la vacuidad misma del sentir la soledad trágica de la falta de sentido. Igualmente, el sentimiento agónico no se produce después de un acto de reflexión, sino que se produce desde una propiocepción axiológica; la percepción apriorica de la vacuidad, de un ser que no solo es un “no ser” en potencia, sino que es “no ser” en acto. En el Unamuno joven se muestra la intuición de la nada que se intuye a sí misma. Por eso agonía y el sentimiento trágico en el joven Unamuno no es efecto de una búsqueda inconclusa, sino que es una agonía intencional, de un ser que proyecta su ser-nada en sí mismo mientras busca, como propone Antuñano, un “*fundamento como respuesta*”⁴³.

Lo mismo podría decirse del papel ya referido de la intensa fe que tiene Unamuno. Es una fe vivida de manera no reflexiva, una fe directa que no solo está soportada en el aspecto sacramental, sino también en una práctica religiosa basada en una experiencia intuitiva de Dios. Esta fe tampoco es suficiente para evitar que el niño adolescente retroceda asustado ante el misterio abismático del sentido de la vida. Si la fe del Unamuno

⁴³ ANTUÑANO, S., SÁNCHEZ, F., y HOUELLE, S. *El sentido busca al hombre. Historicidad y significado de la pretensión de Jesucristo*. Editorial Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2022, p. 38. “Aun así, lo que no podemos dudar es que hay algo que constituye al hombre de todas las épocas y es esa turbadora tensión que le hace inquirir sin descanso por el fundamento de lo real: Fundamento que no es sino respuesta a lo que hemos identificado en nuestra época como el problema del sentido de la vida”.

infante no es suficiente para evitar las noches en vela que recuerdan la noche oscura de San Juan de la Cruz, ¿qué habría de suceder para que el niño de Bilbao y el Unamuno maduro alcancen el sosiego espiritual? La respuesta no es otra que encontrar a Dios en un modelo de fe finalista que implica la consecución de la búsqueda, el encuentro con Dios después de la búsqueda de Dios. El Unamuno niño necesita no solo sentir a Dios, sino cumplir la llamada de Dios ínsita en su alma. El hambre de inmortalidad y el hambre de Dios tendrá que ser saciada en nuestra opinión mediante un proceso dialéctico de búsqueda de Dios en un camino de perfección progresiva. La fe del niño bilbaíno debe de salir de sí misma para llegar a Dios después de ser negada por la razón. Cumplir el ideal de Dios no podría consistir en la vivencia extática que el joven Unamuno siente en la práctica de las seisenas, sino el ideal del encuentro real con Cristo en una anacefaleosis de hermanamiento con la intrahistoria que, como veremos, solo es posible a través de la unión con el bien.

El sentimiento de nadidad implica por tanto vacuidad existencial; hambre de Dios como hambre intencional; hambre de Dios que fundamenta la necesidad de Dios. El problema existencial del Unamuno niño que vive feliz en su inconsciencia y alegría vital es por tanto la propia falta de sentido teleológico, no el hecho de no encontrar el sentido, ya que, en esta etapa vital, el niño aún no busca nada, ya que se siente inmortal y unido al mundo desde un sentimiento oceánico. El problema del niño como buscador de sentido es tener hambre de Dios, no que Dios no pueda calmar el hambre. El sentimiento trágico prerracional del Unamuno infante puede explicarse a través de la crisis de Ceberio de 1880, en la que podemos observar cómo la sensación de nadidad viene dada en la percepción del misterio de la vida presente en los “susurros del campo al corazón”:

Y fue que me encontraba yo una tarde, al morir de la luz, en el balcón de madera del caserío, y por allí andaba el joven casero, triste y metido en sí, y su padre sordo, y su mujer enajenada, y el campo todo henchido de seriedad. Y me dio una congoja que no sabía de dónde arrancaba y me puse a llorar sin saber por qué. Fue la primera vez que me ha sucedido esto, y fue el campo el que en silencio me susurró al corazón el misterio de la vida. Empezaba yo entonces a bañarme en un romanticismo de que luego diré.⁴⁴

Podemos apreciar en este texto como están presente algunos de los elementos estructurales de su personalidad y su obra: El misterio de la vida, el sufrimiento emocional

⁴⁴ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Recuerdos de Niñez y mocedad*, estrambote, obras completas, vol. VII, ensayos. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2005, p. 482.

y físico ante el vacío y la nada, la importancia de la naturaleza como una conexión con la intrahistoria y el ámbito trascendente, la congoja como órgano teleológico y el cordialismo como modelo de conocimiento válido desde el punto de vista existencial. En el caso que nos ocupa, manifestamos nuestra coincidencia con la valoración de Sánchez Barbudo, que sitúa en el entorno de los dieciséis años el momento en el que la armonía y paz de la “infancia lenta” de Unamuno sucumbe a la agonía incipiente que el joven siente ante los “*eternos problemas*”⁴⁵.

Sánchez Barbudo pone el acento en la finalidad. Y este es el motivo de la congoja que nosotros vemos en el Unamuno de mocedad. Es la ausencia de finalidad como situación previa la que está en la base de la búsqueda de sentido, en contra de la opinión de Rivero Gómez⁴⁶, que encuentra prematuro hablar de una “*revelación de vacío y una no-finalidad del mundo*”. Ciertamente, tiene razón Rivero en que el concepto de finalidad aparece de manera profusa e intensa en el Unamuno vitalista de madurez, pero sí podemos apreciar los mismos síntomas físicos que nos hablan de la agonía emocional y sentimental como característica básica de la personalidad de Unamuno. En este caso, la crisis de Ceberio tiene la misma estructura emocional que las sucesivas crisis espirituales de nuestro autor, si bien en estas primeras no pudo darse por inmadurez personal y vital un desarrollo discursivo racional vertebrado en obras escritas. En este sentido, entendemos que el enfrentamiento al “misterio de la vida” significó para Unamuno la exposición a la nada personal y a la falta de sentido, a la falta de finalidad que angustiaba todavía a Unamuno dos años antes de su muerte cuando afirmaba que “*el mundo no tiene finalidad, somos los hombres quienes le damos un sentido y una finalidad que no tiene*”⁴⁷. Claro que el

⁴⁵ SÁNCHEZ BARBUDO, A. *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*. Ediciones Guadarrama, Madrid 1968, p. 69. “*Pero ¿cuánto, en verdad, había durado para él tal sueño, aquella “infancia lenta”, aquella paz? Muy poco, por lo que él mismo nos dice en sus recuerdos. Los libros comenzaron pronto a inquietarle. Leía a Balmes y a Donoso Cortés, y a los catorce años ya le consumía “un ansia devoradora de esclarecer los eternos problemas”*”.

⁴⁶ RIVERO GÓMEZ, M. A. *El joven Miguel de Unamuno. Vida, obra, pensamiento (1864-1892)* (Tesis Doctoral). Universidad de Salamanca, Salamanca 2014, p. 115. “*Por mi parte, considero que todavía es pronto para situar en Unamuno una revelación del vacío y de la no-finalidad del mundo, que todavía tardarán en aparecer. Más bien, aquellas primeras congojas eran consecuencia de dos factores: Su confusión en torno a la fe heredado cuyos pilares comenzaban a resquebrajarse y la crisis del tránsito de la niñez a la adolescencia*”.

⁴⁷ SÁNCHEZ BARBUDO, A. *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*. Ediciones Guadarrama, Madrid 1968, p. 70. “*Por vez primera, pues, tuvo Unamuno, antes de los dieciséis años, como una revelación del vacío, pues en eso consistía sin duda el “misterio de la vida”; instantáneo convencimiento de que el mundo no tenía finalidad: Una certeza que, en el fondo de sí, guardó hasta sus últimos días (...)*”

Unamuno infante no sintió la nidad que apareció en el Unamuno extenuado de dudas y peleas existenciales de 1934, pero sí que sintió el batir de las alas del “ángel negro” que acompañaría a nuestro autor toda su vida.

Podemos concluir por tanto que la crisis de Ceberio a los catorce años, en la que Unamuno tuvo una fuerte congoja espiritual, fue la primera manifestación existencial del “vacío como misterio de la vida” que siempre sentirá nuestro autor. En esta ocasión estamos de acuerdo con Sánchez Barbudo, si bien matizando que la sensación de nidad que acompañó a Unamuno durante toda su vida fue desde la búsqueda racional y no desde su fe. Unamuno no dejó de sentir nunca una fe que la razón no podía justificar. Veamos, antes de proseguir analizando la evolución espiritual de nuestro autor, qué significó la niñez desde el punto de vista antropológico y existencial.

1.4. Ser niño: Evangelio y dialéctica

Ser niño en nuestro autor no es solo un elemento biográfico ni el primer momento de su fenomenología espiritual. Para Unamuno la figura del niño comporta un estadio existencial de pureza y de autenticidad espiritual que no solo es el punto de partida existencial del hombre como buscador de sentido, sino que es también un modo final de vida, pues solo desde una mirada infantil puede encontrarse a Dios. De nuevo, vemos en Unamuno una formulación dialéctica dual de la realidad. Al igual que la intrahistoria discurre en sentido contrario a la Historia y el “intrasueño” soporta la vida real, exterior y fenomenológica, el niño es el alfa y omega del hombre tanto en la evolución de los estados de conciencia como en lo que supone una vuelta a la inmortalidad previa al nacimiento. El niño es la figura con la que el hombre sale de la vida eterna previa al nacimiento para iniciar un camino que tiene como máxima perfección la vuelta al estado inicial: La apocatástasis previa al nacimiento. De la misma manera, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, el niño es la base de partida y el punto final de la epistemología existencial de Unamuno: El niño ve la realidad de manera inmediata y apriórica -que recuerda a la memoria involuntaria de Proust-⁴⁸, la auténtica verdad de la

Discurso de Unamuno en el “Ahora”, en Madrid, día 25 diciembre de 1934: “Yo creo que el mundo no tiene una finalidad, somos los hombres quienes le damos un sentido y una finalidad que no tiene”. Ese susurro de las alas del “ángel negro”, cuando roto el velo de ilusiones -esfumadas ya la “duda” y la “pelea”- la vida revelaba su triste secreto, lo escucharía muchas veces Unamuno”.

⁴⁸ LOZANO DÍAZ, V. y ROMERO SÁNCHEZ-PALENCIA, C. “La realidad tan solo se forma en la memoria: Lectura de En busca del tiempo perdido de Marcel Proust”. *Bajo Palabra* 30 (2022), p. 383. “Aunque siga

vida, sin el engaño con que tanto el hombre natural y el egotista ven el mundo. Ser niño tiene una manera de ser metafísicamente descentrada de sí; solo la figura del niño puede ver la realidad directamente sin el concurso de las necesidades a las que somete la razón al hombre. El niño es en este caso un ser de plena personalidad y espiritualidad que puede no solo encontrar a Dios, sino ver a Dios como un igual. El hombre tiene que ser niño para tener una visión clarividente del sentido de su vida. La fenomenología del espíritu que experimenta el buscador de sentido en su camino a la plenitud existencial no es otra que volverse niño, encontrar, en palabras de Laín Entralgo, al niño que uno lleva dentro de sí mismo, siempre y cuando uno no “*sea de piedra*”⁴⁹.

Para Unamuno, alcanzar la niñez es la última fase de la evolución de la conciencia, es encontrar la inmortalidad a través del desasimiento del mundo. Si el hombre egoísta tiene su referencia al mundo fenoménico y el egotista está referido al mundo ideal propio del voluntarismo metafísico, el niño vive en el presente eterno. El niño no tiene experiencia racional de su existencia, no vive en un mundo prometeico ni epimeteico; el niño no es un buscador de sentido, sino que vive el sentido desde la plenitud de la vivencia inmediata y apriorica de la vida misma. En su propio existir, el niño vive la plenitud nouménica en su plasmación fenoménica, vive en una inmediatez eterna que no considera la barrera de la muerte ni la inmortalidad “de después”. De hecho, recordando la muerte, Unamuno nos dice que la infancia se acaba cuando el niño es consciente de la muerte, en este caso, la de su compañero Jesús Castañeda⁵⁰. Curiosamente, según nuestro autor, en el niño no se da aún el dualismo presente entre el hombre interior y exterior; el niño, emancipado de

habiendo un estado de confusión, una incapacidad de comprender claramente lo que sucede, es evidente, indica Proust que, en el momento de la memoria involuntaria, de un recuerdo asociado a nuestros sentidos, se revela la esencia de las cosas, aquello que son y significan, y, con ella, se revela “nuestro verdadero yo”, que capta esa esencia más allá de las vicisitudes temporales y se reconoce como tal”.

⁴⁹ LAÍN ENTRALGO, P. *La memoria y la esperanza*. San Agustín, San Juan de la Cruz, Antonio Machado, Miguel de Unamuno, discurso leído el día 30 de mayo de 1954, en su recepción pública. Real Academia Española, Madrid 1954, p. 11. “¿Quién, que no sea de piedra, no lleva dentro de sí mismo, dormido unas veces, despierto otras, al niño que un día fue?”.

⁵⁰ NAVARRO RODERO, C. “Las edades del hombre, el escritor: Miguel de Unamuno”. *Norte de salud mental* XIII 51 (2015), p. 85. “Recuerdo la impresión que me produjo la muerte de Jesús Castañeda, un compañero de colegio. Faltaba hacia días, sabíamos que estaba muy mal... Unos decían que se moriría por haber fumado mucho, otros insinuaban el prematuro vicio solitario. Un día, sobrecogidos de temor misterioso, supimos que había muerto. Se nos citó para el entierro, y fuimos endomingados. Yo llevaba una cinta del ataúd, una cinta blanca. Una vez en el cementerio, pudimos ver el cadáver de nuestro compañero y amigo. No se me despinta el pobre Jesús, pálido, rechupado, con los ojos cerrados, las manos juntas, tendido en su caja y con su mejor trajecito para el viaje último. Hasta sus botas para no ir descalzo”.

los secretos de la muerte y de la vida, se enajena en el mundo y siente en su alma el “aliento del Creador”⁵¹, es decir, la verdad íntima del mundo. De ahí que, según nuestro autor, sea necesario volver al estado existencial del niño para poder mirar el misterio de la vida cara a cara⁵². Para Don Miguel el niño no está sometido a la condena egotista que quiere someter el misterio a la función existencial más mezquina: La razón instrumental. Así, dentro de una visión existencialista y vitalista, el niño intuye desde una vivencia directa de la realidad -en la que no hay separación entre lo fenoménico y lo nouménico- el misterio de la vida. De ahí su felicidad. En el niño se hace imposible el sentimiento trágico de la vida. El niño no percibe la muerte, ni el deseo de inmortalidad. Vive en una realidad que es juego y en un mundo que es “cosmorama”. El niño participa de la apocatástasis -si queremos, de tintes panteístas- de participar en el mundo y ser parte de él desde un punto de vista vivencial. El niño no necesita explicarse el mundo porque se sabe parte de él desde su propio juego de vivir infinitamente; es inmortal como la experiencia inmortal e infinita del mundo; es Dios, en tanto en cuanto tiene una experiencia inmediata en un presente eterno del mundo. En este sentido, el niño no busca el misterio, vive la verdad del misterio desde el juego del acto del vivir en un presente eterno. Y en este vivir infinito se confunde con el Dios que Unamuno busca el resto de su vida: El niño de Unamuno es el buscador de sentido desde la inconsciencia; existe un encuentro con Dios desde la presencialidad misma y sin ninguna agonía antropológica fundamentante. En la fenomenología espiritual que Unamuno nos muestra en la búsqueda de sentido y de Dios, el niño es la figura que no tiene búsqueda propiamente dicha, ya que el niño mismo encierra en su vivencia la humanidad entera; encierra la apocatástasis del juego, la de la experimentación de un mundo en el que no hay ni sujeto, ni objeto, ni siquiera conciencia. Es la experiencia vital que sustituye la conciencia por la experiencia directa; es el apriorismo vital frente a la conciencia racional o emocional; el modo de

⁵¹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Recuerdos de Niñez y mocedad*, moraleja, obras completas, vol. VII, ensayos. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2005, p. 471. “*El niño, al enajenarse en el mundo, lo recrea y el divino aliento del Creador inspira su alma. Se pierde en el mundo, y al perderse en él lo hace suyo; en su espíritu virgen se abrazan la vida del mundo y la de su alma; enlaza sus fantasías a las fantasías de lo creado y al dejarse llevar de la corriente de los días, que fluye bulliciosa por su espíritu, alcanza la mayor libertad en el seno de la necesidad más estricta*”.

⁵² Op.cit. p. 473. “*Mas solo conservando una niñez eterna en el lecho del alma, sobre el cual se precipita y brama el torrente de las impresiones fugitivas, es como se alcanza la verdadera libertad y se puede mirar cara a cara el misterio de la vida*”.

vivir del niño es en nuestro autor una nueva categoría metafísica: El modo existencial evangélico:

*Mira ese niño;
¡cuántos siglos sobre él... generaciones!
Su cabecita rubia
sostiene el peso
de vida por millones.
¡Qué antiguo es ese niño!
¡Cuántos han muerto para que él naciera!
¡En él cuaja la historia; en él acaban tantas largas guerras!...
Él es la gloria
de esa incontable muchedumbre oscura
de vida enterradas (...)
Toda la humanidad de que brotara
en esa cabecita se condensa;
estás ante el misterio.
Mira ese niño;
¡él es el evangelio!*⁵³

Vemos así que el niño como modelo existencial es el que más cerca está del sentido de la vida, el que está más cerca de Dios. Podemos observar sin embargo un magistral sentido fenomenológico y dialéctico en este modelo existencial al que apunta López Quintás y refrenda Landsberg⁵⁴: “*Es una tendencia conocida, casi se puede decir que forzosa, que los motivos más profundos de un hombre arraigan en la niñez, se soterran en una edad intermedia y vuelven a aparecer transformados, pero claramente reconocibles, en la madurez*”.

No es lo mismo el “ser niño” como origen existencial, esto es, como un modo inconsciente de personalidad plena, que el niño como estado final al que el hombre llega después de haber pasado por los distintos estados de conciencia. El Unamuno niño no es consciente de su conocimiento del mundo y de sí mismo y el Unamuno del *Cancionero* que quiere ser niño sí lo es. Ser niño consiste por tanto en un proceso de autoconsciencia

⁵³ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *XLV Mira ese niño*, poesías sueltas, de 1907 a 1910 (de Poesías al Rosario de sonetos líricos), obras completas, vol. V. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2002, p. 961.

⁵⁴ LANDSBERG, P. L. *Reflexiones sobre Unamuno. La libertad y la Gracia en San Agustín*. Cruz de Sur, Barcelona 1963, p. 54.

desde el estado vivencial de la niñez -inconsciente-, originaria hasta la madurez que retorna al modo existencial de niñez. Para Unamuno, por tanto, la fenomenología del espíritu del buscador de sentido parte de un estado de niñez en la que el contacto con Dios es directo, pero inconsciente, a la búsqueda consciente de ese estado de conciencia primigenio que implica una inmortalidad previa a la experimentación de la vida y de la muerte.

El proceso dialéctico mediante el cual el hombre sale de su estado de niñez para experimentarse en su propia fenomenología espiritual y volver al estado previo tiene en nuestra opinión tres niveles de consecución. En primer lugar, la búsqueda de la niñez supone en Unamuno una necesidad espiritual de volver a la fe apriórica e íntima que siente a Dios desde una comunión espiritual inmediata. En este sentido, y tras someter la fe a la razón instrumental, Unamuno vive en un permanente estado agónico derivado del ejercicio de la razón como guía, fundamentación y búsqueda del sentido de la vida. El sentimiento trágico de la vida para Unamuno reside en la imposibilidad de la razón de justificar la fe que como corriente viva, aunque oculta, mantiene desde la niñez. La razón en su proceso de búsqueda de la fe, la absolutiza y la convierte en una fe hierática, muerta y lógica. La vuelta a la niñez desde el punto de vista de la fe supone en este sentido la recuperación de la fe del niño, esto es, pura, prístina, que todavía no ha sido hollada por la razón. Es el hacerse niño del que habla Unamuno a Leopoldo Gutiérrez Abascal en plena crisis del 97:

†

*Quiero humillarme y aguantar cuanto de mí digan; quiero la fe de las viejas y los sencillos. ¿Por qué una fe más exquisita? (...) Acaso lo más instructivo y admirable de la vida de Cristo son sus treinta años de oscuridad, de vida humilde. Hay que hacerse niño (...) No quiero meterme en teologías ni sutilizar dogmas (...) quiero oír misa como ellos la oyen, sin razonar sobre la misa; quiero comulgar con mi mujer. Y que digan que me he vuelto un beato, o un santurrón, o un memo, o que estoy loco o que soy un hipócrita, y quiero que Dios me dé fuerzas para sufrirlo y aguantar y vivir en mí, y dejar que por ese camino me lleve a donde se proponga.*⁵⁵

El volverse niño en Unamuno es volver a sentir la fe limpia, anterior a la incredulidad de su etapa de ateísmo racionalista. En contra de lo que muchos críticos entienden, nuestra

⁵⁵ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Epistolario I (1880-1899)*, carta 182 a Leopoldo Gutiérrez Abascal, de 3-4-5 de mayo de 1897. Edición Colette y Jean Claude Rabaté, ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2017, p. 647.

postura no es que Unamuno quiere volverse niño para recuperar la fe perdida, sino quiere hacerse niño para librarse del ejercicio de la razón en el ámbito de la fe. Una razón que en su búsqueda de Dios aleja de Él, una razón que aniquila la fe que quiere justificar, una razón que no pertenece al niño que mira a Dios cara a cara. En la poesía *Qué alegre el niño* de 1907 Unamuno muestra la fe del niño que el hombre busca:

*Vive mirando a Dios y no a su alma;
el niño no razona ni investiga.
Es triste la razón; nos entristece;
busca la fuente de la dicha en vano
y así buscándola nos la aleja sin término.
¡Pobre mortal que corres
tras de tu propia sombra,
mira que alegre el niño,
alegre sin razón, como Dios manda!*⁵⁶

El pobre mortal que corre tras de su sombra es el egotista que entiende la fe como la fe creadora del *Sentimiento*. El pobre mortal que crea a Dios con su fe y su imaginación es el hombre inane que clama a *El Cristo de Velázquez* y el *Jugo de la Raza* que, cansado, busca el suicidio en el Sena. Y desde la desesperación de la vivencia nihilista de haber estado persiguiendo sombras desde la razón instrumental o el vitalismo metafísico, necesita volver la vista a la fe del niño, aquella que no razona ni investiga. El hombre de carne y hueso, que ha experimentado el nihilismo de las emociones y de la razón quiere volver a la fe infantil. El gran nihilista, el idealista del voluntarismo del *Sentimiento* necesita recibir la Gracia que Dios regalaba al niño. El hombre que ha buscado a Dios hasta la extenuación, el gran agónico que buscaba, creaba y se abandonaba a Dios, necesita volver a la niñez, después de haber llevado a cabo una búsqueda incansable de sentido. El nihilista llega a la necesidad del Cristo de la niñez después de haber experimentado, negación tras negación, que a Dios no se puede llegar desde la necesidad de Dios. El volver a la niñez supone volver a la búsqueda como abandono y no como interpelación. Cuando el hombre vuelve a su espíritu contemplativo y se hace niño, encuentra el sentido auténtico de la vida: La mirada directa y sencilla a Cristo.

⁵⁶ DE UNAMUNO Y JUGO, M. XXXII, poesías sueltas, de 1907 a 1910 (de Poesías al Rosario de sonetos líricos), obras completas, vol. V. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2002, p. 933.

En segundo lugar, la vuelta a la niñez representa en nuestro autor la desnudez del alma del niño, el alcanzar la pureza espiritual inmaculada que puede sentir a Dios en sí mismo, en la naturaleza o en la mirada de los otros. La vuelta a la niñez es vista, desde la evolución de los estados de conciencia, como abandono del egoísmo y el egotismo de las primeras etapas del buscador de sentido. La vuelta a la niñez es volver al hombre auténtico, al hombre-niño como modo existencial. En este caso, el egotista que vive el “sentimiento trágico” y la agonía permanente en su vida, busca el “aniñarse” como estado vital desde el que poder entrar en el reino de los cielos. La vuelta a la niñez como búsqueda desesperada del egotista no tiene la instrumentalidad de la búsqueda humilde expresada en el *Diario*, sino la búsqueda de Dios desde la confianza que aparece en el *Cancionero*. El “aniñamiento” del idealista-nihilista que ha creado a su Dios con la imaginación y la fe es realmente un acto de arrepentimiento. El arrepentimiento desgarrador del egoísta trascendente, del egoísta metafísico que creaba a su Dios idealista a la vez que rezaba al “Hombre Blanco” del *Cristo de Velázquez*. La búsqueda del estado existencial de la niñez es un acto de arrepentimiento vital del nihilista que busca el sentido a través de un desprendimiento de sí mismo que le permita llegar a Dios. El tiempo, la historia y las guerras que mantiene el egotista que busca ansiosamente la inmortalidad en la fama y en el renombre ponen al hombre ante el sin sentido de una búsqueda existencialmente espuria. Entonces necesita recuperar la pureza espiritual inmaculada del niño: Hay que volver al interior de sí mismo no ya para buscar recuerdos, sino para encontrar la estructura existencial primigenia que sitúa al hombre.

En tercer lugar, el hacerse niño tiene en Unamuno un sentido de consecución de la inmortalidad. Como hemos visto, el sentido último comporta un encuentro con un Dios inmortalizador, bien sea el Dios como “Conciencia Universal” o el Cristo de la fe. En cualquier caso, el problema de Unamuno siempre consistía en poder justificar una pervivencia infinita del alma y que ésta no se anegara en Dios. Como vimos, la solución de Unamuno pasó siempre por mantener una actividad infinita que permitiera una propiocepción de la conciencia individual del hombre como independiente desde el punto de vista de la individualidad y de la personalidad. En este sentido, Unamuno plantea una apocatástasis inversa que evita la muerte como paso previo a la vida eterna. Volver a la situación previa al nacimiento es una búsqueda infinita, pero sobre una historia ya tejida por la eternidad, mucho más real que la búsqueda incesante e ignota hacia el futuro. En este sentido, el desnacer sería recorrer lo creado hasta llegar a un estado de quietud similar

al seno materno, mientras que la inmortalidad del morir contendría la angustia del no-ser de una vida que habría que construir y crear eternamente. El recorrido hacia el desnacer no sería por tanto un camino hacia la nada, ya que siempre habría una existencia eterna e infinita o una fuente de vida última. Volver al pasado, a lo que existe porque existió, no sería por tanto volver a la nada sino a la plenitud creadora de Dios. De la misma manera, la vuelta infinita a la fuente original de vida y de sentido no supondría anonadarse en la muerte o en la nada, sino acercarse a la plenitud, al seno materno oscuro y silencioso que deseaba Julio Macedo⁵⁷. La nada anterior al nacimiento es una nada rebosante de ser, mientras que la nada de después de la muerte sería la nada absoluta desde el punto de vista del ser; el ser que aún no es y que puede no ser. La nada previa al nacimiento espera al hombre contemplativo como una placenta de quietud mientras que la nada de después de la muerte supondría la agonía del no ser o la agonía de la desaparición en una “Conciencia Universal” indiferenciada.

Concluimos afirmando que la infancia de Unamuno -habida cuenta del carácter autobiográfico de su obra- supone la expresión del primer estadio de la fenomenología espiritual del hombre en la antropología de nuestro autor. La consistencia existencial inconsciente de la niñez en Unamuno se empezará a resquebrajar y aparecerán en el Unamuno adolescente los principales temas que configurarán su perenne angustia existencial: El miedo a la muerte; el dualismo radical entre el hombre interior y el hombre exterior; el sentido agónico de la vida vinculado a un estado íntimo de crisis espiritual permanente; una fe íntima endotímica que la razón no puede justificar y una búsqueda de sentido permanente desde el punto de vista de la finalidad de la vida personal y el universo.

Lo más importante de la niñez en Unamuno es que supone un estado existencial de contacto íntimo con el misterio del mundo. Este estado existencial tiene un conocimiento apriórico del sentido del mundo y el misterio de la vida, aunque no es conocimiento desde el punto de vista consciente, sino vivencial. En este sentido, Unamuno habla de que la pureza existencial del niño le permite un contacto directo con Dios, con el mundo

⁵⁷ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Tulio Montalbán y Julio Macedo*, III, obras completas, vol. II. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995, p. 171. “¿Es que le gustaría volver a la niñez? ¿A la niñez? ¡Más allá, mucho más allá...! ¿Cómo más allá? ¡Sí, más allá de la niñez, más allá del nacimiento! No comprendo. Sí, me gustaría volver al seno materno, a su oscuridad y su silencio, y su quietud. ¡Diga, pues que a la muerte! No, a la muerte no; eso no es la muerte. Me gustaría “desnacer”, no morir”.

substancial y nouménico y con el “misterio de la vida” a través de una apertura esencial al mundo donde la razón no interviene. El niño sería el hombre metabiótico que tiene acceso a la verdad del universo desde una comunión esencial con el mundo y con Dios, pero sin la consciencia racional de su encuentro. Se trataría de un conocimiento vivencial y no reflexivo como disposición de “ánimo existencial”.

Lo interesante de la teoría antropológica y metafísica de Unamuno es que hace del “ser niño” el punto de partida de una fenomenología espiritual entendida como proceso de autoconciencia. Así, desde una niñez -inconsciente- en la que el hombre tiene contacto substancial y metafísico con el mundo, el hombre comienza un proceso de búsqueda de sentido en el que se da una evolución espiritual que culmina idealmente en el estado espiritual del que había partido, pero desde el punto de vista de una plenitud consciente dotadora de sentido y finalidad a la vida y al mundo en su totalidad. En este sentido, la fenomenología espiritual del hombre consistiría en una evolución progresiva de estados de conciencia al final de los cuales se produciría una unión con Dios como fruto de un esfuerzo existencial denodado; la misma unión que tiene el niño preconsciente. El encuentro final con Dios significaría la plenitud existencial del hombre que ha buscado a Dios desde una búsqueda enconadamente agónica. Y el encuentro con Él significa en Unamuno también el merecimiento de la Gracia; en la estremecedora teología unamuniana, el Dios misericordioso es también justo y premia a aquél que le busca, condenando a cada hombre a ser eternamente aquello que ha sido en la vida.

Esta vuelta a la niñez, por último, supone para nuestro autor volver a una fe prístina que solo se puede tener desde la comunión que el niño tiene con la realidad que le rodea, comunión desde la que tiene un contacto substancial con Dios. La fe del niño no es la del buscador de sentido, ni tampoco la que el Unamuno racional busca con ahínco. Es la fe de la simpleza, de la mirada limpia despojada de la razón del hombre natural, del homúnculo, pero también de la razón del egoísmo trascendente y soberbio que crea al Dios que necesita. El niño como estado existencial es al que el hombre tiene que volver en su última fase de búsqueda de sentido; niño que Unamuno dejó olvidado en los afanes de una vida erostrática que buscaba una inmortalidad espuria. Ángel, el alter ego de Unamuno en *La Esfinge* es el que muestra el fin único del hombre: Hacerse niño y alejarse

de la ciudad y de los libros”⁵⁸. Cerramos este apartado con el sentido último que Unamuno quiso dejarnos de la actitud de San Manuel en su muerte, el párroco que murió dado de la mano de Blasillo, el niño bobo de fe pura y novísima. Ambos, San Manuel y Blasillo ven a Cristo. Uno desde el esfuerzo de creer y desde el dolor de creer que no cree, creyendo. El otro, desde la fe desnuda no solo de un niño, sino de un niño sin razón. La deficiencia mental de Blasillo le hace ajeno a la razón soberbia que busca a un Dios que solucione la inmortalidad. Blasillo es irracionalidad pura, la transparencia absoluta de un alma que siente a Cristo desde la inocencia prístina de un niño que conoce desde el corazón. Blasillo es la “omega” del buscador de sentido; el niño bobo enseña a San Manuel, buscador de Dios con la razón, a abrir su espíritu sin preguntarse nada. Entonces, San Manuel descubre que sí cree, y muere dando la mano a Blasillo. Ambos, sacerdote y bobo, suponen el final de aquel dualismo trágico que Unamuno nos enseña en su obra y en su vida. Ya la razón se encuentra con la fe, en un acto de pura retirada. La razón que buscaba atenuadamente la verdad de la fe lleva a cabo una autoinmolación de sentido, que no es otra cosa que ceder el paso a la fe del bobo, del sentimentalista, del niño tonto que entiende a Dios desde el espíritu. Y así mueren el cura racional y el bobo irracional, haciéndose uno. Ese es el final de la dialéctica que Unamuno nos muestra en su obra y en su vida: La unificación de la razón y la fe en un abrazo de muerte que es un abrazo de vida. En ese abrazo se muestra con nitidez y de manera mística, el sentido último de la vida: Ser buenos disfrutando el contento de la vida mientras, rezando, entregamos nuestra alma a Dios; entrega en la vida que es entrega en la vida eterna.

⁵⁸ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *La Esfinge*, acto tercero, escena III, obras completas, vol. III. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1996, p. 55. “Ángel: Sí, hay que hacerse niño para entrar en el reino de los cielos. Pero tú sabes cómo me perdió la ciudad. A ella vine, a devorar libros”.

2. 1880-1884. La crisis de Madrid

2.1. Madrid, 1880: Influencias

El niño bilbaíno se traslada a Madrid a estudiar filosofía, en la búsqueda de los “secretos de la vida”. El niño taciturno con una sólida fe forjada en su hogar triste de Bilbao se adentra en el Madrid sucio y de profunda degeneración social y moral de 1880, hospedándose en una pensión de estudiantes de la desaparecida calle de Astrarena, entre las calles de Fuencarral, Hortaleza y Red de San Luis.

Hemos visto que, aunque la crisis de 1880 en Ceberio no tuvo el impacto emocional y existencial de algunas de las crisis de madurez -1897, 1907, 1913, 1917, 1919 o 1924-, sí fue la clara demostración de la personalidad agónica de Unamuno. En cuanto al periodo universitario -entre 1880 y 1884- del aún adolescente Unamuno, podemos decir que se dieron las situaciones personales, intelectuales, espirituales y morales que condicionaron de manera importante, y, podríamos decir que definitiva, la configuración existencial de Unamuno para el resto de su vida.

En primer lugar, se dieron unas circunstancias que llevaron al Unamuno adolescente a caer en una situación de soledad extrema que le impulsó a refugiarse en el estudio, en la añoranza de Concha -cuya ausencia le era insoportable-, en la lectura de la “Imitación de Cristo” y los Evangelios, en la asistencia solitaria diaria a la Eucaristía y en la escritura como medio “*para traducir sus sentimientos e impresiones del momento, sea con aforismos y sentencias, sea por medio de cuentos*”⁵⁹. Si añadimos a esta situación de profundo aislamiento personal el remordimiento y la preocupación por caer en pecado mortal y en el infierno⁶⁰ -sentimientos originados por el deseo sexual hacia la cocinera de su pensión con la que cruza “*abrazos furtivos y caricias inocentes*”⁶¹-, podemos afirmar

⁵⁹ RABATÉ, C. Y J.C. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Ed. Taurus, Madrid 2009, p. 53.

⁶⁰ MOELLER, C. *Textos Inéditos de Unamuno. El periodo madrileño (1880-1882)*. Athenas Ediciones, Murcia 1965, pp. 27-28. “*Por otra parte, la educación un tanto cuáquera que el joven había recibido, provocó en él, al hallarse en el Madrid liberal y libertino del 1880, un complejo de culpabilidad: Al parecer, Unamuno nunca supo liberarse de la preocupación del pecado mortal. Quiso, sin duda, sofocar ese sentimiento de culpabilidad reemplazándolo por la experiencia sensible de la presencia de Dios. Con ello estaba reviviendo en sí mismo acaso sin darse cuenta, el drama jansenista entre el pecado y la Gracia. En medio de tal clima, el dogma del infierno le pareció bien pronto un "absurdo inmoral".*”

⁶¹ RABATÉ, C. Y J.C. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Ed. Taurus, Madrid 2009, p. 61. “*Las noches en el cuartito lúgubre de su pensión son interminables porque lo acosa la visión del infierno con la tentación del pecado de la carne. El mozo suele estudiar al anochecer en el comedor y a su lado se sienta la cocinera*

que la situación del Unamuno adolescente es de una profunda inestabilidad emocional. Hagamos énfasis en uno de los rasgos más importantes que ya se manifiesta en el joven Unamuno: La plasmación de sus inquietudes en documentos escritos, la utilización de la escritura como elemento de evasión ante los problemas cotidianos, la construcción de una realidad alternativa a la existente mediante la imaginación y la palabra y la beligerancia egotista y axiológica que caracterizará al Unamuno de madurez. Así, la escritura aparece ya en nuestro joven autor como una manera de crear una realidad paralela a la que quiere evitar y de establecer para sí mismo un proceso de abreacción psicológica mediante el cual lleva cabo una reificación y objetivación del pensamiento y de su propia intimidad. Para el Unamuno de la época no es la escritura -todavía- un modo de inmortalización, pero sí una forma de autoafirmarse, de imponerse a la realidad externa mediante la creación de una realidad paralela ontológicamente alternativa: La realidad del pensamiento y de la imaginación. En paralelo, sus anotaciones en sus libretas ya contienen lo que será el germen del Unamuno que en un futuro próximo entenderá la lucha política como una manera -conmovedoramente espuria- de alcanzar la inmortalidad de la fama y del “nombre”.

A la vez que vive una situación emocional tan adversa, recibe una formación contraria a la fe limpia y nítida que traía de su Bilbao natal. Así, la lectura de Balmes que inició en Bilbao dos años antes de su llegada a Madrid fue compartida con las lecturas de Donoso Cortés, Fichte, Descartes, Kant, Hegel, Spencer y Renán. De manera general, podríamos decir que en esta época Unamuno hace suyas e interioriza las tendencias de pensamiento de su época.

De una parte, las doctrinas científicas, biologicistas, materialistas y positivistas que declaran inexistente o incognoscible el ámbito trascendente, negando la existencia de Dios y con ello el sentido de la vida y del mundo:

de la casa de huéspedes. Tímida y callada. Con el tiempo nace entre los dos jóvenes una mutua atracción fraguada por sus soledades y la nostalgia de su tierra, con abrazos furtivos y caricias inocentes. Cierta noche, el estudiante sienta a la muchacha en sus rodillas y sujetándole el talle con un brazo prosigue la lectura de sus libros mientras ella sigue haciendo media (...) A veces, se atreve a acercar la cabeza de la muchacha a la suya, "se rozan y se aprietan mejilla con mejilla", pero jamás le da un beso; incluso una noche en que está enfermo, la muchacha se tiende en la cama en la oscuridad. Ya solo en su cuarto, redobla los rezos, le pide a Dios que no le deje caer en la tentación, "se espolea el espíritu para sentir horror por la falta naciente".

1) Spencer y su visión global del mundo sometido a leyes científicas universales que explican la totalidad del mundo y del comportamiento humano. Aunque Spencer no negó la existencia de Dios como entidad fundamentante, le relegó a la esfera de lo “incognoscible”.

2) Materialismo monista que niega cualquier tipo de realidad espiritual, afirmando únicamente la existencia del mundo material y fenoménico.

3) Desde la teoría del conocimiento, reduccionismo de lo existente a lo objetivo, al dato. Los hechos y contenidos de conciencia son tomados como únicos datos, sin separación entre sujeto y objeto. No hay un conocimiento de lo nouménico o la realidad última. Estas teorías fueron incorporadas por Unamuno a sus dos primeras obras positivistas: *Filosofía Lógica* y *Cuadernos de filosofía*.

4) Dualismo kantiano, en la doble visión del reduccionismo de lo existente a lo fenoménico marcado por las categorías de la razón pura y a la afirmación de lo nouménico como hecho de la voluntad y de la razón práctica. El dualismo kantiano, a pesar de las críticas que recibió del Unamuno biótico de las dos primeras décadas del XX, permeó profundamente en su obra y vida, siendo un elemento crítico en su antropología y en su metafísica.

De otra parte, junto con las teorías positivistas y materialistas y cohabitando con ellas, se desarrolla una nueva visión antropológica que, socavando la visión escolástica y racionalista del hombre ya cuestionada por el romanticismo de finales del XVIII, propone el concurso de fuerzas irracionales e inconscientes (Schopenhauer, Nietzsche, Freud) como regidoras de la vida del hombre. De esta manera se producen dos visiones monistas contradictorias, abocando al hombre en palabras de García Nuño a la “*inmanencia del espíritu o de la materia*”⁶². Los postulados básicos de estas teorías son los siguientes:

1) Incompatibilidad de fe y razón como funciones existenciales que presuponen dos ámbitos de conocimiento y dos objetos de conocimiento irreconciliables entre ellos. Habitualmente es tomada la fe como una tendencia existencial vana y espuria, al tener su

⁶² GARCÍA NUÑO, A. *El problema de lo sobrenatural en Unamuno*. Ediciones Encuentro, Madrid 2011, p. 34.

fundamento en la existencia de un Dios trascendente no demostrable desde los presupuestos de la razón científica.

2) Vivencia intimista de la fe por influencia del krausismo, con la negación de dogmas y autoridad de la iglesia. Esta espiritualidad basada en el protestantismo tuvo una importante presencia en Unamuno a partir de 1897 con ocasión de las lecturas de los teólogos protestantes Ritschl y Harnack.

3) Profunda influencia de idealismo alemán en nuestro autor, que se muestra seguidor y admirador de Hegel, a quien traduce en la temprana edad de dieciséis años. De Hegel⁶³ toma Unamuno los ejes de su metafísica y de su teoría del conocimiento y construye su obra en torno a los mismos: El absoluto como “Conciencia Universal”, la dialéctica como estructura esencial de la realidad y la fenomenología como proceso de espiritualización del universo.

Estas tendencias e ideologías que conforman el universo simbólico de la época son las que se plasman de una manera clara en la obra de Unamuno. Siguiendo términos hegelianos, la propia fenomenología del espíritu de la época sería también la propia fenomenología espiritual del hombre del momento: Historia y persona representan y reproducen la crisis intelectual y espiritual finisecular que acaece con ocasión del choque entre las cosmovisiones positivista e irracional del mundo y del hombre. Es importante igualmente reseñar que la simetría entre las ideas de Unamuno y las de su época responden a una época de auténtica bibliofagia en nuestro autor. El Unamuno de 1880 todavía no es el Unamuno que selecciona aquellas teorías que avalan sus puntos de vista y sus vivencias. El estudiante vasco todavía no es el que “*copia, transforma, corta, añade, sintetiza e inventa lo que quiere*”⁶⁴ al que elude Robles Carcedo o el que exagera, miente u oculta la influencia de determinados autores en su obra. Como apunta Moeller, el

⁶³ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Epistolario Sr. D. José Balseiro*, obras completas, vol. XV. Ediciones Afrodísio Aguado, Madrid 1958, p. 826. “*La ética, de Spinoza, y la Lógica de Hegel, me parecen tan poemas, tragedias o epopeyas como se quiera*”.

⁶⁴ ROBLES CARCEDO, L. “Edición del texto inédito de Unamuno: Notas de Filosofía I”. En A. CHAGUACEDA TOLEDANO, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra III* (pp. 259-291). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2008, p. 267.

Unamuno profundamente creyente de la época lee ávidamente⁶⁵ todo aquello que cae en sus manos y se deja influir profundamente por las corrientes de pensamiento de la época.

Como fruto del aislamiento personal, el abatimiento y la tristeza, la aguda colisión moral ante el pecado, la añoranza de su tierra y su novia, la profunda soledad y las lecturas que producen un profundo impacto intelectual en el joven Unamuno, se produce la primera crisis de fe. A la hora de hablar de una crisis de fe en el Unamuno de 1882, con tan solo dieciocho años, hay que pensar en que su fe no es todavía una fe reflexiva, asentada y madura y que solo tiene la profunda e inocente fe de niño adquirida en el seno del hogar materno y en la Congregación San Luis de Gonzaga. Hasta estos años, Unamuno no había reflexionado de manera sistemática acerca de las grandes cuestiones metafísicas, antropológicas, teológicas o epistemológicas. Y ante el primer gran vacío de su vida, Balmes, Hegel y Spencer provocan una honda impresión intelectual y existencial en el adolescente que iba a misa diariamente en Madrid y se resguardaba de la soledad acurrucado en la lectura de Tomás de Kempis. Las lecturas de estos autores a partir de 1880 suponen para Unamuno la primera reflexión del sentido de la existencia y del mundo desde un punto de vista intelectual. Ya Unamuno había recibido de Balmes -entre 1878 y 1880- una visión positivista que sería completada en la época universitaria por el idealismo de Hegel, el cientifismo teísta de Spencer y la visión religiosa intimista del krausismo. Algunas de estas corrientes filosóficas, opuestas por otra parte entre sí, conforman la primera cosmovisión de Unamuno del mundo, que en este caso tendrá un claro componente positivista desde el punto de vista de la afirmación de la dualidad sujeto-objeto, la preponderancia ontológica del “hecho” desde el punto de vista epistemológico y una crítica inicial del subjetivismo -que sin embargo será después la piedra angular de la filosofía unamuniana. En este sentido, la lectura de Balmes⁶⁶ junto con la influencia de Spencer, sitúan a nuestro autor ante la primera reflexión filosófica crítica acerca del mundo y el sentido de la vida desde el punto de vista del ejercicio de la

⁶⁵ MOELLER, C. *Textos Inéditos de Unamuno. El periodo madrileño (1880-1882)*. Athenas Ediciones, Murcia 1965, p. 25. “El joven Miguel da muestras de una piedad exigente, un tanto jansenista; al mismo tiempo se siente animado por una especie de “voracidad intelectual”: Lee a Donoso Cortés, a Balmes y queda maravillado ante la “severa fábrica” de la metafísica”.

⁶⁶ RIVERO GÓMEZ, M. A. “Balmes en la filosofía del joven Unamuno”. En A. CHAGUACEDA TOLEDANO, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra IV* (pp. 181-197). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2009, p. 197. “El joven Unamuno se encontró en la lectura de Balmes con una multitud de preguntas que fueran abriendo el horizonte de su pensamiento en múltiples direcciones”.

razón. Un ejercicio de la razón que será el origen de una búsqueda dialéctica que tendrá como único objetivo el encuentro con el Dios que Unamuno sentía desde una fe inquebrantable.

2.2. ¿Spencer asesina a Dios?: La crisis de fe

El Unamuno que llegó a Madrid en 1880 no tenía en nuestra opinión y en contra de la visión de Moeller⁶⁷ ninguna intención de racionalizar su fe ni de buscar una fundamentación de la revelación de Cristo. En estos momentos Unamuno no tenía la madurez personal ni la formación intelectual para querer racionalizar su fe. Lo que sí ocurrió es que su espíritu, aún no formado y en una situación emocional muy adversa acentuada por una profunda soledad, recibió el impacto del racionalismo, el positivismo y el idealismo del ambiente cultural de la época. Y dado que estas teorías cuestionaban de manera directa su universo simbólico existencial, se vio abocado intelectual e íntimamente a llevar a cabo la primera gran reflexión acerca del sentido de la vida desde el uso de la razón. Desde un punto de vista tanto íntimo como intelectual, Unamuno debía entender y fundamentar sus presupuestos existenciales básicos, que no eran otros que la fe y la existencia de Dios como fundamentador del sentido de la vida y del universo. El inicio de la búsqueda de sentido desde el ejercicio de la razón se produce en esta época universitaria. Por lo tanto, su primera intención fue analizar sus presupuestos vitales, y en concreto la fe, para reforzarla. La revisión racional universitaria debería poder fundamentar los presupuestos existenciales que hasta ese momento eran irracionales en nuestro autor; la cosmovisión del Unamuno adolescente que hemos llamado prerracional debería ser refrendada por el ejercicio de la razón. En el joven bilbaíno la razón es la función -más vital que epistemológica- que debe otorgar sentido de vida al sentido irracional apriórico de la niñez y adolescencia. Aquí aparecerá por primera vez el concurso de la razón como función de sentido: La intención de racionalizar los misterios y los dogmas de la fe.

Efectivamente, el concurso de la razón supuso que el joven Unamuno dejara de frecuentar la Iglesia y participar en la liturgia, pero no por ello podemos afirmar que su

⁶⁷ MOELLER, C. *Textos Inéditos de Unamuno, El periodo madrileño (1880-1882)*. Athenas Ediciones, Murcia 1965, p. 26. “Cuando don Miguel marchó a Madrid con vistas a doctorarse en filosofía, llevaba la esperanza de realizar un plan muy deseado: Racionalizar la fe. La iba a perder, sin embargo, en menos de dos años, en circunstancias que su primera novela, bastante autobiográfica, *Paz en la guerra* (1897) y una interesante carta a *Clarín* (1901) dejan entrever, aunque muy parcialmente”.

fe desapareciera. Al contrario, nuestra opinión es que justamente la formación filosófica constituyó una primera revisión sobre la fe irreflexiva y sencilla que nuestro autor profesaba en su niñez, y fruto de esa reflexión se inició el proceso de búsqueda de sentido que ocupó a Unamuno durante toda su vida. Es pertinente revisar dos cartas de Unamuno que apuntan a la presunta crisis de fe de 1883 como un momento en que, si bien aleja a nuestro autor de una práctica religiosa “de carbonero”, le sitúa por primera vez en la preocupación religiosa que constituye el eje de su obra y su vida. La crisis de fe es por tanto el comienzo de una vivencia personal e intelectual dirigida a desentrañar el sentido último de la vida y del destino del hombre. El adolescente de dieciocho años inaugura de la mano de Hegel y Spencer su camino como buscador de Dios y del sentido último de la vida. La carta a Federico Urales dice así:

Proseguí en mi empeño de racionalizar mi fe, y es claro, el dogma se deshizo en mi conciencia. Quiero decirle con esto que mi conversión religiosa (tal es su nombre) fue evolutiva y lenta, que habiendo sido un católico practicante y fervoroso, dejé de serlo poco a poco, en fuerza de intimar y racionalizar mi fe, en puro buscar bajo la letra católica el espíritu cristiano. Y un día de carnaval (no lo recuerdo bien), dejé de pronto de ir a misa. Entonces me lancé en una carrera vertiginosa a través de la filosofía. Aprendí alemán en el Hegel, el estupendo Hegel, que ha sido uno de los pensadores que más huella han dejado en mí. Hoy mismo creo que el fondo de mi pensamiento es hegeliano. Luego me enamore de Spencer; pero siempre interpretándolo hegelianamente. Y siempre volvía a mis preocupaciones y lectura del problema religioso que es el que más me ha preocupado siempre. Bastante más tarde leí a Schopenhauer, que llegó a encantarme y que ha sido, con Hegel, de los que más honda huella han dejado en mí.⁶⁸

Entendemos que el empeño de racionalizar la fe del que habla Unamuno no tiene que ver con la intención expuesta por Moeller, sino con la sana curiosidad intelectual de arrojar luz racional sobre los misterios de una fe que era ya para Unamuno el eje de sus reflexiones. En este momento y desde el intimismo religioso que niega la autoridad de la Iglesia católica de la época, Unamuno intenta buscar el espíritu cristiano que existe debajo del dogma y explicar racionalmente aquellos misterios que siente desde un punto de vista íntimo y prerracional. Y dejó de practicar la “letra católica”, pero solo la letra, no la palabra, que seguía leyendo en Kempis y en el Evangelio cada día. La pérdida de fe de 1883 significa por tanto para Unamuno una pérdida de las prácticas sacramentales, pero también el inicio de una reflexión acerca del sentido último de la vida. Un desarrollo más

⁶⁸ SÁNCHEZ GRANJEL, L. *Retrato de Unamuno. Cuatro formas de inmortalidad*. Ediciones Guadarrama, Madrid 1957, p. 83.

pormenorizado de la situación de fe en el Unamuno estudiante en Madrid se puede observar en una carta íntima a Leopoldo Gutiérrez Abascal, de 12 de febrero de 1898, que reproducimos por su carácter profundamente esclarecedor:

†

Fui de niño y mozo, hasta eso de mis dieciocho años o veinte años, como usted debe saber, de carácter reconcentrado y seriote, profundamente religioso, católico practicante y lleno hasta de ensueños de místico ascetismo. A eso de los diez y ocho años empecé a cambiar intelectualmente, más a partir de mí misma fe y en puro ahondarla, y paso a paso, por proceso lento, llegué hasta el más radical positivismo y a las negaciones más absolutas, si bien conservando siempre aquel fondo de reconcentrada seriedad y un hondo religiosismo que hasta en la vida moral me preservaron de exceso de la edad. Solo sufrí, como intelectualizado que estaba, de cierta velada soberbia.⁶⁹

Unamuno es lo que hemos llamado un buscador de sentido, y llevando a cabo un análisis hermenéutico de su obra, concluimos que la crisis de Madrid fue una crisis existencial, intelectual, moral y religiosa de gran impacto en el resto de la vida de nuestro autor, pero que en modo alguno fue una crisis en la que perdió su fe. Los argumentos en los que nos apoyamos son los siguientes:

En primer lugar, la búsqueda de sentido. Unamuno es un buscador de sentido que parte de una búsqueda teleológica como núcleo íntimo esencial. El Unamuno de carne y hueso siente la necesidad de buscar el sentido como tendencia existencial, necesita ontológicamente no conocer, sino vivir íntimamente el “para qué” y el sentido personal. La elucidación existencial del “para qué” es vivido como una necesidad íntima que se convertirá en un hambre de Dios y de inmortalidad que no pueden ser entendidos solo desde la necesidad antropológica de la existencia de un Dios garantista. Así, la búsqueda de sentido no es efecto de una necesidad psicológica en nuestro autor. Antes al contrario, Dios no es la proyección de la agonía existencial de Unamuno, sino que la condición ontológica de búsqueda de sentido personal es condición de la búsqueda de Dios y de la postulación de una vida después de la muerte. Igualmente afirmamos, en la línea apuntada por Unamuno más tarde en el *Sentimiento*, que el “hambre de Dios” es una vivencia inmanente que lleva al hombre a la búsqueda del Dios transcendente. En la afortunada

⁶⁹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Epistolario I (1880-1899)*, carta 208 a Leopoldo Gutiérrez Abascal, de 12 de febrero de 1898. Edición Colette y Jean Claude Rabaté, ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2017, p. 619.

expresión de Antuñano diríamos que el hombre busca el sentido porque previamente el sentido ha buscado al hombre.

En segundo lugar, Unamuno no pierde la fe en modo alguno, sino que acude a la razón para justificar la fe irracional, íntima, afectiva y axiológica que traía de Bilbao. Ante esa fe aparece la razón como órgano dotador de sentido, y Unamuno a poco, en “ *fuerza de intimar y racionalizar mi fe, en puro buscar bajo la letra católica el espíritu cristiano*”, deja de ser un católico practicante e ir a Misa. Es decir, deja de practicar, no de creer. Blanco Aguinaga⁷⁰ apunta a esta descreencia desde el ámbito de la razón. Y es con esta posición con la que estamos profundamente de acuerdo. En el ansia de búsqueda de sentido, Unamuno examina los dogmas desde los postulados de la razón positivista - veremos, en la línea apuntada por López Quintás, que el problema de Unamuno es justamente entender la razón desde el punto de vista de razón instrumental- y entiende que no se sostienen racionalmente; “niega absolutamente” la condición racional de los dogmas, pero es una negación dialéctica que forma parte de un proceso de búsqueda que llegará hasta el final de sus días⁷¹. En la crisis de 1883 Unamuno comienza el proceso dialéctico de búsqueda de sentido que tiene a Dios y la inmortalidad como referencias dotadoras de sentido. Y la primera búsqueda concluye con la negación de la fe y de la existencia de Dios por parte de la razón. Sin embargo, al mismo tiempo que Unamuno niega la posibilidad racional de demostrar la existencia de Dios, escribe en el *Cuaderno V* “*que el hombre es la realización de la idea del Dios omnipotente*”⁷² en una visión totalmente providencial y determinista de la relación del hombre con Dios. Vemos que

⁷⁰ BLANCO AGUINAGA, C. *El Unamuno contemplativo*. Fondo de Cultura Económica, México 1959, p. 25. “*Pasa, pues, por una crisis religiosa. Durante ella, una y otra vez, se obliga a sí mismo a volver a misa. Vuelve y reza, pero sus palabras y sus actos no nacen ya de aquella fe sin trabas de su infancia. Parece el joven Unamuno haber perdido sus creencias, haber puesto en grave duda la fe en un Dios creador de los misterios no explicables por la razón*”.

⁷¹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Miguel De Unamuno. Epistolario Inédito II (1915-1936)*, carta a Santiago Ramón y Cajal, de fecha 4 de abril de 1917. Edición Laureano Robles, Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid 1991, p. 54. “*He temblado de ponerme a recordar por escrito y para el público la tragedia íntima que se siguió a mi llegada a Madrid, a estudiar la carrera, teniendo dieciséis años, y que fue la crisis religiosa de que aún no he salido ni espero salir, pues que la esencia misma de mi vida espiritual es crítica y aún dialéctica y hasta polémica*”.

⁷² DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Cuadernos de Juventud. Introducción, edición y notas de Miguel Ángel Rivero Gómez*, cuaderno V (1881-1883), el testamento de un loco. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2016, pp. 52-53. “*Allá en la eternidad nos dicen que Dios concibió este pobre ser. Y hoy en el tiempo fue realizado (...) Dicen que somos la realización de una idea divina, la idea divina, dicen, se identifica con Dios, luego somos la realización de Dios. Y así es. Las cosas suceden como suceden. No debía haber sido de otro modo. ¿Qué es la ley? La ley es Dios*”.

Unamuno niega a Dios con la razón mientras le afirma con la fe en reflexiones realizadas en el mismo periodo de tiempo. Es crítico entender este movimiento, que será el que, de manera indefectible, mantendrá hasta las postrimerías de su obra y su vida. A partir de este momento, Unamuno iniciará un proceso de búsqueda de sentido desde la razón para encontrar al Dios de la fe. Y a cada negación de la razón, la misma razón propondrá una solución nueva, mediante una búsqueda dialéctica de claros tintes hegelianos. Vemos así como el Dios negado “absolutamente” por la razón, es afirmado como un Dios omnipotente en el *Cuaderno V* (1881-1883)⁷³: “*Pero Dios que es todo, lo ve todo y lo comprende todo, y en él no hay opuestos, ni contrarios (...) ¿Qué mal hay que nos consideren como Dios, su idea? Es que no podemos hacer tal cosa, y Dios es omnipotente*”.

En el *Cuaderno XVII* (1885) se niega a la razón la posibilidad de negar la encarnación del hijo de Dios, porque la encarnación no tiene realidad objetiva:

*De todos los misterios yo no dudo, sino que los ignoro porque no los entiendo. Jamás me ha pasado por las mientes dudar del sacrosanto misterio de la encarnación del hijo de Dios, yo no sé si es verdad ni falsedad, pero tampoco dudo porque no lo entiendo (...) Todas aquellas ideas que se forman por caracteres negativos no tienen realidad objetiva, lo que no tiene caracteres positivos no es real.*⁷⁴

En *Filosofía Lógica* (1886) se niega la existencia de Dios afirmando que solo es una idea y no un hecho:

*Lo que no es hecho es idea, Dios y el alma son ideas. Para probar que son más que ideas, se precisa probar que su existencia es necesaria a la de los hechos. Quiero decir: Que sin admitir la existencia objetiva de esas ideas no se pueden explicar los hechos, y que con ellas se los explica. Para probar la existencia de Dios hay que probar: Que sin Dios no se puede explicar el mundo; que con Dios se explica.*⁷⁵

En el *Cuaderno XXIII* (1886) afirma la independencia de la fe frente a una razón cuyos dictámenes no pueden querer demostrar lo indemostrable y decir desatinos que contradicen el sentido común:

⁷³ Op.cit. p. 55.

⁷⁴ Op.cit. p. 129. Cuaderno XVII (1885), el testamento de un loco.

⁷⁵ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Filosofía Lógica*. Edición Ignacio García Peña y Pablo García Castillo, editorial Tecnos, Madrid 2016, p. 127.

*Dicen que me contradigo, que predico una cosa y obro otra. Perdónalos, Dios mío, no saben lo que se dicen. La fe de esas gentes es flaca porque necesitan de la razón y quieren demostrarse a sí mismos que lo que creen es verdadero. Mi fe es robusta porque se pasa sin la razón y como lo que creo lo creo evidente no pretendo demostrarlo. La teología mata la fe; ninguna mujer indocta, ningún hombre sin luces niega lo evidente, es herencia particular de los filósofos negar lo evidente, creer lo absurdo, pretender demostrar lo indemostrable y decir toda clase de desatinos que repugna el sentido común.*⁷⁶

Reniega de su pasado positivista en el *Cuaderno XXIII* (1886): “*Tiene algo de extraño que yo después de haber guardado puercos en la piara positivista vuelva como el hijo pródigo a la casa de la que salí?*”⁷⁷ y afirma su fe afirmando que es “en teoría” creyente y hasta místico en la *Carta a Juan Solís* (1889):

*¿Niego a Dios? No, y no y mil veces no. Yo soy tan creyente como cualquiera, soy en teoría creyente, en práctica hasta místico, y dejo de hacer mil cosas no porque me parezcan inconvenientes, sino porque me parecen pecado y ríase quien quiera. Pero digo y sostengo que la fe es una cosa y la razón otra, que el dogma no puede probarse y que la teología mata la fe.*⁷⁸

Puede apreciarse en estos textos que la negación de la fe no es otra cosa que la búsqueda de la fe misma a través de la razón. Búsqueda dialéctica que como sabemos supone sufrimiento, dolor y contradicción en nuestro autor e implica sucesivas fundamentaciones de la fe desde las negaciones racionales iniciales. La razón es la función existencial en Unamuno que representa el proceso de búsqueda de sentido y de Dios que llamamos fenomenología del sentido.

Es obvio que Unamuno niega y afirma la fe simultáneamente a lo largo de toda su obra y especialmente en este periodo de su vida. Sin embargo, un análisis hermenéutico riguroso no puede concluir que Unamuno perdió su fe de niñez. Cuando Unamuno habla de la pérdida de su fe, habla de la negación de la fe desde la razón: “*Maté mi fe por querer racionalizarla*” o “*perdí mi fe pensando en los dogmas, en los misterios en cuanto dogmas*”. Pero una cosa es en nuestro autor perder la fe racional y otra cosa es perder la fe cordial. La totalidad de las expresiones de Unamuno que hacen referencia a la pérdida

⁷⁶ RIVERO GÓMEZ, M. Á. “Cuaderno XXIII. Una aproximación al germen del pensamiento unamuniano”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 40 (2005), p. 130.

⁷⁷ Op.cit. p. 130.

⁷⁸ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Cuadernos de Juventud. Introducción, edición y notas de Miguel Ángel Rivero Gómez*, carta a Juan Solís (1889). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2016, p. 300.

de la fe suponen o la negación del dogma, o la afirmación de la pérdida estrictamente racional en la fe. Veamos dos de ellas en 1885 y en 1908:

*Piensen todavía que he de volver al catolicismo. ¿Volver al catolicismo después de haber gustado mi propia razón? Nada conozco más vano y necio en la pretensión. Quédese allá para quién vive de ajenos pensamientos y se alimenta del aire que le rodea que yo he probado el fruto de mi razón y es dulce y sabroso.*⁷⁹

*Mis estudios y meditaciones de filosofía y teología me fueron llevando poco a poco al más radical fenomenalismo, y llegué a ser, con la razón, completamente ateo.*⁸⁰

Unamuno está orgulloso en 1885, justo después de su etapa universitaria, del fruto dulce y sabroso de la razón, en contra del catolicismo entendido como práctica hierática y huera de la religiosidad del momento. Mucho más tarde, en plena efervescencia erostrática, en 1908, Unamuno se reconoce un “ateo racional”. Si observamos de manera global su obra, Unamuno jamás reniega de su fe, sino que la afirma siempre en contra de la razón, conservando el “*hondo religiosismo que hasta en la vida moral me preservaron de exceso de la edad*” del que hablaba en 1898.

Si nos atenemos a sus personajes autobiográficos de Pachico en *Paz en la guerra* y Eugenio Roderó en *Nuevo Mundo*, donde Unamuno expresa de manera autobiográfica la pérdida de fe en la crisis de 1883, la reflexión apunta nuevamente no a la pérdida de la fe propiamente dicha, sino a la imposibilidad de fundamentar la fe en la razón y al rechazo de los dogmas, “que han perdido todo el sentido”. Dice Pachico en *Paz en la guerra*, hablando de la estancia autobiográfica de Unamuno en Madrid:

Empeñábase en racionalizar su fe, iba a los sermones, y se hizo razonador del dogma y desdeñador, como su tío, de esas gentes que repiten ‘creo cuanto cree y me enseña la Santa Madre Iglesia’, ignorantes de lo que ésta enseña y cree (...) La labor de racionalizar la fe íbala carcomiendo, despojándola de sus formas y reduciéndola a sustancia y juego 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 ya en él tal acto y lo abandonó desde entonces, sin desgarramiento alguno sensible por el pronto, como la cosa más natural del mundo. Concurría con esta tarea en que la fe se desnudaba a sí misma en su mente, la brusca invasión de mil ideas vagas y resonantes, de retazos de Hegel y de positivismo, recién llevado a Madrid, y que era lo

⁷⁹ Op.cit. p. 124. Cuaderno XVII (1885).

⁸⁰ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios, ¿A Dios por el amor o por el conocimiento?* Edición Nelson Orringer, editorial Tecnos, Madrid 2005, p. 526.

*que más le penetraba. Y como un niño con su juguete nuevo, dióse a jugar con su razón, poniéndose a inventar teorías filosóficas, pueriles y simétricas ordenaciones de conceptos (...) Los dogmas habían sido verdaderos en un tiempo, verdaderos puestos que se produjeron, pero que hoy no son ya ni verdaderos ni falsos, por haber perdido toda sustancia y todo sentido.*⁸¹

Por su parte, dice Eugenio Rodero en *Nuevo Mundo* hablando por boca de nuestro autor:

*Quería racionalizar su fe, el rationale obsequium, dibujar con línea pura y cándida el dogma preciso y limpio, comprender el mundo por la creencia (...) El aroma todo de la flor de sus creencias infantiles iba derritiéndose en savia colorante; sumióse en lectura de los más intrincados y abstrusos apologistas y empezó a buscar en la dogmática y la simbólica buscando el fondo de los insondables misterios. Y en la edad en que se suele despertar en el alma humana la humanidad eterna suspiraba por abarcar bajo su mirada el universo entero.*⁸²

Podemos concluir que Unamuno en la crisis de 1883, y en contra de la opinión de Rivero⁸³ en su excelente análisis de la fe de Unamuno en este periodo, no ha perdido la fe de niñez y, aún menos, que la decisión haya sido madurada. No hay decisión en Unamuno de abandono de fe, sino búsqueda ansiosa y dialécticamente creadora de nuevos mecanismos que demuestren que el Dios cordial existe. El Unamuno-Rodero necesita “comprender el mundo por la creencia”; no necesita creer en Dios por la razón porque lleva a Dios en la médula del alma y no necesita ser creyente⁸⁴. Discrepamos por tanto de los críticos que postulando la pérdida de fe le sitúan en posiciones agnósticas o ateas. Obviamente, la concepción finisecular del XIX entiende como posición atea cualquier cuestionamiento del dogma o alejamiento de la ortodoxia católica de la época,

⁸¹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Paz en la guerra*, capítulo primero, obras completas, vol. I. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995, pp. 51-58.

⁸² DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Nuevo mundo*, obras completas, vol. VII. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2005, p. 228.

⁸³ RIVERO GÓMEZ, M. A. *El joven Miguel de Unamuno. Vida, obra, pensamiento (1864-1892)* (Tesis Doctoral). Universidad de Salamanca, Salamanca 2014, p. 172. “En definitiva, los años de estudiante de Unamuno en Madrid trazaron el camino de su abandono de la fe católica heredada que, como hemos visto, no respondió a un cambio brusco. Fue una decisión madurada, que fue cuajando al compás de sus lecturas de sus solitarias reflexiones, del ambiente que respiró en Madrid.”.

⁸⁴ MANYÁ, J. *La teología de Unamuno*. Ed. Vergara, Barcelona 1960, pp. 37-38. “Llega a Madrid un muchacho llevando en su alma una honda educación religiosa y sentimientos de delicada religiosidad; bajo esa capa protectora que le aísla de cierto ambiente se robustecen sus sentimientos morales de profunda seriedad de la vida, y llega un día en que no necesitando de la cubierta y resultando pequeña ésta se rompe. En puro querer racionalizar su fe, la pierde; como lleva Dios en la médula de su alma, no necesita creer en él, es acto reflejo; todo ello ha sido labor interna; hondamente religioso, no necesita ser creyente”.

ejemplificada en la carta de Práxedes Diego Altuna a Miguel de Unamuno el 9 de Octubre de 1887⁸⁵. No obstante, no podemos aceptar que una negación de la fe, del alma o de Dios desde un análisis racional en Unamuno pueda ser considerado como descreencia, toda vez que la fe de partida permanece viva y es afirmada de manera rotunda por parte de Unamuno. En este sentido, y sosteniendo que la crisis de fundamentación de la fe por la razón ocupó a Unamuno toda su vida, consideramos no conforme a la realidad existencial de nuestro autor ser calificado de no creyente, agnóstico o ateo. Algunos autores califican el ateísmo o agnosticismo del Unamuno estudiante de Madrid como “teórico” (Cerezo, Fernández Turienzo o Fioraso), estableciendo que la consideración de no creyente tiene que ver con su análisis racional de la fe, apuntando la posibilidad de que su condición de creyente íntimo se mantenga indemne. Estando de acuerdo con ellos, entendemos no obstante que calificar a Unamuno como ateo o agnóstico supone un extrañamiento teórico y conceptual sobre la condición espiritual global de nuestro autor. La calificación de agnóstico por Sarasa San Martín o Laureano Robles nos parecería apropiada si solo se tiene en cuenta el discurso racional del Unamuno de la época, pero adolece de no considerar la fe manifestada a nivel íntimo por el joven bilbaíno. No compartimos igualmente las opiniones de críticos que basan la descreencia de Unamuno en el cumplimiento parcial de los deberes sacramentales, en el cuestionamiento de los dogmas de la iglesia católica finisecular del XIX y principios del XX, o en el carácter no ortodoxo de la fe de nuestro autor. En cualquier caso, y salvo excepciones muy definidas desde un punto de vista de ideario sociopolítico o de ortodoxia religiosa, como Landsberg, Moeller, Marrero, Sánchez Barbudo, Manyá, Salcedo, Turiel o Ferrater Mora, el resto de los críticos acaban manifestando la fe presente en Unamuno, que nunca perdió. Entre los críticos que apoyan una honda religiosidad de Unamuno -si bien nunca ortodoxa- podríamos citar a título enunciativo y nunca exhaustivo a Machado, Marías, González Caminero, Hernán Benítez, Laín Entralgo, Zubizarreta, Guy, González de Cardedal,

⁸⁵ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca. Introducción, edición y notas de José Antonio Ereño Altuna*. Ediciones Beitia, Bilbao 1997, p. 50. “El ningún respeto con que hablas del alma humana y del Padre Eterno, y la frecuente repetición de una de las leyes (la de la lucha por la existencia) (...) pruébanme con harta elocuencia que, apartándote de las sencillas y sublimes teorías peripatético-escolásticas, te dejas arrastrar por la impetuosa corriente, y te seducen y halagan los desvaríos de la moderna filosofía que con tanta presunción como desacierto se llama racionalista. Deja la nueva senda por donde sin sentido te precipitas, y vuelve a beber las límpidas y saludables aguas que confortaron a doctísimos varones, pues si persistes en los quiméricos sueños de Lamarck y Darwin, de Kant y de Hegel, abismos profundos nos separan en doctrina; seremos antagónicos e irreconciliables”.

Sandoval, Cerezo, García Nuño, Esclasans, Rocamora, Malvido de Miguel, Fernández González, Clementson, Cigarda, Oromí, Orringer, Rivera de Ventosa o Frayle.

García Nuño⁸⁶ lleva a cabo una taxonomía de la crítica unamuniana que compartimos por acertada y precisa, pero proponemos como excelente el análisis de fe de Unamuno que realiza Fernández González con ocasión del análisis del *Cristo de Velázquez*, que separa de una manera nítida en la línea argumental mantenida en este trabajo, el pensamiento ideal-espiritual del objetivo-intelectual de nuestro autor. El texto de Ángel Raimundo Fernández González dice así:

Hay que separar el pensamiento ideal-espiritual del objetivo-intelectual en Unamuno. No se puede desposeer al pensamiento de Unamuno de su cordialidad para así poder colgar al pobre poeta, que está viviendo o mejor vivenciando la muerte de Cristo, el sambenito de hereje. También creo que se debe de interpretar justamente aquél otro verso, el 380 del canto XI: "¡Ya estás en paz, la de la muerte, amigo!" Antes hemos visto que muerte era vida. Entonces diremos ahora: "¡Ya estás en la paz, la de la vida, amigo!" Añadiendo que la vida que antes dijimos era la vida eterna. Creemos que es injusto y grave aplicar una medida intelectual al pensamiento que no es tal, que es ideal-espiritual. Los medios se deben adecuar a los géneros. Y esto y no otra cosa hace la Iglesia al interpretar la Biblia. Entendemos entonces que para juzgar a este Unamuno de sus poemas lo primero que se necesita es poder y querer situarse en el camino de la cordialidad íntima, en el horizonte de lo ideal-espiritual y no en el ideal-intelectual. Pretender hacer lo último es en puridad de palabra "sacar las cosas de quicio". Y más grave es juzgar y examinar a Unamuno sobre sus graves problemas, los candentes, casi teniendo en cuenta su obra ideal-intelectual, al sabio que él despreciaba. Su obra más entrañada y entrañable, la poética, apenas sí cuenta a la hora de juzgarlo.⁸⁷

Afirmamos en la línea apuntada por Fernández González⁸⁸ y Blanco Aguinaga⁸⁹ la existencia de dos Unamunos. Y aun estando de acuerdo con Blanco Aguinaga en cuanto

⁸⁶ GARCÍA NUÑO, A. *El problema de lo sobrenatural en Unamuno*. Ediciones Encuentro, Madrid 2011, p. 30. 1) "Fue católico, aunque sui generis: H. Benítez, Esclasans, J. Marías y A. Zubizarreta. 2) Perdió su fe después de su crisis de 1897: N. González Caminero, Quintín Pérez, Sánchez Barbudo, J. Manyá, P. Turiel, G. de Armas Median. 3) Los que catalogan a Unamuno como luterano: Aranguren, Laín Entralgo. 4) Protestante liberal: N. Orringer, M. Oromí, A. Guy, J.M. Martínez Barrera, Ch. Moeller y E. Rivera de Ventosa".

⁸⁷ FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, A. R. *Unamuno en su espejo*. Editorial Bello, Valencia 1975, p. 172.

⁸⁸ Op.cit. p. 13.

⁸⁹ BLANCO AGUINAGA, C. *El Unamuno contemplativo*. Fondo de Cultura Económica, México 1959, p. 367. "Podemos caer en la tentación en que cayó él mismo cuando dijo alguna vez que su ser contemplativo era el verdadero, y que el otro, en este caso el "activo" era solo producto circunstancial de una Historia (personal, europea y española) que, como toda Historia, no pasa de ser accidente, es decir, apariencia".

a la dialéctica integradora entre el Unamuno agónico y el contemplativo, afirmamos que el Unamuno interior era el verdadero, o en palabras de Blanco Aguinaga, el fundacional. Como demostraremos en este trabajo, el Unamuno eterno es el ideal-espiritual, el endotímico, el contemplativo, el buscador de sentido y no el agónico que busca la inmortalidad desde la racionalidad instrumental. Ciertamente, la razón es el polo agónico que permite al hombre desarrollarse dialécticamente hasta cumplir la “idea que de él tiene Dios”; sin la razón agónica no se daría la fenomenología del sentido. El sentido íntimo y oceánico del niño tiene que construirse mediante un salir de sí a través de la razón que quiebre la fe “instintiva” y devenga una fe reflexionada, vivida, que encuentre a Dios después de un camino de negaciones sucesivas. Pero el “retorno existencial” después de la búsqueda denodada de la razón, nos devuelve de nuevo al lugar de origen: La comunión con Dios de un alma enriquecida por esa acción que Unamuno llama “existir es obrar”. El retorno dialéctico a través de la agonía de la razón lleva al hombre a la completud de su ser existencial después de una búsqueda de sentido que tiene a la comunión con Dios como único fin. Y solo las negaciones progresivas de la razón enseñan al hombre-Unamuno el camino del mundo eterno y “la sustancia de las cosas que se esperan”. En las negaciones sucesivas, la razón se destruye a sí misma, de la misma manera que se destruye la voluntad de poder de Schopenhauer: Solo cuando el agonista exhausto reniega de la razón y la voluntad de “ser más, ser siempre y ser todo” es capaz de ver a Dios a través de la fe. Entonces es cuando descubre que el camino que existe para llegar a la anacefaleosis paulina es la bondad íntima y la de las buenas obras. El camino para encontrar los misterios y razones últimas del mundo es el amor, como fuerza que lleva a la verdad a Nicodemo, y también a San Manuel; amor y bondad que refieren a la humildad que nuestro autor pedía a gritos al Cristo del *Diario*.

Vemos por tanto que la crisis de fe de 1893 no fue tal porque la fe que existía en Unamuno era prerracional. La crisis de fe consistió en la irrupción de Hegel y Spencer en la vida de Unamuno para romper una conexión oceánica que Unamuno traía de su Bilbao natal: Unamuno dejó de ser metafísicamente un niño. La irrupción de Hegel y Spencer fue la primera negación de sus contenidos de limpia fe que dejó a Unamuno en una profunda soledad existencial. Aquellos misterios que Unamuno ya buscaba antes de su estancia en Madrid quedaron no solo sin resolver, sino con ningún viso de ser resueltos. Su fe no solo no pudo ser explicada racionalmente, sino que fue negada. El niño que se sentía uno con el mundo volvió de Madrid viviendo una profunda soledad metafísica.

Madrid significó para Unamuno la primera “parada” en la fenomenología espiritual de nuestro autor. Perdido el estado oceánico de conexión con el mundo que suponía en nuestro autor una fe prerracional en un Dios que impregnaba el mundo y negados todos los misterios desde la razón, Unamuno sintió la necesidad de empezar la búsqueda de sentido desde un vacío existencial abrumador. ¿Y qué hizo? Intentar volver a la fe prerracional de Bilbao, refugiarse en las antiguas prácticas de fe bilbaínas, en su familia y en su novia, Concha. Pero ya nada era igual. El universo simbólico que dejó en Bilbao para ir a Madrid ya no existía. Ante el vacío, empieza a crear su “nuevo mundo” que fundamenta en cuatro vectores existenciales muy explícitos: Volver a la fe de la niñez, construir un sistema filosófico que pueda explicar la realidad y la existencia, vivir el noviazgo con Concha, y la búsqueda de su sustento económico para poder casarse con ella y montar una familia.

En el largo periodo entre la vuelta de Madrid y la crisis espiritual de 1897, de los 20 a los 32 años, Unamuno construye el “primer Unamuno”. Es lo que llamaremos la fase del crustáceo espiritual, del hombre vacío que tiene que llenarse, del Unamuno demoniacamente egoísta que busca el sentido de la vida en el mundo fenoménico, en el mundo exterior. Intenta volver, en la famosa “crisis de retroceso” patentada por Zubizarreta, a una niñez oceánica y a una fe que ya ha sido negada por la razón. Por eso los dogmas y las prácticas religiosas le parecen carecer de significado. El reencuentro con Concha descubre el lado más egoísta de Unamuno, pensando en el matrimonio y en la familia de una manera execrablemente instrumental. Inicia sus primeros enfrentamientos políticos e ideológicos con una sociedad bilbaína que le rechaza. Realiza un esfuerzo desesperado por dar una explicación al mundo con unos escritos positivistas -*Filosofía Lógica, Cuadernos de filosofía* y la *Crítica a las pruebas de la existencia de Dios*- que solo pueden explicitar la ineptitud de la razón como órgano para entender los misterios del alma. Al mismo tiempo, afirma desesperadamente la existencia del Dios cordial que anhela. Estudia ávidamente distintas oposiciones -en las que fracasa sucesivamente- mientras da clases para mantenerse económicamente. Gana finalmente la cátedra de Salamanca poco después de casarse con Concha en 1891. Y empieza la lucha política y social del crustáceo espiritual que busca el sentido en el mundo fenoménico a través de un erostratismo que le lleva a enfrentarse con la Universidad, la iglesia y gran parte de la sociedad salmantina del momento. Tiene sus tres primeros hijos buscando la inmortalidad erostrática de la carne. Y mientras que todo eso sucede, escribe *Paz en la guerra* como

novela que muestra la búsqueda de sentido a través de lo que Gullón⁹⁰ llama la perijóresis autobiográfica de Unamuno en las figuras de Pedro Antonio, Ignacio y Pachico. Desde estos tres personajes, Unamuno llega a la unidad dialéctica de todo lo real en una historia de vida y muerte, de quietud y zozobra espiritual, de apocatástasis entre los personajes y el paisaje, y de dualismo entre lo agónico y lo contemplativo, lo exterior y lo interior, la ciudad y el campo, la guerra y la paz.

Con Zubizarreta -que fija la antesala de la crisis de 1897 en 1895- afirmamos que la crisis de 1897 se empieza a forjar en 1884, trece años antes. Este periodo es el que muestra el error existencial inicial de Unamuno, el periodo de “hombre de mundo”, “hombre natural” y de “homúnculo”, epítetos que califican al Unamuno que empezaba a buscar el sentido de la vida desde el egoísmo mundano. No es extraño que el “crustáceo espiritual” empezara a tener un miedo cerval a la muerte⁹¹, ya que para el hombre vacío la muerte es el final. Podemos concluir afirmando que la época de los años 1884-1896 es la primera gran fase existencial dentro de la fenomenología del Unamuno buscador de sentido. En estos años, el Unamuno homúnculo buscará el sentido de la vida en el mundo y aparecerá el primer gran problema de personalidad entre el hombre exterior e interior que prologará la por entonces lejana gran crisis espiritual de 1924. En esta primera época el Unamuno fundacional de Blanco Aguinaga es silenciado por el crustáceo espiritual egoísta que quiere hacerse un lugar en el mundo y solo ve muerte y sin sentido a su alrededor. El positivismo del Unamuno de esta época oculta al joven contemplativo que mientras redacta *Filosofía Lógica*, escribe también *Paz en la guerra*. Las obras de positivismo crítico solo ocultan al joven Unamuno contemplativo que busca a Dios en la intrahistoria de *Paz en la guerra*. Junto con la fundamentación teórica de la filosofía positivista y la negación de Dios como esa “X” que no puede explicar el mundo, Unamuno habla de sí mismo en la niñez de Ignacio y la juventud de Pachico. Y todo esto lo hace desde una

⁹⁰ GULLÓN, R. *Autobiografías de Unamuno*. Gredos, Madrid 1976, p. 38.

⁹¹ Los cuadernos de juventud de Unamuno son uno de los exponentes más tempranos del tragicismo de Unamuno. Así, además de un materialismo de tintes nietzscheanos que invita a “volver al instinto” y a la negación de las entidades trascendentes desde la epistemología del “hecho”, Unamuno expone de una en sus cuadernos de manera profusa el sinsentido que supone la muerte fenoménica en un mundo del que se ha apartado a Dios: *El testamento de un loco*, Cuaderno V (1881-1883), pp. 49-53; *De cómo acabaron unos amores*, Notas entre Madrid y Bilbao (1884-1885), pp. 77-81; *La carta del difunto*, Notas entre Madrid y Bilbao (1884-1885), pp. 96-99; *La carta del difunto*, Cuaderno XVII (1885), pp. 140-143; *Querer vivir*, Cuaderno XXIII (1886), pp. 196-201; *La muerte*, Cuaderno sin título (1890-1891), pp. 336-337. DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Cuadernos de Juventud. Introducción, edición y notas de Miguel Ángel Rivero Gómez*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2016.

fuerte asimilación de las teorías de Spencer -de las que más tarde renegará- y sobre todo de la filosofía hegeliana. Esta última articula la concepción del mundo de Unamuno en sus principales ejes conceptuales: La visión dialéctica del mundo, la fenomenología espiritual del hombre como camino de perfección y búsqueda de sentido, y también aplicada a las relaciones personales, la relación del amo y el esclavo. Es la filosofía que permeará la totalidad de la obra de nuestro autor.

3. 1884-1896. El crustáceo egoísta: Positivismo y fe

La fenomenología del sentido empieza para nuestro autor después de su formación en Madrid y de lo que él mismo llamó “conversión religiosa” en 1883. La conversión religiosa fue la irrupción de la razón como función existencial, como función de sentido. Con la razón instrumental Unamuno quiso entender la fe y descubrir el Espíritu que había dentro de los dogmas. La intención era convertir la fe irracional o prerracional del niño en la fe racional que proporcionaba la seguridad absoluta del sentido de la vida, de la existencia de Dios y de la inmortalidad. De ahí el entusiasmo y el ahínco con el que Unamuno leía todo aquello que podía dar una explicación racional a los misterios que empezó a buscar mientras leía a Balmes en la biblioteca de su padre.

Y hemos visto que no fue posible. Unamuno, haciendo de la razón instrumental una función vital, no pudo racionalizar los dogmas. Descubrió que los misterios no podían explicarse por la razón. Fue la primera gran negación de sentido que vació el espíritu del bilbaíno. Y llegó a Bilbao espiritualmente vacío, en la primera crisis nihilista, la de la primera gran negación de la fe por parte de la razón.

Y desde la soledad existencial a su llegada a Bilbao, inició la búsqueda de sentido que tuvo tres grandes ejes: La famosa “crisis de retroceso” como vuelta a la fe de niñez, el esfuerzo teórico para justificar el sentido último desde una metafísica positivista, y la búsqueda de sentido desde el crecimiento personal fenoménico. Con el fin de elucidar la evolución existencial de nuestro autor en esta etapa, llevaremos a cabo un análisis pormenorizado de las obras de este periodo, diferenciando la época bilbaína entre los 1884 y 1891 y la época que media entre su establecimiento en Salamanca y la crisis de 1897.

3.1. 1884-1891: Las dudas del crustáceo: Fe en el mundo o fe en Dios

Unamuno llega a Bilbao en 1884 desde el vacío que inquiere por una solución existencial a la fe prerracional negada por la razón. Desde ese vacío Unamuno inicia una autoconstrucción propositiva basada en dos vectores existenciales:

1) Una búsqueda de sentido epimeteica como retorno a la fe de niñez que ya no estaba a su alcance espiritual y existencial porque ya había sido negada por la razón. La vuelta a la fe de Unamuno no era solo una vuelta al Dios del que todavía no era consciente, sino al vínculo íntimo con la realidad y el Dios que sentía de manera mística mientras hacía

los ejercicios espirituales en la congregación de San Luis de Gonzaga. Volver a la fe significaba para Unamuno volver a la comunión íntima y a la hermandad con el universo manifestada en las “despedidas” de Pachico y Pedro Antonio y en las “ideas madres” o “ideas innatas”⁹² intrahistóricas, “*anteriores a la agonía de contrarios que siguió a la crisis racionalista y más hondas y reales que ella; anteriores y más hondas, incluso, que su fe católica impuesta, aunque de niño, desde fuera*”⁹³. Como veremos más adelante y hemos comentado, negamos que Unamuno experimente en este momento una “crisis de retroceso” como vuelta a la fe, ya que en ningún momento perdió su fe íntima; solo fue negada por la razón en la crisis de Madrid. El Unamuno contemplativo, intrahistórico y niño siempre soportaron al Unamuno de la búsqueda racional de sentido; el Unamuno del “sentido íntimo” nunca perdió la unión mística con Dios y el universo que se expresan en *Paz en la guerra* y *San Manuel Bueno, mártir*.

2) Una fundamentación prometeica del sentido último desde un punto de vista epistemológico y metafísico. Junto con la vuelta a la niñez, Unamuno inicia lo que intencionalmente es un “nuevo sistema filosófico”, que plasma en los llamados *Cuadernos de juventud*. Y escribe unos cuadernos de juventud en los que vierte sus primeras visiones de la vida y lo que llama Tanganelli “*vías paralelas de reflexión de un buscador de sentido*”⁹⁴. En los cuadernos aparece la primera formulación del dualismo metafísico de nuestro autor: De una parte, la negación de la existencia de las entidades trascendentes desde la teoría del conocimiento positivista; de otra, la afirmación de esas mismas entidades trascendentes desde una nueva facultad cognoscitiva y existencial: El “sentido íntimo”. Así, en *Filosofía Lógica* se fundamenta la “metafísica del hecho”, según

⁹² RIVERO GÓMEZ, M. A. “Cuaderno XXIII. Una aproximación al germen del pensamiento unamuniano. 1886”. *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno* 40 (2005), p. 112. “*Idea innata quiere decir idea heredada. Todo se debe a la experiencia, los hechos a la individual, las ideas innatas y primeros principios a la experiencia de las generaciones. Según se ha ido formando el hombre se ha ido formando su alma, conjunto de disposiciones del organismo, formas intuitivas a priori*”.

⁹³ BLANCO AGUINAGA, C. *El Unamuno contemplativo*. Fondo de Cultura Económica, México 1959, p. 136.

⁹⁴ TANGANELLI, P. *Hermenéutica de la crisis en la obra de Unamuno entre finales del siglo XIX y comienzos del XX: “La crisis del 97” como posible exemplum de la crisis finisecular* (Tesis Doctoral). Universidad de Salamanca, Salamanca 2001, p. 64. “*La impresión es que este Unamuno inédito siga siempre distintas vías paralelas de reflexión, cambiando tantas veces su postura según la opción que en cada momento juzgue más alentadora. Al fin y al cabo, Unamuno, aquí, está buscándose, es decir, está buscando su voz, su personaje, su estilo e incluso sus ideas. Nunca hay que olvidar el carácter experimental de estos cuadernillos*”.

la cual no existe nada que no tenga una referencia existencial y deíctica; y en el *Cuaderno XXIII* se plantea una nueva teoría del conocimiento -el *ordo amoris*- que nos lleva justamente a la afirmación de las entidades trascendentes que niega la *Filosofía Lógica*. Lo importante es que ya en esta época tan temprana del desarrollo intelectual de nuestro autor -cuenta con 22 años- ya se manifiesta de una manera explícita una visión epistemológica y metafísica que estará presente en toda la obra y vida de nuestro autor: La razón instrumental es incompetente para entender y comprender aquellas entidades que tienen que ver con el sentido de la vida y con la existencia del hombre.

A la vuelta de Bilbao, Unamuno quiso volver no solo a la fe infantil, sino al universo simbólico que suponía para él la vuelta al hogar -frío como siempre-, a la tierra vasca que tanto añoraba y al calor emocional que suponía el amor a Concha Lizárraga. Pero negamos en este trabajo que la vuelta a las prácticas religiosas de antaño suponga la “conversión chateaubrianesca” a la que apunta Sánchez Barbudo⁹⁵. Ni Unamuno perdió su fe en 1883 cuando dejó de ir a misa en Madrid, ni la recuperó cuando empezó a realizar prácticas religiosas dentro de la ortodoxia católica en 1884, ni volvió a perderla en 1886 cuando definitivamente dejó la práctica sacramental. Es a nuestro juicio hermenéuticamente erróneo suponer en Unamuno periodos de fe, de ateísmo o de algún tipo de descreimiento vinculados a una interpretación literal⁹⁶ de sus obras literarias autobiográficas -*Paz en la guerra y Nuevo mundo*-, sus *Cuadernos de juventud* o sus cartas personales. Manifestamos nuestro desacuerdo en que se pueda estudiar una evolución espiritual concerniente a la fe desde las declaraciones cambiantes de una personalidad tan compleja como la de nuestro autor, y negamos por tanto que se pueda hablar de periodos de fe o de ateísmo de unos pocos meses.

Como hemos visto, Unamuno es creyente desde niño por el efecto de la fe familiar y la formación en la Congregación de San Luis de Gonzaga. Como expone Robles Carcedo,

⁹⁵ SÁNCHEZ BARBUDO, A. *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*. Ediciones Guadarrama, Madrid 1968, p. 78.

⁹⁶ Op.cit. pp. 72-75. Una interpretación literal de los personajes autobiográficos de Pachico y Rodero lleva a las incongruencias que apunta Sánchez Barbudo en Oromí, Iturrioz o Caminero: “*El padre Oromí, en el pensamiento filosófico de Unamuno (pág. 55) dice que Unamuno tuvo una crisis de retroceso, en Bilbao, pero que solo le duró unos días (basándose en Paz en la guerra). El padre Iturrioz, dice que perdió en Madrid su fe y que su fe le duró la fe hasta los veintidós años, por lo que es incongruente. El padre Caminero nos dice que, al regresar a Bilbao, el congregante mariano se había vuelto ateo, pero que tuvo una "efímera crisis" de vuelta al catolicismo*”.

siempre que Unamuno habla de pérdida de fe se refiere exclusivamente a la negación de la fe por la razón y filosofía positivista. Cuando se analiza la evolución de la fe de Unamuno como hace de manera excelente Robles Carcedo⁹⁷, se puede concluir de manera palmaria que Unamuno habla siempre de una fe original de la que parte y no pierde nunca - “no es que ahora crea en Dios y antes no”- y que su dialéctica de sentido tiende a la afirmación de un Dios personal que la razón niega desde la época de estudiante en Madrid: “Cada día creo menos en la validez de las pruebas tradicionales y lógicas de su existencia; pero creo más en un Dios personal, conciencia del Universo, ordenador de todo”. La misma afirmación puede verse en la carta a Clarín de 31 de mayo de 1895, en la que Unamuno afirma que perdió la fe a los veintidós -negando por ello la pérdida real de fe en la crisis de Madrid en 1883- por efecto de la racionalización de la misma, pero que, al igual que su epítome Eugenio Rodero, “como lleva Dios en la médula del alma no necesita creer en él, es acto reflejo; todo ello ha sido labor interna, es hondamente religioso y no necesita ser creyente”⁹⁸.

⁹⁷ ROBLES CARCEDO, L. “Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios”. *Limbo: Boletín internacional de estudios sobre Santayana* 8 (1999), pp. 9-10. 1886: “En mí no lucha la razón y la fe; ésta fue vencida por aquella, luchan el amor y la lógica”. Posteriormente, Unamuno evolucionará. 1904: En un artículo “Sobre la filosofía española”, se pregunta: “¿Y hoy, en qué creo? Hoy me parece eso que escribí entonces una completa barbaridad; no porque crea ahora en Dios y antes no, sino porque entonces mi filosofía no era otra que la que marcaban las leyes de la ciencia, y hoy he descubierto la riqueza del voluntarismo. La fe es obra de la voluntad; y la fe crea su objeto: Lo que creo, es”. Las siguientes citas son sacadas del epistolario americano: 1902: “Estoy restableciendo a Dios en mi conciencia”. 1905: “Hoy soy más teísta, creo en un Dios más personal, más humano, más vivo”. 1906: “Mi tragedia es que Dios no nos dice su verdad; es la tragedia de querer que Dios exista; la filosofía de Spencer no es la única en filosofía”. “Cada día creo menos en la validez de las pruebas tradicionales y lógicas de su existencia; pero creo más en un Dios personal, conciencia del Universo, ordenador de todo”.

⁹⁸ MENÉNDEZ PELAYO, M., DE UNAMUNO Y JUGO, M., y PALACIO VALDÉS, A. *Epistolario a Clarín. Prólogo y Notas de Adolfo Alas*. Ediciones Escorial, Madrid 1941, pp. 53-54. “Yo también tengo mis tendencias místicas, pues no en vano he estado oyendo misa al día y comulgando al mes con verdadero fervor y no por fórmula hasta los veintidós años, y de puro religiosidad creo que dejé de hacerlo (...) Hace tiempo que tengo en proyecto escribir un cuento que se reduzca a esto: Llega a Madrid un muchacho llevando en su alma una honda educación religiosa y sentimientos de delicada religiosidad; bajo esa capa protectora que les aísla de cierto ambiente se robustecen sus sentimientos morales de profunda seriedad de la vida, y llega un día en que no necesitando de la cubierta y resultando pequeña esta la rompen. En puro querer racionalizar su fe la pierde (así me sucedió), como lleva Dios en la médula del alma no necesita creer en él, es acto reflejo; todo ello ha sido labor interna, es hondamente religioso y no necesita ser creyente. Pero va al mundo, choca con uno y con otro, tiene que luchar y lucha y sus energías y sentimientos morales van desfalleciendo, y siente cansancio y que el mundo le devora el alma. Entra un día en una iglesia a oír misa y el recinto, las luces, los niños junto a él, la muchedumbre que oye en silencio una cosa silenciosa, el ambiente todo, le transporta a sus años de sencillez, le saca de las honduras del alma estados de conciencia enterrados en su subconsciencia, le devuelve a una edad pasada, le evoca por asociación un mundo de pureza adolescente, y siente que sus sentimientos morales se vigorizan al contacto de la vieja capa tibia aún con el calor antiguo. Sus energías morales se corroboran y envolviéndose en sus pañales,

Vemos de manera clara como Unamuno habla de pérdida y recuperación de la fe sin que exista pérdida de la fe substancial misma. Lo que “pierde” en Madrid es la práctica religiosa, que es la misma fe que recupera - “y oye misa sin ser creyente oficial”- en la “crisis de retroceso” de sus primeros años bilbaínos. Admitida la no pérdida de fe de Unamuno en su estancia en Madrid, concluimos que la fe de niñez de nuestro autor permanece inmutable en su triple condición de fe íntima, de búsqueda de sentido como necesidad existencial inmanente y una búsqueda de finalidad basada en el ejercicio libre de la razón. Analicemos ahora qué ocurre con la fe aquí descrita del periodo bilbaíno (1884-1891) de Don Miguel.

En este periodo, el buscador de sentido trata de racionalizar y dar sentido a la fe que la razón había negado en 1883. Siguiendo el excelente estudio de Rivero Gómez que tomaremos como referencia imprescindible para el análisis de esta etapa, compartimos con él que *“Unamuno no permaneció fiel al racionalismo positivista durante toda esta segunda etapa en Bilbao. Más bien, podríamos definir su posicionamiento desde 1885 como una suerte de escepticismo arraigado en el conflicto entre razón y fe, y que experimentó constantes vaivenes hacia uno y otro polo”*⁹⁹.

Según Rivero, la adhesión de Unamuno al positivismo en esta época duró tan solo unos años, a su juicio entre 1882 y 1885. En este sentido deberíamos preguntarnos que solución dio la razón positivista a la búsqueda de sentido que Unamuno inauguraba en su etapa bilbaína después de la “negación de Madrid”. En contra de la opinión de Rivero Gómez, entendemos que la razón positivista tuvo una influencia importante hasta mediada la década del 90, pero estamos de acuerdo con él en que la fundamentación epistemológica y metafísica de la realidad no solo no debilitó la fe de Unamuno, sino que sirvió de acicate para la fundamentación racional de la misma. En palabras de Rivero:

Andaríamos errados si interpretásemos que el Unamuno que regresó del Bilbao tras su etapa madrileña, vivió agarrado a un escepticismo racional sin fisuras. Al poco tiempo de volver, apareció de nuevo la crisis, tal vez como una suerte de tentación de la fe, y empezaron a embestirle las dudas sobre la conveniencia o no de haber abandonado la senda del catolicismo (...) Esto implica que el periodo de fiel adhesión de Unamuno al racionalismo y al positivismo fue muy

volviendo a la tierra que cubrió sus raíces. Y cobra una fe nueva y oye misa sin ser creyente oficial, se toma baños de pureza juvenil.”.

⁹⁹ RIVERO GÓMEZ, M. A. *El joven Miguel de Unamuno. Vida, obra, pensamiento (1864-1892)* (Tesis Doctoral). Universidad de Salamanca, Salamanca 2014, p. 192.

breve, extendiéndose desde sus últimos años de Madrid hasta poco después de su llegada a Bilbao, es decir entre 1882 y 1885 aproximadamente. Resulta imposible establecer con exactitud las fechas ya que, durante esta segunda etapa bilbaína, Unamuno osciló entre la firme defensa del racionalismo científico y esporádicas invocaciones a la fe religiosa. Teniendo en cuenta su abigarrada defensa de los postulados racionalistas y positivistas, dominante en sus escritos filosóficos de esta época, no deja de ser llamativo que volviese a la fe (...) El desvanecimiento de la fe católica y el giro que en Madrid dio su pensamiento hacia el racionalismo y el positivismo no fueron ni mucho menos algo definitivo, sino más bien el comienzo de un itinerario poblado de vaivenes y dudas "en permanente combate interior".¹⁰⁰

Afirmamos con Rivero por tanto que el escepticismo racional tenía fisuras, tantas que la propia razón se negó a sí misma postulando por primera vez el *ordo amoris* en la epistemología unamuniana. En cuanto a la afirmación de Rivero acerca de lo “llamativo” que es que Unamuno vuelva a la fe en un estadio existencial dominado por la concepción positivista, manifestar que en nuestra opinión Unamuno estaba afincado en la fe y el combate interior consistía precisamente en la percepción de la incapacidad de la razón para poder explicar los misterios. En este sentido, el sentimiento trágico en nuestro autor en esta época no es tanto que la fe sea negada por la razón, sino la incapacidad de la razón para demostrar la fe. En la etapa de Madrid la razón negó la racionalidad de la fe; en la etapa de Bilbao, la razón negó su propia capacidad para explicar la fe. La razón unamuniana de Madrid era la razón positivista pura; la razón unamuniana de Bilbao, también positivista, descubrió unos nuevos “hechos” positivos: Las evidencias de los “hechos trascendentes” que el hombre capta a través del “sentido íntimo”. Analicemos por tanto con más en detalle la presencia de la fe en los cuadernos de juventud.

3.1.1. Cuaderno V: En breve resucitaré

El *Cuaderno V* fue escrito por Unamuno en su estancia en Madrid entre 1881 y 1883. durante la crisis que en teoría habría de perder su fe de puro racionalizarla. Sin embargo, mientras lee a Kempis por las noches y deja de ir a misa, escribe lo siguiente acerca de Dios y el hombre:

En breve resucitaré (...) Yo bajaré y sin más testigo que esa luna con sus grandes ojos (...) volveré pronto y nuestras almas se unirán con la bendición de Dios (...) Y en vano clamo, que nadie tiene fuerza para quitar de sobre mí este peso si no es Dios (...) Allá en la eternidad nos dicen que Dios concibió este pobre ser. Y hoy en el tiempo fue realizado (...) Dicen que somos la realización de

¹⁰⁰ Op.cit. pp. 248-249.

una idea divina, la idea divina, dicen, se identifica con Dios, luego somos la realización de Dios. Y así es (...) Las cosas suceden como suceden. No debía haber sido de otro modo. ¿Qué es la ley? La ley es Dios (...) Dios no está sujeto a la ley, porque la ley es Él (...) Por lo que obramos, obramos conforme a la ley, que es Dios. Somos idea de Dios, que es Dios (...) Cosas fuera de la ley son cosas fuera de Dios. Y fuera de Dios no hay cosa alguna. El hombre se rebela contra Dios, nos dicen, blasfemia. El que se sale de la ley de Dios se sale de él, deja de ser. No somos Dios en el sentido católico, porque en este sentido Dios es la idea pura, y nosotros somos la idea realizada. Pero la realización de la idea, si no es Dios, es manifestación de Dios. Y la manifestación de Dios es distinta de Dios (...) Dios manifestado no deja de ser Dios (...) No somos más que ideas divinas.¹⁰¹

Es de resaltar la idea de resurrección en este escrito de juventud, elemento que indica una firme ortodoxia que no está presente por otra parte en el resto de su obra. En el texto aparecen expresiones de importante alineamiento ortodoxo como la unión de almas en la bendición de Dios y también referencias explícitas de un creacionismo llevado a cabo en el tiempo. Lo más relevante es el concepto del hombre como idea divina y el concepto de realización de vida humana como cumplimiento de la idea que Dios tiene del hombre, aspecto clave en la ética unamuniana de años posteriores.

Como vemos en el texto aparecen numerosos elementos platónicos y teológicos, que inducen a pensar en las influencias escolásticas que Unamuno recibe en la universidad central. Pero también se atisban claras referencias idealistas del Dios-Todo en el que el hombre “es en Dios” y referencias epistemológicas que recuerdan tanto al concienzialismo idealista como positivista: “Fuera de Dios no hay nada” o “el hombre no conocido por Dios no existe”. Por lo tanto, este texto nos parece sugerir una época de transición en la que nuestro autor funde elementos teológicos y conceptos de filosofía escolástica con elementos que apuntan a posiciones idealistas y positivistas: El ser idea de Dios parece referir al positivismo que diferencia entre hechos e ideas de los hechos. En cualquier caso, y situando este texto en el momento que fue escrito, nada parece llevarnos a concebir a una persona que ha perdido la fe.

¹⁰¹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Cuadernos de Juventud. Introducción, edición y notas de Miguel Ángel Rivero Gómez*, cuaderno V (1881-1883). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2016, pp. 49-54.

3.1.2. 1884-1885. Notas entre Madrid y Bilbao: ¡Bendito sea tu santo nombre!

Las *Notas entre Madrid y Bilbao* que, por su fecha de realización, 1884-1885, deberían de corresponder al hipocentro de la descreencia unamuniana, sorprenden por su giro hacia una concepción profundamente evangélica de Dios:

*Podrán explicar el mundo sin Dios, podrán correr los astros sin que su mano les guíe, pase, por lo menos es innegable que sobre ella y sobre mí se extiende un Dios inmenso, que nos une, nos bendice y nos da alegría. ¡Qué bueno eres, Dios mío, que das al hombre alegrías y le das tristezas que luego se han de trocar también en alegrías! ¿Es posible que yo amara si Dios no hubiera puesto en mí ese amor? Porque yo siento que vive en mí aún a pesar mío, que me domina y me llena todo. Eres tú, tú solo, Dios grande e inmenso, Dios incomprendible que los tontos quieren encerrar en su pequeña mollera y los pedantes quieren reducir a fórmula, tú, el Dios de todos los hombres, no el de los judíos, ni el de los paganos, ni el de los cristianos, ni el de los filósofos, sino tú, el Dios único y vivo, el Dios de Cristo, Dios del amor, eternamente feliz, tú, el que visitas mi alma y te ciernes sobre mi espíritu en las noches dulces de mis más gratos sueños. ¿Qué he de pedir que no me hayas dado? Tú me las has puesto sobre mi corazón, tú me has puesto sobre el tuyo, tú nos has dado amor y horas de dicha. ¡Bendito sea tu santo nombre!*¹⁰²

Poca reflexión que añadir acerca de la sorprendente redacción piadosa del texto en el que se encuentran numerosos elementos teístas desde la más pura ortodoxia católica: La bendición de Dios que da alegría, la bondad de Dios que convierte tristezas en alegrías, la completud que proporciona la presencia de Dios en el alma del hombre... Pero es el Dios vivo que no se puede reducir a fórmula, el Dios Cristo vivo y persona que ama a los hombres y cuyo santo nombre debemos bendecir la expresión más relevante del texto en cuanto da idea de la profunda fe de Unamuno. La reflexión necesaria por hacer es la relativa a si es posible hablar de Unamuno como el joven que ha perdido la fe a la luz de lo mencionado en este texto. Sin duda, y a la luz de estas reflexiones, es difícil de aceptar una pérdida de fe en nuestro autor, por mucho que él mismo exprese, tanto a través de sus epítomes literarios como en su correspondencia personal, el hecho de haberla perdido y haber dejado de llevar a cabo una fe sacramental y práctica. Llegados a este punto estaríamos abocados a un debate de mucha más profundidad y de índole teológica en cuanto a la posibilidad de dilucidar en qué medida se puede establecer una vinculación directa a la identificación de la fe personal con la práctica litúrgica. En nuestro caso, entendemos, en línea con la fe intimista de nuestro autor, que no puede negarse la

¹⁰² Op.cit. p. 71. Notas entre Madrid y Bilbao (1884-1885).

presencia de fe en el espíritu de Unamuno por el hecho de no aceptar lo que él llama los dogmas fríos y vaciados de espíritu. Afirmamos por tanto que la fe de Unamuno en esta época permanece incólume, si no reforzada, por una razón que únicamente niega el aspecto más formal de la práctica religiosa: El dogma.

Apuntar adicionalmente una afirmación especialmente relevante en el Unamuno de 1884-1885 que está finalizando su formación e instalándose de nuevo en Bilbao. Se trata del texto¹⁰³ en el que relata su evolución de fe desde los primeros años de Madrid (1880) hasta la finalización de su estancia universitaria. Hay en este texto dos reflexiones de especial importancia: La primera, que hace referencia a la sustitución de las antiguas creencias por una fe intimista que, aunque partiendo desde la indiferencia y la calma, intensificaba las vivencias cristianas según se iban borrando las antiguas creencias. Nos parece muy importante este texto porque proporciona un análisis hermenéutico relevante al giro espiritual de nuestro autor. No es el paso de la fe a la no fe, a la descreencia; es el paso de una fe “inconsciente” a una fe intimista que sustituye la vacuidad de los dogmas por una fe interior que lee a Kempis y acerca a la vocación claustral. Vemos aquí que, aunque la fe de niñez de nuestro autor era intensa desde un punto de vista vivencial y por ello verdadera, es sustituida por una fe que si no más intimista, sí es más individual. No parece por tanto que en 1884-1885 la razón niegue la fe, o si se produce una negación, es exclusivamente desde el ámbito de la razón. La segunda reflexión es el cambio que dice darse en su percepción de Dios: Se pasa del Dios sombrío, triste y celoso, al Dios del amor que lo abraza todo. A la luz de los presentes textos apreciamos que la fe de Unamuno

¹⁰³ Op.cit. pp. 82-86. “Pero lo que más me conmueve es leer aquellas notas que escribía (en 1882) cuando se me iban borrando las antiguas creencias para ser sustituidas por un periodo de indiferencia y calma. Cuando iba abandonando las viejas ideas es cuando gustaba más de leer la imitación de Cristo (...) Hasta tuve una temporada que creí sentir vocación al claustro, pero de ahí no pasó (...) Todavía recuerdo cuando yo pertenecía a la congregación de San Luis de Gonzaga (...) y cuando asistíamos al anochecer a la seisena de S. Luis en lo que llaman el Ángel en la basílica de Santiago. Era al anochecer ... Leía el director un trocito, tocaba otro en el armónium una tocata lenta y pausada que parecía zumbido y propia para dar tristeza o adormecer a los chiquillos (...) Yo también pretendía meditar, fue la época de mis mayores luchas interiores (15 años), porque entonces mientras quería pensar en Dios o en la otra vida, pensaba en ella y en esta vida. Veníame a la mente su imagen, se me clavaban en el alma sus hermosos ojos, y yo luchaba por apartar aquella imagen que me quitaba en pensar en cosas más altas. Hasta me pellizcaba (...) En Madrid tuve también el primer año mi temporada de fervores ascéticos. Leía después de acostado todas las noches algún trocito de “la Imitación de Cristo” y me empeñaba en convencerme a mí mismo que la quería por Dios y para Dios, cuando lo cierto es que la quiero por ella y para mí. Hoy me da aversión todo eso de ir matando la voluntad, de no pensar otra cosa sino el más allá. Hoy la luz se ha hecho en torno de mi frente, la alegría íntima en torno de mi corazón y hoy me parece Dios más grande que entonces. Porque entonces era un Dios sombrío, triste, celoso y que todo lo que quería para sí y solo daba lágrimas y penas, y hoy es un Dios sereno, grande, que lo abraza todo y que deja sitio donde él cabe para que vivan y gocen y se amen las criaturas que puso en el mundo para vivir, gozar y amar”.

pierde la “costra” del dogma para profundizar en el contacto con un Dios persona. Muy lejos del Unamuno que deja de creer de puro racionalizar el dogma. Unamuno deja la práctica sacramental que se le hace huera; no pierde, sino gana fe íntima.

3.1.3. 1885. Cuaderno XVII: Dios por lo tanto sobra

Sin embargo, en el *Cuaderno XVII*, redactado en 1885 y contemporáneo de las *Notas entre Madrid y Bilbao*, aparece el primer giro racionalista importante desde el punto de vista de una teoría del conocimiento que fundamenta una nueva metafísica: La “metafísica del hecho”, según la cual la razón se vincula a lo fenoménico y observable y manifiesta su incapacidad para conocer el ámbito trascendente. Todo lo que no es observable desde el punto de vista de la razón instrumental, no existe desde el punto de vista racional y, por lo tanto, no se puede hablar de ello; solo tienen realidad objetiva las ideas positivas y por lo tanto solo ellas pueden ser susceptibles de ser consideradas desde el enjuiciamiento epistemológico de la verdad y la falsedad. Sin embargo, las ideas formadas por caracteres negativos no tienen realidad objetiva.

Vemos cómo Unamuno niega realidad objetiva a los seres trascendentes desde el uso de la razón. Sobre ellos no se puede hablar, ni siquiera dudar, ya que están fuera del ámbito de conocimiento racional; Unamuno no duda del sacrosanto misterio de la encarnación del hijo de Dios simplemente porque no puede ser concebido. Vemos cómo Unamuno plantea un absoluto agnosticismo epistemológico en el *Cuaderno XVII* a la vez que habla del Dios bendito del amor en las *Notas entre Madrid y Bilbao*. Simultáneamente habla del “Dios grande e inmenso, Dios incomprensible que los tontos quieren encerrar en su pequeña mollera y los pedantes quieren reducir a fórmula” para afirmar que Dios como realidad compuesta de caracteres negativos, no tiene existencia objetiva y, por lo tanto, no puede hablarse de Él. En el *Cuaderno XVII* Unamuno asesina racionalmente al Dios al que reza cada día. En la epistemología de los tontos y los pedantes, Dios no es ya el Dios personal, no es el “Cristo vivo”, sino aquella entidad que garantiza la unidad física del universo, que es incognoscible, que retrocede ante los avances de la ciencia y que sobra en la vida del hombre:

Escribía Carlos Vogt: “Dios es una gran barrera movable que, situada en los últimos límites del saber humano y acompañada de una gran X, retrocede sin cesar ante los progresos de la ciencia”.

*Y añado yo; de la barrera acá todo se explica sin Dios, de la barrera allá ni sin Dios ni con Dios, Dios por lo tanto sobra.*¹⁰⁴

El mismo giro gnoseológico que dictamina qué existe y qué no, es aplicado al alma. El alma es concebida por nuestro autor desde el enfoque de la razón positivista no como una funcionalidad espiritual, sino como “*la suma de los hechos internos, o sea, yo*”¹⁰⁵. El reduccionismo de la teoría del conocimiento a lo “fenoméricamente dado” implica que la realidad solo pueda ahora definirse por la inmediatez del dato. El atomismo gnoseológico es trasladado a la realidad y esta es considerada desde el atomismo metafísico: La realidad está compuesta de hechos relacionados entre sí, siendo las ideas y las relaciones entre ellas una representación de los hechos y sus relaciones. En este sentido, el alma es la suma de los hechos internos, es decir, las representaciones y conceptos originados en la experiencia primaria de los “hechos externos”. Si antes hablábamos de agnosticismo metafísico, ahora deberíamos de hablar de materialismo concienialista en el sentido en que solo existe el “hecho concienial” como unidad tanto epistemológica como metafísica.

En este cambio de paradigma, la dicotomía entre la razón y la fe parece insalvable en detrimento de ésta última. Retomando el texto citado previamente acerca del catolicismo y la razón –“*piensan todavía que he de volver al catolicismo. ¿Volver al catolicismo después de haber gustado mi propia razón? Nada conozco más vano y necio en la pretensión. Quédese allá para quién vive de ajenos pensamientos y se alimenta del aire que le rodea que yo he probado el fruto de mi razón y es dulce y sabroso*”-, vemos que nuestro autor opone el fruto de la razón al catolicismo a la vez que habla de la necesidad de volver a este. Nada más congruente que esta expresión en nuestro autor cuando había negado el catolicismo dos años antes, en la crisis de Madrid. Había salido del catolicismo, que no del cristianismo. Unamuno niega el dogma, la práctica huera del hecho religioso, la sumisión a la ortodoxia católica del momento y la mediación sacerdotal en un encuentro espiritual con Dios que tiene que ser un acto íntimo. Por eso Unamuno niega el sacramento de la confesión. Esta situación nos introduce en una dificultad añadida en cuanto al carácter de creyente de nuestro autor, dado que difícilmente se puede hablar de carácter cristiano a quien niega los dogmas, los sacramentos y la representación teológica

¹⁰⁴ Op.cit. p. 132. Cuaderno XVII.

¹⁰⁵ Op.cit. p. 126.

de la Iglesia. Sin embargo, esta es la situación en nuestro autor: La negación del catolicismo, entendido este como “corpus” dogmático e institucional eclesial frente a la razón y la fe íntima. La escisión antropológica y epistemológica está totalmente construida en el *Cuaderno XVII*. De una parte, el conocimiento solo puede ser empírico, a través del hecho experiencial inmediato y prístino; las ideas no referenciadas unívocamente a hechos son entendidas bajo un nominalismo extremo, de manera que hay que negar el significado de todo concepto o idea que no estén soportados en una experiencia empírica de carácter deíctico. La conclusión metafísica inmediata de esta posición epistemológica es que los seres trascendentes no existen en tanto en cuanto es imposible su conocimiento; no es ni siquiera posible hablar de ellos porque los nombres que los significan no tienen significado alguno. De otra parte, existe la negación del dogma católico y la práctica sacramental, que para nuestro autor carecen de significado y de soporte racional alguno. De hecho, en esta negación del dogma es donde reside la pérdida de fe de Unamuno: Niega la representación simbólica y espiritual a los sacramentos, mientras afirma una creencia íntima en Dios propia de una religiosidad protestante. Dios es negado por una doble vía: Desde la epistemología positivista y desde la negación de los dogmas y sacramentos. No solo Dios no existe ni puede ser concebido racionalmente, sino que también son negadas las prácticas sacramentales para llegar a Él. En este cuaderno Unamuno ha llegado al materialismo más radical. Llegados a este punto, la pregunta que parece necesario hacerse sería: En esta concepción metafísica del mundo y del hombre, ¿cómo se explica y fundamenta el acto íntimo de la fe? ¿Deberíamos concluir que Unamuno llega a plantear que solo existe lo fenoménico, que el hombre es un exclusivamente biológico y material y que, por lo tanto, no existe ningún tipo de visión teleológica del mundo ni sentido último?

Absolutamente no. Es impensable para un buscador de sentido que siente a Dios de manera inmanente aceptar un nihilismo tan radical como el expresado en el *Cuaderno XVII*. Lo que nos induce a pensar que es un mero ejercicio racional espurio y desconectado de la realidad existencial de nuestro autor. De hecho, entre 1885 -año de redacción del *Cuaderno XVII*- y 1886, Unamuno redacta el *Cuaderno XXIII*, escrito que consagra la ilegitimidad de la razón¹⁰⁶ para conocer las realidades transfenoménicas.

¹⁰⁶ RIVERO GÓMEZ, M. A. “Cuaderno XXIII. Una aproximación al germen del pensamiento unamuniano. 1886”. *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno* 40 (2005), p. 97. “El pensador vasco empieza a observar ciertas grietas a su propio sistema, concretamente, en lo concerniente a la legitimidad

Pero, a diferencia del contenido del *Cuaderno XVII*, que niega la existencia de la realidad transfenoménica, el *Cuaderno XXIII* la afirma.

3.1.4. 1885-1886. Cuaderno XXIII: Dios es verdad de “sentido íntimo”

El *Cuaderno XXIII* supone la negación expresa del nihilismo racional del *Cuaderno XVII* y la reivindicación de las funciones vitales y cordiales otorgadoras de sentido para el hombre; estamos en la primera gran crisis de la razón de 1886:

*La ciencia explica todo por lo relativo, va de relación en relación, pero siempre queda una suprema relación sin explicar. Los positivistas o rechazan toda filosofía y se resignan no a ignorar sino a querer ignorar o vienen a parar como Spencer a algo superior a los hechos, aunque le llaman inconocible (...) Entonces dejaba siempre para mañana la última dificultad, la he afrontado y he visto que la fe en un absoluto, en un algo fuera de los hechos no es la fe inconciente del niño y la mujer tan solo, es la fe del género humano (...) Al sentido común, al sentido íntimo hay que dar más de lo que se le da. En moral hay que partir de la conciencia no del hecho, en filosofía se viene a parar al absoluto.*¹⁰⁷

Con unos meses de diferencia, Unamuno pasa de negar la existencia de cualquier entidad que sobrepase la “metafísica del hecho” a negar la razón positiva como capacidad existencial para juzgar el sentido de la vida. En el *Cuaderno XVII* Unamuno no solo niega cualquier entidad transfenoménica, sino que niega que exista la capacidad epistemológica y antropológica de afirmarla: “No recuerdo más que dos facultades anímicas, inteligencia y razón, la una analizadora, sintetizadora la otra”¹⁰⁸. De esta manera, la metafísica positivista se explicaba desde una antropología que negaba la existencia de cualquier facultad anímica que no fuera meramente lógica, llegando a explicar la interioridad como “una relación que establecemos entre los hechos internos al reducir la variedad de dichos hechos a la unidad del sujeto (yo)”¹⁰⁹. La revolución de la crisis de razón de 1886 consiste en reivindicar la antropología intimista de Unamuno. En el *Cuaderno XXIII* se reivindica al hombre contemplativo, al hombre endotímico, al buscador de sentido, al hombre que

gnoseológica de la razón y a la suficiencia del régimen de los hechos de cara a sus aspiraciones, que cada vez apuntaban más alto. Y será el cuaderno XXIII su confidente y el escenario de esta primera crisis de la razón, la pista de despegue de su primer vuelo hacia la "fe en el Absoluto", desde donde define el tercer gran momento en el proceso de formación del discurso teórico unamuniano”.

¹⁰⁷ Op.cit. p. 126.

¹⁰⁸ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Cuadernos de Juventud. Introducción, edición y notas de Miguel Ángel Rivero Gómez*, cuaderno XVII (1885). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2016, p. 119.

¹⁰⁹ Op.cit.

necesita un ideal para vivir y una fe que le lleve a la “*búsqueda de la eternidad de su yo, de su querido yo*”¹¹⁰, que le lleve al Absoluto.

El giro antropológico, epistemológico, metafísico y teológico expuesto en el *Cuaderno XXIII* define de una manera explícita por primera vez la epistemología del *ordo amoris*. En este cuaderno se deja expedito el camino hacia la fenomenología del sentido del hombre de carne y hueso presente en la obra y en la vida de Miguel de Unamuno. Resumamos los hitos de este cuaderno de importancia vital en la obra de nuestro autor:

1) La realidad no se agota en el mundo fenomenológico y en el conocimiento científico. Existe una realidad a la que no puede llegar la razón instrumental y esa realidad soporta el mundo de los hechos.

2) La realidad última y fundante no puede ser conocida por la inteligencia y la razón, que solo pueden analizar y sintetizar hechos.

3) Existen capacidades y funciones existenciales adicionales a la razón instrumental que permiten conocer la realidad soportante, que es el inconocible para la razón.

4) Existe una función existencial, llamada sentido íntimo, a la que “ha de dársele más de lo que se le da”. Es decir, el sentido íntimo tiene un alcance de percepción y conocimiento extrasensible.

5) Se reconocen la moral y la fe como órganos de sentido último, que parten de la búsqueda del absoluto y la inmortalidad y no del hecho positivo. El giro copernicano del *Cuaderno XXIII* en esta etapa tan temprana de Unamuno consiste en convertir el auténtico “hecho positivo” en la búsqueda de sentido a través de la fe. La fe que era inconsciente en el Unamuno de niñez se ha convertido en la función esencial por antonomasia. El “hecho indudable” para el hombre no es su existencia en el mundo, sino una vocación teleológica que da sentido desde un punto de vista moral a su vida y al propio universo. El hombre ha dejado de ser un crustáceo espiritual y se ha convertido en un buscador de Dios.

6) Aparece la inmortalidad del yo como objetivo final de la fe, y por ende Dios.

¹¹⁰ RIVERO GÓMEZ, M.A. “Cuaderno XXIII. Una aproximación al germen del pensamiento unamuniano. 1886”. *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno* 40 (2005), p. 111.

Hemos intentado documentar que Unamuno no perdió realmente la fe en la crisis de Madrid por la racionalización de esta. Hemos negado también que la “crisis de retroceso” fuera una vuelta a la fe que ya tenía, sino a un intento de recuperar el dogma con el doble fin de atemperar al nihilismo al que le había arrojado la razón y de contentar a Salomé y Concha. La fe íntima de Unamuno permanecía, pero negada por la razón. Ahora la fe tiene una doble rehabilitación: De una parte, se afirma como fe íntima que ya no puede ser negada por la razón y además se la dota de un objetivo existencial de índole metafísica: La de ser la función existencial teleológica -y por tanto moral- con la que el hombre se da sentido a sí mismo y al mundo mediante un proceso de humanización progresivo.

La fe que fue negada por la razón se ha emancipado de la razón misma. Es irrelevante que la razón juzgue sobre la fe, porque la fe es el órgano de sentido por antonomasia. Según Unamuno, “*el verdadero racionalismo consiste en comprender la razón, señalarla límites y contenerla en estos. La razón ni contradice a la fe ni la apoya, la fe se basta y se sobra sin la razón*”¹¹¹. Una vez que se han señalado límites a la razón, el criterio de la verdad también cambia: Lo verdadero es aquello que es sentido como necesidad existencial y de sentido. La verdad no está en contrastar la existencia del objeto de conocimiento; el sentido íntimo y sentido común han sustituido la verdad fenoménica por la evidencia existencial de aquello que es sentido y no pensado. La fe ya no habla de verdad sino de evidencia de sentido.

Es muy relevante reseñar cómo Unamuno expresa el cambio -ya citado-, que ha sufrido su fe a la vuelta de Madrid: “*La fe en un absoluto en un algo fuera de los hechos no es la fe inconciente del niño y la mujer tan solo, es la fe del género humano*”. Hemos interpretado que la fe de un niño es irracional o, como hemos dicho anteriormente, prerracional. El niño cree en un absoluto de imaginación, en una trascendencia más sentida que pensada sin racionalizar; no ha racionalizado el absoluto. Pero tampoco ha racionalizado el absoluto la persona que tiene la fe irracional que Unamuno llama la fe del carbonero. Y tampoco existe racionalización quizá en el absoluto como incognoscible de Spencer; es una idea negativa. Esta es otra manera magistral por parte de Unamuno de calificar la “nueva fe” emancipada de la razón. Mientras que, en la etapa de Madrid, la razón negaba la fe individual del niño como negación vinculada a una conciencia

¹¹¹ Op.cit. p. 129.

individual; ahora la fe es una fe colectiva. Mientras que la fe de niñez es una fe individual que cree en un absoluto irracional, la fe emancipada de 1886 hace referencia a la fe intrahistórica, a la fe de la humanidad, a la fe que se ha ido amasando en las conciencias individuales desde la noche de los tiempos y que incluye el enriquecimiento experiencial de una búsqueda histórica de la fe por parte del género humano entendido como “Conciencia Universal”. Claro que no puede la razón negar la fe si ésta es parte de la corriente del alma universal y del espíritu colectivo de la humanidad. Realmente, la formulación de esta “fe intrahistórica” no hace sino reforzar aquella fe como búsqueda de sentido que era una función existencial constitutiva en el hombre. Podríamos concluir interpretando a Unamuno que la búsqueda de sentido no es solo una facultad substancial del hombre individual sino una facultad colectiva que implica un hermanamiento de búsqueda de sentido universal.

El Absoluto como objeto de conocimiento también cambia. El Absoluto al que tiende la fe liberada de la razón no es el Absoluto de la fe irracional. El Absoluto es también el Absoluto universal al que tiende el género humano. El Absoluto ya no es el absoluto que soluciona la muerte fenoménica, el recurso emocional oceánico en el que el niño se sumerge a modo de regazo espiritual. El Absoluto tampoco es la naturaleza en la que se sumerge Pachico. El Absoluto es ahora un Absoluto personalizado, es el Dios de la fe que Unamuno dice tener “*fuera de los estados anímicos*”¹¹², es decir, un Dios trascendente al que se llega no por necesidades emocionales sino por necesidades vitales, necesidades de sentido último.

Nos parece pertinente a la hora de calificar el nuevo Absoluto de Unamuno como Dios trascendente que supera el “absoluto incognoscible epistemológico” de Spencer, señalar la acertada acepción de Sánchez-Gey¹¹³ en cuanto al concepto de absolutización y absolutivación propuestos por Fernando Rielo con respecto al concepto de Absoluto en

¹¹² Op.cit. p. 130. El autor citando a Unamuno: “*Yo tengo fe, podrá no ser la fe de tales y cuales dogmas ordenados, clasificados y descritos, pero tengo fe en algo fuera de los hechos, en algo fuera de la serie de estados anímicos, y creo todo lo que creen los demás aunque lo crea de otro modo*”.

¹¹³ SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J. “Filosofía y cristianismo en Miguel de Unamuno y su influencia en María Zambrano”. En A. CHAGUACEDA TOLEDANO, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra IV* (pp. 199-203). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2009, p. 201. “*Fernando Rielo distingue entre absolutización y absolutivación. La primera no se ejerce desde el sentido adecuado, y por ello idolatramos todo lo que convertimos en absoluto, sea el propio yo, la ciencia, el dinero, el placer, etc. La absolutización se ejerce cuando reconocemos el Absoluto único y hacia Él dirigimos esa ansia*”.

Unamuno. Sánchez-Gey diferencia “la absolutización” como el efecto de acceder al absoluto a través de una idolatría espuria y evanescente derivada de las necesidades del hombre como sujeto, de la “absolutivación” como acto de dirigirse el Absoluto desde y por el Absoluto mismo, en una entrega y un ansia no egoísta sino de glorificación. Podríamos decir sin temor a equivocarnos que el Dios de la fe que Unamuno negó en Madrid con la razón era un Dios absolutizado, mientras que el Dios al que dirige la fe de la crisis de razón de 1886 es el Dios racional, buscado como entidad trascendente y salvífica, al Dios padre, el Absoluto “absolutivizado”.

Finalizar con la comparación festiva que Unamuno hace en cuanto a la valoración del positivismo. Como hemos visto, en el *Cuaderno XVII*, escrito coetáneo del *Cuaderno XXIII*, Don Miguel hablaba de “*la necedad de volver al catolicismo después de haber probado el fruto dulce y sabroso de la razón*”. Unos meses más tarde Unamuno escribe lo siguiente: “*¿Tiene algo de extraño que yo después de haber guardado puercos en la piara positivista vuelva como el hijo pródigo a la casa de la que salí?*”¹¹⁴.

Podríamos pensar que en el *Cuaderno XXIII* queda asentada definitivamente la emancipación de la fe de la razón como hemos comentado anteriormente. Sin embargo, no es así. Unamuno, en la misma época, quizá con pocos meses de diferencia con el *Cuaderno XXIII*, vuelve a hacer consideraciones con respecto a la fe de profundo contenido positivista, especialmente en *Notas de filosofía I* y en su obra positivista por antonomasia: *Filosofía Lógica*. Dada la redacción simultánea en el tiempo de obras de tan distinto orden epistemológico, metafísico y antropológico, no es posible hablar de una evolución del pensamiento de Unamuno en un sentido u otro, ni tampoco ampararse en la profunda contradicción para suponer dudas en el planteamiento filosófico de nuestro autor. La visión que ofrece este trabajo es que Unamuno alterna las versiones positivistas e intimistas en función de si los escritos están planteados desde presupuestos filosóficos-positivos o si están hechos desde la visión endotímica del Unamuno contemplativo que postula la fe como función prioritaria desde un punto de vista existencial. No obstante, en nuestra opinión es claro el movimiento dialéctico que tomando como base de partida una fe incuestionable en nuestro autor, avanza hacia una progresiva humanización y

¹¹⁴ RIVERO GÓMEZ, M. A. “Cuaderno XXIII. Una aproximación al germen del pensamiento unamuniano. 1886”. *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno* 40 (2005), p. 130.

espiritualización del hombre y del mundo que tiene como destino final descubrir a Dios y la inmortalidad del alma como destino incuestionable.

3.1.5. 1886. Notas de Filosofía I: Dios no explica nada

Las referencias a Dios y a la fe son claras en este cuaderno y apuntan a la línea positivista apuntada en el *Cuaderno XVII* desde los tres siguientes presupuestos:

En primer lugar, la separación de la fe y la razón como funciones existenciales diferenciadas entre las que no hay ningún tipo de conexión en la línea apuntada en el *Cuaderno XXIII*: La fe no necesita a la razón en modo alguno para tener un conocimiento directo de su objeto de conocimiento, esto es, Dios. Y en sentido contrario, la razón - aunque haya sido utilizada para afianzar y dirigir la fe hacia su objeto-, es un órgano impotente para infundir fe en Dios a quien no la tiene¹¹⁵. En segundo lugar, Unamuno entiende la fe como una necesidad psicológica o exigencia prerracional de buscar la razón de los fenómenos fuera de ellos mismos. En este afán de buscar una razón eficiente del mundo y dado el desconocimiento a que aboca la razón, el hombre se inventa un porqué personalizado al que llama Dios. Pero la postulación de Dios como causa eficiente del mundo no proporciona una explicación plausible, porque no reduce lo desconocido a conocido; Dios es una necesidad psicológica, una realidad inventada que explica el origen del mundo¹¹⁶. En tercer lugar, Unamuno afirma la “metafísica del hecho”, según la cual los fenómenos en su puro darse tienen la justificación y la razón de ser en sí mismos; no existe necesidad lógica de que la razón de ser de un fenómeno sea un ser trascendente

¹¹⁵ ROBLES CARCEDO, L. “Edición del texto inédito de Unamuno: Notas de Filosofía I”. En A. CHAGUACEDA TOLEDANO, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra III* (pp. 259-291). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2008, p. 288. “La fe en Dios, aún la racional, es fe; y nada más; precede al raciocinio. Hay la fe en el hecho, y la fe en que todo hecho tiene un porqué. Aún en los gentiles las pruebas de la existencia de Dios se establecían para asentar un objeto de fe. No precedieron las pruebas a la creencia en Dios, sino ésta a aquellas. Así es que a quién no tiene fe, ni racional ni científica ni religiosa en Dios, no puede demostrársele su existencia”.

¹¹⁶ Op.cit. “Un materialista, un panteísta tienen fe en una última razón, puesto que buscan fuera de los fenómenos la razón de los fenómenos mismos, hasta la tiene un spenceriano que habla el inconocible, sin afirmar a Dios tienen fe en él; pues esta fe es una necesidad psicológica, una exigencia natural prerracional. La razón le da forma, nada más. Las cosas que no se explican sin Dios tampoco en él se explican, Dios no da una explicación, es decir, no reduce lo desconocido a conocido, puesto que no conocemos a Dios, no reduce casos a otros más generales; y si Dios no explica ¿cómo se cree en él? Es evidente que quién dice: Eso es así porque Dios lo ha establecido, nada sabe, porque no sabe por qué lo ha establecido (Dios) así. Por una parte no quiere confesar su ignorancia, e inventa un porqué; por otra parte, personaliza el porqué. Es la fe que existe en nosotros de que los fenómenos no se explican a sí mismos, no pueden ser razón de sí propios, que hay que buscar una razón de los fenómenos fuera de los fenómenos mismos”.

“fuera de tiempo, de espacio, de composición y de limitación”. Para Unamuno el fenómeno es necesario en sí mismo y no es necesario postular ninguna entidad no física que lo explique; el absoluto o Dios son la gran “X” que nada explica.

3.1.6. 1886. Filosofía Lógica: Dios y el alma solo son ideas

En cuanto a *Filosofía Lógica*, también escrita en 1886, consolida el positivismo más extremo desde un punto de vista metafísico partiendo de una epistemología que toma como base de partida la dación concienical del hecho como único criterio de existencia y criterio legítimo de conocimiento. Una lectura detallada del capítulo de *Lo que es y lo que existe* de *Filosofía Lógica* nos lleva a las tesis desarrolladas un año antes en el *Cuaderno XVII*. En este sentido, Unamuno pone en cuestión toda existencia que no sea existencia sensible y que no pueda manifestarse en el espacio y en el tiempo, reduciendo a las entidades trascendentes a un mero ser “ideal”. Unamuno separa el orden real del orden “ideal”, concluyendo que del hecho de no poder concebir el mundo sin Dios no se puede concluir que Dios exista. Estas tesis son una negación de lo expuesto en el *Cuaderno XXIII*, que emancipaba a la fe y a su objeto de conocimiento -Dios- de la razón. De nuevo vuelve a concebir a Dios como una realidad derivada de una necesidad psicológica que nada explica y que, por tanto, sobra. Reproducimos, a pesar de su extensión, el texto de nuestro autor en *Filosofía Lógica*¹¹⁷, por la claridad que aporta sobre lo ya visto:

¿Hay más existencia que la existencia sensible? Es decir, ¿existen Dios, el alma, la fuerza, la materia, o son predicados lógicos? Es menester examinar que otra cosa puede ser existir que no sea manifestarse en el espacio y en el tiempo. Todo el mundo cuando dice que existe Dios quiere dar a entender que hay una realidad correspondiente a nuestra idea de Dios, e independiente de la misma (...) Sin embargo, el hombre siempre entenderá por Dios existente una realidad aunque invisible, existente en espacio y tiempo (...) Lo que no es hecho es idea, Dios y el alma son ideas. Para probar que son más que ideas, se precisa probar que su existencia es necesaria a la de los hechos. Quiero decir: Que sin admitir la existencia objetiva de esas ideas no se pueden explicar los hechos, y que con ellas se los explica. Para probar la existencia de Dios hay que probar: Que sin Dios no se puede explicar el mundo; que con Dios se explica. No basta que yo no conciba los hechos sin tales o cuales realidades superiores a los hechos, esto solo indica que en el orden de mis ideas esos principios son necesarios, y el orden de mis ideas no es el orden de los hechos. Hay que no confundir el orden real con el ideal, y de que no conciba el mundo sin Dios no se deduce que el mundo no pueda ser concebido sin Dios (...) Para probar a Dios hay que probar que el

¹¹⁷ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Filosofía Lógica*. Edición Ignacio García Peña y Pablo García Castillo, editorial Tecnos, Madrid 2016, pp. 126-127.

mundo sin Dios es un absurdo, y una cosa contradictoria. Si el mundo se explica sin Dios, Dios sobra, y sobra también si el mundo no se explica con él.

Vemos en el texto la negación explícita de Dios, reduciéndole a la existencia ideal que tienen los “hechos intelectuales”. No puede por tanto extrañarnos que Unamuno diga de sí mismo que en esta época era víctima del ateísmo teórico. De facto, la negación de Dios es palmaria por parte de Unamuno en esta obra, como apunta Cirilo Flórez, tanto desde el punto de vista epistemológico como metafísico¹¹⁸. En esta misma línea, en noviembre de 1888, Unamuno escribe la *Crítica de las pruebas de la existencia de Dios*, realizada con ocasión de la preparación de las oposiciones a la cátedra de metafísica de Valladolid. En esta obra, desde una metodología puramente cientifista y desde el “abstencionismo metafísico” que denuncia convenientemente Malvido Miguel¹¹⁹, Unamuno refuta las pruebas tomistas desde la misma óptica expresada en el *Cuaderno XVII* y en *Filosofía Lógica*: Las pruebas de la existencia de Dios solo prueban la existencia de Dios como “ser ideal”, es decir, como existente en nuestra mente, sin la posibilidad de afirmar su existencia en el mundo fenoménico espacio-temporalizado.

3.1.7. 1889. Carta a Juan Solís: ¿Niego a Dios? No, y mil veces no

Cerramos la consideración acerca de la fe de Unamuno en la época previa a su instalación en Salamanca con el análisis de la *Carta a Juan Solís*, de 1889. En esta obra vuelve a las tesis del *Cuaderno XXIII*, destacando la dicotomía entre fe y razón y afirmando que la razón es una función cognoscitiva y no una función vital, y que por lo tanto no es válida para cuestionar los dogmas de la fe, especialmente la existencia de Dios. Vemos a un Unamuno afirmando tesis contrarias en cada una de sus obras, en periodos de tiempo no superiores a unos meses o a un año. En cada cuaderno, fundamenta

¹¹⁸ Op.cit. pp. 67-68. Prólogo de Cirilo Flórez: “Unamuno parece negar lo absoluto en dos sentidos: Como conocimiento, pues ya se vio que conocer es comparar, clasificar, oponer, separar, mostrando así su carácter relativo, y en segundo lugar, como entidad existente, basándose en las definiciones ya conocidas de ser y existir. Por tanto, yerran necesariamente quienes se aventuran a ofrecer demostraciones de la existencia de Dios, e incluso pretenden determinar su naturaleza deduciendo los atributos de los que no puede carecer en tanto que divinidad”.

¹¹⁹ MALVIDO MIGUEL, E. *Unamuno, a la búsqueda de la Inmortalidad*, estudio *Del sentimiento trágico de la vida*. Ediciones San Pío X, Salamanca 1977, pp. 149-154. “Valoración negativa de la crítica Unamuniana de las pruebas de la existencia de Dios (...) Se guía solo por la metodología de las ciencias naturales y exactas. Dios no se adecua a las características que las leyes tienen en nuestro esquema mental científico (...) El abstencionismo metafísico de la epistemología unamuniana: La experiencia del ser la tiene el hombre de actividad precientífica (...) el hombre que hace la ciencia no puede silenciar ciertas interrogaciones que atañen al ser de la realidad sensible cuya presencia experimenta, si bien de modo no científico”.

con mayor rigor las tesis de cuadernos anteriores y refuta la línea argumental de otros, mostrando una evolución intelectual claramente dialéctica que muestra un proceso de espiritualización que tendrá su máxima expresión en la crisis de 1897. Cada vez que la razón niega desesperadamente los contenidos de la fe, inicia una nueva manera de descubrir y afianzar el sentido de la vida. Se trata de un proceso dialéctico en el que la razón va ayudando a consolidar la fe y a buscar y encontrar a Dios. Pero en el proceso dialéctico, es la razón la que cambia, no la fe, que permanece incólume. El camino de confluencia entre razón y fe en una búsqueda de sentido conjunta consiste, como ha apuntado magistralmente López Quintás¹²⁰, en que la razón no sea solo un órgano epistemológico “que engendra dominio” sino una “función vital cocreadora” aliada con la fe íntima en el encuentro con el Dios personal del Evangelio. Cuando la razón unamuniana deja de ser una razón positivista, es cuando el tragicismo existencial desaparece y el camino hacia Dios se aprecia expedito.

Insistir en que el proceso de dialéctica intelectual que se recoge en los “cuadernos” no es una negación de la fe ni una evolución de la misma, sino una evolución de la propia razón que se niega a sí misma al descubrir la evidencia absoluta que muestra el “sentido íntimo” de Dios. Los cuadernos muestran de manera reiterativa que la razón como órgano epistemológico no puede explicar una evidencia existencial prístina como es la necesidad de búsqueda de sentido, la presencia de la fe y el “hambre de Dios”. La razón instrumental no puede, metafísicamente hablando, ahogar la pregunta del sentido. De ahí que en nuestra exposición negamos que Unamuno pierda la fe en 1883, la recupere en 1884, la vuelva a perder en 1886 y la vuelva a recuperar en 1897. En nuestra opinión es hermenéuticamente equivocado y existencialmente absurdo plantear una evolución de fe en este sentido, por más que Unamuno hable de su ateísmo teórico en esta fase o por más que tomemos en su literalidad el carácter autobiográfico de Pachico o Eugenio Rodero. Lo que evoluciona en Unamuno es su propuesta racional de buscar el sentido de la vida y de buscar al Dios que de manera inmanente grita al hombre: “¡Búscame!”. En la

¹²⁰ LÓPEZ QUINTÁS, A. *Cuatro filósofos en busca de Dios*. Ediciones Rialp, Madrid 1999, p. 68. “Unamuno manifestó desde joven un ansia de adquirir conocimientos que engendran dominio. Para dominar intelectualmente, hay que objetivar el objeto-de-conocimiento, situarlo a distancia, a la distancia de la espectacularidad. El que adopta una actitud dominadora y pragmatista, no cocreadora, suele ver las realidades, del entorno como distintas y distantes, externas y extrañas, y entiende que frente a ellas no cabe sino una alternativa dramática: O dominarlas o ser dominado por ellas; (...) no tiene en cuenta la posibilidad de que una realidad distante pueda volverse íntima, sin dejar de ser distinta, a través de un proceso de trato en el cual se funda un campo de juego común”.

evolución de lucha dialéctica de la razón como buscador de Dios es donde se muestra la fenomenología espiritual de Unamuno y donde se muestra el modelo antropológico de nuestro autor. Cuando la razón se convierte también en poesía a partir de 1906 como una nueva manera de razonar a Dios, cuando la razón deja de ser instrumental y aparece como la función existencial que realmente es, es cuando emerge el Unamuno contemplativo y se da la unión mística entre éste y el Unamuno agónico que Blanco Aguinaga descubre. Ese es el momento final de la vida de Unamuno, la de la apocatástasis en el Bien que se muestra en *San Manuel*. Veamos ahora cómo en la *Carta a Juan Solís*, de 1889-1890, Unamuno muestra las claves de lo que será la fenomenología espiritual que nuestro autor experimentará en su búsqueda incansable de Dios. Será necesario volver al texto ya citado anteriormente: “*¿Niego a Dios? No, y no y mil veces no. Yo soy tan creyente como cualquiera, soy en teoría creyente, en práctica hasta místico, y dejo de hacer mil cosas no porque me parezcan inconvenientes, sino porque me parecen pecado y riase quien quiera. Pero digo y sostengo que la fe es una cosa y la razón otra, que el dogma no puede probarse y que la teología mata la fe*”. Este texto nos lleva a la consideración, ya en esta etapa tan temprana de la vida intelectual de Unamuno, de su autenticidad: Si miente cuando dice que cree o si miente cuando dice que no cree, especialmente teniendo en cuenta que esta carta va dirigida al tío de Concha Lizárraga. La respuesta es obvia; en este momento de su vida cree con una fe que ya no es la fe infantil y busca la fe desde una razón que es una razón instrumental, y en la búsqueda, niega la existencia de las realidades transcendentales. De ahí que diga en este texto que la fe es una cosa y la razón es otra y que la teología mata la fe. Existe una clara intención en esta carta, junto con los planteamientos del *Cuaderno XXIII*, de negar la razón instrumental del *Cuaderno XVII* y la *Filosofía Lógica* que lleva simplemente al absurdo existencial. Además de negar que niegue a Dios una y mil veces, es importante notar que Unamuno introduce dos elementos relevantes en una época en la que se le supone en pleno ateísmo teórico: La afirmación de que en la “práctica, soy hasta místico” y el hecho de que la vivencia de fe es la base de su comportamiento moral: “*Créeme, no le he dado un solo beso*”¹²¹. Unamuno no vive de acuerdo con los postulados de la razón positivista, sino con el “sentido íntimo de la fe”. La verdad en Unamuno la encontramos en lo que hace, y no en lo que dice, y aunque

¹²¹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Cuadernos de Juventud. Introducción, edición y notas de Miguel Ángel Rivero Gómez*, Cuaderno XVII (1885). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2016, p. 125. “*Empecé a jugar con su pendiente y de pronto me dijo: - “¿Qué hora es?”- “Las ocho y media, le contesté” - “¡Oh!, es tarde, vámonos”, y sin darme tiempo, se levantó. Créeme que no le he dado un solo beso*”.

Unamuno afirma y niega contradictoriamente con la razón, ama y vive con la fe¹²²: “*Por eso resulto un genio tan raro, ateo y fatalista en discusiones y raciocinios, creyente y hasta místico en la práctica*”¹²³.

Afirmamos por tanto la profunda fe de esta época de nuestro autor, no exenta de misticismo. Unamuno afirma la fe “*del santo instinto*” de niños, mujeres e ignorantes - aún no mancillada por la “razón masculina”- que en fuerza “*de querer mucho y esperar mucho cumplen su vida con más sabiduría y más felicidad, y es a lo que estamos*”¹²⁴. Pero en esta carta existe un hecho diferencial que es el siguiente: No solo proclama la independencia de la fe de la razón como expresó en el *Cuaderno XXIII*, sino que argumenta una nueva epistemología existencial basada en la necesidad humana de creer y de amar. Y esta necesidad descubre que la fe y el “sentido íntimo” acercan realmente al hombre a Aquél que otorga sentido a la vida y al universo. Vemos expresada de una manera clara la fe como funcionalidad existencial que crea al Dios que conformará el voluntarismo creacionista presente en el *Sentimiento*. En la *Carta a Juan Solís* ya aparece la fe como aquella que crea al Dios que el hombre busca y necesita. Se ha dado una fenomenología espiritual del hombre desde la evolución dialéctica de la razón: La razón que niega la fe y los dogmas en 1883; la razón que niega la existencia de Dios en 1886 y la razón pragmatista que ya en 1890 propone el “hambre de Dios” como “hecho experiencial” prístino sobre el que dar respuesta a la búsqueda de sentido. En 1890 la necesidad de creer ya contiene la propuesta del idealismo voluntarista que en 1913 “crea” -encontrándolo- a Dios como “Conciencia Universal”. La razón evoluciona dialécticamente desde la negación de la fe y de Dios a la creación del Dios que el hombre necesita.

Claro que Unamuno no fue un creyente ortodoxo. Si hubiera tenido fe auténtica, hubiera sobrado el ejercicio egolátrico de la razón y el soberbio *yoismo* cartesiano¹²⁵ -al

¹²² Op.cit. p. 301. Carta a Juan Solís (1889-1890). “*Este es el paso de la razón teórica a la razón práctica, y he aquí como lo que son contradicciones y ruinas en el campo teórico son necesidades en el campo práctico; pero ni un campo ni otro es el de las cosas en sí, y como estas son en sí racionalmente, ni por experiencia, jamás, jamás llegara a saber el hombre*”.

¹²³ Op.cit.

¹²⁴ Op.cit.

¹²⁵ ROCAMORA, P. “Unamuno, ensayista agnóstico y poeta teologal”. *Arbor* LIX 228 (1964), p. 21. “*Unamuno fue esclavo de su propia duda (que él trató de aplicar con espíritu cartesiano al conocimiento*

que apunta Rocamora- con el que se acercaba a la demostración de la existencia de Dios. O hubiera utilizado para la demostración de Dios la razón del juego creador¹²⁶ de López Quintás y no la razón objetivista de la escuela de Frankfurt que parecía condenar a nuestro autor al agnosticismo metafísico. O al menos, hubiera practicado una fe entendida como práctica moral -desde el luteranismo denunciado en Unamuno por Oromí- que ejemplificara el “querer que exista Dios y conducirse y sentir como si existiera”. Pero tampoco fue así, el ornitorrinco orteguiano¹²⁷ que convierte “el mundo en su mundo” no vive en modo alguno de manera cristiana.

3.2. 1884-1891. Los tres Unamunos: El crustáceo elige el mundo

Los cuadernos de juventud no resuelven la crisis personal de Unamuno, sino que muestran su quiebra existencial. La razón positiva ha demostrado ser incapaz de justificar la fe intimista que Unamuno siente y cambia el sentido de su propia búsqueda: Se convierte en la razón contemplativa que expresa el sentido mediante la apocatástasis de *Paz en la guerra*. Por otra parte, el Unamuno endotímico se refugia en una fe intimista cristiana y no católica. Entre el Unamuno interior de fe íntima y la contemplación de Pachico, emerge con fuerza incontenible el Unamuno egoísta, el del *yoísmo* patológico, el Unamuno de mundo. Aparecen tres Unamunos: El de la fe íntima; el buscador contemplativo que redacta *Paz en la guerra* buscando el sentido último en una apocatástasis intrahistórica; y el Unamuno egoísta que llamamos crustáceo espiritual en tanto en cuanto enfoca el sentido de la vida en una felicidad mundana y en un crecimiento, como el mismo llama, de “costra”. Los tres Unamunos están disgregados: El Unamuno

de la verdad última) y fue víctima a la vez de la exaltación de su "yo" creyendo, como Kant, que solo es realidad lo que el "yo" conoce”.

¹²⁶ LÓPEZ QUINTÁS, A. *Cuatro filósofos en busca de Dios*. Ediciones Rialp, Madrid 1999, p. 74. “La actitud objetivista es demasiado rígida para dar alcance a realidades que, por su interna riqueza, superan el plano de los meros objetos y no son, por consiguiente, objetivables, situables a distancia de alejamiento respecto del sujeto, antes solo se revelan a quien entra con ellas en relación de trato creador. El objetivismo aboca al agnosticismo antropológico, metafísico y teológico”.

¹²⁷ ORTEGA Y GASSET, J. *Obras Completas. Tomo V (1932-1940)*, en la muerte de Unamuno. Alianza Editorial, Madrid 1983, pp. 265-266. “No he conocido un yo más compacto y sólido que el de Unamuno. Cuando entraba en un sitio, instalaba desde luego en el centro su yo, como un señor feudal hincaba en el medio del campo su pendón. Tomaba la palabra definitivamente. No había el diálogo con él (...) No había pues, otro remedio que dedicarse a la pasividad y ponerse en corro en torno a don Miguel, que había soltado en medio de la habitación su yo, como si fuese un ornitorrinco (...) Porque Unamuno era, como hombre, de un coraje sin límites. No había pelea nacional, lugar y escena de peligro, al medio de la cual no llevase al ornitorrinco de su yo, obligando a unos y a otros a oírle, y disparando golpes líricos contra los unos y los otros”.

de la fe, el Unamuno contemplativo de *Paz en la guerra* y el Unamuno mundano. Nuestro autor tuvo la primera ocasión de adaptar su vida al “deber ser” ejemplificado en Pachico, o también orientar su vida a la fe íntima que sentía, pero orientó su vida al éxito del mundo. Dejó de buscar el sentido para buscar la inmortalidad de la carne, de la fama, dejar nombre en la historia y el crecimiento personal a través de la “invasión conciencial”. El Unamuno de los años 1884 -1900¹²⁸ vive bajo lo que nuestro autor denomina instinto de conservación, que no es otra cosa que crecer de “fuera hacia dentro”, en la construcción de una individualidad como oposición al mundo. El Unamuno que vive bajo el instinto de conservación es aquel que se siente superior a los demás, es el que se cree el centro del universo y se sumerge en su propia nada como propia compañía. Es la conducta que se deriva del positivismo racional y del egoísmo patológico que, según su paisano Baroja, le aislaba del mundo. Salvo en el *Cuaderno XXIII*, cuaderno de índole intimista y que niega el positivismo antropológico, desde una época temprana Unamuno expresa su visión del hombre desde el egocentrismo, la vanidad y la soberbia que buscan “la apoteosis de nuestro espíritu”. Todavía en Madrid, Unamuno escribe en el *Cuaderno V*:

*Y todos en conclusión amamos nuestras ideas porque son nuestras, nuestros amores porque son nuestros, a una mujer para nosotros, a una patria para que ella nos ame y nos vivifique, a Dios para que nos dé lo que nos falta. Ni en las ideas, ni en los amores salimos de nosotros mismos. Y esto conduce sin quererlo a vanidad y soberbia, que son las flores ajadas y propias del jardín humano. ¿Qué hacemos? Amarnos. ¿De dónde venimos? De nosotros mismos. ¿Que deseamos? Nuestro bien. ¿Y cuál es nuestro fin? La apoteosis de nuestro espíritu. Esto parecerá a unos triste, a otros satánico, ridículo a muchos, pero es verdadero siempre. La serpiente no tiene alas, ni las tendrá nunca, y ¿quién tiene la culpa?*¹²⁹

¹²⁸ García Nuño y Cerezo Galán sitúan el final de la fase del instinto de conservación en 1908 y 1900, respectivamente. En nuestro caso, consideramos más acertada la tesis de Galán y entendemos que la fase del instinto de perpetuación comienza en nuestro autor en los años posteriores a la crisis de 1897, coincidiendo con el final de la redacción del Diario. GARCÍA NUÑO, A. *El problema de lo sobrenatural en Unamuno*, la inercia del materialismo. Ediciones Encuentro, Madrid 2011, pp. 297-298. “La esencia del ser no es sólo la persistencia del ser mismo (primera etapa) -instinto de conservación-: A partir de 1908, la esencia del ser será a cobrar, conservar y acrecentar la conciencia hasta alcanzar la plenitud de ella, es decir, a ser los otros sin dejar de ser aquello que se es”. CEREZO GALÁN, P. *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, grande et profundum. Ed. Trotta, Madrid 1996, p. 248. “A partir de 1900, se pasa del egoísmo al egotismo, es decir, al egoísmo existencial. El egotismo no debía ser entendido como culto egoísta al yo a costa del mundo y de los otros, sino como afirmación del ser personal, “único e insustituible” en cuanto obra de libertad. El interés religioso venía a transformar así el interés egológico del sujeto en su empeño de persistir como conciencia y de afirmarse incondicionalmente en su ser”.

¹²⁹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Cuadernos de Juventud. Introducción, edición y notas de Miguel Ángel Rivero Gómez*, cuaderno V (1881-1883). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2016, p. 67.

En los sucesivos años, Unamuno fundamenta una visión antropológica que pone el foco existencial del hombre en la satisfacción biológica y psicológica de sus pulsiones, instintos y emociones. El hombre tendría como ejes de acción la utilidad, la necesidad y el placer y su acción vital sería absolutamente utilitarista. Así, podemos leer en *Notas entre Madrid y Bilbao*:

*El amor propio, el amor a sí mismo es lo que constituye la vida del hombre, es la fuente de todos sus afectos, es bien dirigido el origen de la felicidad, torcido la fuente de toda desdicha. El que ama al prójimo le ama por sí y para sí, el que quiere a una mujer la quiere para sí, para su alegría y regocijo, a Dios para que nos de la gloria y hasta el amor llamado de desinterés lleva siempre en sí el interés que deja la contemplación o la satisfacción del alma.*¹³⁰

O en el *Cuaderno XVII*:

*El ideal que persigue todo hombre es alcanzar la mayor suma de placer en cantidad y cualidad con el menor trabajo posible. La condenación del hombre al trabajo es el símbolo más profundo (...) En el fondo de todas las ideas, de todos los sentimientos, y todos los deseos palpita el ideal mismo, no hacer nada (...) Los hombres se asocian porque repartido el trabajo se hace más llevadero, el origen interno de la asociación hay que buscarlo en el ideal dicho. La fe, la tan decantada fe tiene el mismo origen, el hombre cree porque es menos trabajoso creer que estudiar, tragar que masticar (...) Este ideal humano se deriva de dos elementos contrapuestos en cierto modo, el uno la resistencia, o sea la inercia humana, el no hacer nada, y la otra el gozar y crecer, el acomodarse al medio ambiente.*¹³¹

Conociendo que Unamuno elige sus teorías científicas y filosóficas para justificar su propio modelo existencial, no es extraño que el Unamuno de la época dirija su vida hacia el éxito individual, la confrontación y la búsqueda exacerbada de éxito personal, social y fama. En estos momentos se fragua el Unamuno personaje, el Unamuno exterior, mundano que asfixiará al Unamuno interno prácticamente hasta el final de su vida, toda vez que después de la crisis de 1897 el egoísmo del crustáceo espiritual dará lugar al egoísta espiritual, más terrible aún si cabe que el primero. Veremos entonces cómo el egoísta que quiere ser solo para sí evoluciona al egotista que quiere ser siempre, ser todo, ser Dios. Ambos, el egoísta y el egotista, en la relación simultánea y polémica que apunta

¹³⁰ Op.cit. p. 86. Notas entre Madrid y Bilbao (1884-1885).

¹³¹ Op.cit. p. 135. Cuaderno XVII (1885).

Vinuesa y Angulo¹³² acaban en el egotista patológico que, en palabras de López Quintás, “*reduce todo lo existente -incluso la fe y la vida religiosa- a medio para el logro de los propios fines*”¹³³.

Sería ocioso citar las innumerables situaciones biográficas de Unamuno en torno a lo que ha sido denominado por la crítica egoísmo patológico. Habría que apuntar que la visión materialista del hombre es refrendada por Unamuno en la vida práctica. Aunque no se le pueda reprochar el no guardar una vida ética y virtuosa desde el punto de vista moral podemos afirmar que su comportamiento global, incluido el referido a su relación con su mujer -Concha-, está gobernado por un fuerte egoísmo. Si consideramos las reflexiones que hace Unamuno con respecto al amor, la visión utilitarista del mismo es palmaria. Mientras duda de si la relación con Concha le arruinará su carrera intelectual¹³⁴, piensa en casarse con ella para librarse de la soledad, resolver problemas de índole afectivo y emocional o ser una válvula de seguridad:

Y es que de veras se derrocha vida y espíritu en querer a esos fantasmas vacíos que llamamos novias. Las correspondencias amorosas son lo más ridículo y vano de sentido que conozco. Una carta de amor de una mujer sirve para todas. Es como el agua (sucio) que se ha amoldado al continente. Estoy harto de hablar de amor. Y es que ese amor pinta tan bonito. Yo solo veo que

¹³² VINUESA Y ANGULO, J. M. *Unamuno: Persona y Sociedad*. Editorial Zero, Vizcaya 1970, pp. 58-59. “*Hay en el hombre un doble instinto; el que brota del principio de unidad y el que surge del principio de continuidad (...) El principio de continuidad se concreta en la persona cuya tendencia es la de invadir a los demás, la de serlo todo. Siente el hombre que el hecho es que quien no trate de ser en los demás, dejará de ser en sí mismo. Quiere, pues, este instinto alcanzar el Todo; es el esfuerzo por ser más, por serlo Todo; es el apetito de infinitud y de eternidad. El hombre no tiene solo instinto de conservación, sino además el de perpetuación; los dos simultánea y polémicamente presentes en sí*”.

¹³³ LÓPEZ QUINTÁS, A. *Cuatro filósofos en busca de Dios*. Ediciones Rialp, Madrid 1999, p. 85.

¹³⁴ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Epistolario I (1880-1899)*, carta 48 a Juan Arzadun, de 18 de diciembre de 1890. Edición Colette y Jean Claude Rabaté, ediciones Universidad Salamanca, Salamanca 2017, p. 253. “*Creo que para mis aficiones y trabajos, me ha de convenir casarme. Recuerdo haberte oído que necesito válvula de seguridad, y creo que será así: Podrá salir con menos ímpetu y erupción la idea, pero creo que saldrá más pura entre beso y beso (...) Durante mucho tiempo un egoísmo estúpido me hacía temer este caso: Me decía yo: “¡Adiós si me caso! Toda la energía de espíritu que consume en ella será perdida para mis obras” (...) Es más: Más de una vez me ha pasado por la cabeza esta barbaridad y es que si tengo hijos, los cuidados que les debo, el cariño que les tenga, me distraerán del cuidado que debo a mis ideas (...) Pero todo esto no son más que orgías bestiales de una imaginación envenenada de orgullo y ambición; el corazón que a Dios Gracias le conservo puro, ha hecho callar, a fuerza de golpes, a la loca. Todo aquello son brutalidades, de que nunca me he de arrepentir lo bastante*”.

*bajo la forma de una mujer o de un hombre que se dice ser amado, se ama solo su propio espíritu.*¹³⁵

Afirmamos que el Unamuno de la década de 1880 tiene una consideración absolutamente egoísta e instrumental del amor y las relaciones personales, con independencia de que a nivel afectivo-axiológico no fuera así¹³⁶. Muestra de ello es su propia actitud procreativa de la década del 90, procuradora de inmortalidad de carne y goce egoísta; sus escritos en torno al amor físico reflejados en el *Tratado del amor de Dios*¹³⁷ y sus propias palabras en la carta a Juan Arzadun, que recuerdan con exactitud milimétrica la educación que Don Avito quiere llevar con el pobre Apolodoro en *Amor y pedagogía*:

*No sabes las ganas que tengo de coger a un niño por mi cuenta, desde que nace, sin que nadie pueda ponerme trabas, y hacerlo yo, enseñarle yo, a querer, a sentir, a pensar. Los padres que no hacen a sus hijos no tienen razón de quejarse de ellos por nada ni en ocasión alguna. Es horrible lo que pasa. Es la educación tan detestable que da horror.*¹³⁸

¹³⁵ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Cuadernos de Juventud. Introducción, edición y notas de Miguel Ángel Rivero Gómez*, cuaderno V (1881-1883). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2016, pp. 66-67.

¹³⁶ Es importante caer en la cuenta de que la profunda dicotomía existente entre el Unamuno íntimo y el Unamuno racional también se aplica al amor por Concha desde un punto de vista afectivo-sexual. En este sentido, y sin negar que a nuestro juicio había una visión profundamente utilitarista del amor por su novia, también es necesario reconocer un amor puramente axiológico y por lo tanto, no sometido a cuestiones utilitaristas ni racionales. En este caso, estamos de acuerdo con la línea argumental de Zubizarreta cuando éste afirma: “*En alguna manera sus primeros sistemas filosóficos están relacionados con su aventura sentimental. Los primeros días de enero de 1886, antes de escribir su Filosofía Lógica, don Miguel se encuentra en Guernica. Durante la visita que hace a su novia va a sufrir hondas conmociones intelectuales y religiosas. El amor que siente Don Miguel es una realidad irreductible a explicaciones científicas. Toda explicación racional lo mutila y mutila su propia personalidad. El amor postula inmortalidad. Y la muerte se le aparece como un obstáculo insalvable. Empieza a pesarle su racionalismo y siente una insaciable sed de “realidad” y de realidad salvadora. El hombre, encerrado en sí mismo, constructor de su Torre de Babel había llegado a sentirse insatisfecho*”. En ZUBIZARRETA, A. *Tras las huellas de Unamuno, Ser y Tiempo*. Ed. Taurus, Madrid 1960, p. 29.

¹³⁷ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Del sentimiento trágico de la vida*, VII. Amor, dolor, compasión y personalidad, obras completas, vol. X. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2009, p. 382. “*Se ha dicho del amor que es un egoísmo mutuo. Cada uno de los amantes busca poseer al otro, y buscando mediante el, aún sin saberlo, su propia perpetuación, busca su goce. Cada uno de los amantes es un instrumento de goce inmediatamente, de perpetuación mediatamente, para el otro. Y así son tiranos y esclavos; cada uno de ellos tirano y esclavo a la vez del otro. Y en el fondo lo que perpetúan los amantes sobre la tierra es la carne, la carne de dolor, es el dolor, es la muerte. El amor es el hijo y a la vez el padre de la muerte, que es su madre y su hija*”.

¹³⁸ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Epistolario Americano (1890-1936)*, carta de Unamuno a Juan Arzadun, Bilbao, 18.XII.1890. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1996, p. 32.

Queda aún lejos el amor romántico de Don Quijote¹³⁹ a Dulcinea que expresa la superación del instinto de conservación por el de perpetuación. En los años 80 y 90 Unamuno no ama a Concha con ansia de inmortalidad, sino que busca la perpetuación de la carne, el placer emocional y físico, y una utilización instrumental de la que era su novia-esposa para paliar su gran problema existencial: La soledad.

Sin ser exhaustivos en todos los ámbitos a los que alcanza el materialismo vivencial de Unamuno en esta época, es necesario hacer una consideración acerca de la visión de la muerte en Unamuno. El buscador de sentido en esta época se opone desesperadamente a la muerte fenoménica como ausencia de sentido. Se queda en el sufrimiento y en el sinsentido de la muerte física: El crustáceo espiritual no es todavía el hombre agónico posterior a la crisis de 1897. El alma material¹⁴⁰ del Unamuno de estos años no puede ser inmortal, o esta tiene que ser una inmortalidad adventicia. Las referencias a la muerte son continuas en los cuadernos de juventud de Unamuno, en un momento en que su desasosiego espiritual e intelectual es un importante coadyuvante a su carácter taciturno, miedoso y aprehensivo. El trágico sueño que refiere Unamuno y que es premonitorio de la suerte fatal de Raimundín es una muestra evidente de la situación intelectual y emocional del Unamuno del momento:

*Una noche bajó a mi mente uno de esos sueños oscuros, tristes y lúgubres que no puedo apartar de mí, que de día soy alegre. Soñé que estaba casado, que tuve un hijo, que aquel hijo se murió y que sobre su cadáver que parecía de cera dije a mi mujer: "Mira nuestro amor, dentro de poco se pudrirá, así acaba todo".*¹⁴¹

Así, en *El testamento de un loco* del Cuaderno V, Felipe, enfermo de cáncer, hace una descripción terrible del dolor físico, el vértigo ante la muerte física y la soledad, y el vacío

¹³⁹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Vida de Don Quijote y Sancho*, capítulo XII y XIII, primera parte, obras completas, vol. X. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2009, p. 64. "En el amor a la mujer arraiga el ansia de inmortalidad, pues es en él donde el instinto de perpetuación vence y soyuga al de conservación, sobreponiéndose así lo substancial a lo meramente apariencial. Ansia de inmortalidad nos lleva a amar a la mujer, y así fue como Don Quijote juntó en Dulcinea a la mujer y a la Gloria, y ya que no pudiera perpetuarse por ella en hijo de carne, buscó eternizarse por ella en hazañas de espíritu".

¹⁴⁰ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Cuadernos de Juventud. Introducción, edición y notas de Miguel Ángel Rivero Gómez*, cuaderno XVII (1885). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2016, p. 126. "Los estados de conciencia se ofrecen unidos por la memoria, y a esta unidad que encadena y abraza dichos estados o posiciones que llaman alma (...) Es pues la conciencia algo extenso o que se verifica en algo extenso, el organismo, función del cual es. Tal es la prueba más palpable de la materialidad de lo que llaman alma".

¹⁴¹ Op.cit. p. 74. Notas entre Madrid y Bilbao (1884-1885).

en el que quedará su casa. En el texto, de un enorme patetismo, habría que resaltar “la incomprensión que tienen los sanos de la enfermedad”: “*Almas cuadradas, solo lo que es cuadrado comprenden. Se alimentan de fórmulas y su espíritu está flaco. Admirables planos geométricos están estas pobres almas*”; y una referencia a la vida del alma después de la muerte y la eternidad: “*Cuando en sueños sientas angustia en el alma será mi espíritu que bajará a abrazarte*”¹⁴².

La misma visión trágica de la muerte física como final y expresión de un profundo nihilismo se expresa en el cuento *Cómo se acabaron unos amores*¹⁴³. En este cuento, Juan, enfermo terminal, logró curarse de su enfermedad mientras muere su amada Rosa esperando su restablecimiento. Cuando Juan lo supo todo, “*haciendo lo que hacen muchos en casos tales, entró en religión y los consuelos de esta aliviaron sus penas*”. En este mismo cuaderno, refleja el interesante relato de la *Mariposa muerta* en la que habla de la tragedia de la vida sin sentido del animalillo y en los esfuerzos espurios que hace para permanecer en la vida fenoménica para vivir un solo día. Nuestro autor lleva a cabo una equivalencia entre la vida de la mariposa y la vacuidad de la vida humana:

*Esta es la historia de la pobre mariposa, un año de soledad y un día de amor. También es la vida del hombre, porque todos nuestros años de dicha apenas son un día. Creo que llevo en el pecho la oruga de la vida, y mañana cuando nazca el Sol bañará su luz mi alma, me veré dichoso, sentiré por todo el espíritu la fresca corriente del amor, y luego un día cuando muera el sol se hundirá también todo lo que amé. Pero la vida de la mariposa se encierra en los huevecillos, de allí vuelve a salir, ¿y quién sabe si su alma pasa a sus hijos?*¹⁴⁴

Del mismo jaez que *Cómo se acabaron unos amores* es *La carta del difunto*¹⁴⁵ -que Unamuno hace autobiográfica: “Todo lector discreto sabe ya quién era mi Jorge”- en la que se refleja la muerte insustancial del protagonista y cómo éste somete a una tortura existencial terrible a su novia Juana mediante unas cartas que deja escritas a un amigo.

Es necesaria una reseña a la inmortalidad “genética” que se apunta en los *Cuadernos*, ya que será una idea retomada desde un punto de vista concienialista en el Unamuno

¹⁴² Op.cit. p. 50. Cuaderno V (1881-1883).

¹⁴³ Op.cit. pp. 77-80. Notas entre Madrid y Bilbao (1884-1885).

¹⁴⁴ Op.cit. pp. 77-80.

¹⁴⁵ Op.cit. pp. 140-143. Cuaderno XVII (1885).

maduro. En estos textos, Unamuno apunta a la inmortalidad presente en “las ideas madres” que se heredan generacionalmente. Así, recibiríamos y tendríamos de manera inconsciente aquellas ideas conscientes de nuestros antepasados. Se trata de la reencarnación inconsciente que luego veremos en el Unamuno que apunta que “*la flor no recuerda que fue semilla*”. En cualquier caso, Unamuno apunta en estos textos una inmortalidad basada en la reencarnación inconsciente y en una inmortalidad en el “todo” que permanece constante y en el que todo lo pasado resucitará el día del triunfo. Vemos claramente en estos textos por una parte la influencia de la teología cristiana de la apocatástasis apocalíptica y por otra el postulado materialista de unas almas que resucitan de manera inconsciente en el decurso generacional. En cualquier caso, vemos en el Unamuno de 1885 apuntar, desde una heterodoxia materialista, la inmortalidad del alma, y una recapitulación universal en la que todo lo pasado resucita¹⁴⁶.

Para finalizar el tratamiento del materialismo que alimenta el espíritu del Unamuno de la época, hacer una referencia al concepto de felicidad. Si bien Unamuno refuta de manera enérgica la felicidad nihilista del hombre egoísta en los textos de la época, la felicidad se plasma en una doble visión: La de vivir la vida fenoménica como una eudemonología y la de la utilización de la religión a modo de placebo espiritual que de una manera u otra garantiza una inmortalidad que evita caer en la desesperación. Como veremos, ambas posturas se recogen de una manera literal cuarenta y cinco años más tarde en *San Manuel Bueno, mártir*, aunque desde posiciones existenciales opuestas¹⁴⁷. Expresiones detalladas de esta postura encontramos en el *Cuaderno XXIII*:

¹⁴⁶ RIVERO GÓMEZ, M. A. “Cuaderno XXIII. Una aproximación al germen del pensamiento unamuniano. 1886”. *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno* 40 (2005), p. 112. “*Heredamos el cuerpo de los padres, ¿Por qué no hemos de heredar su alma? El alma es una función del cuerpo, nacemos con un alma inconsciente, en que las ideas de nuestros padres fueron conscientes son en nosotros inconscientes. ¿Por qué no han de resucitar las generaciones pasadas? Por eso se encadenan las generaciones, por eso y para eso. Nada muere, todo es inmortal, inmortal la materia, inmortal la forma. Morir es pasar un hecho de consciente a inconsciente, la idea lo mismo, y el día del triunfo todo lo pasado resucitará*”.

¹⁴⁷ El contento de vivir que San Manuel produce en su parroquia desde el “hacerles creer que creo” como ejemplo de fe no parte de la visión materialista del Unamuno del 1885, sino de la propia bondad de no descubrir el misterio trágico, el secreto de San Manuel. Entendemos que la acción de San Manuel tiene más que ver “con no despertar” al pueblo de la fe “inconsciente” que produce el alivio existencial de pensar en la paz de la otra vida y no con el materialismo egoísta que ve la fe como un simple artificio para hacer la vida fenoménica más “pasajera”. En cualquier caso, San Manuel es el paradigma de la superación de un egoísmo y un egotismo que tiene en esta época su expresión álgida.

*Todo pasa, pasa muy de prisa, solo la calma tranquila de la conciencia pacífica queda y ve tranquila arribar el último momento de la vida. Gozar de la vida es santo y bueno, ¿qué importa que concluya? Mas allá volveremos a vernos. Vale más creer que desesperar, que la esperanza en el más allá dulcifica la vida e ilumina las tinieblas y se ama con más intenso ardor y más íntima delicia cuando se espera ver rejuvenecer este amor y vivir en primavera eterna los siglos de los siglos.*¹⁴⁸

En el Cuaderno XVII:

*La razón dirá cuanto quiera, pero ¿qué fuerte y recio nos habla el sentimiento cuando pensamos en la muerte? Es tristísimo que se anonaden de un golpe todas nuestras ideas con tanto cuidado recogidas, todos nuestros amores y deseos, todas nuestras esperanzas. ¡Ay del día en que el género humano deje de creer en una vida de ultratumba! Aunque la verdad, es que perdido el miedo a la muerte, que según aseguran algunos nada tiene de dolorosa, y perdida la creencia en otra vida, el hombre buscará en esta su felicidad verdadera. Para esto es menester que la humanidad deje de ser un niño regido por el miedo del porvenir. Cuando tenga madurez y seso procurará adaptarse al medio en que vive y el realismo hará alegre y llevadero este sueño de un día. El hombre nacerá y soñará como pueda y se dormirá después a descansar. Indiferente entre ser o no ser, verá tranquilo alejarse la vida y llegar la muerte. Pero esto no llena los insaciables deseos e inacabables aspiraciones de los hombres, que más allá siempre más allá jamás nos hartamos.*¹⁴⁹

Y en el Cuaderno sin título:

*Hemos creado un mundo de ultratumba, un mundo ideal que rige y gobierna nuestra vida, ¿qué importa que después de muertos no hallemos ese mundo? Ese mundo se ha hecho para servir de aliento y luz a este, cuando de este salimos, ¿qué nos importa el otro? Aunque un desgraciado, a quién el pensamiento de la otra vida le haya consolado en esta, al morir vuelva a la nada de que salió, ¿dejará de haber consolado la esperanza y el espejismo de la vida de ultratumba y dejará de consolar a los desgraciados que tras él se vengan?*¹⁵⁰

Como hemos apuntado, la década de 1880 configura al Unamuno egotista del instinto de conservación que regirá su vida hasta la crisis de 1897. La estructura existencial que dará lugar a la crisis de 1897 está totalmente definida en Unamuno en el final de la década de 1880. Proyecta su vida desde una profunda íntima egolatría, todavía no vehiculada en

¹⁴⁸ RIVERO GÓMEZ, M. A. “Cuaderno XXIII. Una aproximación al germen del pensamiento unamuniano. 1886”. *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno* 40 (2005), p. 137.

¹⁴⁹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Cuadernos de Juventud. Introducción, edición y notas de Miguel Ángel Rivero Gómez*, Cuaderno XVII (1885). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2016, p. 120.

¹⁵⁰ Op.cit. p. 336. Cuaderno sin título (1890-1891).

enfrentamiento social. Inicia *Paz en la guerra* en 1887, año central entre la escritura de *Filosofía Lógica* (1886) y *Notas de filosofía* (1890). El Unamuno contemplativo y el Unamuno positivista luchan por imponerse en su pluma mientras estudia ávidamente para poder aprobar las oposiciones. En lo más hondo de sí, permanece una fe callada. En el final de la década del 80, cuando Unamuno tenía veintiséis años su vida está articulada en torno a cuatro vectores existenciales:

1) Una profunda fe íntima que, aunque no manifestada biográficamente en los “años bilbaínos” y negada implícitamente por la teoría del conocimiento y metafísica presente en *Filosofía Lógica*, *Notas de filosofía* y los *Cuadernos positivistas*, sí aparece de manera explícita en el *Cuaderno XXIII* y en algunos episodios de su vida que refieren siempre a un Unamuno intimista con explícitas vivencias de trascendencia.

2) Un ejercicio de la razón que todavía no es una facultad existencial, sino un órgano epistemológico que niega las realidades trascendentes desde un ejercicio puramente positivista e instrumental.

3) Ante la dicotomía anterior y las propias características de su personalidad, Unamuno dirige su vida desde lo que él llama el instinto de conservación, que no es otra cosa que acrecentar su individualidad desde un egoísmo exacerbado que se cierra sobre sí mismo y no tiene en cuenta otros ámbitos de realidad.

4) La colisión entre fe, razón y vida llevó a Unamuno a una nueva búsqueda integradora: Una nueva fundamentación de la trascendencia y del sentido de la vida desde una razón no positivista que descubre el fondo del mundo: La razón que descubre la intrahistoria primero en *Paz en la guerra* y después *En torno al casticismo*. Desde esta nueva búsqueda Unamuno resuelve en un solo intento la gran paradoja en la que estaba instalado: La fundamentación del sentido de la vida negado por la razón instrumental, y la rehabilitación de una razón que, basándose en el “sentido íntimo” del *Cuaderno XXIII*, se convertía en una razón que podía penetrar los misterios. La nueva razón podría descubrir ya al Dios oculto en la naturaleza y en el espíritu universal de la intrahistoria. La recuperación del sentido de la fe y la nueva razón como facultad existencial es el proyecto biográfico que Unamuno lleva a cabo con la composición de *Paz en la guerra*, momento en que Unamuno sufría la gran crisis de 1897 como resultado de la desintegración existencial originada por orientar el sentido de su vida al éxito mundano.

Es el momento de analizar el modo de vida dirigido por el instinto de conservación y por un erostratismo que no solo provocó la crisis de 1897, sino que fue el inicio de una fenomenología espiritual del hombre que tuvo como gran hito el Dios creado desde la metafísica vitalista de 1910. Veremos si esa metafísica vitalista era fruto de la irracionalidad de la “metabiótica” o de una nueva racionalidad cuyo objetivo era superar el “*sadismo ontológico*”¹⁵¹ en el que afirmamos, en contra de la opinión de Moeller, Unamuno nunca quiso estar.

3.3. 1891-1896. El erostratismo del ornitorrinco

En la época que estamos estudiando comprendida entre los años 1884 y 1896 se conforma el erostratismo de Unamuno. El erostratismo es la forma que tiene el hombre de construir el sentido de su vida desde la felicidad emocional de sentirse reconocido como valioso y ser, en definitiva, querido y aceptado. Veamos cómo Unamuno se refiere a sí mismo hablando de la “*esclavitud de sacrificar nuestra realidad a la apariencia que de nosotros hay en las mentes ajenas*”:

*A Juana: "Entrame un deseo vehementísimo de ser cura, pero solo para predicar, para brillar solo. Si al teatro voy, quisiera ser actor y autor y no sé si también público. Si un libro bueno leo quisiera ser actor y autor. Y quisiera haber sido Platón y Aristóteles y Napoleón y perdóname, hasta aquel que dio fuego al templo de Diana, cuyo nombre corre aunque yo ahora no lo recuerde".*¹⁵²

¡Dejar un nombre! Efectivamente, dejarlo, y no llevárselo consigo. ¡Dejar un nombre en la historia! ¡Qué locura junto a llevarse un alma a la eternidad! Parece imposible que se ame más al nombre que a sí propio. He aquí otra forma de esa mortal esclavitud que hace que sacrifiquemos nuestra realidad a la apariencia que de nosotros hay en las mentes ajenas, que sacrifiquemos nuestro propio ser al concepto que de nosotros se ha formado el mundo (...) Y así, guiados por el ajeno juicio y en la criba del mundo, vamos tejiendo la serie de nuestros actos, que acumulándose y concretándose producen nuestro carácter ante el mundo, carácter que oprime y ahoga al ingénito y propio que ante nuestro Señor habría brotado de nuestra alma regenerada por el bautismo (...) Y nos encontramos con el yo que el mundo nos ha hecho, o que nos hemos

¹⁵¹ MOELLER, C. *Textos Inéditos de Unamuno, la crisis del marzo de 1897 y el diario inédito*. Athenas Ediciones, Murcia 1965, p. 43. “*Unamuno siente complacencia en el mortal conflicto entre la razón teórica, que afirma que no hay Dios, y la razón práctica, que quiere que Dios exista para que nos resucite. La fe - escribirá-, "se alimenta de dudas". Hay algo aquí que hace recordar al "sadismo ontológico".*”.

¹⁵² DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Epistolario I (1880-1899)*, carta 4, de 12 de febrero de 1880. Edición Colette y Jean Claude Rabaté, ediciones Universidad Salamanca, Salamanca 2017, p. 104.

*hecho esclavizándonos a él, y en nuestro empeño ser fieles al papel que en el miserable escenario nos hemos arrogado y representarlo del modo que más aplausos gane.*¹⁵³

Existe un consenso unívoco en la crítica unamuniana¹⁵⁴ acerca de que la necesidad de reconocimiento en nuestro autor y de imponerse a los demás constituye para él una necesidad psicológica que puede rallar en lo patológico o en la pérdida de humanidad¹⁵⁵. Como pruebas celebérrimas tenemos el “ornitorrinco energuménico” de Ortega o el “sea usted bueno” del bueno de Rubén Darío.

¿Qué hace Unamuno con su vida en el periodo de 1891 a 1896? De una parte, Unamuno ha llegado a la boda con Concha en 1891 con la división existencial entre la fe y la razón expresada en la *Carta a Juan Solís* ya referida en este trabajo. Unamuno afirma a Dios una y mil veces y se dice creyente, hasta místico; y adicionalmente dice que la razón mata el dogma y la fe. Sin embargo, ¿hemos de creer que Unamuno mantiene ese desencuentro trágico entre la creencia mística y el nihilismo de la razón? No, a partir de

¹⁵³ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Diario Íntimo*, obras completas, vol. VII. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2005, pp. 322-323.

¹⁵⁴ A modo de ejemplo del erostratismo en la crítica de Unamuno:

ABELLÁN, J. L. *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*. Tecnos, Madrid 1964, p. 179. “Unamuno se agita para “¡ser mirado, ser admirado!, ¡dejar nombre!” (...) pues la más terrible vanidad es lo que alienta bajo todas sus manifestaciones. Y de ellas su doctrina religiosa sobre Dios y la inmortalidad no se salvaban ciertamente, ya que en el fondo de sí mismas constituían la racionalización o justificación de un egocentrismo en el que lo más importante viene dado por el afán de notoriedad, o sea, vanidad insatisfecha”.

CEREZO GALÁN, P. *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Ed. Trotta, Madrid 1996, p. 683. “Lo suyo no era ambición política, sino rebeldía contra toda forma de sometimiento, amor a la palabra libre. Su única ambición era la fama, a la que había amado impudicamente a veces, hasta rayar en el erostratismo (...) De buscar alguna motivación espuria a su actitud había que hallarla en la pasión desenfrenada por la gloria”.

GÓMEZ-MORENO, M. “El Unamuno de 1901 a 1903 visto por M. (Fragmentos de cartas)”. *Cuadernos de la cátedra de Miguel de Unamuno* 2 (1951), p. 25. “Va avanzando por el mal camino de las herejías extravagantes y va a meter bien la pata en Cartagena, como la ha metido ahora en Zamora, halagado por esos aires de radicalismo que corren, y lo hace sin rencor ni malicia, sino por el pícaro afán de notoriedad y aplauso que le ciega, y por la grillería que tiene en la cabeza”.

PIZÁN, M. *El joven Unamuno. Influencia hegeliana y marxista*. Editorial Ayuso. Madrid 1970, p. 69. “El Unamuno hombre público, contorsionista en medio de un coro de curiosos, trágico clown del pensamiento debe hacer extravagancias cada vez mayores para conservar sobre él la atención. Como un Laocoonte al que se le han vuelto invisibles las serpientes, -la imagen es del mismo Unamuno-, sus muecas y contorsiones nos parecen grotescas (...) Es penoso ver a una mente tan clara y poderosa ir del raciocinio objetivo a la pasión subjetiva, de la dialéctica al caos; porque Unamuno emprende el largo camino hacia la nada y el nihilismo destructor de un narcisismo que se ofrece en espectáculo”.

¹⁵⁵ VILLAR EZCURRA, A. “La búsqueda de la fama según Miguel de Unamuno. Erostratismo y generosidad en su escrito “Mi confesión”. *Azafea. Revista de Filosofía* 20 (2018), p. 146. “El erostratismo puede llevar a una relación destructora con aquellos con los que se compite en fama. La búsqueda de fama lleva a una competencia, que hace ver al otro sólo como un rival, entonces nos agrandamos a coste de empequeñecer a los demás, destacando solo sus errores e ignorando sus aciertos y así perdemos la humanidad.”.

1887 se produce un giro trascendental: La razón nihilista da paso a la razón que busca la comunión con Dios a través de la historia y la naturaleza; es la razón de Pachico Zabalbide que tiene la experiencia mística en la que “*siente en la contemplación del inmenso panorama la hondura del mundo, la continuidad, la unidad, la resignación de sus miembros todos, y oye la canción silenciosa del alma de las cosas desarrollarse en el armónico espacio y el melódico tiempo*”¹⁵⁶.

La razón a partir de 1887 ya no es la razón positivista que enfrenta a la fe, sino la razón que busca a Dios -sin nombrarlo- de manera racional a través de un quietismo contemplativo que fusiona el mundo externo y el mundo interno. La razón ya no se enfrenta a la fe. Sin embargo, a partir de 1887 irrumpe de una manera el egoísmo y egotismo que Miguel ya mencionaba en una poesía que le enviaba a Concha:

*Mi único amor soy yo;
El egoísmo
Es fuente de mi vida pasajera
Que cuando llegue al borde del abismo
Solo me encontraré (...)
Yo soy soberbio cual Satán altivo;
Me quiero todo a mí.*¹⁵⁷

El tragicismo se desplaza ahora de la confrontación de razón y fe a la confrontación entre el interior y el exterior de Unamuno. Entre el Unamuno vinculado al mundo fenoménico y el Unamuno interior, donde ya concilian fe y razón. La tragedia es entre el Unamuno interior y el Unamuno-personaje, la mostración de la dicotomía entre la vida que Unamuno tiene y la que quiere tener. A partir de 1891, hasta el estallido de 1897, Unamuno inicia una vida profundamente egotista basada en el enfrentamiento con la sociedad civil en pleno y con la construcción de una familia y el inicio de unas profundas crisis espirituales que desembocarán en la gran crisis de 1897. Mencionaremos tan solo unos aspectos biográficos que ilustren lo que será, a partir de 1891 y hasta casi la muerte de nuestro autor, el enfrentamiento trágico entre el hombre exterior y el interior que tendrá una de sus máximas expresiones en el *Diario* de 1897.

¹⁵⁶ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Paz en la guerra*, capítulo V, obras completas, vol. I. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995, p. 290.

¹⁵⁷ RABATÉ, C. Y J. C. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Ed. Taurus, Madrid 2009, p. 103.

Ya en 1890, unos meses antes de casarse, según apunta Sánchez Barbudo, Unamuno expresa la lucha que inicia contra el sistema social con ocasión de su propia boda: “No puedo con toda esa escoria de paganismo que ha venido a parar a fórmulas hueras. Todo ello debería de ser: Una bendición pública, un juramento público ante el altar del Dios del Pueblo, dos firmas en el registro civil, y se acabó”¹⁵⁸. A partir de su establecimiento en Salamanca en 1891, inicia una actividad desenfadada, que él mismo califica como incoherente y caótica en una carta a Pedro de Múgica¹⁵⁹. Antes de que empiecen las clases, ya ha escrito su primer artículo político arremetiendo contra la monarquía; había criticado abiertamente a Gil Robles en su discurso inaugural tildándole de “sudado, artificioso, falso y con ideas y doctrinas vulgarísimas”; había buscado el enfrentamiento gratuito con el Padre Cámara¹⁶⁰, obispo de Salamanca, y el diario “La Región”, de ideología católica y antiliberal. Tiene su primer hijo en 1892, y en 1897 nace su cuarto hijo. Tiene problemas económicos y empieza a hacer trabajos de traducción para ganar dinero extra. Se afilia en 1894 al partido socialista intimando con Valentín Hernández, director de la “Lucha de clases”, semanario fundado en ese mismo año; se declara marxista, llegando a escribir que “la revolución social es un medio, probable y desgraciadamente inevitable, para el triunfo de la verdadera paz”¹⁶¹; inicia correspondencia con Pablo Iglesias e ingresa en la Agrupación Socialista de Bilbao; apoya la insurrección cubana diciendo que España merece perder las colonias por “imbéciles, crueles y soberbios”¹⁶²; y defiende el anarquismo, escribiendo a Cánovas intercediendo por Pedro Corominas. Su egotismo se va exacerbando y su necesidad de

¹⁵⁸ SÁNCHEZ BARBUDO, A. *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*. Ediciones Guadarrama, Madrid 1968, p. 83.

¹⁵⁹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Epistolario I (1880-1899)*, carta 82 a Pedro de Múgica, sociedad el Sitio, Bilbao, de 6 de julio de 1892. Edición Colette y Jean Claude Rabaté, ediciones Universidad Salamanca, Salamanca 2017, p. 358. “Atravieso una época caótica, solicitado mi ánimo por mil diversos trabajos y sin encarnizarme en ninguno de ellos. Me falta estímulo, amigo Múgica, me falta estímulo (...) Esta carta es un fiel reflejo del estado de incoherencia y caotismo en que me hallo. Ahora me dedico a esperar a mi primer hijo”.

¹⁶⁰ Op.cit. p. 292. Carta 63 a Fray Tomás Cámara y Castro, de 7 de noviembre de 1891. “Un obispo debiera estar sobre íntegros y mestizos, lejos de la vocinglería del combate (...) Comprenderíamos la rehúsa de S.I. si las múltiples tareas de su ministerio no le dejaran tiempo para ello, pero tiempo le sobra”.

¹⁶¹ RABATÉ, C. Y J. C. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Ed. Taurus, Madrid 2009, p. 150.

¹⁶² Op.cit. pp. 177-179. “Redacta un alegato pacifista en favor de los insurrectos cubanos en medio de la exaltación patrioterica y de la fiebre nacionalista (afirma la independencia de la isla con el fin de respetar la voluntad de los insulares). Ataca al ejército como culpable de mantener la barbarie del derecho de la fuerza (...) Merecemos perder las colonias más que por crueles, por imbéciles y por soberbios”.

alcanzar fama adquiere los tintes neuróticos que muestra sin ningún pudor en las insistentes y adulatoras cartas a Clarín:

*No sabe usted bien el placer que tengo al seguir estas relaciones. Esa usted una de las personas con quién más vivamente deseaba comunicarme, pues he conversado más de una vez con sus escritos. Espero nos hemos de ver, y entre tanto a lo mucho que le debo como uno de su público, le deberé más aun en estas correspondencias.*¹⁶³

*Muy estimado compañero y amigo: Quedo esperando con ansia la carta escrita de largo que me promete para dentro de unos días (...) Cada vez que le leo siento me entran ganas de escribirle en hilo indefinido participándole las muchas sugerencias que sus escritos provocan en mí. Es usted no ya el primero, casi el único escritor español que me hace pensar.*¹⁶⁴

*¿Sabe usted cuáles han sido mis más íntimas satisfacciones? Pues el ver, sin que de ello me quepa duda, influencia mía en obras ajenas; el ver, antes de que nadie me lo indicase, la influencia de mi novela en Luchana, de Galdós, y en otros Episodios.*¹⁶⁵

En las cartas a Pedro Múgica y Francisco Fernández Villegas, en la que se atribuye una labor mesiánica en España:

*Estoy atravesando la época acaso más crítica de mi vida en el respecto de mi carrera y porvenir literarios. Tengo ya mi público (...) Me siento lleno de vida, más sano y fuerte que nunca, y como no quiero morirme hasta haber dado cima a mis proyectos todos y haber llenado la que creo mi misión en esta pobre España, calculo que hay Unamuno para rato.*¹⁶⁶

*Me siento lleno de vida y son tales los proyectos que abrigo y tan vasto el plan de mi labor que, como no quiero morir sin haberla dado cima, presiento que hay Unamuno para rato. Sí, pienso vivir mucho y luchar mucho. Cada día arraiga más en mí la idea de insustituibilidad de cada individuo, otro yo no cabe, y como me siento insustituible, viviré hasta que termine mi misión.*¹⁶⁷

Y en las cartas a Leopoldo Gutiérrez en las que se puede apreciar la egolatría patológica con la que Unamuno hace del mundo “su mundo”:

¹⁶³ MENÉNDEZ PELAYO, M., DE UNAMUNO Y JUGO, M., y PALACIO VALDÉS, A. *Epistolario a Clarín. Prólogo y Notas de Adolfo Alas*. Ediciones Escorial, Madrid 1941, p. 60.

¹⁶⁴ Op.cit. p. 57.

¹⁶⁵ Op.cit. p. 99.

¹⁶⁶ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Epistolario I (1880-1899)*, carta 157 a Pedro de Múgica, en noviembre de 1896. Edición Colette y Jean Claude Rabaté, ediciones Universidad Salamanca, Salamanca 2017, p. 595.

¹⁶⁷ Op.cit. p. 578. Carta 152 a Francisco Fernández Villegas, de 12 de noviembre de 1896.

*Y sin negar los inevitables impulsos de vanidad y amor propio, deseo autoridad y público para que me oigan más y me oigan con mayor atención y pueda así hacer algo en provecho de los demás. Me jacto de poseer cierta generosidad espiritual, de esforzarme por enseñar a los demás (y aprender de ellos), por abrirles nuevas claraboyas, sugerirles nuevas direcciones. Hablo demasiado de mí mismo, lo sé, pero ¡vivo tan metido en mí! ¡He convertido tanto el mundo en mi mundo!*¹⁶⁸

Poco más que añadir al asombroso *yoismo* de nuestro autor, que le lleva a una actitud frenética que tiene como base el “ser oído”, ser reconocido y dejar impacto en la sociedad. Mientras que en la redacción de *Paz en la guerra* busca su comunión con el mundo, en su vida real siente su insustituibilidad como remedo de la inmortalidad que conoce, pero que no encuentra en Dios. En el “hay Unamuno para rato”, nuestro autor esconde la idea de la muerte que le acompaña desde su adolescencia y que en 1896 empieza a sentir como honda aprehensión. En enero de 1896, nace su hijo Raimundo Genaro, el cual sufre una meningitis que le hace desarrollar una hidrocefalia de la que empeora progresivamente y que lleva a Unamuno a una profunda depresión. A la acumulación de quehaceres, el trabajo extenuante de traducciones y colaboraciones periodísticas se suman los problemas oculares que no le permiten trabajar. Ya es tarde para Unamuno, la ruptura del Unamuno interior y el Unamuno exterior se ha consumado. El Unamuno egoísta siente el miedo atroz a la muerte física porque ya ha muerto en su interior. Los años de “ateísmo racional” y la búsqueda egolátrica de sentido en la hiperactividad existencial llevan a Unamuno a experimentar por primera vez un nihilismo íntimo profundo: La congoja espiritual. En unos meses llegará el estallido de marzo de 1897, en el que se mostrará con extraordinaria crudeza el drama existencial de Unamuno: La dualidad entre el hombre exterior y el hombre interior; la elección íntima entre el mundo y Dios. El crustáceo espiritual ha muerto; descanse en paz.

3.4. El nuevo Mundo de *Paz en la guerra*

Durante su época de Bilbao, el crustáceo espiritual mantuvo su fe frente a la razón nihilista que negaba la existencia de la gran “X”. Ante la búsqueda de sentido, la razón proponía como única la verdad del hecho y de la idea empirista y declaraba inexistentes o incognoscibles a los seres trascendentes. Frente a la verdad nihilista del hecho Unamuno

¹⁶⁸ Op.cit. p. 539. Carta 142 a Leopoldo Gutiérrez Abascal, de 13 de marzo de 1896.

proclamaba su fe y la existencia de Dios en el *Cuaderno XXIII* y la *Carta a Juan Solís*. Pero la gran falla existencial ya estaba hecha.

Desde esta quiebra existencial, Unamuno busca el sentido en un *yoísmo* que partía de los instintos de conservación y perpetuación como ejes de actuación vital en el mundo fenoménico. Es lo que hemos llamado la actuación del crustáceo existencial; el hombre que, vacío de espíritu, busca desesperadamente el sentido de su vida en el éxito social y en el reconocimiento de los demás desde una autoreferencialidad extrema.

Ante esta situación, la razón, negándose a sí misma como razón instrumental, inicia una nueva búsqueda de sentido, una nueva verdad como sentido de vida. El giro epistemológico, antropológico y metafísico es descomunal: La verdad no está en el hecho, sino en la vida íntima. La visión metafísica que antes se construía sobre la teoría del conocimiento, ahora se construye sobre la antropología. Como magistralmente expone Ricardo Gullón:

*El Miguel incapaz de aceptar el misterio, el impulsado a inquirir las causas del pedrisco o del carbunco y a preguntarse cuál es el fundamento de los derechos alegados por el Señor, reconoce que la indomable urgencia de saber no le ha hecho feliz y quisiera mantener la paz espiritual de quienes no se interrogan.*¹⁶⁹

Si la razón instrumental fijaba el criterio de sentido en lo que podía ser conocido o no, la nueva razón lo sitúa en la elección entre la vida íntima y la vida fenomenológica; la verdad deja de ser una verdad formal para ser ahora una verdad vital. El sentido de la vida por tanto se encuentra en el interior del hombre y en el abandono del hombre fenoménico. El nuevo mundo consagra como criterio de vida la negación del egotismo del hombre para encontrar la única vida auténtica. Es el nuevo mundo que Unamuno propone en *Paz en la guerra*.

En *Paz en la guerra* que Unamuno comienza a escribir en 1887, ofrece su primera visión del auténtico sentido de la vida: Vivir desde la paz de la interioridad. *Paz en la guerra* fija como criterio de sentido y de verdad la contemplación y el rechazo del mundo fenoménico, y la autenticidad existencial como única manera de ser feliz y entender la muerte. Es lo que podríamos llamar la segunda etapa de la fenomenología del sentido en

¹⁶⁹ GULLÓN, R. *Autobiografías de Unamuno*. Gredos, Madrid 1976, p. 33.

la vida de nuestro autor; la etapa en la que propone como criterio de verdad antropológica y metafísica la negación del mundo y la paz de la interioridad.

Paz en la guerra es una obra de importancia crítica en la vida de Unamuno. La redacta durante los ocho años en los que el crustáceo espiritual ocupa la vida entera de Unamuno y sojuzga a la fe íntima que permanece oculta y callada. *Paz en la guerra* es la primera obra de supervivencia espiritual en nuestro autor que muestra que el auténtico y trágico sentimiento de la vida no es la lucha entre razón y fe, sino la lucha entre el hombre interior y el hombre exterior. Por eso, es una obra con un profundo calado autobiográfico, que Unamuno expresa de una manera muy gráfica en la carta a Clarín de 9 de mayo de 1890:

*¿Para qué he de trazar aquí una autobiografía? Si usted ha leído "Paz en la guerra" o si ha de leerla, allí la encontrará. Unamuno es una víctima de sí mismo, un heantonmoronmenos. Pásase la vida luchando para ser como no es y sin conseguirlo. Las más de las cosas que parece recomendar a otros se las recomienda a sí mismo. ¡Ah, qué triste es después de una niñez y juventud de fe sencilla haberla perdido en vida ultraterrena, y buscar en nombre, fama y vanagloria un miserable remedo de ella!*¹⁷⁰

En esta carta se percibe el auténtico sentido trágico de la existencia de Unamuno: El ser víctima de sí mismo desde la tragedia paulina. Es la tragedia del egotismo metafísico de Unamuno que sustituye a Dios por la fama y vanagloria y que solo deja emerger al Unamuno “fundante” al final de su vida. Veamos cómo la nueva razón que ha abandonado el rigorismo positivista explica el nuevo sentido de la vida en los tres personajes centrales de la obra: Pedro Antonio, Ignacio y Pachico Zabalbide.

En la obra literaria unamuniana, la única novela que tiene “escenario”- junto con *San Manuel*- es *Paz en la guerra*. Sin embargo, es un escenario íntimo; el marco de la tercera guerra carlista de 1874 y el cerco de Bilbao es un “marco espiritual” que sirve para canalizar las vivencias íntimas de los protagonistas. Los epítomes que expresan el dualismo trágico entre una vida exterior y una interior son Pedro Antonio, comerciante de ideología carlista en el “bochito” de la segunda parte del XIX; su hijo Ignacio que se alista voluntario para ir a la guerra, y Pachico Zabalbide, como personaje-espectador de los sucesos íntimos que en la novela acontecen. Los tres personajes presentan unas modalidades de viraje existencial hacia sí mismos con un entrelazamiento tal que Ricardo

¹⁷⁰ MENÉNDEZ PELAYO, M., DE UNAMUNO Y JUGO, M., y PALACIO VALDÉS, A. *Epistolario a Clarín. Prólogo y Notas de Adolfo Alas*, carta de Unamuno de 9 de mayo de 1900. Ediciones Escorial, Madrid 1941, p. 86.

Gullón ha llegado a pensar que “*la filigrana estructural de la novela reproduce la imagen una y trina del Dios cristiano: Pedro Antonio el padre; Ignacio, el hijo; y Pachico, el Espíritu*”¹⁷¹.

Los tres personajes presentan un descubrimiento del mundo interior en el que sienten una comunión metafísica con el mundo que les produce plenitud existencial. Estamos ante la primera apocatástasis unamuniana, ejemplificada en experiencias extáticas que los personajes experimentan en la comunión íntima con el mundo y la intrahistoria. Lo más significativo es que el estado de plenitud de los personajes está vinculado a la negación del mundo fenomenológico y la negación del “yo” y sus intereses espurios. La consumación de comunión con el mundo supone en la obra el abandono del instinto de conservación y de perpetuación que tienen embotado el espíritu del Unamuno de “carne y hueso”.

En la novela, el sentido existencial está en la negación de la individualidad personal como camino de comunión y de apocatástasis con la trascendencia que se expresa en la intrahistoria y en el fondo de la naturaleza. En la obra, el sentido último de la vida se expresa de una parte en la plenitud que produce la negación de las pulsiones y el querer fenoménico que ata al mundo; y de otra en la sensación de participación en el universo como un “anegamiento participativo” que produce un bienestar espiritual infinito. En los tres personajes, el sentido último tiene que ver en la comunión con el “fondo último” de lo universal, aunque expresado desde estilos vitales diferenciados. En Pedro Antonio el sentido último tiene que ver con una práctica inmovilista de la rutina mundana que anula cualquier aspiración existencial y con la comunión con la “intrahistoria” y el “intramundo” desde la laxitud, la resignación y la pusilanimidad existencial. Por el contrario, los personajes biográficos de Unamuno¹⁷² -Ignacio y Pachico Zabalbide- buscan el sentido de la vida desde la búsqueda inconsciente y pasiva de la muerte o desde la reflexión existencial sobre un mundo en el que solo participa como espectador. Ambas

¹⁷¹ GULLÓN, R. *Autobiografías de Unamuno*. Gredos, Madrid 1976, p. 38.

¹⁷² SALCEDO, E. *Vida de Don Miguel*. Ediciones Anaya, Salamanca 1970, p. 86. “*Aquel verano de 1896, en su tierra vasca, da fin Unamuno a la redacción de Paz en la guerra. Es una novela en la que aparece con doble personalidad: Es Ignacio y es Pachico. La infancia de Ignacio, su primera comunión, sus lecturas, son las de Miguel. Y toda la historia de Pachico también. Acaso Ignacio sea el adolescente Unamuno exterior y Pachico Zabalbide el Unamuno interior. Ignacio, muerto en la guerra, un yo ex-futuro*”.

búsquedas de sentido se aprecian en lo que Blanco Aguinaga llama los “*dos finales*”¹⁷³ de la obra; el de Pachico y el de Pedro Antonio, que analizaremos a continuación.

La “paz en la guerra” de Pedro Antonio, una vez ha enviudado y ha perdido a su hijo Ignacio en la guerra, la describe así Unamuno:

*Vive tranquilo y sin contar los días, gozándose en despertar cada mañana a la vida sin sobresaltos ni congojas. Su pasado le derrama en alma una luz tierna y difusa; siente una paz honda, que hace de sus recuerdos esperanza de vida eterna. Como ha preservado la vida temporal, es su vejez un atardecer como una aurora (...) Refleja en el mundo de fuera, el de las líneas, los colores y los sonidos, su íntima paz; y de ese reflejo, acrecentado, al llegar a ella, en la resignación de la naturaleza inocente y desinteresada, refluyen a él como de fuente viva, en reflejo de reflejo, nuevas corrientes de dulce calma, estableciéndose así mutua vivificación. Vive en lo profundo de la realidad de la vida, puro de toda intencionalidad trascendente, sobre el tiempo, sintiendo en su conciencia serena como el cielo desnudo la invasión lenta del sueño dulce del supremo descanso, la gran calma de las cosas eternas, y lo infinito que duerme en la estrechez de ella. Vive en la verdadera paz de la vida, dejándose mecer indiferente en los cotidianos cuidados; al día; más reposando a la vez en la calma del desprendido de todo lo pasajero: En la eternidad; vive al día en la eternidad. Espera que esta vida se prolongue más allá de la muerte, para gozar, en un día sin noche, de luz perpetua, de claridad infinita, de descanso seguro, en firme paz, en paz imperturbable y segura, paz por dentro y por fuera, paz del todo permanente (...) Es ya libre, verdaderamente libre, no con la ilusoria libertad que se busca en los actos, sino con la verdadera, con la de ser todo; en puro sencillez se ha hecho libre.*¹⁷⁴

El texto rezuma paz espiritual y eternidad en un mundo interior que integra al mundo de “las líneas y los colores”. Realmente, el mundo exterior expresa la realidad de la vida y la calma de las cosas eternas, pero solo es posible experimentar la “mutua vivificación” de ambos mundos desde el “desprendimiento de lo pasajero”. El secreto para experimentar lo eterno en lo cotidiano es la emancipación del mundo externo; entender lo efímero como expresión de lo eterno; vivir al día la eternidad. Para Pedro Antonio, solo la liberación de los actos externos y la independencia del mundo puede llevar a

¹⁷³ BLANCO AGUINAGA, C. *El Unamuno contemplativo*. Fondo de Cultura Económica, México 1959, p. 82. “Paz en la Guerra tiene al parecer dos finales. En el primero, se despide el autor de Pedro Antonio; vemos por última vez, directamente, la vida intrahistórica vivida por el personaje central de la novela. Es, pues la cima de un modo de vida. En el segundo (...) veremos a Pachico Zabalbide, observador de la vida intrahistórica más que actor, en el momento en el que se revela el sentido verdadero de la Historia observada”.

¹⁷⁴ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Paz en la guerra*, capítulo V, obras completas, vol. I. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995, pp. 286-287.

experimentar la libertad de “ser todo”, y eso se lleva a cabo desde la sencillez existencial. Es interesante la fusión del mundo externo e interno que muestra Unamuno en la experiencia vital de Pedro Antonio, que produce una integración existencial dialéctica entre ambos mundos. Desde el desprendimiento del mundo externo, se llega a la experimentación de las verdades eternas del mundo interior; y desde éstas se establece una mutua vivificación con “la naturaleza inconciente y desinteresada”. Pedro Antonio supone la negación absoluta del *yoísmo*, tanto en su versión de instinto de conservación como de perpetuación. Es el claro ejemplo de la ataraxia de Schopenhauer que Unamuno leía con fruición en estos momentos. Se trata pues, de la negación de la voluntad de poder para emanciparse del mundo, y desde esa postura, poder disfrutar de una paz eterna que es también canalizada a través de los cuidados cotidianos del mundo exterior como apunta Gullón¹⁷⁵. Por último, referir la inmortalidad desde la prolongación de “esta vida” después de la muerte, la prolongación de una vida que de “puro sencillez” se ha hecho libre. Solo la liberación de la vida exterior puede permitir una especie de unificación vital misteriosa con la dimensión interior, y desde ésta alcanzar una inmortalidad en la que las funciones vitales del cuerpo son conservadas por un alma que puede buscar incansablemente la unión con Dios.

En la experiencia de búsqueda de sentido de Pachico, Unamuno quiere mostrar su escisión existencial y la solución a la misma. Pachico en la novela representa el “querer ser” de Unamuno en el sentido de proponerse la superación del estado de egotismo y *yoización* que ata a Unamuno al mundo. El texto dice así en una referencia al intelectualismo unamuniano:

Recogido luego en sí, recorría en su conciencia los combates de ideas que en ella se libraban durante su época de crisis intelectual (...) Sometidas a la táctica formal de la lógica y guiadas por la razón, habían llenado las ideas su mente con batallas, marchas, contramarchas, encuentros, emboscadas y sorpresas. Y jamás observó que llegaran a choque verdadero, sino que siempre iban disipándose las unas a medida que se dibujaban más definidas y claras las otras, abandonando aquéllas el campo para que éstas lo ocuparan. El ejército de sus viejas ideas, que

¹⁷⁵ GULLÓN, R. *Autobiografías de Unamuno*. Gredos, Madrid 1976, pp. 32-33. “Hacer siempre lo mismo, sujetarse a la ley de la monotonía, es vivir en el deleite de saberse seguro dentro del hogar tibio y dulce, sin sobresaltos, sin deseo de cambio y sin imaginar siquiera una aventura donde otros se extravían (...) Vive feliz en lo apacible de lo cotidiano, protegido de la costumbre que aleja el peligro (...) Acepta el misterio como algo natural, y tan misteriosos le resultan los fenómenos sociales como los de la naturaleza (...) resignación y lentitud, claves de su fuerza, de su resistencia inconsciente a la historia”.

*parecía vencido y deshecho se rehacía a las veces, volviéndole a la carga con impetuoso arranque.*¹⁷⁶

No puede ser más explícita la referencia al intelectualismo que Unamuno abrazó en la época bilbaína, así como la turbulencia existencial a la que la lógica y la razón abocaron a su espíritu. Más autobiográfica si cabe es la referencia a que las ideas viejas “volvían a la carga con impetuoso arranque”. Sin embargo, mientras que el Unamuno de carne y hueso se focaliza en un egoísmo y un egotismo radicales en busca de la fama y el nombre mundanos, Pachico volvía al mundo interior de sí mismo para buscar la quietud tranquila de las “imágenes sencillas”. El giro existencial es el mismo que en Pedro Antonio. Ante la mirada agónica, ansiosa y competitiva del crustáceo espiritual que solo ve el mundo de costra de la fama y el nombre, Unamuno contrapone la fe que descubre la realidad íntima, solemne, callada y abarcadora. Contra el Unamuno de carne y hueso que se enfrenta a todos y a todo, aparece el Pachico de la paz interior. Unamuno describe en Pachico el Unamuno que desesperadamente quiere ser y no puede ser. La solución es, al igual que en el caso de Pedro Antonio, el giro al interior de la realidad, mediante la sencillez y la humildad como “sentido íntimo” con el que relacionarse con el mundo:

*Y por debajo de aquellas refriegas mentales palpitábale inmenso y oscuro el mundo de las pacíficas impresiones, de las humildes imágenes de las cosas cotidianas, continuo sustento de su mente. Sobre la quietud tranquila de este mundo mental de imágenes sencillas, no resultaban ser aquellos combates más que juego distraído, divertida contienda, fuente de los variados placeres íntimos que la sorpresa engendra. ¿qué eran aquellas pretendidas angustias de la crisis íntima, cuando se calmaban, como por ensalmo, al ponerse él a comer, por ejemplo? Mera sugestión, ilusión pura, comedia de la duda.*¹⁷⁷

En Pachico vemos negada la razón instrumental. No se trata de que la razón sea inútil para entender el sentido de la vida, sino que es inútil para la vida misma. Las crisis de la razón son un “*juego y distraída contienda*” frente al placer íntimo de disfrutar de la vida desde la limpieza de espíritu de la mirada humilde a las cosas cotidianas. La razón instrumental es incapaz para la vida por su mirada soberbia. La nueva razón es la que descubre ahora la quietud fundamentante última del mundo inmenso y oscuro. El método de vida y de sentido es la contemplación, y no la mirada soberbia e inquisitiva de la razón;

¹⁷⁶ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Paz en la guerra*, capítulo IV, obras completas, vol. I. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995, p. 243.

¹⁷⁷ Op.cit.

una simple comida debería de devolver al hombre al mundo verdadero, apartándole de la comedia de la duda a la que le somete la razón.

El giro existencial es un giro epistemológicamente vivencial. La misma realidad puede entenderse desde las funciones vivenciales, esto es, desde la fe, el sentido íntimo y la humildad vivencial o desde la lógica y la razón instrumental. Cuando Pachico vive desde la comunión íntima con el mundo, desaparecen aquellos ejércitos de ideas viejas; se da cuenta de que la razón positivista le es extraña y que las angustias del pasado realmente no tienen sentido. A partir de ese momento, la razón instrumental deja paso a un modo integral de conocer y vivir desde el cual Pachico piensa con la totalidad de su ser y no solo con su inteligencia; el modo de la fe y la verdad. Y desde la paz espiritual de la contemplación, Unamuno-Pachico concluye que los combates de la razón eran fuerzas extrañas a él y que las angustias que había sentido eran espurias. La razón instrumental como modo de buscar el sentido de la vida ha sido superado en Unamuno: La búsqueda del sentido tiene que venir desde la fe y desde un nuevo uso de la razón. El buscador de sentido ha superado el positivismo de Spencer, el positivismo de los “desocupados”.

Por fin la paz interior se había hecho en él y disueltos los contrarios ejércitos de sus ideas, vivían las de uno y otro en su conciencia, como hermanas, trabajando en común, en la paz de la por completo aquietada mente. En el seno tranquilo de esta paz interior pensaba Pachico con su ser todo, no solo con su inteligencia, sintiendo la honda vida de la fe verdadera, de la fe en la fe misma, penetrado de la solemne seriedad de la vida, ansioso de verdad y no de razón (...) Llegó a darse cuenta de que tales combates le habían sido ajenos, mero espectáculo representado en la conciencia por fuerzas a él extrañas; llegó a comprender que jamás había sentido aquellas angustias de la duda de la que hablan algunos desocupados.¹⁷⁸

En la vivencia contemplativa de la vida, Pachico-Unamuno recupera la fe de la niñez, aquella inconsciente que fue negada por la razón instrumental y reivindicada en la *Carta a Juan Solís* de 1890. La fe de Unamuno vuelve a ser expresada en una obra autobiográfica, no exenta de la fabulación a la que hace referencia Rivero y entendiendo que el Pachico de *Paz en la guerra* es un epítome aspiracional para nuestro autor. La razón instrumental ha desaparecido y de la fe de Unamuno, de “perfume dulce y difuso”, brota de nuevo el misterio:

¹⁷⁸ Op.cit. p. 244.

*En momentos de inesperado sobresalto, de sobresalto que parecía brotarle del misterio, de las tinieblas de su ser, rezaba sus oraciones de niñez, sintiendo a su perfume dulce y difuso aquietársele el alma y evocársele el mundo neblinoso que vive en las oscuras entrañas de la conciencia, en los hondos senos a donde no llega el rumor del oleaje de las ideas, sus ondas superficiales.*¹⁷⁹

La búsqueda de sentido expresada en *Paz en la guerra* no hace referencia solo al descubrimiento de la interioridad de Pachico y Pedro Antonio, sino también a la primera formulación de la apocatástasis como unión con el todo, la unidad dialéctica¹⁸⁰ de la realidad que supone la integración de lo temporal y lo eterno, del mundo exterior y el mundo interior. La experiencia de Pachico supone una acción de autoenajenación en el ambiente¹⁸¹ que le hace sentir la profunda unidad de lo interior y lo exterior que solo “*ven los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios*”:

*Olvidase del curso fatal de las horas, y en un instante que no pasa, eterno, inmóvil, siente en la contemplación del inmenso panorama, la hondura del mundo, la continuidad, la unidad, la resignación de sus miembros todos, y oye la canción silenciosa del alma de las cosas desarrollarse en el armónico espacio y el melódico tiempo (...) En maravillosa revelación natural penetra entonces en la verdad, verdad de inmensa sencillez: Que las puras formas son para el espíritu purificado la esencia íntima; que muestran las cosas a toda luz sus entrañas mismas; que el mundo se ofrece todo entero y sin reserva, a quién a él sin reserva y todo entero se ofrece. ¡Bienaventurados los de limpio corazón; porque ellos verán a Dios...! ¡sí!, ¡bienaventurados los niños y los simples; porque ellos ven todo el mundo!*¹⁸²

Vemos cómo nuestro autor hace depender de la disposición de ánimo de Pachico el que encuentre el sentido de pertenencia a la realidad. Solo a un espíritu purificado de la razón instrumental pueden dársele la revelación de las formas y las esencias últimas que muestran las entrañas del mundo. Solo el mundo se ofrece entero y sin reserva a los limpios de espíritu. Estamos ante la primera formulación de la apocatástasis unamuniana

¹⁷⁹ Op.cit.

¹⁸⁰ GULLÓN, R. *Autobiografías de Unamuno*. Gredos, Madrid 1976, p. 50. “Solo dialécticamente podría expresar la unidad fundamental del ser; solo tras apurar las razones del intrahistórico y del intelectual, podía sentirlos contagiados, dentro y fuera de sí, el uno del otro y el otro del uno”.

¹⁸¹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Paz en la guerra*, capítulo V, obras completas, vol. I. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995, p. 288. “El aire le penetra todo con su frescor, y al empaparse en él, henchir sus sentidos a la vez con el campo circundante, siente hondo sentimiento de libertad radical en las íntimas entrañas, la libertad de enajenarse en el ambiente, quedando por él poseído”.

¹⁸² Op.cit. p. 290.

en la que Pachico siente la unidad resignada de todos los miembros de la “hondura del mundo”, pero desde una actitud contemplativa que se entrega a la naturaleza como cuerpo de Dios y desde la mirada “simple de un niño”.

La negación de la individualidad es patente en el Pachico contemplativo, no hay ningún rastro de individualidad ni de la personalidad egoísta del Unamuno de carne y hueso. Para Pachico, el sentido último es la pertenencia, fundirse en una realidad en la que su conciencia es absorbida. En palabras de París¹⁸³, este sentimiento oceánico supone la superación de la problemática de la “realidad concencial” que encuentra en la totalización la evitación del sufrimiento de la conciencia individual y el encuentro con el absoluto por experiencia subjetiva. Sin embargo, la fusión con el mundo en Unamuno nos aboca a una “liberación de conciencia” que lleva a una paz que identifica la Muerte y la Vida:

*Más luego (...) se le acallan y aquietan las ideas; los cuidados se le borran; desvanécese la sensación de contacto corpóreo con la tierra, y la del peso del cuerpo se le disipa; esponjado en el ámbito y el aire, enajenado de sí, le gana una resignación honda, madre de la omnipotencia humana, puesto que sólo quién quiera cuanto suceda, logrará que suceda cuanto él quiere. Despiértase entonces la comunión entre el mundo que le rodea y el que encierra en su propio seno; llegan a la fusión ambos; el inmenso panorama y él, que libertado de la conciencia del lugar y del tiempo lo contempla, se hacen uno y el mismo; y en el silencio solemne, en el aroma libre, en la luz difusa y rica, extinguido todo deseo y cantando la canción silenciosa del alma del mundo, goza de paz verdadera, de una como vida de la muerte (...) Y en la Paz parecen identificarse la Muerte y la Vida.*¹⁸⁴

En *Paz en la guerra* se expresa de manera nítida la unión espiritual con el mundo y consigo mismo que Unamuno ambicionaría experimentar y que no puede hacer por mor

¹⁸³ PARÍS, C. *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*. Ediciones Península, Barcelona 1968, pp. 213-214. “Ciñéndonos a los términos del relato (*Paz en la guerra*), nos aparece fundamentalmente como la revelación de la unidad última de todo lo real (...) Unidad culminante en la fusión final del ser del protagonista, que se disuelve, se torna corporalmente ingravido -como el de un astronauta- mientras su conciencia flota absorbida por el todo (...) Resulta importante señalar esta aparición del “sentimiento oceánico” en la sensibilidad de Don Miguel, en el “Unamuno contemplativo” en aparente contradicción con su agonismo tópico y su obsesión por el ego (...) Y es en términos puramente heracliteos más aun que hegelianos, como el engarce problemático de la realidad concencial, de la ontología de la vida inmediata y de lo absoluto queda resuelto. Es la totalización la que nos eleva sobre el sufrimiento de la conciencia existencial inmediata. E, inversamente, es por penetración en la entraña de lo real, por inmanentización, como es realizado -y encontrado por vía subjetiva- este absoluto”.

¹⁸⁴ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Paz en la guerra*, capítulo V, obras completas, vol. I. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995, pp. 290-291.

del egoísmo soberbio que le dirige a buscar el sentido en la fama y el renombre. Recordemos que en 1896 Unamuno se debate entre una fe íntima y una *yoización* patológica que le hace sentir problemas físicos. La razón nihilista ha producido una rotura existencial y una negación de la fe que le ha llevado a la negación del sentido último en tanto en cuanto éste es irracional. En *Paz en la guerra* Unamuno propone una nueva visión racional: La de una razón que se niega a sí misma para dejar al descubierto el “sentido íntimo” que lleva al estado de omnipotencia humana que quiere aquello que sucede. Pero la negación que la razón hace de sí misma supone también la negación del egotismo unamuniano, la negación que según Blanco Aguinaga supone “*el abandono gradual de las potencias y el “limpiarse de sí” para llegar a la contemplación en que se funden lo interior y lo exterior, el objeto y el sujeto*”¹⁸⁵. La figura de Pachico propone una doble enajenación, la de la razón instrumental como facultad que impide la búsqueda de sentido y la del *yoismo* metafísico de nuestro autor. Negados ambos, quedaría tan solo la fe como facultad existencial que pone al hombre en contacto con las eternas verdades y con el Dios garante de la vida eterna.

Paz en la guerra es la propedéutica del *Diario*. *Paz en la guerra* despeja el camino hacia la emergencia de la fe. La razón nihilista deviene en una razón que permite que el hombre nuevo sienta por primera vez la comunión con el mundo. La comunión con el mundo que se presenta en *Paz en la guerra*, el sentimiento oceánico de pertenencia no es el de la niñez de Unamuno, que era irracional. El sentimiento oceánico de Pachico y de Pedro Antonio es un sentimiento de pertenencia consciente en el que una nueva razón participa no solo no negando el sentido de la vida, sino afirmando la posibilidad de una apocatástasis emocionalista.

Paz en la guerra es el paso definitivo para la negación de la razón instrumental. Es el segundo paso que lleva a cabo la razón en el proceso de la fenomenología del sentido. La negación de sí misma como razón instrumental para ser una razón universal que permite la primera conceptualización de una apocatástasis emocionalista sin Dios. Pachico y

¹⁸⁵ BLANCO AGUINAGA, C. *El Unamuno contemplativo*. Fondo de Cultura Económica, México 1959, pp. 88-90. “*Esta aventura del alma hacia el abandono de sí misma en lo otro empieza negativamente: El primer paso es, como siempre, un poner la casa en orden, un dejarla sosegada por rechazo del lastre del mundo; en términos de los poemas antes citados, un “limpiarse de sí” (...) Tras el arranque inicial -acción voluntaria para huir de la acción- lejos ya del mundo y su bullicio, el contemplativo debe huir de sí y, primero, de su cuerpo, aquietándolo: Pachico “tiéndese allá arriba, en la cima” (...) Son todavía dos el dentro y el fuera del hombre, el alma y la realidad, objetiva a través de la cual llegará, paso a paso, a la contemplación última en que se funden lo interior y lo externo, el objeto y el sujeto*”.

Pedro Antonio no nombran a Dios en su experiencia, pero sí producen una negación absoluta de sí mismos que permite la experiencia de Dios. Es muy sorprendente que Unamuno proponga una unión mística con el universo en los dos personajes principales de *Paz en la guerra* y no ponga a un Dios soportante de esa experiencia metafísica. Además, teniendo en cuenta que ya la razón no es la razón positiva limitante, sino una razón coadyuvante a la experiencia de comunión mística con el elemento trascendente que sustenta el mundo. Lo que sí postula Unamuno es la integración de lo externo y lo interno, en un “caldo universal” que produce una profunda paz existencial, la que Unamuno no tenía en ese momento.

No es posible simplificar a nuestro autor, pero podemos afirmar que *Paz en la guerra* supone una nueva propuesta de vida y un nuevo paso en la fenomenología de sentido reflejados en una terna metafísica: La negación de la razón positivista; el “limpiarse” del egoísmo soberbio que imposibilita una captación de las verdades eternas y una apocatástasis como disolución comprensiva en el mundo que produce una profunda paz y felicidad existencial.

Paz en la guerra no soluciona el estatus de la conciencia individual que se anega en el limbo de una absorción extática en el todo, y deja a Dios fuera de ese mundo que sin embargo afirma con la fe. Parece que *Paz en la guerra* dibuja un mundo onírico y poético en el que se suprime el dualismo entre el hombre y el mundo, y también entre el exterior y el interior, entre el mundo y el espíritu. Sin embargo, la unificación mística entre hombre y mundo de esta obra no es suficiente para el Unamuno que sigue preso de una egolatría patológica. El Unamuno de carne y hueso no sabe cómo implantar en su vida el panorama propuesto en *Paz en la guerra*. Por eso Don Miguel siente una quiebra interior entre una razón que ya no explica nada, una orientación a un mundo que cada vez es más adverso y una fe en un dios que había negado desde su época spenceriana. Solo queda llamar a Cristo cuando comienza a aparecer de manera mucho más nítida en la conciencia de nuestro autor el miedo a la muerte y el problema de la inmortalidad; en definitiva, el sentido último de la vida. La llamada a Cristo es el mejor ejemplo de que Unamuno nunca dejó de creer. Es el momento del *Diario* y un momento en el que, según Blanco Aguinaga, las estructuras dialécticas del pensamiento de Unamuno empiezan a coincidir con su

propia vida a partir de 1897: “Al encontrarse con la Nada, afirma su "Yo" y lo lanza luego contra todos para poder perseverar en su existencia”¹⁸⁶.

¹⁸⁶ BLANCO AGUINAGA, C. *El Unamuno contemplativo*. Fondo de Cultura Económica, México 1959, p. 67.

4. 1897. *Diario Íntimo* y Crisis Espiritual

4.1. El parto autopoyético como síntesis de sentido

En la noche del 21 o 22 de marzo de 1897, Miguel de Unamuno sufre un colapso psicológico y espiritual de tal magnitud que le lleva a considerar hasta la locura o el suicidio:

No pensaba yo más en otra cosa ni tenía el ánimo lleno más que de proyectos literarios y otras vanidades por el estilo. Vivía en pleno egocentrismo, como casi todo literato, y peregrinando a la vez por el desierto del intelectualismo. Pero allá a fines de marzo caí de repente y sin saber cómo ni por dónde en un estado de inquietud y angustia por el que había pasado hace años (...) La obsesión de la muerte y más que de la muerte del aniquilamiento de la conciencia me perseguía. Pasé noches horribles, de insomnios angustiosísimos y vino a añadirse a esto el tormento en darme a cavilar si sería todo ello principio de trastorno mental, debido acaso a lo excesivo de la intensidad de estudio y meditación a que me había entregado, un estallido de mi intelectualización aguda. Gracias a mi mujer pude calmarme algo. Empecé a ver con otros ojos mi propia casa y mis hijos y esa preocupación constante por el destino final propio me llevó a buscar alivio y calma donde pude hallarlo, en la vuelta a los hábitos de mi niñez, en la resurrección de mi alma de niño.¹⁸⁷

En esta carta escrita en el otoño de 1897 a Rafael de Altamira, Unamuno parece hablar de una crisis emocional intensísima producida por un estado de “intelectualización egocéntrica” y un miedo intenso no solo a la muerte, sino a la desaparición de la conciencia individual. No fue exactamente una crisis de intelectualización, sino un estado de apoteosis del buscador de sentido que necesitaba producir un giro existencial radical en su vida. El giro en su vida no vino dado únicamente por el miedo a la muerte o la percepción de nada, sino por la necesidad de encontrar una salida al terrible nihilismo al que le llevaba la *yoización* soberbia en la que Unamuno había caído. El *Diario* es la expresión del profundo desgarramiento íntimo que Unamuno sintió al percibirse como nada, al sentir el sentido de vacuidad infinito al que le había llevado su proceso de radical *yoización*. La tragedia de Unamuno no es la frustración hacia el nihilismo al que obliga la intelectualización positivista de la razón, ni siquiera el miedo a la muerte, sino la visión trágica del error metafísico que supone dirigir el sentido de la vida hacia sí mismo. Así el *Diario* es una oración, un grito existencial que muestra el “dualismo trágico de la vida”

¹⁸⁷ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Miguel De Unamuno. Epistolario Inédito I (1894-1914)*, carta Rafael Altamira, de 21 de octubre de 1897. Edición Laureano Robles, Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid 1991, pp. 51-52.

que no es otro que la elección entre la orientación hacia el mundo o vivir orientado hacia Dios. Y ante ese radical desmembramiento existencial, el *Diario* es así la “gran síntesis de sentido”, el parto autopoyético que Unamuno lleva a cabo de sí mismo al que apunta Tanganelli cuando dice que el *Diario* es en Unamuno la “*pretensión de establecer una plena y una perfecta intercambiabilidad entre la categoría del ser y del querer ser*”¹⁸⁸. Ese es el sentido del *Diario*, una obra de sentido último; un catecismo de carácter profundamente ético en la que Unamuno expresa qué hay que hacer para lograr la síntesis íntima entre el ser, el querer ser y el hacer. Y esa unión solo puede encontrarse en Dios y en la fe.

Desde nuestro punto de vista, y tal como hemos descrito anteriormente, la evolución existencial que lleva a Unamuno a la crisis de 1897 -en línea con el carácter procesual que propone Zubizarreta¹⁸⁹-, es la siguiente:

1) 1864-1880. Unamuno tiene una fe profunda y casi mística. Vivencia de fe irracional de la niñez y adolescencia en una personalidad que ya expresa la inquietud de búsqueda de los misterios últimos y un carácter taciturno y reflexivo. Crisis de Ceberio a los 16 años.

2) 1880-1883. Unamuno profundiza en su fe con la práctica diaria de los sacramentos y lecturas místicas. Unamuno quiere fortalecer la fe desde una justificación racional de la misma.

3) Crisis de 1883. El Unamuno de fe se enfrenta a la razón instrumental y positivista de Spencer que ya no busca fundamentar la fe, sino que busca el sentido desde sí misma.

¹⁸⁸ TANGANELLI, P. *Unamuno fin de siglo. La escritura de la crisis*. Edizioni ETS, Pisa 2003, p. 46. “El axioma que rige todo el discurso del *Diario* se puede sintetizar en esta única pretensión: Establecer una plena y una perfecta intercambiabilidad entre la categoría del ser y del querer ser. Es evidente que el axioma voluntarista “querer ser=ser” enfatiza la función autopoyética del sujeto, creador y parto de sí mismo”.

¹⁸⁹ ZUBIZARRETA, A. *Tras las huellas de Unamuno, la inserción de Unamuno en el cristianismo: 1897*. Ed. Taurus, Madrid 1960, pp. 141-142. “El proceso de acercamiento de Unamuno al cristianismo fue lento y paulatino, lleno de dificultades. En su primer paso de acercamiento, 1884, debió privar un cierto arrebatado puramente sentimental y también, en algún modo, el compromiso que le creaba su noviazgo con una mujer creyente. En 1886, su intelecto ya estaba preparado para insertarse en Cristo. Sin embargo, las tendencias sociales del humanismo ateo (...) lo mantuvieron alejado del cristianismo varios años más. Desde 1895 vuelve a iniciar un movimiento hacia la fe. Los años 1895 y 1896 fueron la antesala de su inserción en la fe de 1897. Estos procesos, que tuvieron lugar entre los treinta y los treinta y dos años y medio de vida - casi a los treinta y tres ocurrió el estallido del proceso-, posiblemente serían relacionados, en algún modo, por la amorosa imaginación simbólica de Don Miguel con la vida de Cristo”.

La razón epistemológica se erige como “órgano de sentido” y niega los dogmas de la fe. Se da una disociación entre la fe y la razón instrumental. El *Cuaderno V* consagra la realidad como fenoménica y al hombre como el crustáceo espiritual. Unamuno se rompe por primera vez.

4) 1884-1886. No existe “crisis de retroceso” ni recuperación de una fe que no había perdido. Simplemente, intenta recuperar la práctica de la fe desde un punto de vista sacramental y dar solución al dualismo entre la fe y la razón instrumental.

5) 1886-1891. Intentos de racionalización de la fe desde la razón epistemológica y negación absoluta de las realidades trascendentes desde la “metafísica del hecho” presente en *Filosofía Lógica*. Simultáneamente, afirmación de la presencia íntima de Dios en el *Cuaderno XXIII* y la afirmación rotunda de la fe en Dios en la *Carta a Juan Solís* de 1889-1890. Disociación íntima y quiebra existencial entre fe y razón instrumental.

6) 1887-1896. *Paz en la guerra*. La razón instrumental se niega a sí misma e inicia una nueva búsqueda de sentido basada en la unión mística entre el interior y el exterior. Una unión entre el mundo fenomenológico y el mundo trascendente, nouménico. Es la apocatástasis de la soledad, el silencio y la paz infinita de Pedro Antonio y Pachico. El sentido de la vida es la unión mística con el “todo”; pero ese todo no es Dios. La razón ha dejado de ser un órgano epistemológico para ser un órgano existencial: La razón instrumental ha muerto.

7) 1891-1896. Aparece el egotismo patológico unamuniano; la ejemplificación de la voluntad de Schopenhauer que lleva a nuestro autor a querer “ser siempre, ser todo, ser Dios”. La voluntad de poder lleva a Unamuno a las crisis nerviosas, al insomnio y a la afección. Desarrolla un erostratismo mesiánico pleno de ansia de vida y de inmortalidad terrenal con el “siento que hay Unamuno para rato” mientras que la enfermedad de su hijito Raimundo Genaro¹⁹⁰ le expone de una manera descarnada a la muerte. Fe, razón y erostratismo muestran a un Unamuno desintegrado.

Unamuno describe así el proceso de vacuidad y de pérdida de sentido:

¹⁹⁰ CEREZO GALÁN, P. *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Ed. Trotta, Madrid 1996, p. 229. “El desencadenante fue en la enfermedad irreversible de su hijo, tal como afirman Salcedo y Zubizarreta (...) Aquella convivencia con la muerte, amenazante e inminente, fue un hecho decisivo”.

He vivido como viven los que se llaman sanos de espíritu, fuertes de él, equilibrados y normales, considerando la muerte como una ley natural y necesaria condición de vida. Y he aquí que ahora no puedo vivir así y veo esos años de ánimo, de bríos de lucha, de proyectos y de alegría como unos años de muerte espiritual y de sueño. Pero no puedo impedir cierta tristeza por ellos. He creído vivir feliz y me veo arrancado de esa felicidad. No logro arrepentirme de ellos (...) Pero la realidad ahora es otra. Ya no volveré a esa vida, ya no sanaré, tal como mis amigos entienden esto de sanarse, ya no podré vivir como he vivido. ¿Quién me ha arrancado de ese sueño? ¿Qué ha sido esto? La crisis venía incubándose lentamente y no he comprendido su incubación hasta que ha estallado (...) Hoy me encuentro con que todo lo adquirido en esos años me resulta algo extraño, un aparato externo a mí, algo que no ha tomado carne en mi espíritu.¹⁹¹

Es realmente trágico. Unamuno declara que la vida anterior le es algo extraño, algo que no ha tomado carne en su espíritu, una realidad de “costra”, una vida que es un sueño en el que ya no puede seguir viviendo y a la que no puede volver. La tragedia es la falta de sentido del hombre exterior, el de la muerte fenomenológica y el de la felicidad espuria¹⁹². La vida no tiene sentido para el hombre mundano. Si la realidad fenoménica no proporciona sentido a la vida, tampoco la paz de la ataraxia de *Paz en la guerra*. La subsistencia de la conciencia individual necesita al Dios Padre de la fe. Es el momento en el que tiene que emerger la fe formidable desde aquella fe irracional que antaño fue negada por la razón pero que permanecía incólume en el alma de Unamuno. Es la fe que describe en la carta a Leopoldo Gutiérrez Abascal, en los primeros días de la crisis:

Mi obra ha sido una continua búsqueda de Dios y de Cristo; la fe que espero que me conceda no es más que el coronamiento de mi labor; mis convicciones de doce años adquirirán nueva vida al vivificarse en la fe tradicional, con la que ha sido amasada nuestra alma. Heredamos un alma católica, con ella pensamos, y solo en el eterno fondo de donde ha brotado puede hallar pleno sentido nuestra obra (...) Para que esas obras buenas me sirvan ante Dios tengo hacerme bueno; a la generosidad de la que brotaron esas obras debo de unir la humildad que ha dado vida a nuestra alma (...) Hace una temporada que pienso mucho en el credo y en los misterios y en su relación con la vida íntima religiosa del alma, y con la suprema humildad, la de aceptarlos y meditarlos (...) Perdí la fe pensando mucho en el credo y en los dogmas y tratando de

¹⁹¹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Diario Íntimo*, obras completas, vol. VII. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2005, p. 340.

¹⁹² Op.cit. p. 326. “Cuanto más grata y dulce y encantadora la vida más horrible la idea de perderla (...) Del seno de la vida fácil y grata brota la desesperación de hundirse en la nada. Hay, aunque parezca paradoja, la infelicidad de la felicidad. Los que viven en el bienestar y el goce gustan el amargo fruto del spleen, del aburrimiento, de la desesperación”.

*racionalizarlos, de entenderlos (...) y hoy, a medida que más medito en los misterios, más hondas enseñanzas saco de ellos, ¿cabe mayor demostración del dedo de Dios?*¹⁹³

4.2. Imbécil o creyente¹⁹⁴

Unamuno quiere creer para creer que cree en el Dios que realmente cree. Esa es la doble condición de su fe. Es una fe que tiene que elevar al hombre sobre el mundo fenoménico y negar tanto la razón instrumental como la soberbia del egotista mundano. La fe en el Unamuno de la crisis de 1897 es una fe práctica, que comporta no solo la adscripción de sentido a Dios, sino que implica un profundo cambio de vida, la negación del hombre viejo¹⁹⁵ para poder crear el hombre nuevo¹⁹⁶, el que desde la nidad íntima¹⁹⁷ y del terror a sí mismo pueda llegar al Dios que hay que servir y del que no hay que servirse¹⁹⁸.

Para Unamuno creer supone la negación de la soberbia del egotista que permite simultáneamente no solo creer en Dios, sino también recibir la Gracia de Éste. En el ponerse a disposición de Dios desde la negación de uno mismo y desde la humillación y la oración continua ya se muestra la fe no solo como disposición de ánimo, sino como entrega de la Gracia por parte de Dios:

¿De dónde viene el querer creer? Si viene de Dios y de su Gracia abandonándonos a ese santo deseo hallaremos Gracia para orar y pedirle que nos conceda la fe, y Él nos hará la Gracia de

¹⁹³ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Epistolario I (1880-1899)*, carta 179 a Leopoldo Gutiérrez Abascal, escrita antes del 24 de marzo de 1897. Edición Colette y Jean Claude Rabaté, ediciones Universidad Salamanca, Salamanca 2017, p. 634.

¹⁹⁴ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Diario Íntimo*, obras completas, vol. VII. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2005, p. 340. “*O imbécil o creyente, no quiero que sea mi mente mi tormento y que envenene mi vida la certeza de su fin y la obsesión de la nada*”.

¹⁹⁵ Op.cit. p. 348. “*Es, de todos modos, tema de honda meditación esto de que me esté aleccionando y predicando a mí mismo y convirtiéndome, y que escriba hoy cosas que me parecerían mañana escritas por otro que no soy. ¡Qué lento es el despojarse del hombre viejo!*”.

¹⁹⁶ Op.cit. p. 317. “*Si la nada me aterra he de aprender a conocer mi propia nada para aterrarme de mí mismo, y ponerme a labrar en mí el hombre nuevo, el de la Gracia, el del ser*”.

¹⁹⁷ Op.cit. p. 384. “*Hay algo más que conocerse, que obrarse (o llevar a cabo su obra) y que amarse, y es serse. Sete a ti mismo, sé tú mismo, y como eres nada, sé nada y déjate perder en manos del Señor*”.

¹⁹⁸ Op.cit. p. 268. “*Entro en la fe con la soberbia de los años de mi sueño, y todo se me vuelve maquinarse vanaglorias en ella, haciendo que Dios me sirva y no que sirva yo a Él*”.

*dárnosla. Es ya Gracia el deseo de creer, que nos hace merecer la Gracia del creer. Me complazco en creerlo así, y al creerlo así, ¿no es Señor, que creo ya en Ti?*¹⁹⁹

¿Podemos asegurar que Unamuno alcanza la fe verdadera? Existen varias consideraciones que podríamos hacer al respecto. Por una parte, el camino hacia la fe en *Paz en la guerra* había acabado en la búsqueda de una unidad totalizadora en la que aún no estaba Dios. La razón de *Paz en la guerra* no es la razón que niega una fe que para Unamuno parece bastarse por sí sola para llegar a Dios²⁰⁰. Aunque Unamuno en este punto parece afirmar estar desorientado, “aunque con mayor paz interior”, sería necesario poder determinar si la fe, además del creer, también construye el “querer creer” o si por el contrario es la razón la que coadyuba a la búsqueda de Dios desde la voluntad misma del “querer creer”. Nos inclinamos a considerar que en la crisis de 1897 es la razón la que “quiere creer” y se pone al servicio de la fe, como ocurrió en los primeros años universitarios de Unamuno. Pero en este caso, la razón no trata de proporcionar un soporte racional a los dogmas, sino buscar activamente la comunión con Dios. Por primera vez parece que la razón y la fe se alían para facilitar una solución existencial al egotista que buscaba el sentido en el erostratismo del mundo fenoménico.

Es desde esta comunidad de búsqueda de sentido entre la razón y la fe desde la cual Unamuno puede racionalizar aquella fe irracional de niñez y alcanzar a Dios como núcleo eterno de “*una fe cristiana pura y libre, sin dogmas eclesiásticos*”²⁰¹. Y no solo hacer de Dios el sentido de la vida, sino integrar el yo contemplativo y el yo agónico y resolviendo el dualismo existente entre razón y fe. Desde la acción conjunta de fe y razón el problema del erostratismo debería poder estar solucionado en tanto en cuanto la razón y la fe al unísono facilitan el proceso de conversión del egotista que propone Rivera de Ventosa:

¹⁹⁹ Op.cit. p. 341.

²⁰⁰ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Epistolario I (1880-1899)*, carta 196 a Juan Arzadun, de 30 de octubre de 1897. Edición Colette y Jean Claude Rabaté, ediciones Universidad Salamanca, Salamanca 2017, p. 686. “*Me he sentido al borde de la Nada inacabable y he acabado por sentir que hay más medios de relacionarse con la realidad que la razón, que hay Gracia y que hay fe, fe que al cabo se logra queriendo de veras creer. ¿Si yo en realidad creo o es que tan solo quiero creer? No lo sé. Ando desorientado, pero con mayor paz interior*”.

²⁰¹ GARCÍA NUÑO, A. *El problema de lo sobrenatural en Unamuno*, la inercia del materialismo. Ediciones Encuentro, Madrid 2011, p. 289. El 2 de noviembre de 1903 escribe a Pedro Múgica: “*Aquella sacudida fue la llamada no a las ya muertas creencias de mi niñez, sino a su núcleo eterno, a su fundamento, a la fe cristiana pura y libre, sin dogmas eclesiásticos, a la sinceridad, a Dios, en fin*”.

*“La conciencia de la fatuidad de su yoismo; el profundo sentimiento de nada y la clarividencia de que su nada solo puede hallar asidero en Dios”*²⁰².

Llegados a este punto, habríamos de preguntarnos: ¿Alcanzó la fe Unamuno en la crisis de 1897? La respuesta no es fácil, toda vez que Unamuno expresa con claridad que también el hecho de creer y querer creer supone la acción inmanente de la Gracia en el creyente. Así, el egotista preso de la voluntad de poder que le dirige hacia la consunción y a la muerte fenoménica puede reorientar su búsqueda espuria de sentido hacia Dios. El camino está marcado por la fe del “creer”, por la razón del “querer creer” y por la Gracia del Dios que de manera inmanente fundamenta el sentido del “creer” del hombre hacia Sí mismo. Si el camino está marcado de esta manera y es Dios quien a través de la Gracia fundamenta no solo la fe, sino también el “querer creer” de la razón, ¿qué razón tendría Unamuno para no convertirse? ¿se dio realmente la llamada de Dios? Si se dio la llamada, ¿hubo conversión o no la hubo? O, por el contrario, ¿no existió llamada y la búsqueda solo fue una búsqueda natural de Dios desde la fe y la razón?

Nuestra respuesta, en línea con la de Rivera de Ventosa, es que eso solo lo sabe Dios, pero desde una hermenéutica global de la obra de Unamuno nos inclinamos a creer que Unamuno permanece en la fe que tenía y en este caso afianzada por la razón. La razón ha pasado por la negación de Dios, por el sincretismo universal de un “todo” totalizador sin Dios en *Paz en la guerra* y en la crisis de 1897 es una razón que “quiere creer” el creer de la fe. Adicionalmente, creemos que Unamuno recibió la providencial Gracia de Dios en lo que afirmamos que fue su “noche oscura” durante los meses de la primavera de 1897.

Sin embargo, coincidiendo con Sarasa San Martín²⁰³, creemos que Unamuno apoyó la búsqueda de la fe, pero sin desvelar el misterio y sin buscar el encuentro con Dios desde

²⁰² RIVERA DE VENTOSA, E. “La crisis religiosa de Unamuno en su retiro de Alcalá, año 1897”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 16/17 (1966), p. 109.

²⁰³ SARASA SAN MARTIN, J. El problema de Dios en Unamuno. Diputación foral de Bizkaia, Bilbao 1989, p. 94. “¿Por qué Unamuno no consigue dar una respuesta afirmativa a Dios? A pesar de este rechazo y ataques a la razón que Unamuno mantendrá toda la vida (...) no se convirtió plenamente en su retiro de Alcalá. En efecto, aun en esos momentos, su razón continuó enfrentada a su fe (...) En su retiro de Alcalá Unamuno percibe la llamada a la conversión, incluso la desea y la quiere; pero no consigue dar el paso al frente hacia una rectificación completa y definitiva o de una respuesta a Dios claramente afirmativa. Es verdad, que en aquellos días de reflexión, oración y agonía, su corazón se rinde; pero su razón altanera no acepta ni se introduce en el misterio, no se abre a Dios (...) Es decir, el ateísmo “racionalizador” de sus años juveniles y el humanismo ateizante, que es la atmósfera cultural que respira, aniquilaron su fe y

lo que Sarasa llama “respuesta afirmativa”. La búsqueda y la afirmación de Dios fue exclusivamente racional y no hubo una respuesta afirmativa al Dios persona desde el auténtico amor íntimo. El acercamiento racional a Dios fue desde el sacrificio a la fe, desde el buscar la confluencia de sentido en Dios; pero la afirmación de Dios por parte de la razón solo fue una cesión a la fe desde el “*hágase tu voluntad y no la mía*”:

*¿Me esperará la más terrible de las pruebas? ¿Será que después de haber fundido mis convicciones racionales en una fe sobrenatural me ésta a aquellas y se me reserva la más dura prueba, la de despojarme de esas convicciones? ¿Tendré que sacrificar mi razón al cabo? Esto sería horrible, pero hágase, Señor, tu voluntad y no la mía. Si la razón me daña, quítame la razón y dame paz y salud aunque sea en la imbecilidad.*²⁰⁴

En cuanto a la interpretación de Moeller que lleva a cabo Rivera, no estamos de acuerdo en fundamentar en la Gracia divina la iniciativa en el acto de la fe de Unamuno, en tanto en cuanto se trata de dirimir si la razón no solo coadyuba al encuentro con Dios, sino si puede de penetrar racionalmente el misterio. En este caso, entendemos que el *Diario* no es una llamada de Dios al incrédulo, sino un acto providencial de Dios que de manera inmanente llama a aquél que tiene el corazón abierto a la búsqueda de Dios como sentido último. En este sentido, y contraviniendo a Moeller, entendemos que la iniciativa de la fe en Unamuno es claramente antropológica y no teológica. Sin embargo, sí que coincidimos en afirmar que, aunque en Unamuno se da una tensión clara hacia el misterio desde el punto de vista del “creer” y del “querer creer”, no hay una respuesta de la razón que responda a Dios “¡Maestro mío!” cuando ésta es llamada por Él²⁰⁵. Con respecto a la afirmación de Zubizarreta de que Unamuno no solo encontró de una manera definitiva a Dios en su crisis, sino que permaneció en la fe el resto de su vida, solo podemos manifestar un acuerdo parcial. La crisis de 1897 supuso un alineamiento claro entre fe y

agarrotaron su razón para siempre. En Unamuno, su razón permaneció donde estaba, siguió sin dar una respuesta afirmativa a Dios”.

²⁰⁴ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Diario Íntimo*, obras completas, vol. VII. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2005, p. 349.

²⁰⁵ RIVERA DE VENTOSA, E. “La crisis religiosa de Unamuno en su retiro de Alcalá, año 1897”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 16/17 (1966), p. 130. “Para discernir entre la interpretación teológica y la antropológica se ha de examinar quién toma la iniciativa en el acto de la fe, si Dios o el hombre. En el momento de la crisis, los textos nos fuerzan a sentir una llamada de Dios a la que Unamuno trata de responder sin plenamente lograrlo. Va indudablemente hacia la luz de la fe teológica (...) Estas líneas del “Diario” solo pueden interpretarse desde una llamada de Dios y desde una tensión hacia el misterio que pide el asentimiento de la fe teológica: ¿Por qué cuando Dios nos nombra en nuestro corazón y oímos nuestro nombre no contestamos ¡Maestro mío!?”.

razón en la elección de Dios frente al erostratismo mundano. Pero no creemos que hubiera “inserción” en la fe por parte de Unamuno ni que ésta fuera una adscripción limpia y sin mácula; el egotista soberbio, el hombre de mundo, impidió que Unamuno pudiera creer que creía, aun creyendo.

En cualquier caso, entendemos que la crisis de 1897 supuso un definitivo encuentro con Dios por parte de Unamuno, encuentro de fe admitido por críticos como Sánchez Barbudo²⁰⁶, aunque niegue que la fe perdure en Unamuno posteriormente. El Unamuno de la crisis tiene sobre todo una conducta que nos lleva a creer su profunda adscripción a la fe, y es la admisión y defensa de los dogmas de la Iglesia que antes había rechazado con férrea determinación. Así, junto con la devoción a la Virgen María como madre de Dios y ejemplo de humildad y sometimiento activo, la asistencia diaria a la Eucaristía, la lectura continuada de los Evangelios, y la necesidad de dirección espiritual²⁰⁷, veremos en esta época a Unamuno admitir la realidad del infierno y la sumisión a la Iglesia católica. El giro existencial de Unamuno nos parece cierto, a pesar de que el mismo dude insistentemente de su posible “teatralidad”. El hecho de enfrentarse a los tres fantasmas a los que alude Salcedo²⁰⁸ no puede hacer otra cosa que convencernos de su autenticidad; no parece viable enfrentarse a la opinión pública y que aparezcan vivencias de locura y suicidio en una actitud inauténtica.

²⁰⁶ SÁNCHEZ BARBUDO, A. *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*. Ediciones Guadarrama, Madrid 1968, p. 169. “En la primavera de 1897, aunque fuera con vacilaciones, con luchas, dudas y caídas, Unamuno fue sin embargo un hombre religioso, de una religiosidad católica; sincera y hondamente religioso. Él buscaba entonces con humildad poder del todo creer, poder merecer a Dios. Y podría decirse, claro es, que religioso, en un amplio sentido de la palabra, lo fue él siempre. Pero la verdad es que creyente, aunque sea con dudas -creyente en los dogmas de la religión católica- y humilde buscador de Dios, no lo fue ya, que yo sepa, después de esa época, nunca más”.

²⁰⁷ SANDOVAL ULLÁN, A. “1897: Soledad de Espíritu. Apoyo epistolar”. En A. CHAGUACEDA TOLEDANO, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II* (pp. 59-60). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2005, p. 59. “Unamuno estuvo dos veces en Alcalá de Henares. El 1 y 2 de noviembre de 1888, y los días 1, 2 y 3 de Mayo de 1889 (...) Había estado en el Oratorio de San Felipe Neri desde el 9 de abril de 1897 hasta el lunes de Pascua (después de la crisis del 21 y 22 de marzo)”.

²⁰⁸ SALCEDO, E. *Vida de Don Miguel*. Ediciones Anaya, Salamanca 1970, p. 93. “Ardiente, desesperada, angustiadamente, lucha Unamuno porque su conversión sea sincera, porque su Diario, llevado a escondidas de la familia, no sea espectáculo y toda su angustia representación. Piensa en ir a ver al párroco, pero difiere el encuentro; va a misa todos los días y se marca, como deber y rito, la cotidiana lectura de pasajes del Evangelio. Es muy dura esta etapa de su vida en la que le acechan tres fantasmas: 1) La locura: “Cada vez que vuelvo a mis sueños, cada vez que siento un retroceso y me pongo en mi modo de pensar y sentir de los años pasados, se me ocurre esta idea: ¿Estaré loco? Anotaba el 28 de abril”. 2) La gente: “¿Por qué me han de inquietar las habladurías de los demás, sus miradas de indiscreta curiosidad y los juicios que puedan hacer acerca de la resurrección ya anunciada?” 3) El suicidio: “Y el 10 de mayo, el más desgarrador grito: “Esto es insufrible. Ahora me persigue la idea del suicidio”.”.

Poco más puede decirse de la autenticidad de la fe de Unamuno durante la crisis de 1897. La necesidad de Dios en Unamuno no solo es antropológica ni obra de la Providencia. La necesidad de Dios parte de la necesidad de buscar el sentido de la vida. Es posible que esa necesidad haya sido puesta por Dios en el alma del hombre, para que éste entienda la auténtica verdad de la locura de la Cruz, que no es otra que el amor. Pero, en cualquier caso, Unamuno busca denodadamente a Dios como sentido último. Busca al Dios de la fe de niñez desde una búsqueda que es doblemente racional y cumplimiento del mandato evangélico que identifica al hombre con Cristo.

Una última mención a la fe de Unamuno desde su concepción de Dios. El Dios al que se dirige Unamuno es tanto el Cristo Salvador como el Dios padre del amor. La trascendencia y la ortodoxia de Unamuno en este punto implican de nuevo una profunda fe íntima. No puede hablarse en este momento de una visión instrumentalizadora de Dios, aunque Éste sea el garante de la vida eterna y de la continuidad de la conciencia individual. La entrega vital de Unamuno es de puro sentido, no de supervivencia egoísta. El hacerse uno con el Señor que muestra Unamuno en este momento es exclusivamente desde el amor y no desde el egoísmo que busca en Dios una solución a la pervivencia, es lo que Unamuno llama “amarse en Cristo”:

Búscate en el Señor y allí hallarás paz verdadera y podrás mirarte frente a frente, y abrazado a ti mismo en santa caridad sentirás la permanente sustancialidad de tu alma, llamada por Cristo a la vida eterna. Es mucho más difícil de lo que se cree amarse a sí mismo; es el principio de la verdadera caridad. ¡Cuan pocos saben amarse en Cristo! Magna labor es la de sustanciarse y hacerse uno en el Señor, y vivir consigo mismo, abrazado a la propia miseria, conociéndose y amándose de verdad.²⁰⁹

De la misma manera, Unamuno se dirige a Dios desde el concepto del amor paternal, al Dios padre. El Dios Padre no es el inmortalizador de sus criaturas, sino el Dios Padre que ha dado el ser al hombre. El buscador de sentido no necesita llegar a Dios, ya que está en Él; es su hijo. El giro antropológico del buscador de sentido cambia teleología por inmanencia. Pero no inmanencia dialéctica como motor de búsqueda, sino como inmanencia paternal, como presencia del hijo en el Padre y del Padre en el hijo; la inmanencia de la identidad del Padre y del hijo; del ser hijos de Dios:

²⁰⁹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Diario Íntimo*, obras completas, vol. VII. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2005, p. 291.

¡Padre! Ésta es la revelación de Cristo, pues en toda la ley antigua no aparece Dios como padre. Lo más característico del cristianismo es la paternidad divina, el hacer a los hombres hijos del Creador, no criaturas meramente, sino hijos (...) Esta semejanza es el fundamento de la paternidad. Los deberes del padre para con el hijo más que el haberle dado el ser se fundan en haberle dado tal ser, en que por ser uno hijo de su padre y no de otro es como es y no es de otro modo (...) Y la Gracia divina nos la da Dios por ser nuestro Padre, es lo que corresponde a Él al deber paterno en nosotros. Como Padre nos ha redimido y como Padre nos ha hecho herederos de su gloria.²¹⁰

Finalizamos la consideración de la fe en Unamuno afirmando una profunda fe en el Dios trascendente por parte de nuestro autor. La misma fe irracional y fresca que tenía de niño, pero desde la profunda reflexión del “creer” y “querer creer”. Está lejos la razón instrumental que partiendo de la “metafísica del hecho” negaba la existencia de Dios. Y también muy lejos la comunión mística de Pachico con el “Todo” que encuentra en el silencio de las montañas bilbaínas. El “querer creer” puede provenir de la fe o también de la razón. En cualquier caso, la razón de la crisis de 1897 es una razón dirigida a la búsqueda del Dios que la fe necesita. Quizá la razón no sea capaz de penetrar el misterio o no pueda dar el sí último, pero sí es una razón que agranda infinitamente la fe de Unamuno. Pero ciertamente, la razón todavía no ha “sentido” al Dios padre, y seguirá buscando al Dios que Unamuno necesita de manera incansable. El buscador de sentido tiene necesariamente que ser un buscador de razón, para ser capaz de llegar a la unión divina después de encontrar una salida a la “noche oscura”. En la “noche oscura” que supuso la crisis, Unamuno buscó la unión con Dios con todas las fuerzas de su alma, también con sus “fuerzas racionales”, tal como afirma Frayle²¹¹. En este sentido, tenemos que afirmar que Unamuno en su “noche oscura” no fue capaz de encontrar con la razón la “mística del amor” y que únicamente pudo acercarse a Dios de manera intelectual.

²¹⁰ Op.cit. p. 295.

²¹¹ FRAYLE DELGADO, L. *Unamuno Intimo. El pensamiento menos conocido del rector de Salamanca*. Edición Luis Frayle Delgado, Salamanca 2018, p. 81. “¿Es necesaria la salida de la “noche oscura” para llegar a la unión divina? ¿Hay en la vida de Unamuno una salida de su noche a la unión divina? Parece pues, seguro, que Unamuno ha entrado en esa vía purgativa o de los principiantes, que seguramente es común entre los cristianos preocupados por la vida religiosa, entre los que estaría nuestro Don Miguel. Vivió, al menos esa “noche” activa del sentido y del espíritu, tratando de avanzar en su camino hacia la unión con la divinidad, que unas veces se define y otras no, en sentido cristiano. En muchos momentos Unamuno busca angustiosamente esa unión, o al menos la identificación con la infinita Verdad de Dios. Su alma más que “en ansias en amores inflamada” vive en deseo angustioso de conocer a Dios. Y más difícil todavía es reconocer en sus palabras si arde en deseos de amarlo. El camino místico de Unamuno, en el caso de que lo hubiera hecho ese camino, al menos en sus principios, sería una vía intelectual, no una mística de amor que es la de San Juan de la Cruz”.

Fue tal la imposibilidad última de encontrar con la razón el amor del Padre, que en la última página del *Diario* Unamuno cambia la oración del “Padre Nuestro” que con fervor rezaba en marzo de 1897 por el nuevo “Padre nuestro” de 1902. El Dios Padre de la crisis de 1897 no contestó al Unamuno hombre, y éste invirtió los papeles: Se hizo Padre de Dios creando a Dios. En las páginas del *Diario* de 1902 ya está presente el Dios como “Conciencia Universal” que el hombre ha creado desde una imaginación y una fe que son facultades existenciales creadoras. Unamuno terminará creando el Dios que necesita como manera más directa de ser escuchado por Él. De nuevo, se impone la necesidad del buscador de sentido de encontrar al Dios que el hombre necesita y no al hombre que necesita Dios. El Dios padre deviene en el “yo proyectado al infinito”, en el Dios idealista que no es otra cosa que el hombre divinizado.

Hemos dicho que el *Diario* era el “catecismo” de Unamuno como obra profundamente ética. En esta obra se propone una manera totalizadora de vivir a modo de “sentido de vida” en la que se rompe el dualismo entre hombre interior y hombre exterior y se propone una solución vital a la continuidad de la conciencia individual. El *Diario* propone una solución vital, una manera de vivir en Dios para alcanzar la felicidad, la paz y la vida eterna. Sin embargo, el encuentro con Dios está condicionado a una profunda revisión antropológica. El hombre tiene que ser hijo de Dios y, para eso, son necesarias determinadas renunciaciones. Es lo que veremos a continuación.

4.3. La negación de la razón instrumental

En el *Diario* se expresa de manera nítida la idea que ya había sido prologada en el *Cuaderno XXIII*: La razón instrumental no es válida para los asuntos de la vida. Es un órgano epistemológico que no puede más que hablar de los “hechos” sensibles y las asociaciones de ideas que de ellos provienen. Sin embargo, la razón positivista no es un órgano existencial que pueda dar respuesta a las preguntas de sentido del hombre. Si la razón busca las razones de la fe se cae en la desesperación:

*Esto es insufrible. Pido una señal, una sola señal evidente, y preveo que si la obtuviera, me metería a analizarla y aniquilarla. Y al pedir una señal, ¿no es señal de aquello mismo que se pide? (...) el querer creer ¿no es principio de creer? El que desea fe y la pide, ¿no es que la tiene ya aunque no lo sepa?*²¹²

²¹² DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Diario Íntimo*, obras completas, vol. VII. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2005, p. 330.

Vemos aquí de manera patente cómo la razón instrumental busca desesperadamente una señal, un “hecho” de fe positivista. Y se refugia en la evidencia de “querer tener fe” como señal de que aquello que se busca ya se ha encontrado: Si es un hecho contrastable “querer tener fe” es que la fe de alguna manera se tiene, aún sin saberlo. Vemos que es una afirmación desesperada de la razón para dar respuesta a la presencia de la fe y de Dios en el alma. Sin embargo, el intento es espurio. La razón parte del hecho externo del “querer” tener fe como acto volitivo, no parte de la experiencia agustiniana o pascaliana del “sentido íntimo de Dios” que hemos convenido que es una necesidad ontológica del hombre. El “querer creer” de la razón no es el “querer creer” de la fe, ya que este último parte de una creencia previa.

Las expresiones de rechazo de la razón como función existencial epistemológica de sentido son múltiples en Unamuno. Así, podemos leer en el *Diario*: “¿Qué persona ilustrada y nutrida de ciencia tiene fe?”²¹³; “quise hacerme dueño y no esclavo de ella, y así llegué a la esclavitud en vez de llegar a la libertad en Cristo”²¹⁴; y:

*Contemplando en una noche serena el ejército de estrellas, muchas de las cuales son soles y aun soles de soles, con sus planetas acaso, y considerando lo que es nuestra miserable Tierra en esto, un grano de arena en la playa, nos decimos ¿y a esta Tierra bajó Dios hecho hombre?*²¹⁵

Como vemos, la última referencia al por qué eligió Dios la Tierra sobre la que se hace hombre muestra de manera exacta el absurdo del análisis racional de la encarnación. La negación de la razón instrumental supone para Unamuno el cierre de un ciclo de búsqueda de Dios. La fase del nihilismo de la razón ha concluido y la búsqueda de Dios tiene que venir desde un nuevo uso de la razón. Con la negación de la razón instrumental, Unamuno ha dado un paso de gigante en la fenomenología del sentido, en la búsqueda de Dios que según Fernández González, “tiene que ser encontrado desde la verdad vital y la sabiduría de los sencillos que se alcanza por la humildad”²¹⁶.

²¹³ Op.cit. p. 308.

²¹⁴ Op.cit. p. 297.

²¹⁵ Op.cit. p. 363.

²¹⁶ FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, A.R. “Nueva lectura del Diario Íntimo”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 32 (1997), p. 372.

En cuanto a la crítica unamuniana, parece existir consenso en cuanto al rechazo de la razón positivista por parte de Unamuno. López Quintás hace referencia al objetivismo intelectualista²¹⁷ que Unamuno quiso evitar, entendiendo que el conocer desde la óptica de la posesión y la dominación produce el aniquilamiento reificante del objeto de conocimiento y el angostamiento espiritual de quien conoce. Es desde esta óptica desde la cual debemos de entender el antirracionalismo unamuniano ya que Unamuno no se opone a la búsqueda racional de los misterios, pero sí a la búsqueda positivista de los mismos que desemboca en el nihilismo o en agnosticismo teológico. En cualquier caso, entendemos que el problema de la utilización de la razón para desentrañar el sentido último de la vida y el encuentro con Dios no fue tanto en Unamuno un problema de metodología sino de intención. Su búsqueda de sentido partía no solo de una necesidad teleológica u antropológica, sino de un egotismo metafísico que le llevaba a una actitud de dominio y de posesión de todo aquello que vivía y experimentaba. Veamos cómo ejemplo la carta de Enrique Areilza a Ilundain en junio de 1903:

Pero es que termina por creer aquello que más le satisface. Ha consumido la vida en conocer ciencia positiva, que es fría e inexorable y como no le ha proporcionado gloria ni tranquilidad de espíritu, la odia a muerte; la odia tanto más cuanto la tiene dentro; es la espina dolorosa que mortifica su fe, pero de la cual no podría desprenderse porque constituye el fondo de su gran saber y de su valía (...) Búrlase de la ciencia hecha lógica como el jorobado podría reírse de su propia joroba o el rey de la corona que le engrandece, y de su actitud dudosa entre la fe que pugna por recuperar y el racionalismo que le niega tal consuelo, escribe su autor en esta carta: "En este onanismo macabro ha encontrado consuelo a sus sufrimientos, vislumbrando alguna manera de calmar la sed de originalidad que le atormenta y alcanza su ideal de inclasificabilidad".²¹⁸

Areilza habla del odio a muerte que Unamuno tiene a la ciencia positiva, tanto como un jorobado a su joroba, a la vez que habla de la dudosa fe que pugna por recuperar en 1897. Y hace referencia al “onanismo macabro” y al sufrimiento del que Unamuno se jacta: La perenne lucha entre razón y fe. Nuestra interpretación es que Unamuno abomina del instrumento, pero no de la intención positivista de penetrar la realidad absolutizándola

²¹⁷ LÓPEZ QUINTÁS, A. *Cuatro filósofos en busca de Dios*, metodología inadecuada y agnosticismo racionalista. Ediciones Rialp, Madrid 1999, p. 79. “Unamuno se hizo cargo de que la actitud intelectualista -objetivista, dominadora, distanciadora del objeto de conocimiento- provoca agostamiento espiritual del hombre, porque lo lleva a poseer verdades en vez de dejarse poseer por la verdad.”.

²¹⁸ SÁNCHEZ GRANJEL, L. *Retrato de Unamuno. Cuatro formas de inmortalidad*, carta de Areilza a Ilundain, de 13 de junio de 1903. Ediciones Guadarrama, Madrid 1957, p. 150.

primero. Como hemos visto en la fenomenología del sentido, se produce una evolución de la razón como intérprete de la realidad y como facultad existencial. La razón como facultad existencial, en unión íntima con el resto de las funciones existenciales de Unamuno, presenta una fenomenología de sentido basada en una relación dialéctica con la realidad externa e interna: Cada vez que la razón se muestra incapaz de entender los misterios que conciernen a la existencia, produce un cambio en sí misma y en el hombre como buscador de sentido. Sin embargo, en Unamuno la intención del sujeto de conocimiento permanece invariable: La posesión y dominio de aquello que es conocido. Concluimos por tanto que, aunque la razón instrumental ha sido superada dialécticamente por Unamuno en 1897, justo después de haber descubierto el intramundo y la intrahistoria con la que Pedro Antonio y Pachico fundían sus vidas, Unamuno continúa con la actitud positivista de poseer a Dios y no entregarse a Él. Nuestro autor sigue presa del “onanismo macabro” que consiste en querer penetrar el misterio absolutizándolo. El sentido de la vida no puede encontrarse en la penetración del misterio de *La Esfinge*. Como decíamos antes, *La Esfinge* de Unamuno, también como buscador de sentido, es Unamuno mismo; el Unamuno ególatra sobre el que se asentará la auténtica tragedia existencial de nuestro autor.

4.4. Orgullo y descomposición espiritual

El Unamuno desmembrado entre una fe sentimental que no da sentido de vida y la razón que solo ofrece la comunión mística con el mundo que siente Pachico, elige el mundo fenoménico como sentido de vida. El Unamuno egotista emerge sobre una fe y una razón difuminadas y empobrecidas que no pueden dar sentido a la vida. El querer ser, el dominar la realidad y a los otros, el crecer de manera infinita como individualidad y personalidad se impone como solución de sentido vital. Unamuno suple al Dios ausente con su propia deificación y deja de buscar a Dios para buscarse a sí mismo en una realización mundana que le haga imperecedero mediante una inmortalidad de nombre y de fama.

Es importante analizar en detalle la complejidad existencial que entraña la elección de sentido de vida en este momento en nuestro autor. La búsqueda de sentido no es racional en este momento en Unamuno. Estamos ante una emergencia frente a un profundo vacío existencial: Ante la ausencia real de un Dios vivo, ante una razón que no proporciona un soporte teleológico vital y ante la primera manifestación de la muerte como “ángel de la nada” que le produce un auténtico terror existencial, Unamuno se pierde en sí mismo y

en su actuación en el mundo circundante. Y el sí mismo de Unamuno es “*la vanidad irreprimible que se halla debajo de todos sus gestos y gritos*” de la que habla Abellán²¹⁹. Coincidimos en la excelente visión de Abellán en cuanto al egoísmo de índole patológica en nuestro autor, pero no podemos conceder la intencionalidad en la “elección de sentido”. Así, no existe un dilema entre la elección de fama y el ansia de Dios, ya que no se trata de una elección moral o racional. Existe una canalización existencial trágica soportada en el deseo metafísico spinoziano de “ser, ser siempre, ser todo, ser Dios” del que Unamuno es víctima. Ante una fe y una razón dormidas, emerge la voluntad de poder que canaliza la vehemencia desordenada del carácter de nuestro “ornitorrinco bueno”. Y es justamente en la inexistencia de elección moral donde se encuentra el tragicismo que se refleja en el *Diario*: El no ser dueño de sí mismo reflejado en el paralelismo que el propio Unamuno hace de sí mismo y de San Pablo en el “no hago el bien que quiero sino el mal que no quiero”. De ahí el grito que significa el *Diario*, la llamada de socorro de Unamuno a un Dios al que pide que “*le despoje de sí mismo*”²²⁰.

En estos años es donde aparece el auténtico tragicismo de Unamuno, que no es la relación entre fe y razón. La maldición de la razón inquiriente y que genera el sentimiento agónico en Unamuno es realmente la bendición de la lucha íntima para llegar a Dios. El tragicismo en Unamuno es el drama personal de dirigir el sentido de su vida al mundo efímero de la nada y no a Dios. Ese es el auténtico mensaje del *Diario* que luego Unamuno desarrollará en *Nicodemo el fariseo* y *La Esfinge*: La salvación de la descomposición espiritual, de la podredumbre y del horror del mal que le impide llegar a Dios:

Padezco una descomposición espiritual, una verdadera pulverización bajo la cual palpita la voluntad de mi mente, su fuerte deseo de creer, de creer en sí, en que no se aniquila (...) Lo que

²¹⁹ ABELLÁN, J. L. *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*. Tecnos, Madrid 1964, p. 145. “*En 1897 -como sabemos- se plantea por primera vez el dilema entre el afán de fama y el ansia de Dios. Como no puede renunciar a ninguna de las dos, identifica el ansia de Dios con el anhelo de inmortalidad personal (...) Y al quedar incumplido (el anhelo de inmortalidad) por la evidencia de la razón, permite dar salida a su afán de fama, pretendiendo lograr con ésta un paliativo a la inmortalidad que la religión no le ofrecía. Quiere asegurar la satisfacción a una vanidad irreprimible que se halla debajo de todos sus gestos y gritos. Ya vimos como justificó su verdadero problema ocultándolo bajo una lucha aparente entre razón y fe, y ya vimos también que como su deseo de ser admirado, reconocido y aplaudido fue simbolizado por la figura de Cristo, el inmortalizador, agónico y dubitativo. Ese Cristo, creación suya, efectivamente le inmortalizaría, si no en la otra vida, por lo menos en ésta, pues a él se debía su original invención*”.

²²⁰ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Diario Íntimo*, obras completas, vol. VII. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2005, p. 268. “*Entro en la fe con la soberbia de los años de mi sueño, y todo se me vuelve maquinarse vanaglorias de ella, haciendo que Dios me sirva y no que sirva yo a Él. Pensaba en los conversos célebres y en las vanidades de un catolicismo de relumbrón. Pido a Dios que me despoje de mí mismo*”.

*lloré al romper la crisis fueron lágrimas de angustia, no de arrepentimiento. Y éstas son las que lavan; aquellas irritan y excitan (...) Cuantas veces he escrito, sin sentirlo de verdad, lo de vivir en la eternidad y no en el tiempo, en lo permanente y no en los fugaces sucesos.*²²¹

*Pero ¡qué formas reviste el orgullo! Propendo a creer que ese orgullo íntimo, recogido, oculto a los extraños, es una forma elevada y exquisita de mal que sólo a algunos nos es dado sufrir. Y es la enfermedad de todos o casi todos los hombres, es la raíz del alma (...) ¿Dónde está, pues, la diferencia? No en mí, en Dios; en Dios que me ha hecho ver toda la podredumbre de esa miseria, en Dios que me ha hecho volver a mí y apreciar el mal en todo su horror. ¡Alabado sea!*²²²

Dios o nada. Dios o la fama y el nombre. La tragedia es el carácter excluyente de ambas posiciones existenciales entre las cuales no puede darse transición alguna. La obsesión por la nada egoísta niega a Dios de una manera terriblemente materialista y atea:

*Esta constante preocupación de mi destino de ultratumba, del más allá de la muerte, esta obsesión de la nada mía, ¿no es puro egoísmo? No logro pensar en la gloria de Dios y borrarle; no logro llegar a contrición alguna, solo fríamente siento la atrición (...) El "no me mueve, mi Dios, para quererte... aunque no hubiera cielo te quisiera, aunque no hubiera infierno te temiera" me parece de puro inasequible, inhumano (...) A todo este me vendrá Pepe con que somos átomos, nada, y con que debemos hacerlo todo sólo para gloria de Dios. Y ¿por qué hemos de hacerlo todo para gloria de Dios? Que Dios nos ha creado, y ¿por qué hemos de darle las Gracias por habernos creado si hemos de volver a la nada de la que nos sacó?*²²³

Desde el tragicismo íntimo de saberse dirigido a la nada, es desde donde debe de entenderse la necesidad unamuniana de salir del erostratismo y “vivir en la realidad de uno mismo”²²⁴; la inmortalidad está en Dios y no en la fama o en el nombre; el sentido último está en vivir en Dios y no en las cabezas que se reducirán a polvo²²⁵. La evitación del erostratismo es pues, una condición existencial para la reconciliación con uno mismo y para encontrar a Dios. No podemos estar de acuerdo por tanto con posiciones como la

²²¹ Op.cit. pp. 272-273.

²²² Op.cit. p. 357.

²²³ Op.cit. p. 339.

²²⁴ Op.cit. p. 316. “Hay que vivir en la realidad de sí mismo y no en la apariencia que de nosotros se hacen los demás; en nuestro propio espíritu y no en el concepto ajeno”.

²²⁵ Op.cit. pp. 322-323. “Dejar un nombre ¡Efectivamente, dejarlo, y no llevárselo consigo! ¡Dejar un nombre en la historia! ¡Qué locura junto a llevarse un alma a la eternidad! (...) Y nos encontramos con un yo que el mundo nos ha hecho o que nos hemos hecho esclavizándonos a él, y es todo nuestro empeño ser fieles al papel que en el miserable escenario nos hemos arrogado y representarlo del modo que más aplausos nos gane (...) ¡Libertad, Señor, libertad! Que viva en ti y no en cabezas que se reducirán a polvo”.

de Sánchez Barbudo, quien piensa que “*toda la obra unamuniana es una continua comedia, un fingimiento de un dualismo entre el prestigio y el alma, entre la gloria mundana y la eterna, pues Unamuno está convencido de la inexistencia de la vida ultraterrena*”²²⁶. La crisis de 1897 no puede ser una comedia, y menos aún el terrible remordimiento que Unamuno siente de la negación de Dios. Tal es la angustia existencial que nuestro autor tiene con respecto a la vacuidad existencial de una vida exterior y de su egocentrismo, que imagina el infierno como la nada eterna de una interioridad vacía:

*Puesto que solo en ti has pensado, y a ti sólo te has buscado y te has creído centro del universo, contigo y sólo contigo estarás eternamente, con tu mundo interior, borrado a tus sentidos el de fuera, y así te penetrarás pronto de tu nada y tendrás tu propia nada por eterna compañía.*²²⁷

Podemos concluir que para Unamuno la negación del erostratismo es parte de un giro antropológico que comprende los siguientes elementos existenciales:

1) La negación del egocentrismo personal que implica una búsqueda de sentido en el mundo fenoménico que lleva a la muerte física y a la desaparición de la conciencia individual como muestras de una nada radical.

2) Adicionalmente, el egocentrismo personal tiene como base un egoísmo trascendental, que en opinión -que suscribimos- de Rivera de Ventosa no solo constituye al hombre como centro de su propia actividad, sino también del universo, “*mientras siente la voz de la Gracia que le incita a desplazarse para dejar ese puesto a Dios*”²²⁸.

3) Romper con la esclavitud del personaje social que Unamuno ha creado para hacer de la fama y el nombre una forma de inmortalidad espuria. En la construcción del personaje unamuniano, Unamuno pierde su identidad y está esclavo de un papel que le aleja de Dios, como apunta certeramente Roberts²²⁹.

²²⁶ ABELLÁN, J. L. *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*. Tecnos, Madrid 1964, p. 40.

²²⁷ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Diario Íntimo*, obras completas, vol. VII. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2005, p. 309.

²²⁸ RIVERA DE VENTOSA, E. “La crisis religiosa de Unamuno en su retiro de Alcalá, año 1897”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno 16/17* (1966), p. 108.

²²⁹ ROBERTS, S. G.H. *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2007, pp. 77-78. “*El yo creado por los papeles que ha ido representando se ha vuelto extraño, e incluso, ajeno a él, transformándose en algo tan inconmensurable que acaba amenazando la propia médula de su ser (...) Don Miguel comienza admitiendo que peca de egoísmo, al que normalmente tilda de yoísmo, una forma de obsesión consigo mismo que a lugar a “la*

4) Lograr la integridad personal y evitar la escisión trágica entre el hombre dirigido al mundo y el hombre interior que lleva a Dios. No se trata en este caso de elegir la nada o elegir a Dios, sino poder vivir en plenitud de sentido.

5) Recuperar la fe no solo como vuelta a la fe sensitiva y emocional de la niñez, sino a la fe de “querer creer” afirmada desde la fe y desde una razón que, en este caso, no solo no niega los misterios, sino que se abre a los mismos.

6) Poder escuchar a un Dios personalizado y a un Cristo como Dios encarnado de la fe. Poder vivir los misterios no desde la reflexión racional sino desde la oración dirigida al Salvador.

7) Evitar la muerte como muestra del “error de sentido” del mundo y alcanzar la inmortalidad que solo se puede encontrar en Cristo.

8) Emanciparse de la falsa eternidad en la Palabra, en la que Unamuno había construido una participación apocatástica en el mundo a través de la escritura como Verbo y desde lo que Roberts llama una perspectiva del yo “*protofenoménica*”²³⁰. En la apocatástasis de la palabra Unamuno no busca solo la inmortalidad que produce el recuerdo de las obras literarias, sino una apocatástasis concienical a modo de comunidad de conciencias en las que Unamuno participa de manera transformadora. Se trata de la puesta en práctica de la acción mesiánica que el Unamuno de egotismo exacerbado menciona en la carta ya mencionada a Leopoldo Gutiérrez o la de Jiménez Ilundain: “*La*

necia vanidad de darme en espectáculo, de presentar al mundo mi espíritu como un ejemplar digno de ser conocido” (...) (Teme) no deshacerse de su obsesión por representar un papel y ahora teme estar haciendo de su conversión una comedia (...) Lo que más perturba a Unamuno es que su sentido del yo dependa tanto de los demás, acabando por convertirse en un esclavo del concepto que aquellos tengan de él (...) A Unamuno le espanta tener que vivir esclavizado al yo que el mundo ha creado para él, consciente de que en su lugar podría estar viviendo el yo que Dios le ha dado, el que Tú sacaste de la nada”.

²³⁰ Op.cit. pp. 79-88. “A pesar del constante anhelo que siente, y que seguirá reapareciendo periódicamente en su trabajo, por un yo interior indemne del mundo, el insistente énfasis de Unamuno en la inevitabilidad de la representación y la comedia confirma su incapacidad para concebir un yo aislado de los demás. Lo que esto demuestra es que, ahora, Don Miguel ha conseguido lo que podríamos llamar una perspectiva del yo proto-fenomenológica: Su yo se halla íntimamente implicado en el mundo y no puede existir en soledad, sino que únicamente puede hacerlo en relación con los otros yoes, siendo éste, en realidad un yo-para-los-demás (...) Justo por la apocatástasis de la palabra, Unamuno tiende a convertir sus sentimientos más íntimos en un espectáculo, llegando incluso a hacer ostentación de sus defectos y debilidades frente a los demás; su secreta convicción de que sus experiencias necesariamente tienen que interesar al mundo y de que su yo es un digno ejemplo a seguir; su irrefrenable ímpetu a pensar en voz alta, incluso cuando se haya en compañía ajena, su deseo de despertar a los demás y de evocar en ellos la emoción de la muerte (...) y finalmente su estilo de escritura, tan íntimamente autobiográfico y confesional”.

generosidad espiritual que abre claraboyas y sugiere nuevas direcciones a los demás” del Unamuno-Cristo que recibe un mandato evangélico del mismo Dios. Se trata de la apocatástasis de la palabra -precursora de los procesos de personalización y concienciación *Del Sentimiento trágico*.

4.5. Apocatástasis: Huir de sí mismo para ser bueno

El encuentro con el Dios buscado por la razón y la fe y que reniega del mundo externo necesita un profundo cambio en el hombre desde el punto de vista moral: “*Hay que buscar la verdad y no la razón de las cosas, y la verdad se busca con humildad*”²³¹. Para Unamuno el sentido de la vida del hombre es la comunión con Dios, la apocatástasis como participación en Dios.

Aunque en el *Diario* Unamuno no expresa el término “apocatástasis” propiamente dicho, sí fija algunos de los elementos conceptuales que utilizará para expresar la comunión con Dios a lo largo de toda su obra. Como hemos visto, la tragedia de 1897 expresa el dualismo radical entre la orientación del hombre al mundo o a Dios. El *Diario* expresa una situación antropológica específica en cuanto a la búsqueda de sentido del hombre: El dualismo trágico expresado entre una fe y una razón que de manera integrada dirigen al hombre a Dios y el egotismo trascendental del hombre que le ata al mundo desde el concepto de voluntad de Spinoza y Schopenhauer. El dualismo trágico como hemos visto se resuelve en la dicotomía entre mundo o Dios. Y dado que el mundo aboca al nihilismo y a la nada, la dicotomía es entre la Nada y Dios.

Dios es para Unamuno en el *Diario* el Dios padre y el Cristo encarnado de la más pura ortodoxia cristiana. Y la unión con ambas figuras la presenta Unamuno como una anacefaleosis como participación en la humanidad de Cristo y como una apocatástasis con Dios padre que engloba la realidad en su totalidad. Mientras que en la anacefaleosis²³² Unamuno presenta un ecumenismo de almas unidas en el Espíritu Santo, la apocatástasis tiene profundos tintes panteístas del concienialismo que fundamentará el Dios del *Sentimiento*:

²³¹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Diario Íntimo*, obras completas, vol. VII. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2005, p. 265.

²³² Op.cit. p. 266. “*Vuelto cada hombre a sí, ruegue por todos, y todos unidos en una oración común harán un solo espíritu. Morir en Cristo es confundirse con los demás y llegar al toque de alma a alma*”.

*Y todo aquello del sobre-hombre en la sobre-naturaleza, ¿qué es más que una visión de la gloria, del bienaventurado en el reino de la Gracia eterna? Naturalizarse el hombre es hacerse sencillo y cristiano, humanizar la naturaleza es descubrir al Creador en ella y hacerla canto vivo de Él. Y aquella voz de las cosas, aquel canto silencioso, no es más que el himno con que los cielos y la tierra narran la gloria de Dios.*²³³

También Dios es concebido como el Dios aristotélico que es causa eficiente de un universo y Causa única que expresa la confluencia de la eternidad y la inmensidad en cada ser creado:

*Cada uno de nosotros es la confluencia de una eternidad y de una inmensidad. Todas las cosas están encadenadas y obran unas sobre otras, con acción directa o indirecta, primaria, secundaria, terciaria, miliaria. El movimiento de la última estrella es parte en la acción de nuestra tierra. Sobre nosotros obran todos los de estos concomitantes y los concomitantes de esos antecedentes. Cada fenómeno es el resultado de la vida toda del universo, efecto de la Causa única. Y del mismo modo cada acto nuestro obra sobre otros y estos sobre otros y va así extendiéndose hacia la inmensidad y la perdurabilidad.*²³⁴

Si el cumplimiento del sentido de la vida y la verdad existencial reside en una comunión participativa con Dios, ¿cómo se lleva a cabo ésta? Según Unamuno, que en estos momentos lee con fruición la *Vida espiritual* de Denifle, la unión con Dios está en buscar la perfección, ser perfectos como Dios, y llegar al Él por imitación de Cristo, por la vía unitiva que Denifle llama “*la escuela del verdadero abandono*”²³⁵. Desde la

²³³ Op.cit.

²³⁴ Op.cit. p. 287.

²³⁵ Creemos necesario reproducir, por puro deleite intelectual y espiritual, el texto de Denifle en el que recoge la “escuela de abandono” como vía unitiva con Dios en la historia que aconteció al Beato Enrique Susón. En DENIFLE, P.E. *La vida espiritual según la doctrina de los místicos alemanes del siglo XIV*. Editorial Eléxpuru hermanos, Bilbao 1929, pp. 436-437. “Cierta día, después de Maitines, estando el Beato E. Susón abismado en sus meditaciones, fue arrebatado en espíritu y vio un hermoso joven que bajando del cielo se le presentó delante, y le dijo: “Ya has estado mucho tiempo en la escuela donde te has ejercitado lo bastante para pasar a otra superior. Ahora debes de venir conmigo a donde has de aprender diligentemente la más alta sabiduría, y gozarás de la paz de Dios, que será para ti principio de un dichoso fin”. Al oír esto se dispuso a seguir sin vacilación al joven, que tomándole de la mano, le condujo a una región misteriosa donde había un hermoso palacio habitado por personas muy santas, que se dedicaban al estudio de aquella admirable sabiduría. Al entrar Enrique, todos le saludaron amablemente recibéndole en su compañía y se apresuraron a presentarle al maestro de aquella escuela, quien al verlo y oír que venía a aprender su doctrina, sonrió dulcemente y dijo a sus discípulos: “Este será un maestro muy aventajado en la virtud, si se dispone a sufrir con paciencia y hacerse violencia en todas las pruebas que le aguardan”. El santo no entendió bien el significado de aquellas palabras, y volviéndose al joven que le había acompañado, cual era aquella alta sabiduría de que le había hablado, a lo que el joven le respondió: “No es otra que un total y completo abandono de ti mismo, de modo que en todas las cosas que Dios te muestre, ya directamente, ya por medio de las criaturas, en el consuelo o en el desamparo, permanezcas sin apego

imitación de Cristo, el hombre se irá divinizando sin cesar hasta que alcance la perfección del Padre y será una sola cosa en Jesús y su padre que son solo uno. Para expresar en qué consiste la comunión con Dios, y utilizando su profundo conocimiento del Evangelio, Unamuno hace referencia a distintos textos que nos sitúan ante una anacefaleosis y una apocatástasis de carácter personal²³⁶ que tiene que estar siempre vinculada a dar muerte a los apetitos y las obras del cuerpo²³⁷. El sentido de la vida reside por tanto en ser perfectos como Dios, pero... ¿en qué reside en Unamuno ser perfectos como Dios? Ser buenos. Y la bondad, es para Unamuno imitar a Cristo en su vida y en su obra, es decir, acoger la bondad pura de la intención y la bondad de la obra: “*Querer ser bueno, y quererlo constante y ardientemente, esforzarnos por serlo; he aquí nuestra obra. Todo lo demás es obra de la Gracia de Dios, que por Cristo nos ha hecho hijos suyos*”²³⁸. Unamuno en el *Diario* hace la primera descripción de la bondad en su obra, y la fundamenta en la ética de la intención, de la bondad espiritual como disposición íntima de ánimo. Y la bondad no es la bondad circunstancial, interesada y egoísta de las posibles buenas acciones, sino obrar desde la divinización:

Somos buenos sabiendo que hoy somos mejores que ayer, radicalmente mejores, que hoy somos más que ayer, más seres, más divinos. No es lo mismo obrar el bien que ser bueno. No basta hacer el bien, hay que ser bueno (...) Buenas obras que al atesorarse en ti no te mejoran son vanas buenas obras, buenas obras de vanidad, aparentes (...) Hágase el milagro y hágalo el diablo (...) La moral del mundo solo se preocupa del acto, no del agente; la cuestión es quitar a todo acto lo

a ti mismo, y cuanto es posible a la flaqueza humana, busques sólo aquello que mira a la honra y honor de Dios, como lo hizo Jesucristo, que en todo procuraba la gloria de su Padre celestial”.

²³⁶ NUEVO TESTAMENTO. Editorial Verbo Divino. Estella, Navarra 2012. Juan 17.21: “*Te pido que todos sean uno. Padre, lo mismo que tú estás en mí y yo en ti, que también ellos estén unidos a nosotros; de este modo, el mundo podrá creer que tú me has enviado*”. Corintios 12.12: “*Del mismo modo que el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, así también Cristo*”. Corintios 15.26-28: “*El último enemigo a batir será la muerte, porque él ha puesto todas las cosas bajo sus pies. Se sobreentiende que, cuando la Escritura dice que todo le ha sido sometido, queda exceptuado Dios, que es quien sometió a Cristo todas las cosas. Y cuando le estén sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se someterá también al que le sometió todo, para que Dios sea todo en todas las cosas*”.

²³⁷ Op.cit. Romanos 8.12: “*La vida en el espíritu: Por tanto, hermanos, estamos en deuda, pero no con nuestros apetitos para vivir según ellos. Porque si vivís según ellos, ciertamente moriréis; si en cambio, si mediante el Espíritu dais muerte a las obras del cuerpo, viviréis*”. Romanos 8.22: “*Sabemos en efecto, que la creación entera está gimiendo con dolores de parto hasta el presente. Pero no solo ella; también nosotros, los que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos en nuestro interior suspirando porque Dios nos haga sus hijos y libere nuestro cuerpo*”.

²³⁸ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Diario Íntimo*, obras completas, vol. VII. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2005, p. 299.

*dañino (...) Ser bueno es hacerse divino, porque solo Dios es bueno (...) Hay menos asesinatos, pero más miradas de desprecio y de rencor, más frases de desdén y más gestos de altanería. Tal vez cuanto más difícil es hacer el mal, más importante es ser bueno.*²³⁹

¿Y en qué consiste según Unamuno ser auténticamente bueno y actuar bajo la buena intención? Pues en la negación de uno mismo para anonadarse en Dios y hacerse uno con Cristo; ser humilde: “*Hacerse uno con Cristo, y decir con él: ¡No mi voluntad, sino la tuya, Padre! (...) Solo la bondad interior santifica las obras buenas. Y la bondad interior es la humildad, cuya forma es la fe*”²⁴⁰. Parece que llegamos de nuevo al típico razonamiento circular de nuestro autor: El sentido del hombre está en la comunión con Dios, ésta se alcanza mediante la búsqueda de la perfección personal, la perfección personal se consigue mediante la bondad de la intención y ésta reside en la comunión con Dios. En efecto, todo empieza y comienza en Dios, pero para alcanzar a Dios hace falta una disposición natural: La negación del yo y del egotismo que le es consustancial. Unamuno nos enfrenta de manera descarnada a su propio drama personal: No puede creer en Dios por estar poseído de sí mismo. Sin la humildad no se puede ser bueno o alcanzar la perfección que conecta al hombre con Dios. O el hombre o Dios. O el mundo o Dios. O Dios o nada. Unamuno refiere de manera magistral el trágico dualismo entre el yo y Dios en el siguiente texto:

*Cuanto más sale el hombre de sí mismo y de su apego a las cosas tanto más, ni más ni menos, entra en él Dios con toda su riqueza; pues en tanto vive Dios en ti en cuanto mueres tú para ti mismo. Despójate de lo humano para quedar con lo divino que en ti hay, para desnudar lo divino, y lo humano en ti es lo que crees y llamas tu yo. Por debajo y por dentro de tu conciencia de ti mismo está tu conciencia de Dios, de Dios en ti.*²⁴¹

Solo desde una postura existencial centrífuga puede creerse en Dios. Si no se da la humildad del descentramiento, no se puede ser bueno y no se puede acceder a Dios. Y si no se puede acceder a Dios, solo queda el nihilismo, la percepción de nada y la desesperación de sentido. La reflexión debe de consistir por tanto en qué es aquello que puede hacer que el hombre sea humilde, si la humildad es aquella característica axiológica, moral y existencial que pone al hombre en disposición de poder encontrar el

²³⁹ Op.cit. pp. 320-322.

²⁴⁰ Op.cit.

²⁴¹ Op.cit. p. 390.

sentido, esto es, a Dios. Podemos afirmar que la humildad tiene dos características constitutivas en Unamuno: Una constitutiva y otra devenida, y ambas deben de contribuir a que el hombre se “quite la costra” de mundo que le impide llegar a Dios. De una parte, la tendencia íntima a la búsqueda de sentido y al Dios que está en “la conciencia dentro de ti”. Es la humildad del hombre contemplativo que se sobrecoge ante la inmensidad del universo, del Pedro Antonio que ve en el pasar cotidiano de los días el misterio de las verdades eternas o el Pachico que se siente en comunión íntima y plena con la naturaleza que contempla. Es la humildad extática de Santa Teresa o San Juan que exponen su alma al anegamiento en Dios y saben contemplar a Dios en la sencillez de la vida. La otra vía que lleva al hombre a la humildad es la experiencia agónica de la íntima y radicalidad. Ambas vías, la de la experiencia concienical de Dios y la experiencia íntima del “ser nada” de un hombre perdido en el mundo fenoménico son las que pueden llevar al hombre a desprenderse de la “costra de aluvi3n” del mundo. El mundo o Dios.

4.6. El horror de la sepultura espiritual

La muerte tuvo presencia en Unamuno, tanto desde un punto de puramente emocional como desde un punto de vista intelectual²⁴², desde una edad muy temprana. Nuestro autor era un aficionado a la muerte. Así, tanto en sus obras de juventud como en *Paz en la guerra*²⁴³, la muerte era para Unamuno un epifen3meno de la vida. La muerte no estaba en la vida y Unamuno no entendía la muerte como el elemento principal de sentido. La muerte aparece como elemento íntimo substancial cuando Unamuno busca la inmortalidad en sí mismo, haciéndose centro de sí mismo y del mundo y ensimismándose en un egotismo frenético. Pero no aparece la muerte externa, sino la pérdida de sí mismo, la conciencia de la nada. Hasta el *Diario* la experiencia de la muerte es perceptible por la conciencia individual, como si ésta tuviera pervivencia después de la muerte. En la

²⁴² DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Cuadernos de Juventud. Introducci3n, edici3n y notas de Miguel Ángel Rivero G3mez*, Notas entre Madrid y Bilbao (1884-1885). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2016, p. 90. “*Siempre he sido muy dado a pensar en la muerte, y es porque vivo entre aficiones muertas, entre libros que parecen cadáveres y con ideas que parecen esqueletos*”.

²⁴³ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Paz en la guerra*, capítulo IV, obras completas, vol. I. Edici3n José Antonio de Castro, Madrid 1995, pp. 223 y 239. En *Paz en la guerra* Unamuno considera la muerte como algo ajeno y sobrevenido a la vida. La muerte de Ignacio es un accidente: “*Sintió una punzada bajo el corazón de Jesús bordado por la madre, le echó mano, ofuscósele la vista, y cayó (...) y cuando en esa visi3n murmuraban sus labios una plegaria, la moribunda vida se le recogió en los ojos y desde allí se perdió, dejando que la madre tierra rechupara la sangre del cuerpo, casi exangüe*”. La misma visi3n tenía el alter ego de Unamuno, Pachico, para quien la muerte era una idea fija, aunque no siempre presente “*La idea, siempre fija, aunque no la tuviera siempre presente, de la muerte; de la muerte, que manteniéndose siempre a invisible distancia, más se le acercaba a cada hora desvanecida en la eternidad*”.

crisis de 1897, Unamuno siente la muerte de manera íntima, de ahí la celeberrima escena del Ángel de la nada de cuyos brazos le libró Concha²⁴⁴. Y desde la intimidad de la muerte, descubre la nada de sí mismo y la desaparición de la conciencia individual. A partir de este momento, Unamuno será el agónico que tendrá como fundamental referencia existencial no ya la muerte como elemento final de la vida fenomenológica, sino la cuestión de la desaparición de la conciencia individual y la inmortalidad como vida eterna. La muerte física deja de ser entendida como algo que acaece al cuerpo para ser entendida como sepultura espiritual, como desaparición absoluta y eterna de una conciencia individual que ya no tiene ni infierno, pues es nada:

*Imagínate lo más vivamente que puedas que de pronto te quedas ciego y que luego, cuando vas ya consolándote de tu ceguera con las impresiones de los demás sentidos, te quedas sordo; y que luego pierdes el tacto y el olfato y el gusto y hasta la sensación de tus propios movimientos, quedando como cosa inerte a la que ni el suicidio le es posible por no poder servirse de sí misma. Aún te quedan tus pensamientos solitarios, tu memoria, aún puedes vivir en tu pasado. Pero he aquí que hasta tus pensamientos empiezan a abandonarte, y privado de sentidos no puedes sustituirlos ni renovarlos, y se te van liquidando y se te evaporan y te quedas con la mera conciencia de existir y hasta esta pierdes al cabo, y te quedas solo, enteramente solo... no, no te quedas, que ya eres nada. Y ni aún te queda la conciencia de tu nada.*²⁴⁵

Existe un elemento adicional en la consideración de la muerte en nuestro autor. Se trata del sentimiento agónico vinculado a la nada de la desaparición de la conciencia individual. La nada personal comporta la desaparición de la conciencia individual como esencia y substancia personal. Y con la desaparición de la conciencia individual aparece la pregunta del sentido, de lo que llama Unamuno la “*constante preocupación por mi propio fin y destino como forma aguda de egotismo*”:

Nada se destruye, todo se transforma -dicen a modo de consuelo-. La materia está en perpetuo cambio. Y del mismo modo -se añade- no se pierde la materia del espíritu. Nuestras ideas no se pierden, van a fructificar; dejamos los efectos de nuestra labor. Cuanto hacemos queda de una manera o de otra. Todos contribuimos al progreso. Triste consuelo y mi yo, mi conciencia propia

²⁴⁴ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Cómo se hace una novela*, obras completas, vol. VII. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2005, p. 594. “*La madre de mis ocho hijos y mi verdadera madre (...) Mi verdadera madre, sí. En un momento de suprema, de abismática congoja, cuando me vio en las garras del Ángel de la Nada, llorar con un llanto sobre-humano, me gritó desde el fondo de sus entrañas maternas, sobre humanas, divinas, arrojándose en mis brazos: ¡Hijo mío! Y entonces descubrí todo lo que Dios hizo para mí en esta mujer, la madre de mis hijos, mi virgen madre, que no tiene otra novela que mi novela*”.

²⁴⁵ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Diario Íntimo*, obras completas, vol. VII. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2005, p. 356.

*¿qué es de ella? ¿qué es de mí, no de mi materia? Si yo desaparezco del todo, si desaparece mi conciencia personal, con ella desaparece para mí el mundo. Si mi yo no es más que un fenómeno pasajero, un fenómeno pasajero es el mundo en que vivo. Imposible parece que haya gentes que vivan tranquilamente creyendo que vuelve su personal conciencia a la nada. Después de todo es poco pura esta constante preocupación mía por mi propio fin y destino. Es tal vez una forma aguda de egotismo. En vez de buscarme en Dios busco a Dios en mí. Ya no volveré a gozar de alegría, lo preveo. Me queda la tristeza por lote mientras viva. He vivido soñando en dejar un nombre, viviré en adelante obsesionado en salvar mi alma.*²⁴⁶

En este texto se muestran de una manera explícita algunos de los elementos críticos en la comprensión de la antropología y la vida de Unamuno. La preocupación por la conciencia individual aparece de una manera nítida un año después de haber concebido la apocatástasis naturalista de *Paz en la guerra*: El anegamiento de la conciencia individual en un todo atarácico no es suficiente para Unamuno; necesita la inmortalidad de su conciencia individual. Adicionalmente, aparece de una manera nítida el idealismo concienialista que ya estaba apuntado en la teoría del conocimiento anunciada en *Filosofía lógica*: La realidad es realidad en tanto en cuanto es conocida, experimentada y vivida. Así, el mundo de Unamuno es su mundo y, por lo tanto, es “el mundo”. Con la desaparición de la conciencia individual desaparece el mundo, y no hay un mundo físico o un mundo posterior a la muerte de la conciencia individual. Con la desaparición de la conciencia individual, desaparece la realidad en su totalidad. La nada de la conciencia individual supone la negación metafísica del mundo; el nihilismo universal.

Y justamente por eso, la conciencia individual no puede desaparecer, apareciendo en Unamuno el concepto de inmortalidad no tanto como prolongación de la vida fenoménica, sino como superación de ésta; la inmortalidad parece ser la auténtica vida de la conciencia individual, que sucede una vez que acaece la muerte fenoménica. Finalmente alude con una clarividencia existencial premonitoria a los dos vectores existenciales que presidirán su vida: Vivir con tristeza y agonía “por lote” y estar obsesionado por la salvación de su alma.

Una vez llegados aquí, deberíamos hacernos la siguiente consideración: Si la humildad o la negación de sí mismo es una condición necesaria para llegar a Dios, ¿la experiencia de la propia nada y la vivencia íntima de la pérdida de la conciencia

²⁴⁶ Op.cit. p. 338.

individual ante el hecho de la muerte no es suficiente para que Unamuno-hombre dirija su mirada a Dios? En conclusión, ¿no debería de ser la experiencia de la muerte un elemento vivencial crítico para cumplir la “ruta existencial” que Unamuno expresa en su “catecismo vital”? Nuestra visión, de acuerdo con “el primer Corominas”²⁴⁷ es que las angustias de la muerte no llevaron a Unamuno al cristianismo, porque ya estaba insertado en él. Diferimos igualmente de Zubizarreta y Fernández González cuando el primero considera que la enfermedad mortal de Raimundín²⁴⁸ es un coadyuvante crítico para inducir a Unamuno a refugiarse en la fe y el segundo afirma que “*la muerte está en el origen de su crisis religiosa y que es la fuerza que la impulsa*”²⁴⁹. En nuestra opinión, la crisis de 1897 fue inversa, es decir, no se originó en el miedo a la muerte producido por sus problemas de salud²⁵⁰ ni en la terrible enfermedad de Raimundín. Muy al contrario, si no se hubiera dado previamente en el alma de Unamuno un profundo vacío existencial

²⁴⁷ Llamamos “primer Corominas” a la creencia de Pedro Corominas en la fe de Unamuno, que más tarde y de manera interesada negó. ZUBIZARRETA, A. *Tras las huellas de Unamuno, Miguel de Unamuno y Pedro Corominas*. Ed. Taurus, Madrid 1960, pp. 166-167.

Corominas “*creo que no fueron las angustias de la muerte las que llevaron a Unamuno hacia el cristianismo. Pensaba que cualquier otra circunstancia hubiera producido el mismo resultado. Para Corominas, Unamuno poseía la verdad de la fe en el fondo del alma. "Siento un gran respeto por la creencia religiosa, pero he de renunciar a ella. Cuando V. me aconseja que lea el Evangelio (lo he leído ahora), que piense en la muerte al acostarme parece creer que estas conversiones pueden ser producidas por la voluntad. No lo crea V., en la creencia religiosa la voluntad no entra para nada: Cuando V. ha creído es que ya tenía fe"* Carta de Corominas a Unamuno, fechada en Hendaya, el 27 de Septiembre de 1897”.

El “segundo Corominas” es que niega la fe en Unamuno, en opinión de Zubizarreta, por intereses espurios. ZUBIZARRETA, A. “Miguel de Unamuno y Pedro Corominas. Una interpretación de la crisis de 1897”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 9 (1959), p. 31.

“Unamuno creía que creía, pero no creía. La convicción era tan sincera como errónea. Unamuno sabía lo que les ocurre a los que se convierten. Lo sabía, y si no lo practicaba, procuraba grabárselo. Pero nunca recobró la fe. Corominas va a ir afirmándose en la convicción de que “el querer creer” de Unamuno era solo un proceso voluntario, toda vez que hurgaba Don Miguel en su propia conciencia, toda vez que rechazaba la aniquilación, toda vez que imploraba la fe y predicaba la necesidad de ella (...) Así, llegó a pensar que don Miguel trataba de sugestionarse, de engañarse y de engañar a los demás. Corominas va a considerarse, entonces, en posesión de un secreto: Unamuno no creía, nunca recobró la fe”.

²⁴⁸ ZUBIZARRETA, A. *Tras las huellas de Unamuno*. Ed. Taurus, Madrid 1960, p. 128. “*Con Raimundín, la presencia de la muerte se había hecho real, habría cobrado forma visible en el hogar de Don Miguel. La inmortalidad de carne aparecía brutalmente contradicha. Esta ineludible presencia de la muerte obligaba a apelar a la fe para poder salvar la auténtica inmortalidad. Dentro del providencialismo de Unamuno, era una especie de castigo del cielo por sus años de alejamiento de la fe, por su timidez de 1895. La inconsciencia del pequeño hidrocéfalo era la inconsistencia del intelectualismo*”.

²⁴⁹ FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, A.R. “Nueva lectura del Diario Íntimo”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 32 (1997), p. 375.

²⁵⁰ ZUBIZARRETA, A. *Tras las huellas de Unamuno*. Ed. Taurus, Madrid 1960, p. 129. “*En 1897 su neurosis cardíaca constituía otra manera, y verdaderamente personal, de estar frente a la muerte. La caducidad propia lo lanza a buscar por los caminos de la fe una realidad salvadora, un Dios inmortalizador*”.

y una intensa falta de sentido, los problemas cardiacos no se hubieran dado y la enfermedad de Raimundín hubiera tenido un distinto acomodo emocional y existencial en nuestro autor. Por otra parte, si la experiencia emocional y trascendental de la muerte de Raimundín y de la propia nidad fueran los causantes de la búsqueda de Unamuno de la fe, deberíamos de pensar que nuestro autor debería haberse insertado de manera definitiva en la misma como afirma Zubizarreta, conclusión con la que no coincidimos plenamente y que expondremos más adelante. Es desde nuestro punto de vista una aporía intelectual y existencial suponer que alguien que pueda escribir un texto de un teísmo moralista trascendental como el expresado en el *Diario*, no crea profundamente en Dios y, por tanto, no inscriba el problema de la muerte y de la inmortalidad de la conciencia individual dentro de la más pura ortodoxia católica.

Si la experiencia de la muerte y de la nidad como experiencias vitales no pudieron llevar a Unamuno a la humildad necesaria para poder encontrarse con Dios, hemos de concluir que Unamuno no pudo ser bueno en el sentido de buscar la perfección y el encuentro con Dios. Sin embargo, hemos apuntado, en línea con Corominas, que Unamuno cuando ha creído es porque ya tenía fe. ¿Cómo resolver esta aparente contradicción? Nuestra postura es clara en este sentido:

Unamuno tiene desde niño una profunda fe debido al contacto con la fe que recibe en su hogar y en la congregación de San Luis de Gonzaga. Es la fe de niño en la que no solo permanecerá, sino que querrá volver siempre. Durante la etapa universitaria, Unamuno busca ávidamente fundamentar los dogmas y misterios de la fe en la razón, con el fin de llevar a cabo una “unificación de sentido” en su vida y dirigirla desde la fe vivida y experimentada en la niñez. Esa fe es negada por la razón positivista del periodo 1883-1890²⁵¹, con lo que se produce una “quiebra” de sentido en nuestro autor, quiebra de sentido que atañe a la razón, que se confiesa incapaz de pronunciarse en los asuntos que más importan de la vida. A partir del año 1891 y desde su llegada a Salamanca, emerge el Unamuno egotista que dirige su búsqueda de sentido hacia el mundo fenoménico. Es el Unamuno que cae en un erotismo patológico y construye en torno a sí la enfermedad del *yoismo*: El Unamuno que se enfrenta a la sociedad en pleno, buscando únicamente su “expansión de conciencia” en la línea expresada en la voluntad de poder de

²⁵¹ Damos por finalizada la fase positivista en nuestro autor en el entorno de la redacción de la carta a Juan Solís -1889-1890-, tres años después de haber iniciado la redacción de *Paz en la guerra* -1887-.

Schopenhauer, a quien empieza a leer con profundidad a su llegada a Salamanca. La fe queda reducida a la práctica devota diaria como rescoldo de la fe de niñez y la razón epistemológica, una vez negada la fe, aparece como algo inerme. La búsqueda de sentido desaparece en Unamuno y se llena de mundo. Y esta situación es la que hemos llamado trágica; el dualismo entre hombre interior y hombre exterior que Unamuno siente. Y ante la tragedia de la quiebra existencial, nuestro autor crea un nuevo espacio de encuentro entre el ser interior y el ser exterior: El de Pachico y Pedro Antonio en *Paz en la guerra*. Pero la paz ataráxica no es suficiente, ya que implica un anonadamiento pasivo y puramente contemplativo en el que la conciencia individual se anega en un mundo sin Dios. De nuevo, una iniciativa de la razón para ofrecer una visión de sentido de la vida resulta espuria. El final de la redacción de *Paz en la guerra* vuelve a dejar a Unamuno vacío de sentido ante el egotista que hace del “propio yo” el mundo. Ante la nada de la fe negada y la razón que solo propone una comunión mística con la naturaleza en la “paz de los días que pasan”, emerge el Unamuno mesiánico que reconoce tener un mandato de Dios mismo para cambiar el mundo. En 1996 Unamuno ha llegado a una auto idolatría patológica; ha hecho un tótem de sí mismo en su ansia de dominación política, social, profesional, académica y personal del mundo que le rodea: Ha sustituido la inmortalidad en Dios por la inmortalidad de la carne, de la fama, del nombre y de la Palabra. Unamuno depende del personaje que se ha hecho de sí mismo en torno a una fama y renombre cuyo mantenimiento busca ávidamente en las inquirientes y obsesivas cartas a Clarín. Y cuanto más ahonda en el éxito del personaje, más ahonda la tragedia de sí mismo. En 1896 la tragedia está consumada, y que no es otra que la quiebra existencial que se inaugura en 1883, cuando Unamuno deja de asistir a misa en Madrid.

El Unamuno divinizado quebrado en su interior descubre su profunda tragedia: Se rompe su personaje; descubre que no es Dios. Tiene enfrentamientos en la universidad, adversidades políticas, problemas económicos para mantener a su familia, sufre problemas de retina y de vista, aparecen los problemas cardiacos y su hijo Raimundo Genaro sufre una meningitis que le produce una hidropesía existencialmente invalidante.

En 1897 Unamuno ha perdido al Dios de la niñez, la razón de *Paz en la guerra* solo le ha llevado a la ataraxia de Pachico y el dios-Unamuno ha muerto. Ante ese vacío existencial terrible aparece la ausencia de sentido de la “vanidad de vanidades” evangélica, el fracaso de la inmortalidad de la “Palabra” que buscaba en la política, la contingencia de la inmortalidad de la carne por el idiotismo de Raimundín y los problemas

cardiacos. La soberbia existencial de Unamuno no puede soportar la caída de su “yo” y la noche del 21 de marzo de 1897 rompe en un llanto “sobrehumano” cuando le visita el “ángel de la Nada”. Concha le hace nacer, cual Nicodemo, de su vientre de madre, cuando le dice “hijo mío”. Al día siguiente, Unamuno comienza la redacción de su *Diario*, que en nuestra opinión es la obra cumbre de fe en la vida de Unamuno. Es la obra de sentido por antonomasia, el “catecismo existencial” en la que Unamuno redacta su plan de vida e intenta integrar sus funciones vitales: Lo que el Unamuno piensa, quiere y hace. El catecismo existencial es por tanto una obra de recomposición con un solo eje y que parte de un hecho de fe indubitable: La existencia trascendente del Dios Padre y del Cristo encarnado por y para la redención del hombre. El sentido de la vida está en Dios y para llegar a él hace falta renunciar a la soberbia del *yoismo* que dirige al hombre al mundo. Solo desde la humildad existencial, el hombre puede ser bueno y la bondad le lleva a querer ser perfecto como el Dios padre e imitar la vida de Cristo. Realmente, el *Diario* es un contrato con Dios que parte de una promesa íntima de encontrar el sentido de la vida en una divinización que Unamuno explicita acudiendo a citas evangélicas.

El problema de sentido debería constituir para Unamuno cumplir lo expresado en el *Diario* y dar cumplimiento a la fenomenología espiritual que de manera magistral expresa en *Nuevo Mundo*:

*Una capa separa el inmenso contenido del mundo del inmenso contenido del alma, en esa capa se comunican uno y otro y entre sí comercian. Esta capa lleva a convertirse en los hombres prácticos en caparazón dermo-esquelético. En otros, en los más puros, es leve y sensibilísima membrana a cuyo través comunicanse en persistente y fluentísima ósmosis y exósmosis las honduras del universo con las honduras del espíritu y baja la voz silenciosa del firmamento a conversar, con la voz, también silenciosa, del corazón. Y en los purísimos, en los verdaderos santos, en los héroes, no hay capa ni membrana alguna; el mundo y el alma se compenetran y continúan. Y aún por dura que la capa sea, aún en los más espesos caparazones de los hombres cangrejos se cumple lento y difícil ese misterioso comercio, que es lo que les impide caer en la degradación extrema.*²⁵²

Unamuno ha llegado al final del viaje de sentido. Nuestro autor fue un hombre práctico de dermo-esqueleto en la etapa positivista de Bilbao; después quiso hacerse el Pachico de *Paz en la guerra* que por ósmosis y exósmosis sentía la comunión de las

²⁵² DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Nuevo mundo*, obras completas, vol. VII. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2005, p. 251.

honduras del espíritu con la voz del firmamento; finalmente, debería convertirse en el purísimo que, sin membrana alguna, se une en apocatástasis a Dios y al universo. El *Diario* expresaba las fases de la fenomenología espiritual que lleva al hombre de ser un crustáceo espiritual a la santidad en Dios.

¿Cumplió Unamuno la solución existencial que él mismo se dio en el *Diario*? No. Sorprendentemente, no. La pregunta subsiguiente necesaria sería: ¿Por qué razón Unamuno no cumple un plan de vida en el que encuentra la solución, nada más y nada menos, que al sentido último de su vida y a la plenitud existencial? Porque no puede. La explicación de esta incapacidad se encuentra en lo que podemos llamar el problema de su sinceridad.

4.7. Las tentaciones demoniacas y la masturbación espiritual

A lo largo de todo el *Diario*, Unamuno parece dudar de la autenticidad de su propio plan vital. ¿La vuelta a Dios y la renuncia a su *yoismo* soberbio supone para Unamuno un arrepentimiento real y una vivencia auténtica de la necesidad de Dios o, por el contrario, es una llamada basada en una utilización instrumental de Dios y de la fe por la que a Él se llega?

¿El *Diario* es un catecismo existencial que marca un objetivo vital o es una redacción desesperada para abreaccionar una situación existencialmente insoportable? ¿La intención del *Diario* de buscar el sentido en Dios buscando la humildad y el encuentro crístico es auténtica? Nuestra opinión es que Unamuno es rotundamente auténtico y sincero con su intención, a pesar de que él mismo se atribuya “tentaciones demoniacas”:

¿Es que acaso no me estoy sugestionando y creando en mí un estado ficticio e insincero? Con esta constante lectura de libros de devoción, con estas misas y estos rosarios y estas oraciones ¿no estoy creando una ficción en mí? ¿No busco acaso una ilusión para engañarme creyendo gozar de paz en ella? Estas ideas, ¿no son tentaciones demoniacas?²⁵³

Entendemos que la situación psicológica de Unamuno en ese momento tiene tal intensidad y turbación espiritual, que no puede tratarse de un fingimiento en modo alguno. Sería realmente demoniaco que él hablara de su intención de suicidio o de su estado de locura y que fuera una simple autonovelación, como en el caso de Pachico o de Rodero.

²⁵³ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Diario Íntimo*, obras completas, vol. VII. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2005, p. 350.

No reconocemos a Unamuno en modo alguno esa perversión intelectual y moral a pesar de que él mismo lo refiera:

*Esto es para volver loco a cualquiera. A ratos se me presenta una idea diabólica y es la de dar toda esta crisis, toda esta llamada de la Gracia, como una experiencia psicológica, como una auto-experimentación, y trazar el relato de una conversión. ¿No equivale esto a cometer un crimen para describir luego los estados de conciencia del criminal, o a alcoholizarse para describir el alcoholismo?*²⁵⁴

Discrepamos de la crítica unamuniana que entiende que Unamuno hace una farsa de sí mismo como suelen expresar de manera pertinaz Sánchez Barbudo o Marrero. Discrepamos igualmente de Blanco Aguinaga, aun estando de acuerdo con su visión dialéctica entre el Unamuno agónico y el contemplativo. Ciertamente, el Unamuno agónico y su uso de la razón es el motor dialéctico de la búsqueda de sentido en nuestro autor, pero también es cierto que hasta que el Unamuno egotista no deja paso al Unamuno de la fe, no hay posibilidad de encuentro con Dios. En este sentido, entendemos que Unamuno es profundamente sincero en cuanto su intención de eliminar precisamente el yo egotista que le impide tener fe. Nos parece excelente la conceptualización de González Fernández, ya analizada en este trabajo, en cuanto a su sinceridad inauténtica, en tanto que todas sus fases existenciales son sinceras, aunque inauténticas en tanto en cuanto nuestro autor no tiene la intención o no es capaz de producir la reestructuración existencial en torno al propio “plan de sentido” expresado en el *Diario*. Nos parece muy acertada la visión teísta de Rivera en cuanto al sufrimiento trágico de un Unamuno desmembrado en un dualismo existencial que siempre es sincero. Estamos de acuerdo, como no podría ser de otra manera, con el concepto de máscara de Cerezo Galán, según la cual Unamuno necesita vivir necesariamente el dualismo externo e interno en que consiste su tragedia interior. Muy interesante nos parece la propuesta de Tanganelli según la cual Unamuno, tanto en *Nuevo Mundo*, como en el *Diario* y en las *Meditaciones evangélicas* tiene el único objetivo de resolver el sentido último, pero no puede darle solución porque no sabe proponer una forma de integrar el dualismo de lo interior y lo exterior. Para Tanganelli, Unamuno no sabe integrar lo teatral, fenomenológico e histórico en su ser interior y vive en una profunda contradicción íntima. En este sentido, si lo auténtico es solo vivir interiormente, rechazar lo histórico y seguir escrupulosamente la imitación de Cristo,

²⁵⁴ Op.cit. pp. 357-358.

entonces cualquier cosa que se haga en el exterior sería un contrasentido que no se puede integrar en la vida. Para Tanganelli, el dualismo antropológico interior-exterior de origen rompería la vida de las personas, ya que el vivir teatral es visto como una entrega a la nada y al sinsentido. El relato evangélico de Unamuno como renuncia al mundo llevaría a la teatralidad o a la inacción de la santidad y de la muerte. Ángel y Eugenio para imitar plenamente a Cristo deben de morir.

La conclusión es que se asiste a un repudio de todo acto representativo e histórico durante la crisis. Ningún gesto histórico puede traducir el sentido del mythos evangélico, la imitación de Cristo es irrealizable en este mundo (en las ficciones de Unamuno solo se consigue con la inmolación de los protagonistas). Para Unamuno el problema es que entendió que no había diferencia entre teatralidad e insinceridad. No quiso entender que la teatralidad es inevitable como lo es el vivir en la historia, pero que la teatralidad y la historia no excluyen la verdad, ni, en consecuencia, una actuación temporal sincera. De esta manera, no hay ninguna posibilidad de una existencia auténtica: Porque ex-sistir equivale, en cualquier caso -y en todos los sentidos- a exponerse, a interpretar un papel en el gran escenario de la historia y de la convivencia más o menos civil²⁵⁵.

Estamos de acuerdo con Tanganelli en el necesario dualismo antropológico del hombre. Y que siempre es necesario el ejercicio de una teatralidad fenoménica integrada en lo intrahistórico manteniendo la unicidad personal, de manera que pueda darse un enriquecimiento de lo intrahistórico a través de un concurso efectivo y enriquecedor en el mundo. Para Tanganelli el problema de la sinceridad en Unamuno no está en la contrariedad, sino en la simultaneidad²⁵⁶ de una teatralidad no integrada. Concluimos afirmando con Tanganelli la necesaria dualidad que es necesario integrar en nuestro autor. De hecho, Unamuno la integra, pero en la apocatástasis de la acción que nunca llevó a cabo pero que reflejó en *San Manuel*. Sin embargo, cuestionamos que Tanganelli haya tenido en cuenta el egotismo unamuniano que le lleva a un dualismo con imposibilidad de integración. Por eso es un dualismo trágico. Veremos cómo en la peculiar dialéctica

²⁵⁵ TANGANELLI, P. *Unamuno fin de siglo. La escritura de la crisis*. Edizioni ETS, Pisa 2003, p. 208.

²⁵⁶ Op.cit. p. 40. “El problema de la sinceridad no surge tanto de la contradictoriedad de las dos proposiciones, sino de la simultaneidad. Unamuno no era a ratos creyente y a ratos no; teatralmente, era lo uno y lo otro. Era espectador y actor, y así como actor se esforzaba por creer, como espectador tenía que creer que creía, conforme al pacto de ficción que supongo que habían instituido consigo mismo, pero no lo conseguía”.

existencial de Unamuno, éste no podrá hablar de sentido cumplido y de integralidad existencial hasta que no sea capaz de superar el egotismo como *yoismo* dirigido al mundo.

Unamuno fue sincero en la llamada a Cristo que hay en el *Diario*. El deseo de evitar el dualismo fue totalmente sincero. Creía con la fe y quería creer con la razón. Le faltaba romper con la soberbia egotista. Y esa era la oración dirigida a Dios. Afirmamos la verdad y la sinceridad absoluta de ese “querer ser unamuniano”. Afirmamos la verdad íntima vertida en el *Diario* y afirmamos que en esta obra Unamuno escribe una auténtica fenomenología de sentido que concluye en una entrega absoluta al Dios padre del cristianismo. Quiso, pero no pudo. Inexplicablemente, no pudo cumplir un plan de vida perfectamente escrito y trazado. Falló de nuevo la soberbia egotista que quebró la vida de Unamuno hasta que pudo emanciparse del *yoismo* en una nueva versión del *Diario: El Cancionero*²⁵⁷.

Unamuno no es capaz de vencer aquello que le separa de Dios. Desde la cima de la reflexión de sentido que es el *Diario*, Unamuno lo que hará será divinizarse aún más a partir de 1900. Si hasta 1897 Unamuno se había autoerigido en Dios mismo, a partir de este momento se dedicará a crear al Dios que él necesita: El Dios antropomórfico del *Sentimiento*.

4.8. Los resultados clínicos

Tomamos esta expresión de Pizán que nos parece muy representativa en cuanto a la calificación de la crisis religiosa de 1897, aunque no compartamos que ésta haya estado fundamentada en la renuncia a las “*ambiciosas construcciones filosóficas sistemáticas de juventud*.”²⁵⁸. Al contrario, creemos que las renunciadas liberaron a la razón de su condición epistemológica para iniciar una búsqueda de Dios de la mano de la fe en 1897. Por la intensidad emocional y existencial que tuvo en Unamuno la crisis de 1897 y su impacto en el futuro, nos parece afortunado hablar de su caso clínico y los resultados clínicos que vinieron a continuación.

²⁵⁷ FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, A.R. “Nueva lectura del Diario Íntimo”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 32 (1997), p. 377. “El principio y el final de esa crisis religiosa que va de 1897 a 1936 se abre con el *Diario Íntimo* y se cierra con el *Cancionero*, que viene a ser como otro *Diario*”.

²⁵⁸ PIZÁN, M. *El joven Unamuno. Influencia hegeliana y marxista*. Editorial Ayuso. Madrid 1970, p. 67.

Afirmamos en este trabajo, en la línea apuntada por Fernández González, que el impacto que tuvo la crisis de 1897 en la vida y la obra de Unamuno fue absolutamente determinante²⁵⁹. En nuestra opinión los “resultados clínicos” fueron la permanencia en la fe íntima, a la vez que se daba una imposibilidad de un encuentro fecundo con Dios debido a la permanencia en un egotismo que pasó de ser antropológico a ser trascendental. A partir de la crisis de 1897 aconteció un giro existencial de una profunda importancia en nuestro autor: Mientras que la razón se aliaba con la fe para oponerse al egotismo íntimo en 1897, en el periodo posterior a 1900 la razón sirvió de fundamento para crear el Dios que el egotista necesitaba; el Dios del idealismo conciencialista. De ahí que, a partir de 1900, el Dios de la fe íntima volvería a estar oculto en el alma de Unamuno, mientras que la razón creaba al Dios como “Conciencia Universal” que solucionaba la inmortalidad que Unamuno no podía recibir del Dios Padre.

Mientras que Unamuno redacta su “catecismo”, siente la mayor tragedia que se da en su vida: Descubre que no puede seguir el sentido que ha descubierto. Unamuno siente el drama de estar escribiendo su plan de vida y no poderlo cumplir. El desgarramiento es doble en nuestro autor. De una parte, el estallido de la crisis al que le llevó una vida íntimamente quebrada; y de otra, sentir que ha descubierto a Dios y no puede seguirle. De ahí su estupefacción y su duda íntima acerca de lo que está sintiendo, que le lleva a considerar tanto su propia locura como su suicidio. Unamuno siente la enfermedad mortal y teniendo la curación a su alcance, no puede ponerla en práctica. Desde su abismo existencial siente la llamada de Dios y su egolatría no le deja seguirle. El camino que entonces emprenderá Unamuno será un camino de razón, una razón que buscará dialécticamente distintos caminos para llegar a la fe íntima que nunca abandonó Don Miguel. Mientras, la Gracia de Dios llamaba insistentemente a su puerta.

El camino de sufrimiento tantálico que sufre Unamuno está reflejado en la correspondencia de Unamuno de esa época. En el *Diario* se recoge la solución a la crisis y el camino de sentido que Unamuno tiene que seguir, y en las cartas expresa la adecuación de su conducta al “deber ser” que le marca el *Diario*. Analicemos por tanto

²⁵⁹ FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, A.R. “Nueva lectura del Diario Íntimo”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 32 (1997), p. 371. “Sigo sosteniendo que la crisis religiosa de 1897 comprometió de un modo u otro la vida entera de Don Miguel de Unamuno. Fue una agonía religiosa que se convirtió en el eje de toda su actividad futura, y por tanto, enclave de la interpretación de su vida y de su obra”.

algunas de ellas recogidas en el epistolario del matrimonio Rabaté. Todas las cartas tienen una cruz en el encabezamiento.

Apenas veinte días después del estallido de la noche del 21 de marzo, entre los días 8 y 11 de abril de 1897, Unamuno escribe estas letras a su amigo Leopoldo Gutiérrez Abascal:



Pasados los días de congoja he vuelto a entrar en el curso de mi vida, que fluye poco a poco, acercándonos sin sentir a su término. Hoy me encuentro en cierto embobamiento como de convaleciente, sin saber lo que me pasa ni a donde voy a parar. Me dejo llevar (...) No resista usted, déjese llevar, sin oponer resistencia ni empeñarse en hallar por sí mismo el camino. Pida fuerzas y Gracia a Cristo, y déjese llevar. Hay que morir en vida, hay que comulgar en espíritu y en verdad con los humildes, con los últimos, con los que lloran y se consuelan (...) Yo no sabía que era mi constante aspiración de ser pueblo, de perderme en el pueblo, de vivir con él. Ahora lo veo claro, y ahora oculto y sin ruido viviré con el pueblo, con el verdadero pueblo inmortal con el alma colectiva que creó Cristo (...) Ahora casi siempre que abro la Imitación tropiezo con aquello de: “Pospón toda sabiduría terrena, y toda humana y propia complacencia”. El libro parece domado a abrirse por tal máxima (...) ¡Qué dulzura poder romper esa costra, costra de orgullo, y verter el alma, y hacerla fuente! (...) Recordando la muerte de mi pobre cuñado Genaro, aquel apagarse lento, se me ocurre el misterioso: ¿Para qué? Un mundo y una vida sin para qué se me parece el mayor de los absurdos. Mañana salgo a Alcalá de Henares a pasar allí Semana Santa. (12 de abril lunes santo, hasta 18 de abril domingo de resurrección).²⁶⁰

El texto en la carta rezuma la misma exquisitez de donación que Unamuno refleja en el *Diario*. Habla de la estupefacción existencial que siente ante la crisis y de la necesidad de dejarse llevar por Cristo. No puede darse una mostración de fe más explícita e intensa. Es muy interesante observar la idea de anacefaleosis marcadamente cristiana que solo aparecerá posteriormente en *San Manuel*: La participación del alma colectiva de hijos de Dios que creó Cristo mediante la entrega a las personas. Podemos ver que la anacefaleosis así planteada tiene más que ver con la imitación del amor de Cristo que el amor invasivo y transformador que amplía la personalidad del *Sentimiento*. Lo importante de esta anacefaleosis es que está en las antípodas existenciales del egotismo del que quiere huir Unamuno. La frase: “¡Qué dulzura poder romper esa costra, costra de orgullo, y verter

²⁶⁰ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Epistolario I (1880-1899)*, carta 181 a Leopoldo Gutiérrez Abascal, de 8-11 de abril de 1897. Edición Colette y Jean Claude Rabaté, ediciones Universidad Salamanca, Salamanca 2017, pp. 639-642.

el alma, y hacerla fuente!” supone una importante ampliación de la visión ética y de sentido del “ser bueno y hacerse perfecto como Dios”. La dimensión ética trasciende la relación individual de sentido en la búsqueda de Dios para ser fuente, donarse y “perdersse en el pueblo y vivir con él”. Estas expresiones implican de una manera nítida el abandono de sí mismo y la práctica de una humildad que traspasa el ámbito personal para convertirse en una humildad de carácter trascendental. Finalmente, una mención al sentido último al que la muerte fenoménica nos refiere: Para Unamuno la pregunta de sentido no es la muerte, sino el para qué último; la inmortalidad eterna del alma. Es de reseñar que Unamuno hace mención a la vida de “costra” y de orgullo; en las primeras semanas de la crisis, nuestro autor está sumergido en sí mismo y solo piensa en romper las cadenas con el Unamuno egotista y mundano.

Unos meses más tarde, en noviembre de 1897, y también en una carta a Leopoldo, muestra el atemperamiento de la congoja de la crisis emocional, haciendo referencia a uno de los elementos catárticos más importantes en Unamuno: La vuelta a la fe de la niñez después de un periodo de dudas del que Unamuno afirma tener una lenta recuperación. Junto con la mitigación al terror de la muerte, nuestro autor afirma estar integrando su fe con las convicciones y sentimientos del pasado. Esta comunicación es muestra evidente de la tesis de este trabajo, según la cual la razón, que dejó de ser solo un órgano epistemológico, busca la fe y coadyuba al asentamiento de la misma en nuestro autor a partir de 1897. Es de extraordinaria relevancia igualmente que Unamuno haya iniciado la búsqueda de la tan humildad ansiada para lograr el encuentro con Dios a través de “*las ordinarias prácticas religiosas*”:

†

Después de la crisis casi explosiva que usted conoce he venido a dar en una especie de nueva infancia, en un periodo por una parte de dudas, de vacilaciones, de temores y tristezas, y por otro de reconstitución lenta (...) Voy perdiendo aquel terror que la idea de la muerte me acusaba a medida que con ella me familiarizo, y voy casando la fe cristiana con lo más íntimo de mis convicciones y sentimientos en los últimos años. Como usted le pasaba me pasa que no puedo hacerme al formalismo ortodoxo, a pesar de lo cual sigo cultivando las ordinarias prácticas piadosas en busca de una humildad que tanta falta me hace y para lograr tal vez romper la letra para buscar en su fondo el espíritu y destruir la ley con la justicia que la ley encierra.²⁶¹

²⁶¹ Op.cit. p. 692. Carta 197 a Leopoldo Gutiérrez Abascal, de 23 de noviembre de 1897.

A comienzos de 1898, nueve meses después de la crisis, podemos decir que Unamuno, aún todavía desorientado y con una fe asentada y reforzada por prácticas religiosas²⁶² ha recuperado de tal manera el pulso vital que manifiesta estar atravesando una de sus “*épocas de mayor actividad productiva*”²⁶³. En diciembre de 1898, Unamuno expresa de manera explícita a Leopoldo Gutiérrez la “*reorganización de conocimientos sobre la base religiosa de la niñez*” y el haber tenido siempre fe, aunque viuda de dogma:

*Vino la crisis que usted conoce, y hoy asisto a la reorganización de mis conocimientos sobre la base religiosa de mi niñez, a un encaje de la adaptación en la herencia. Siento que se anima y cobra alma el cuerpo de mis ideas. Y puedo decir que sin renunciar a las convicciones que he logrado estos últimos 12 o 14 años de estudio resurge mi fe primera en lo que tuvo de más puro y de menos formalista. Siempre he tenido fe, aunque viuda de dogma mucho tiempo; hoy la misma fe hace dogma, pero no en el sentido corriente.*²⁶⁴

En el otoño de 1898 Unamuno ya ha vuelto al mundo. Se ha dado una inversión entre la orientación a mundo interior y al mundo exterior. Las obligaciones familiares y económicas le hacen “buscar mercado para sus trabajos” y empieza a hablar del placer de incrementar su público y la necesidad de tener más fama y nombre. El egotista ha vuelto a tomar las riendas de la vida de Unamuno, y en cuanto a la fe y la humildad con la que meses atrás quería entregarse en humildad pura al pueblo inmortal de Cristo, lo deja en manos de Dios, ya “*que hay que ponerse en sus manos*”²⁶⁵. El Unamuno de finales de

²⁶² Op.cit. p. 703. Carta 202 a Pedro Jiménez Ilundain, de 3 de enero de 1898. “*Me cogió la crisis de un modo violento y repentino, si bien hoy veo en mis mismos escritos el desarrollo interior de ella. Lo que me sorprendió fue su explosión. Entonces me refugié en la niñez de mi alma, y comprendí la vida recogida, cuando al verme llorar se le escapó a mi mujer esta exclamación viniendo a mí: "¡Hijo mío!". Entonces me llamó hijo, hijo. Me refugié en prácticas que evocan los días de mi infancia, algo melancólica, pero serena. Y hoy me encuentro en gran parte desorientado, pero cristiano y pidiendo a Dios fuerzas y luz para sentir que el consuelo es verdad*”.

²⁶³ Op.cit. p. 708. Carta 204 a Francisco Fernández Villegas, anterior a 23 de enero de 1898.

²⁶⁴ Op.cit. p. 719. Carta 208 a Leopoldo Gutiérrez Abascal, de 12 de febrero de 1898.

²⁶⁵ Op.cit. pp. 800-803. Carta 208 a Leopoldo Gutiérrez Abascal, de 3 de octubre de 1898. “*Las mismas apremiantes necesidades de mi familia me han impelido a salir de cierta dejadez voluptuosa y a buscar mercado para mis trabajos. Así como suena, mercado (...) Observo con placer la verdad sea dicha, que voy acrecentando mi público y acreditando mi firma (...), pero aún necesito afirmarme más (...) Todo lo demás es preparar mi campaña de predicador, tarea en que quiero entrar cuando esté bien maduro, cuando se hayan sedimentado algo más las turbulencias de mi espíritu, cuando empiece acaso el crepúsculo de mi vida. De todo lo demás Dios dirá; hay que ponerse en sus manos. Busco la verdad y el bien, si no quiere dárme los me tendrá en cuenta esa busca. Esta misma inquietud me hará mirar tranquilo el porvenir. Es una fuente muy copiosa de fe y de consuelo el cumplir el deber íntimo (...) Lucho para no dejarme adormecer, y tampoco quiero que el trabajo me sirva para aturdirme; me esfuerzo por mantener vivas las ideas que me inquietan y acostumbarme a ellas como unas gafas de colores*”.

1898 ha devuelto la fe al espacio íntimo y de nuevo vuelve a “*construir sus costras de aluvión*”. El temor íntimo de Unamuno ha cambiado de signo. En la primavera de 1897 la preocupación consistía en poder ser capaz de romper la costra de orgullo; en diciembre de 1898 la inquietud es que resurjan sus hondas preocupaciones, porque ni en un momento “*dejo de sentir en lo hondo de mi espíritu el rumor de estas aguas*”²⁶⁶.

A partir de 1898, la fe de Unamuno vuelve al lugar íntimo donde descansaba desde la primera crisis de Madrid, quince años antes. Siguiendo la excelente conceptualización de Fernández González²⁶⁷, podemos decir que, si el Unamuno epimeteico era el eje del *Diario*, a partir de 1898 fue el Unamuno prometeico el que asumió el papel de otorgar sentido a la vida de Unamuno. Y asumió la dirección de sentido desde un nuevo egotismo, el basado en la voluntad de poder de Schopenhauer, el de la lucha terrible con el mundo para ensanchar de manera infinita la conciencia individual. Mientras tanto, la razón que en el *Diario* sirvió para fundamentar un “querer creer”, se olvida de Dios y construye el Dios conciencialista como “Conciencia Universal” que pretende sustituir a Dios Padre. En la dialéctica de la búsqueda de sentido, a partir de 1900 da comienzo una divinización absoluta del hombre que crea al Dios conciencialista que necesita mientras Dios Padre se retira al “hondón” del Unamuno contemplativo. La tragedia íntima inicial aumenta, la quiebra entre el Unamuno interior y exterior será insalvable y a partir de 1905 la angustia existencial se asentará de manera crónica en Unamuno con severos episodios de depresión psicológica.

La posición hermenéutica de este trabajo afirma de manera rotunda la permanencia en la fe íntima – que nunca dejó de tener- de Unamuno a partir de 1897. Sin embargo, el egotismo metafísico de nuestro autor le impidió acceder al Dios que permanente le llamaba desde la Gracia. Siguiendo en este caso a López Quintás, afirmamos que a partir

²⁶⁶ Op.cit. p. 833. Carta 247 a Pedro Jiménez Ilundain, de 23 de diciembre de 1898. “*Ahora parece que se me aclara un poco el horizonte, pero temo que, si los cuidados del orden temporal y familiar se me alivian, resurjan más potentes mis hondas preocupaciones, las de orden material y eterno. Ni un momento dejo de sentir en lo hondo de mi espíritu el rumor de estas aguas*”.

²⁶⁷ FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, A. R. *Unamuno en su espejo*. Editorial Bello, Valencia 1975, p. 14. “*Lo prometeico (previsión de futuro) en Unamuno nace fundamentalmente no de un modo radical de ser, sino como consecuencia del desgarrón que supuso la pérdida de la fe. Desde entonces, y salvo los momentos de crisis (1897, 1913, 1924-36), en que aflora el epimeteico (pensamiento retrospectivo), Unamuno trató insistentemente, rompiendo así la armonía de la estructuración de su personalidad, de imponerse a sí mismo la faceta prometeica, que por otra parte era necesaria como un intento de salvación de sí mismo ante el fracaso religioso*”.

de la crisis de 1897 nuestro autor siguió desgarrado entre la búsqueda de la inmortalidad y la “imposibilidad de conocer a Dios, único garante de una vida auténticamente perdurable”²⁶⁸. Para López Quintás, el bilbaíno sigue teniendo una importante fe íntima en Dios, pero no conecta vitalmente con Él, ya que sigue enfocando su búsqueda de sentido en el mundo y dirigiendo su vida desde un erostratismo extremo. Unamuno siente a Dios, pero no le conoce, por lo que sin conocerle no puede realmente amarle, y por lo tanto, seguirle; reza a Dios, pero no le mete en su corazón. Y aunque Tanganelli apunta desde un fino análisis que a partir de 1897 se da una unificación entre el deber ser y el ser que se expresa en el concepto de personalización presente en el *Sentimiento*, tenemos que decir que en la vivencia íntima de Unamuno no existe correspondencia y univocidad existencial entre el Dios de la fe y el Dios de la razón ni entre el Dios de la fe y la actuación absolutamente egotista que nuestro autor lleva a cabo en esa época. De ahí que tengamos que rechazar la tesis de Tanganelli de que a partir de la crisis del 97 se da una integración existencialmente solvente del dualismo de nuestro autor.

En cuanto al posicionamiento de la crítica con nuestro análisis, éste es apoyado por Rivera de Ventosa²⁶⁹ cuando dice de nuestro autor que la “*lujuria de espíritu y su soberbia altanera son el obstáculo para rendirse ante Dios*”. De la misma manera, Sánchez Barbudo²⁷⁰-negador implacable de la fe de Unamuno- llega a afirmar que, aunque después de la crisis Unamuno se instala definitivamente en el ateísmo o en la farsa, “*haría su obra aprovechando las “altas ideas” nacidas del fervor de aquella noche, la cual sería como*

²⁶⁸ LÓPEZ QUINTÁS, A. *Cuatro filósofos en busca de Dios*, el pseudomisticismo de una unión fusional. Ediciones Rialp, Madrid 1999, p. 86. “*De ahí que su honda revisión espiritual de 1897 no haya dado los frutos que hubieran sido de esperar. Unamuno siguió desgarrado por su interna contradicción entre la voluntad de inmortalidad, la conciencia de la muerte cada vez más cercana y la imposibilidad de conocer a Dios, único garante de una vida auténticamente perdurable*”.

²⁶⁹ RIVERA DE VENTOSA, E. “La crisis religiosa de Unamuno en su retiro de Alcalá, año 1897”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 16/17 (1966), pp. 117-118. “*Padecía, por propia confesión, lujuria de espíritu. Mas tarde la defenderá tenazmente contra cuantos quieran someterle a un canon o una norma. No se rendirá ante nadie. En la crisis de Alcalá Unamuno siente que en su soberbia altanera es el gran obstáculo para rendirse ante Dios. Pero si el rendimiento definitivo no llegó, es que la conversión mental no tuvo lugar en Unamuno. La soberbia de su razón no llegó a tomar contacto con esas verdades fundamentales que los teólogos han llamado “preambula fidei” (...) En Unamuno, vuelven de nuevo a dominarle su “yoísmo” y el “egotismo” anatemizados en su diario. Ello fuerza a tener que explicar de ahora en adelante toda su producción literaria desde su yo. También su concepción de la Fe, Esperanza y Caridad. Se preanuncian en su diario con todo hondo sentimiento cristiano. Pero desaparecen para dar lugar a una fe, esperanza y caridad muy distintas de las tres grandes virtudes teológicas*”.

²⁷⁰ SÁNCHEZ BARBUDO, A. *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*. Ediciones Guadarrama, Madrid 1968, p. 111.

el “*oculto fondo*” de todo su pensamiento religioso”. Finalmente, Sandoval²⁷¹ incide en la línea que hemos apuntado: La de un Unamuno endotímico que gira en 1897 hacia su interior, pero que duró poco tiempo. Queremos para finalizar, apoyarnos en un texto de Zubizarreta, que sostiene sin paliativos, la inserción de Unamuno en el cristianismo a partir de la crisis de 1897, para expresar la complejidad existencial en la que se inserta Unamuno después de la crisis. El texto es el siguiente:

El proceso expuesto en el Diario Íntimo constituyó un esfuerzo sincero de recuperar la fe -católica, dado el contexto español en el que Unamuno había vivido y vivía-, esfuerzo que todos coinciden en reconocer que no tuvo el éxito deseado por Don Miguel (...) La crítica ha creído encontrar la causa de la permanente agonía en su soberbio individualismo, en la insinceridad racionalista, o en autenticidad de irracionalista, en suma, en su afán de llamar la atención, de no ser encasillado en fáciles etiquetas, o en su muy típico y tópico vivir en el "escenario" de su teatro intelectual. En fin, mientras algunos concluyen que no quiso optar, llana y simplemente, por declararse creyente -católico o por lo menos, cristiano-, otros concluyen que debió, honestamente, declarar su ateísmo.²⁷²

Nuestra interpretación, como hemos expresado de manera nítida, es que Unamuno permaneció siempre en la fe, si bien fue una fe íntima negada por la razón en un primer término y bloqueada en la década de 1890 por un egotismo personal que sepultó a Dios en una vivencia endotímica. El *Diario* fue una obra ética -escrita desde un profundo cristocentrismo- que mostraba el camino del sentido último en Unamuno y que resolvía su dualismo trágico mediante un acto de elección libre: Llegar a Dios mediante la renuncia a sí mismo siendo humilde y bueno. Contestando al conflicto que Zubizarreta expone en su texto entendemos que nuestro autor no podía declararse en modo alguno ateo ya que era un profundo creyente, y no solo desde la crisis, sino desde su niñez. Por otra parte, no podía declararse creyente porque su propia actitud existencial no era cristiana. ¿Qué es, y qué hace Unamuno con su vida después de la crisis de 1897? ¿Qué modelo antropológico nos enseña en su vida y cuáles son los siguientes pasos que

²⁷¹ SANDOVAL ULLÁN, A. “1987: Soledad de Espíritu. Apoyo epistolar”. En A. CHAGUACEDA TOLEDANO, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II* (pp. 55-69). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2005, p. 67. “Es una verdadera declaración su cambio de actitud. Antes vivía para el público y ahora para su interior, para su enriquecimiento personal sin buscar la vanagloria. Pero lo triste es que este afán de cambio interior duró poco y en breve tendremos al Unamuno de siempre, al genuino y verdadero, el otro era un Unamuno forzado, misticoide”.

²⁷² ZUBIZARRETA, A. “La derrota del protagonista de la búsqueda (Unamuno, diario íntimo de 1897)”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 32 (1997), pp. 398-399.

debemos de leer en él en su particular fenomenología de sentido y en su búsqueda de Dios? La respuesta a estas preguntas está en una referencia autobiográfica en la carta a Clarín de 9 de mayo de 1900 y la carta de Ilundain a Unamuno anterior a 30 de enero de 1897. Dice así la primera:

Y sufría mucho. Después de una crisis en que lloró más de una vez y hubiera sido un infierno su vida a no tener mujer e hijos, creyó en realidad haber vuelto a la fe de su infancia, y aunque sin creer en realidad empezó a practicar, hundiéndose hasta en las devociones más rutinarias, para sugerirse su propia infancia. Fue una fiesta en su casa, vio gozar a su madre (que es el único freno que le contiene de escribir muchas cosas que piensa); su hermana, recién salida del convento por dolencia, fue a vivir con él hasta que repuesta, torno a profesar ya. Pero se percató de que aquello era falso, y volvió a encontrarse desorientado, preso otra vez de la sed de gloria, del ansia de sobrevivir en la historia. Y él, que ve cuán mal juzgan esos flujos y reflujos de su conciencia, veía con cuanta ligereza juzgan de la actitud de usted en materia religiosa.²⁷³

El texto es paradigmático de la situación existencial de fe en Unamuno si se tiene en cuenta el fondo de la contradicción. La primera reacción es de sorpresa al leer este texto y nos lleva a preguntarnos cómo puede el mismo Unamuno que redacta el *Diario* manifestar que la vuelta a la fe de su infancia fue falsa. Según nuestra interpretación, Don Miguel tiene un secreto, y es el que sigue. Cuando habla de su fe, nuestro autor parece ser contradictorio, dando mensajes en los que afirma simultáneamente tener y no tener fe. Entendemos que la contradicción no es tal. De una parte, Unamuno nos habla de la fe íntima, axiológica, irracional, que siempre afirma tener; la fe de la niñez y de la Gracia; la fe que en este trabajo se reivindica para nuestro autor y de la que se afirma que nunca abandonó a Unamuno en su vida. De otra parte, Unamuno habla de la fe analizada desde una actitud y una intención positivista. No hablamos de la razón spenceriana de *Filosofía lógica* de 1886, que Unamuno superó tan pronto como empezó a redactar *Paz en la guerra*. Hablamos de la actitud existencial positivista presente en Unamuno que con gran perspicacia denuncian López Quintás, Rivera y Sánchez-Gey. La actitud existencial positivista es la de querer poseer a un Dios que antes tiene que reificar, trocear y someter a la soberbia metafísica personal. Cuando Unamuno dice que no cree es porque Dios no se deja atrapar ni intelectual ni existencialmente por el Unamuno egotista. Y es desde el egotismo inquiriente, agresivo, exigente y vehemente que quiere penetrar el misterio -que

²⁷³ MENÉNDEZ PELAYO, M., DE UNAMUNO Y JUGO, M., y PALACIO VALDÉS, A. *Epistolario a Clarín. Prólogo y Notas de Adolfo Alsas*, carta de Unamuno de 9 de mayo de 1900. Ediciones Escorial, Madrid 1941, pp. 89-90.

no se deja entender por una razón positivista ni por una soberbia íntima cercana a la invasión de la voluntad de poder de Schopenhauer- desde el que nuestro autor niega su fe. Por eso confunde a la crítica y confundió a muchos de sus contemporáneos, que no a Jiménez Ilundain, que magistralmente señala la doble condición de Don Miguel en la carta antes mencionada:

Usted es ateo: Es decir, su inteligencia; pero su alma (pase la palabra) es religiosa, creyente, mística. De modo que fundido eso en partes iguales resulta una amalgama de doscientos mil diablos y que ni Cristo la entiende. Recibe: Diariamente duchas frías por dentro, es decir, en lo hondo del alma. Dos horas diarias de meditación hasta ponerse de acuerdo consigo mismo. Huir del tolstoísmo y congéneres como del demonio. Cuidar mucho, no se desarrolle ese grano que le ha salido en forma de Panteísmo de nuevo cuño y que nos lo quiere endosar a unos cuantos inocentes; y ... vomitivos, muchos vomitivos, y fuertes hasta acabar de arrojar ese sedimento de religiosidad que han dejado en V. dos mil generaciones de creyentes y que V. ha seguido cuidando aún después de dejar de creer. Con este régimen desaparecerá pronto esa debilidad religiosa.²⁷⁴

²⁷⁴ ZUBIZARRETA, A. *Tras las huellas de Unamuno, Desconocida novela de Unamuno: Nuevo Mundo*, carta de Ilundain, anterior a 30 de enero de 1897. Ed. Taurus, Madrid 1960, p. 108.

5. 1901-1913. El hombre se hace Dios: La búsqueda desesperada

*He renunciado a aquel yo ficticio y abstracto que me sumía en la soledad de mi propio vacío. Busqué a Dios a través de él; pero como ese mi yo era una idea abstracta, un yo frío y difuso, de rechazo, jamás di con más Dios que con su proyección al infinito, con una niebla fría y difusa también; con un Dios lógico, mudo, ciego y sordo. Pero he vuelto a mí mismo, al pobre mortal que sufre y espera, que goza y cree, a aquel a quién despiertan los sobresaltos del corazón enfermo, y aquí, en este pobre jardinillo, junto a estos mustios y silenciosos amigos, me dedico a la más honda filosofía, que consiste en repensar los viejos lugares comunes (...) ¡la vida! ¡en ella me he enterrado, he muerto en vida en ella misma! ¡Hay que vivir! ¿Y para qué? Esto es, ¿para qué? ¿Para qué todo?, dígamelo. ¿Para qué? ... ¿Para qué? No quiero inmolar mi alma en el nefando altar de mi fama; ¿para qué?.*²⁷⁵

A partir de 1897 nuestro autor se repone de la crisis emocional, pero no resuelve el dualismo trágico y la angustia vital, que se ven aún más acentuados. La práctica de la fe desde 1897 hasta 1900 no consigue apartarle de la búsqueda de sentido en la inmortalidad de la fama y del nombre. La quiebra existencial que sufre Unamuno es la más importante que ha tenido hasta el momento. En 1899 escribe las obras más trágicas y nadistas de su vida que reflejan la experiencia terrible de su nidad: *Nicodemo el fariseo*, *La Esfinge* y *El Cristo de la Cabrera*.

Nicodemo busca cómo renacer en Cristo y clama por la bondad de intención y la humildad que Unamuno no ha podido alcanzar. En *La Esfinge*, obra magistral de sentido, la figura de Ángel expresa no solo el dualismo trágico y el vértigo ante la nidad, sino que esboza la nueva antropología que desarrollará nuestro autor en su obra de madurez: La creación de un Dios que dé solución y respuesta a la necesidad de inmortalidad. En el *Cristo de la Cabrera*, Unamuno expone el Cristo-hombre, agonizando entre la vida que se escapa y la inmortalidad que Dios le niega en su abandono. El Cristo de la Cabrera es el Cristo ateo desengañado de Dios que agoniza en estupefacción desesperada ante el desamparo del Padre; el Cristo que agoniza sin luchar contra la muerte y se abandona en la desesperanza y consuelo del dolor de la Cruz; el Cristo que desde su nidad sufre el destino del sinsentido. Esta teología de la Cruz es la que Unamuno vive a partir de 1900; ante la impotencia de encontrar al Dios al que imploraba en el *Diario*, se entrega a una lucha encarnizada con el mundo que le distraiga del tedio de vivir. Nicodemo, Ángel y el

²⁷⁵ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Una visita al viejo poeta*, obras completas, vol. II. Editorial Afrodiseo Aguado, Madrid 1958, p. 750.

Cristo de la Cabrera son los epítomes autobiográficos de un Unamuno que vuelve a sentir la quiebra existencial y la falta de sentido entre una fe que no le soporta existencialmente y un erostratismo que desarrolla por pura desesperación existencial.

Ante la quiebra existencial, Unamuno busca en la razón el bálsamo de la búsqueda de sentido. Y en este caso, y siguiendo su acendrada teoría de que las doctrinas no son el origen de la conducta sino la justificación de la misma, Unamuno lleva a cabo la auténtica novelación de sí mismo mediante la antropología y la teología contenida en las obras del periodo 1901-1913: *Amor y pedagogía*, *Plenitud de plenitudes*, *Vida de Don Quijote y Sancho* y *Del sentimiento trágico de la vida*. Nuestro autor utiliza la razón para construir una teoría que vuelva a unir vida y fe: El vitalismo²⁷⁶ como teoría que hace residir el sentido en aquello que el hombre vitalmente necesita, esto es, Dios. El recién nombrado rector deja de buscar el sentido fuera de sí mismo para buscarlo dentro de sí, de tal manera que es el hombre de carne y hueso el que da sentido al universo y descubre a Dios desde un proceso de concientización y de personalización de la totalidad. La tragedia interior se resuelve haciendo de sí mismo el otorgador de sentido a su propia vida. Y eso es lo que refleja nuestro autor en la nueva antropología del *ordo amoris*. El hombre como buscador de sentido no busca a Dios, sino que se hace a sí mismo Dios en un proceso de concientización y de participación universal con el mundo en su totalidad. Es la culminación del spinoziano “ser, ser siempre, ser todo, ser Dios”. Hemos llegado así a la voluntad de poder del hombre que no solo quiere que Dios exista, sino que quiere ser Dios y buscar una inmortalidad basada en la participación del universo entero, en ser parte infinita de la “Conciencia Universal”. Don Miguel desarrolla una antropología basada en el “querer ser” como afirmación de un poder “participativo” infinito que constituye, en palabras de Cerezo, “*la almendra de toda su metafísica*”²⁷⁷. No puede pensarse en una

²⁷⁶ POSADA GÓMEZ, E.A. “Una fe desesperada. La antropología religiosa de Miguel de Unamuno”. *Veritas* 29 (2013), p. 98. “Lo interesante es descubrir que en la reflexión de su yo personal, el escritor vasco está desvelando de modo indirecto y reflejo el yo de los otros; sienta las bases de su antropología del hombre concreto, de carne y hueso (...) La antropología de Unamuno, por ello, puede ser reconocida como vitalista y existencialista, ya que su concepción se centra en la realidad personal como cantera inagotable y misterio fundamental. La persona da sentido y finalidad al universo y por eso este tema está ligado indisolublemente al problema de Dios, porque una verdadera filosofía de la personalidad, postula y exige una conciencia última personal que justifique el Universo”.

²⁷⁷ CEREZO GALÁN, P. *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Ed. Trotta, Madrid 1996, p. 291 “En 1905 dice Unamuno: “Abrigo la profundísima convicción de que ser no es más sino querer ser”. En lo sucesivo ya no se apartará de esta convicción, que es la almendra de toda su metafísica. Existir es, por tanto, per-sistir, re-sistiendo a todo lo otro e in-sistiendo en el propio poder”.

antropología y una metafísica más contraria a la ortodoxia católica; Dios no puede ser un constructo racional que dé respuesta al ansia de eternidad e inmortalidad de un hombre cuya esencia es “ser siempre y ser todo”.

5.1. El egotista de principios de siglo

Mientras reza todos los días desde lo que él mismo llama un “cristianismo sentimental sin fe” y la razón busca maneras de resolver el dualismo trágico de nuestro autor, éste busca cada vez con más ahínco, y de manera desesperada, la inmortalidad en la fama y el nombre. El catecismo redactado en 1897 -que buscaba el sentido en el encuentro con Dios mediante la humildad y el rechazo de la soberbia- yace en un cajón del escritorio. Desde 1897 Unamuno desarrolla un enfrentamiento global con personas e instituciones desde un quehacer aparentemente axiológico que en muchos casos muestra únicamente una actitud ególatra, insincera y errática. Actuaciones inmorales como la acaecida con ocasión de las detenciones del partido socialista de 9 de Enero de 1897²⁷⁸, y enfrentamientos viscerales con el claustro universitario, con el padre Cámara y la iglesia oficial de Salamanca, con los medios nacionalistas y fueristas bilbaínos, con el gobierno y con parte de la intelectualidad²⁷⁹ del momento, generan un clima de profunda animadversión personal y rechazo social²⁸⁰ hacia un recién nombrado rector que permanece inalterable en una misión mesiánica en la que “*deja decir y sigue su camino*” mientras se “*desparrama en peleas*”:

²⁷⁸ JUARISTI, J. *Miguel de Unamuno*. Penguin Random House Grupo Editorial, Barcelona 2012, pp. 231-232. “El 9 de enero de 1897, (el periódico socialista) “*La lucha de clases*” publicó un artículo de Unamuno sin firma, en el que, bajo el título de “los tribunales militares”, criticaba en términos muy duros al Ejército. Valentín Hernández fue detenido de inmediato y conducido a la cárcel de Larrinaga. El 14 de enero, Perezagua y Felipe Carretero, otro líder del socialismo vizcaíno, escribieron a Miguel, apremiándole a que contestase si estaba dispuesto a reconocer su autoría ante los jueces, alegando que así se lo había pedido Hernández desde la cárcel y que ellos mismos necesitaban saber a qué atenerse al respecto, toda vez que debían prestar declaración. Aterrado, Unamuno contestó que su nombre no debería de aparecer en absoluto, dada la situación de desamparo en que quedaría su familia -mujer, tres hijos, uno de ellos enfermo, y otro más en camino- si se le condenara a prisión”.

²⁷⁹ RABATÉ, C. Y J.C. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Ed. Taurus, Madrid 2009, p. 188. Clarín, Azorín y Ramiro de Maeztu critican despiadadamente *Paz en la Guerra*. Ramiro de Maeztu: “*Perdido en un laberinto de lecturas, el cerebro desequilibrado de Unamuno un día se despierta acrático, al siguiente marxista y al otro se prepara para ejercicios espirituales (...) ¡Pobre Unamuno!*”.

²⁸⁰ Op.cit. p. 194. “*Mi constante predicación halla en España mucha resistencia; no comprenden la fe libre, libre de dogma, la santa tolerancia. Todo lo corroe la tiranía de las pseudoideas. Unos me llaman anarquista, otros místico, jesuita algunos, desequilibrado muchos, protestante unos cuantos y yo: deajo decir y sigo mi camino*”.

Se va formando en él una profundísima persuasión de que es un instrumento en manos de Dios para contribuir a la renovación espiritual de España (...) Afirma que procura ejercer la decimoquinta obra de misericordia, esto es: Despertar al dormido y no está descontento con su obra (...) Y no hay más remedio; hay que pelear y en la pelea desparramarse, prodigarse, acudir a todas partes, agitar más que enseñar (...) Esta pobre España, que ¿por qué no decirlo si lo pienso? Necesita de mí (...) Yo, como creo haberlo dicho, estoy satisfecho de haber nacido, y más convencido que nunca de la gran falta que hago en el mundo.²⁸¹

La situación de enfrentamiento permanente y el rechazo social coadyuban al desarrollo de profundas crisis espirituales y patologías físicas que se agudizan a partir de 1905 hasta el cataclismo personal y profesional de 1914, año en que Unamuno es cesado de su rectorado. En cuanto a su producción literaria, en los años 1901-1912 lleva a cabo las obras más importantes desde el punto de vista filosófico que muestran el último y gran esfuerzo para fundamentar el encuentro con un Dios que nuestro autor inventa desesperadamente. Son los años de la crítica feroz del intelectualismo de *Amor y pedagogía* (1902); la apuesta por la interioridad y el Espíritu de la Creación de *Plenitud de Plenitudes y todo plenitud* (1904); la apoteosis del buscador de sentido e inmortalidad en *La vida de Don Quijote y Sancho* (1905); las obras del misterio de ultratumba como *El secreto de la sima* (1907) o el *Canto de las aguas eternas* (1909) y de la definición de un nuevo hombre que crea a Dios en el *Sentimiento* (1913). Pero una vez utilizada la razón lógica y simbólica al límite, aparecen las obras poéticas de la Πίστις que rescatan con el deseo “al Dios que había hecho superfluo con la razón”²⁸²: Los *Salmos de las Poesías* (1907); *Rimas de Adentro* (escritas en 1907-1910), el *Rosario de sonetos líricos* (1911), el inicio de la redacción de la gran oración a Dios del *Cristo de Velázquez* (1912) y el duelo por el *Cristo yacente de Santa Clara* (1913).

En este periodo lee al “hermano Kierkegaard” y traduce a un Schopenhauer que incorpora de una manera decidida a su antropología. Tiene sus últimos tres hijos. Y hace

²⁸¹ Op.cit. pp. 232 y 243. Nos permitimos apuntar un elemento que amerita una profunda reflexión que no puede llevarse a cabo en este momento: La visión axiológica del proceder de Unamuno. Así, además de considerar que su comportamiento personal es debido a factores psicológicos, sería necesario estudiar el elemento axiológico, toda vez que en muchas ocasiones sus actitudes y actuaciones personales no le producen, ni mucho menos satisfacciones ni ventajas emocionales y materiales a corto y largo plazo. Es muy posible que la exposición a valores absolutos como la justicia, la solidaridad histórica, la honorabilidad o la responsabilidad generen en la conciencia de nuestro autor una necesidad apriórica de cumplimiento que constituya en sí misma una obligación moral irrenunciable.

²⁸² BOURNE, L. “Dialéctica sobre Dios en la poesía de Miguel de Unamuno”. *Anales de la Real Academia de Doctores* 5 (2001), p. 20.

de la política el hito de la misma egolatría exacerbada de la que quería sustraerse en el *Diario*: Comienzan las ofensas descarnadas al rey Alfonso XIII y a la reina madre; propone la laicidad de las clases universitarias; manifiesta por escrito su “asco” al ejército como institución; desprecia a Rubén Darío; habla con repugnancia de la corte y Madrid -“a ese repulsivo Madrid, a esa cueva de políticos, estetas, chulos, pedantes, cómicos y periodistas”-; apoya la guerra como “renovación espiritual”; lleva a cabo ácidas campañas contra toreros y la barbarie sanguinolenta de la fiesta nacional y se enfrenta ácidamente a terratenientes y latifundistas y al ministro Romanones. Mientras tanto, y desde el lado íntimo, se sumerge paulatinamente en una profunda murria ante el tormento de la idea “de morirme algún día del todo” mientras redacta la terrible poesía *Es de noche, en mi estudio* la noche vieja de 1906²⁸³. Odia el progreso, el cientifismo y el consumismo como morfina ante el único problema: La inmortalidad de la conciencia individual y la persistencia de la misma después de la muerte. Se niega a hacer la genuflexión ante Cristo²⁸⁴ en las prácticas sacramentales mientras declara a su amigo Enrique Herrero Ducloux que ha recobrado su fe y “*vuelve a lucirme en el alma un Dios fulgurante, al que se me habían velado las nieblas de la meditación*”. Y en el clímax de la conceptualización de la búsqueda de Dios desde la doble vía de la gnosis y la pistis, empieza a ser víctima de una desesperanza trascendental que le sumerge en un estado de hipocondría cercano a la neurastenia. El hombre que afirma tener fe ciega en sí mismo y que hace de la petulancia su principal característica personal es cesado del rectorado en 1914. La defenestración del personaje social, académico y político expresa el cumplimiento trágico del presentimiento de Unamuno²⁸⁵: El año 1914 será un año decisivo en una carrera

²⁸³ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Es de noche, en mi estudio*, obras completas, vol. IV. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1999, p. 234. “Y me digo: “Tal vez cuando muy pronto / vengan para anunciarme/que espera la cena, / encuentren aquí un cuerpo/pálido y frío / -la cosa que fui yo, este que espera-, /como esos libros silencioso y yerto / parada ya la sangre, / yeldándose en las venas, / el pecho silencioso/ bajo la dulce luz del blando aceite / lámpara funeraria” // Tiemblo de terminar estos renglones / que no parezcan /extraño testamento, /más bien presentimiento misterioso /del allende sombrío, / dictados por el ansia/de vida eterna // Los terminé y aún vivo”.

²⁸⁴ RABATÉ, C. Y J.C. *Miguel de Unamuno*. Biografía. Ed. Taurus, Madrid 2009, p. 323. 1914: “Se va con su amigo Ramiro Pinedo, monje en Santo domingo de Silos, a pasar la semana santa en el monasterio. Va en busca de paz y serenidad para terminar su Cristo de Velázquez. En las ceremonias del viernes Santo, se niega a hacer la genuflexión encomendada por el diácono. Le dice el sacerdote: Si todo el tiempo que ha perdido haciendo lo imposible para no arrodillarse, lo hubiera dedicado a hacerlo con humildad, más le hubiera aprovechado”.

²⁸⁵ CEREZO GALÁN, P. *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Ed. Trotta, Madrid 1996, p. 311. Año 1914, declara Unamuno: “Tengo el presentimiento que este año va a ser

existencial que tendrá que resolver el dualismo trágico y la desesperación ante una identidad desmembrada. En el año de su cese del rectorado -1914- la rebeldía trágica en nuestro autor acentuará más su *yoismo* trascendental hasta el destierro de 1924. La razón idealista no pudo ofrecer a Unamuno un sentido de la vida con el Dios idealista convertido en “Conciencia Universal”. Tampoco la razón poética que oraba al Hombre Blanco del *Cristo de Velázquez* pudo ofrecer un asidero espiritual al Unamuno que no era capaz de contener su soberbia patológica. Es el momento de analizar ambos fracasos, el de la razón idealista y el de la razón poética como momentos dialécticos de una búsqueda de sentido que acercaban cada vez más a Unamuno al hombre santo que finalmente emergió en Valverde de Lucerna.

5.2. La apocatástasis *Del sentimiento trágico de la vida*

Hemos visto que el sentido de la vida solo puede estar en Dios. Y que este encuentro con Dios es el único “para qué” de la existencia humana. En *Paz en la guerra* Unamuno ofreció la primera visión de sentido: Una suerte de participación mística en la naturaleza y en la intrahistoria de un universo sin Dios y mediante una ataraxia espiritual que llevaba casi a una felicidad extática e infinita. Al mismo tiempo que proponía esta apocatástasis panteísta como participación eterna en una “placenta universal”, en el *Diario* proponía como sentido de vida una anacefaleosis de carácter individual con Cristo evangélico que salvara al hombre de la soberbia y de su entrega al mundo. Ambas eran dos propuestas existenciales de una razón que había dejado de ser positivista y que se había abierto al misterio, si bien con una intención subyacente de egotismo exigente que partía de la consabida necesidad agónica de dar respuesta a la inmortalidad y al sentido de la vida. Ambas propuestas fallaron frente a un Unamuno que orientaba su vida al mundo fenoménico desde el instinto de perpetuación y una egolatría patológica. Ante el ornitorrinco, Dios callaba.

A partir de 1900, el Unamuno pensador sucumbe también al ornitorrinco, rebelándose ante el silencio de Dios. La respuesta a este silencio es la obra narrativa más poética de Unamuno: *Del sentimiento trágico de la vida*. En esta obra, Unamuno propone una apocatástasis inversa: El hombre en todo y todo en el hombre. En su fenomenología de sentido, la razón crea un mundo y un Dios que justifique el sentido de inmortalidad

decisivo en mi carrera, que dentro de él se iniciará, ya que mientras muchos dicen que ha llegado, yo me digo a mí mismo que no he partido aún”.

egotista que ya ha elegido nuestro autor. Es la apocatástasis que toma como sentido último al hombre y no a Dios. El hombre crea al Dios que necesita; el sentido de la vida no se busca, sino que se crea en un proceso de subjetivización metafísica del mundo y de Dios a partir de las necesidades existenciales del hombre. Es el momento de entender al hombre desde una nueva ontología, la de la voluntad de poder; el momento de crear un Dios conceptual tan omnipresente como inane e impersonal que llama “Conciencia Universal”. Por fin la unión entre lo que el hombre es, lo que el hombre hace, lo que el hombre quiere y lo que Dios espera es lo mismo. El soporte metafísico último de esta disposición existencial es el dolor²⁸⁶ y la lucha por querer ser infinitamente más.

5.3. Poesía narrada: La metafísica vitalista *Del sentimiento trágico de la vida*

Como hemos dicho, el *Sentimiento* es una nueva formulación de la razón para dar sentido a la vida del Unamuno egotista y sumido en un profundo erostratismo. De la misma manera hemos dicho que el *Diario* era una obra ética que marcaba un “deber ser” al que Unamuno no adaptó su vida, el *Sentimiento* es la construcción del sentido de la vida desde el voluntarismo subjetivista. El *Diario* proponía la adaptación de la vida al sentido de la misma y el *Sentimiento* supone la adaptación del sentido a la vida: Unamuno crea la realidad, el mundo y el Dios que necesita. En este sentido, nuestro autor produce una inversión ontológica que consiste en hacer del ser aquello que el hombre quiere que sea; es la inversión ontológica a la que Lázaro Ros llama “*metafísica metabiótica*”²⁸⁷;

²⁸⁶ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, El misterio de la mortalidad. Edición Nelson Orringer, editorial Tecnos, Madrid 2005, p. 591. “El dolor nos dice que existimos, el dolor nos dice que existen los que amamos; el dolor nos dice que existe el mundo en que vivimos, el dolor nos dice que existes y que sufres Tú, Dios mío ¡El dolor nos descubre a Dios y nos hace amarle! (...) Dios sufre, sufre en todos y todos sufrimos en Él. La congoja no es sino el divino sufrimiento, sentir que Dios sufre en mí, que yo sufro en Él (...) Es el dolor universal la congoja de todo por serlo todo sin poderlo conseguir, de ser cada uno el que es, siendo a la vez todo lo que no es. El fondo del ser no es propiamente, como Spinoza decía, el empeño o conato en persistir en ser el mismo, sino el conato en universalizarse y totalizarse, en serlo todo”.

²⁸⁷ LÁZARO ROS, A. *Unamuno: Filósofo existencialista*. Ed. Aguilar, Madrid 1952, p. 267. “Para Unamuno, la metafísica es metabiótica: Lo único que de veras es real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela; lo único sustancial es la conciencia. Hemos proyectado nuestro yo sobre las realidades aparienciales, nuestro yo, nuestra conciencia, que es voluntad de persistir en su ser y dilatarse en el tiempo, de existir; es decir, de obrar”.

Cerezo Galán “*metafísica de la voluntad*”²⁸⁸; Carpio “*metafísica de la subjetividad*”²⁸⁹ y Johnson “*filosofía integralista*”²⁹⁰.

Llamamos poesía a *Del sentimiento trágico de la vida* porque es una obra filosófica que expresa una metafísica vitalista y existencialista con un lenguaje puramente subjetivista y poético, con conceptos que se explican desde una referencialidad circular. Proponemos el siguiente esquema elucidatorio de la obra:

1) Nadidad: El hombre siente la tragedia íntima de la falta de sentido debido a su percepción de la extinción absoluta ante el hecho de la muerte.

2) Congoja: Ante la nadidad, se da una agonía existencial y un sufrimiento psicológico extremo.

3) Voluntad de ser como sentido último: Ante la nadidad absoluta, se da la rebelión existencial. Ante la nadidad absoluta, surge la necesidad absoluta de ser. Ante el vacío, se produce la voluntad de ser, ser siempre, ser todo, ser Dios. La voluntad de ser Dios es el eje de la antropología unamuniana, y también el de su metafísica²⁹¹.

²⁸⁸ CEREZO GALÁN, P. *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Ed. Trotta, Madrid 1996, p. 291. “En 1905 dice Unamuno: “Abrigo la profundísima convicción de que ser no es más sino querer ser”. En lo sucesivo ya no se apartará de esta convicción, que es la almendra de toda su metafísica. Existir es, por tanto, per-sistir, re-sistiendo a todo lo otro e in-sistiendo en el propio poder”.”.

²⁸⁹ CARPIO, A. P. “Unamuno, filósofo de la Subjetividad”. En A. SÁNCHEZ BARBUDO, *Miguel de Unamuno. El escritor y la crítica* (pp. 123-150). Ediciones Taurus, Madrid 1980, pp. 148-149. “La igualación del creer, del querer y del ser es la última consecuencia de la metafísica de la subjetividad (...) La realidad es -tiene que ser- producto de mi querer, cuanto en el “método” de la poiesis (...) La existencia se ve llevada a la más extrema autoafirmación de sí misma, a la decisión de crear el objeto querido, es decir, a entender el ser como voluntad, y por cierto, como voluntad de la voluntad, es decir, como voluntad de aquello en que la existencia consiste (...) El mundo es para la conciencia, (...) Este sentimiento teológico -teleológico- no nace sino donde hay conciencia. Conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo, “ese inmortal anhelo de inmortalidad... no es más que una batalla por la conciencia”.

²⁹⁰ JOHNSON, W. D. “Vida y ser en el pensamiento de Unamuno”. *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno* 6 (1955), p. 9. “El pensamiento de Unamuno es «integralista», lo cual quiere decir que todo problema, sea el que fuere, lo habrá de enfocar desde el punto de vista de la vida humana, es decir, por referencia al sentido y valor que la realidad de ese problema puede tener en y para la vida humana. De ahí la importancia que tiene la ontología en este pensamiento, pues el método -o sea, la reducción de toda realidad al vivir humano- que sigue Unamuno para la solución de cuantos problemas se le plantean, se funda en una “hipótesis” funcional previa según la cual, en lugar de ser las realidades del mundo -los objetos y “objetividades” de este mundo- las que determinan el sentido y ser de la vida, es ésta quien, en su vivir, infunde sentido y, por tanto, ser en aquéllos. Dicho de otro modo: “Ser” y “ser vivido” son, en el fondo, lo mismo”.

²⁹¹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, introducción. Edición Nelson Orringer, editorial Tecnos, Madrid 2005, p. 27.

4) Personalización: Desde la propia autopercepción de la nada y la voluntad de ser, el hombre descubre que la totalidad del mundo es concienencial, que la totalidad del universo, tanto los seres vivientes como no vivientes, tienen una conciencia agónica que sufre por su continuidad individual. Para Unamuno todos los seres son concienenciales²⁹² y son, como apunta Ferrater Mora²⁹³, personas; hasta las estrellas lo son.

5) Amor y compasión: Fruto del proceso de personalización, existe un co-sentir y com-padecer al universo entero. La personalización hace al hombre sentir a todos los seres como sufrientes agónicos al igual que él, y entonces siente una compasión y amor infinitos hacia ellos. El amor y la compasión fundan un sentimiento de simpatía, de comunión y solidaridad metafísica universal. Y la comunión universal a través de amor, nos lleva, como apunta Villaroig Martín²⁹⁴, a la idea de Dios y a “Dios mismo”.

6) Dolor: El ser conciencia, ser persona y tener la voluntad de ser siempre y ser Todo implica un profundo dolor existencial. El dolor es la percepción que tiene cada conciencia individual de su propia limitación cuando quiere ensancharse y crecer de manera ilimitada. Y también es la resistencia que experimenta la voluntad por parte de la inconciencia, de la naturaleza, del universo, a concientizarse. El dolor es el método de

“En Unamuno, la ontología o ciencia del ser es lo mismo que la antropología o ciencia del ser humano. La voluntad es ontología y antropología. La voluntad es la esencia metafísica de su sistema”.

²⁹² Op.cit. p. 282. Amor, dolor, compasión y personalidad. *“El amor personaliza todo cuanto ama (...) Y cuando el amor (...) ama todo, entonces lo personaliza todo y descubre que el total Todo, que el Universo es Persona también, y que tiene una Conciencia, Conciencia que a su vez sufre, compadece y ama, es decir, es Conciencia. Y a esta Conciencia del Universo, que el amor descubre personalizando cuanto ama, es a lo que llamamos Dios”.*

²⁹³ FERRATER MORA, J. “Unamuno”. *Revista Occidente* Año II 19 (1964), p. 35. *“No solo hablaba de los seres humanos como “personas” y nada más que personas, sino que, además, describía los paisajes, las ciudades, las ideas como si exhibieran un perfil “personal”. “¿O la persona o nada? ¡Pues bien: La persona!”.*

²⁹⁴ VILLAROIG MARTIN, J. “El concepto de persona en “Del sentimiento trágico de la vida” de Miguel de Unamuno”. *Espíritu: Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* LIX 139 (2010), pp. 293 y 295. *“Cuando el hombre siente compasión por las cosas que no son propiamente personas, el hombre tiende a personalizarlas. Es decir, el amor no solo arranca de una persona a otra, sino que es capaz de llevarnos a atribuir características personales a aquello que no es persona. La compasión por lo que no es persona surge, ante todo, de la contemplación de su fugacidad y contingencia. Y del amor compasivo que brota porque todo corre hacia la nada, surge el instinto de personalizarlo todo”. “Y de esta compasión por todo, surge la personalización de todo. Y esta personalización de todo es lo que lleva al hombre a la idea de Dios, o mejor, a Dios mismo”.*

autoconocimiento del hombre mismo, y no es sino la propiocepción agónica del no ser y de la propia limitación²⁹⁵.

7) Lucha como “santa invasión”: La vida es lucha desde los tres vectores existenciales apuntados por Maroco dos Santos²⁹⁶: Lucha por la vida misma (instinto de conservación), lucha como *conatus* trascendental, y lucha como propio sentido de vida. Para Unamuno el “devorar amoroso” tiene un sentido trascendental comunitario: La invasión como participación en los demás, a modo de amor dialéctico en el que, el que invade al otro, se anula en sí mismo para ser otro y acabar en una síntesis de las conciencias individuales, en la “Conciencia Universal”, en Dios. Así, el amor, la personalización, la espiritualización y la humanización para Unamuno significan la expansión infinita de la conciencia individual que rompe sus límites para invadir -personalizando- el resto de las conciencias y el universo. En la voluntad de ser todo se descubre una lucha fratricida - que Unamuno considera caritativa- en la que participan todos los seres del universo, tanto los corpóreos como los extracorpóreos y que tiene como único fin la plenitud individual de la conciencia individual; el máximo de individualidad y de personalidad; ser Dios. Así, entendemos que el proceso teleológico de personalización, de humanación y de desarrollo infinito de todas las conciencias no está basado en el amor verdadero. El amor de Unamuno -amor propio y “querer ser todo”- está basado en el egotismo metafísico del agonista que elige la invasión del Todo para huir de la Nada. Estamos lejos de la opinión de algunos críticos como Arrate Aparicio, Cruz Hernández o Vinuesa y Angulo según los cuales el egotismo trascendental derivado del “pánico ontológico” unamuniano puede

²⁹⁵ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, Amor, dolor, compasión y personalidad. Edición Nelson Orringer, editorial Tecnos, Madrid 2005, p. 283. “*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 esa distinción 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. Me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás, saber y sentir hasta donde soy, es saber dónde acabo de ser, desde donde no soy*”.

²⁹⁶ MAROCO DOS SANTOS, E.J. “Unamuno y su concepción trágica de la existencia”. *Alpha* 47 (2018), p. 183. La vida como lucha: Las presencias de Darwin, Spinoza y Schopenhauer. “*Verificamos, pues, tres cosas: Primero, que la vida es lucha por la vida misma en el sentido más darwiniano del término; después, que dicha lucha arranca del conatus essendi de Spinoza y de la Wille zum Leben de Schopenhauer, que le confiere un acento ontológico primario en cuanto secuela del ser; y, finalmente, que el telos de la lucha, o de la vida, es la vida misma o, si se quiere, la propia lucha. La vida viene a significar así en Unamuno la lucha por la vida misma; lo que implica tanto como decir que no se lucha por la victoria, sino por la vida*”.

fundamentar la amistad auténtica²⁹⁷, la conjunción intelectual fructífera, la acción colectiva, cultural y social²⁹⁸ o contagiar el hambre de Dios²⁹⁹. Postulamos por tanto que en el *Sentimiento* el amor ecuménico de nuestro autor -que ciertamente acaba en una sociedad universal y una apocatástasis con Dios como un “Todo” al que el hombre tiende en una lucha infinita por ampliar su conciencia-, es un amor egoísta basado justamente en la voluntad de poder que Unamuno ha tomado de Schopenhauer para construir su antropología y para justificar el sentido de la vida invasivo que el Unamuno de carne y hueso llevaba a cabo en su vida cotidiana.

8) Creación: Como ya hemos apuntado, el hombre del *Sentimiento*, ante la percepción agónica de la nada, crea la realidad que necesita. La personalización y humanización dotadora de finalidad no es otra cosa que la creación de “*un mundo para*” el hombre. Dar finalidad no es otra cosa que implementar en el mundo la metafísica del *conatus* como una realización axiológica: Dar finalidad al mundo es no solo una selección de lo que es valioso, sino que es la construcción de un mundo ideal como única referencia que da respuesta al “querer” y a las necesidades trascendentes del hombre. Se trata de hacer realidad las causas finales de la voluntad tal como escribe Unamuno a Zulueta en 1903: “*Obra como si el universo tuviera un fin y contribuirás a la existencia del fin*”. Estamos ante un idealismo absoluto desde el argumento ontológico del sentimiento que postula Cerezo Galán - “*El argumento del corazón siempre es el mismo: Porque lo necesito, es, tiene que ser. En el argumento ontológico del sentimiento se da el tránsito de la necesidad*

²⁹⁷ ARRATE APARICIO, M. “Claves para reconocer una amistad verdadera. Una reflexión desde el pensamiento de Miguel de Unamuno”. *Pensamiento* Vol. 76 (2020), núm. 291. p. 1268. “*De esta manera, dándonos al otro sin buscar recompensa alguna y sin tener miedo al compromiso, podremos influir en el crecimiento del alma de la persona a quien queremos. Ser su confesor, hablar con él por separado con la pretensión de inquietarlo por dentro y ahondar juntos en sus entrañas espirituales es lo que se necesita para que logre descubrir en ella su fuente de vida (...) Se puede deducir que, para don Miguel, la verdadera amistad nace en el momento que el secreto de nuestra vida es descubierto por la persona con la que hemos mantenido conversaciones de gran intimidad y confianza que le han permitido conocer el misterio de nuestro corazón, de la misma forma que a nosotros nos han permitido conocer el suyo*”.

²⁹⁸ CRUZ HERNÁNDEZ, M. “La significación del pensamiento de Unamuno a los 25 años de su muerte”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 13 (1963), pp. 8-9. “*El ansia de ser más que ser, de ser uno mismo, nos lleva a los demás, para adueñarnos de su ser, por el amor, por ejemplo, pero también para conjuntar su ser por medio de la acción intelectual. El radical pánico ontológico que existe en la raíz misma del ser conduce, pues, al hombre al amor, a la continuidad de la especie, a la amistad, a la familia, a la sociedad, a la cultura*”.

²⁹⁹ VINUESA Y ANGULO, J. M. *Unamuno: Persona y Sociedad*. Editorial Zero, Vizcaya 1970, p. 81. “*Hay que entender que esa moral inquisitiva invasora que en él se funda no es sino fruto del amor*”.

afectiva a la afirmación de la existencia efectiva de su objeto”³⁰⁰ - y ante lo que Gómez Moriana llama “*principio de gravedad psíquica*”³⁰¹ que convierte a cada hombre en el centro y fin del universo en un hacer ético que tiene por único objetivo la autorrealización y plenificación del hombre.

9) Virtudes teologales y creación ontológica: En Unamuno las tres virtudes teologales están al servicio del *conatus*; la fe, la esperanza y la caridad crean aquello que aman, esperan y quieren. Lo querido, amado o esperado existe ontológicamente por el hecho mismo de la concepción del nuevo *ordo amoris*: En el desear que algo exista subyace la existencia de lo deseado. El *ordo amoris* tal como apunta Johnson amplía “*las posibilidades ontológicas de la vida*”³⁰², de tal manera que la realidad a que apunta el “querer ser” adquiere realidad efectiva en lo que supone la auténtica realidad para Unamuno: La realidad vivida, concienical. Para el bilbaíno la fe es la substancia de la esperanza y la esperanza es la forma de la fe. La esperanza hace existir a Dios para que la fe pueda creer en el Dios que previamente ha salido al encuentro de la esperanza³⁰³.

³⁰⁰ CEREZO GALÁN, P. *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Ed. Trotta, Madrid 1996, p. 416.

³⁰¹ GÓMEZ-MORIANA, A. “Unamuno en su congoja. Una interpretación de la figura y el pensamiento de Miguel de Unamuno a través del término central de su obra”. *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno* 19 (1969), p. 73. “*El yo de cada uno es el fin de todo el Universo y debe de constituirse a sí mismo en centro de todo (...) El mundo universo en su disposición en cuanto conjunto ordenado es una creación de cada sujeto, por cuanto cada sujeto humano lo incorpora a su proyecto existencial, concibiéndolo en relación a su propia autorrealización personal y no al contrario, como sería si se adaptase ésta a él. Este egocentrismo que lo que Unamuno llama "principio de gravedad psíquica, lo cual, sin embargo, no es egoísmo ni egotismo, pues este considerarse a sí mismo como centro del Universo tiene su contrapartida correspondiente en el respeto a la misma consideración de "los hermanos", como los llama Unamuno (...) Hay pues aquí un principio ético que se desprende de esa misma consideración con respecto del propio "yo" y que ordena reconocer el mismo derecho de cada hombre, de modo que nadie puede según este principio ético ser tratado jamás como un mero "medio" sino que tiene que ser tratado cada hombre, cada individuo, cada "yo" como lo que es: "Un fin en sí".*”

³⁰² JOHNSON, W. D. “Vida y ser en el pensamiento de Unamuno”. *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno* 6 (1955), p. 25. “*La imaginación, lo mismo que la razón, el sentimiento, los sentidos corporales, es una vía de acceso a lo real: Es una de las posibilidades ontológicas de la vida. Las creaciones de la fantasía, los personajes de ficción, los símbolos de toda clase creados por el arte literario, todos son agentes y obran en la vida con la misma eficacia (...) Los agentes creados por obra de la imaginación no tendrán la misma "realidad" que la de las cosas; su modo de obrar los separa clara y netamente de éstas. Y, sin embargo, su realidad es efectiva, porque es vivida*”.

³⁰³ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios, Fe, esperanza y caridad*. Edición Nelson Orringer, editorial Tecnos, Madrid 2005, p. 359. “*La esperanza es en el fondo, esperanza de vida eterna. La fe es la substancia de la esperanza, y la esperanza es la forma de la fe. La fe, antes de darnos esperanza, es fe informe, vaga, caótica, potencial, posibilidad de creer. Mas hay que creer en algo, y se cree en lo que se espera, se cree en la esperanza. La fe es fe en la esperanza, creemos lo que esperamos. La fe es nuestro anhelo de lo eterno, de Dios, y la*

Como vemos, el vitalismo de Unamuno construye siempre de manera dialéctica el tránsito entre lo querido y la existencia ontológica de aquello que quiere en función de una “*ontología axiológica*” que supone que la existencia ideal previa de aquello que se quiere desea o espera.

10) Dios como sentido último: Dios es aquello que es querido y a lo que el hombre dirige su vida y el sentido de la misma. Dios da sentido a la congoja de Unamuno: Garantiza la pervivencia eterna de la conciencia individual del hombre. En Dios concluye la metafísica de sentido último en Unamuno: Dios es conciencia y “*Persona universal*”³⁰⁴, es la persona colectiva, social y solidaria que incluye dentro de Sí todas las conciencias individuales y que tiene una relación dialéctica de co-creación antropológica mutua con el hombre, con el que comparte el dolor infinito de un proceso eterno de perfección y participación concienical del universo. Dios es el organismo universal del que el hombre es tan solo una célula concienical³⁰⁵ que no puede afirmar la existencia del ser que la contiene, pero que tampoco puede negar con la razón.

11) Apocatástasis: El hombre agónico necesita crear a un Dios que se resuelva su inmortalidad y que dé respuesta a sus “*preguntas de inmortalidad*”³⁰⁶. El hombre no puede ser poseído por Dios, sino poseer a un Dios que de facto es el hombre mismo. Dios

esperanza es el anhelo de Dios, que viene al encuentro de la esperanza y nos eleva. El hombre aspira a Dios por fe y le dice: Dame Señor en qué creer. Y Dios, su divinidad, le manda la esperanza en la otra vida para que crea en ella. La esperanza es el premio de la fe”.

³⁰⁴ Op.cit. p. 295. De Dios a Dios. “*Dios y el hombre se hacen mutuamente en efecto. Dios se hace o se revela en el hombre, y el hombre se hace en Dios. Dios se hizo a sí mismo, y podemos decir que se está haciendo, y en el hombre y por el hombre. Y si cada cual de nosotros, en el empuje de su amor, en su hambre de divinidad, se imagina a Dios a su medida, y a su medida se hace Dios para él, hay un Dios colectivo, social, humano, resultante de las imaginaciones todas humanas que le imaginan. Porque Dios es y se revela en la colectividad y es Dios la más rica y más personal concepción humana”.*

³⁰⁵ Op.cit. p. 295. Amor, dolor, compasión y personalidad. “*Nuestras células, nuestros glóbulos tienen algo así como una conciencia o una base de ella rudimentaria, celular, globular. O que puedan llegar a tenerla. Y ya puestos en vía de las fantasías (...) que todas las células se comunicaran entre sí, y expresara alguna de ellas su creencia de que formaban parte de un organismo superior de conciencia colectiva y personal. Esta teoría se podría aplicar al mundo humano, de manera que la inmensa vía láctea que contemplamos en el cielo no es sino una molécula, es a la vez una célula del universo, cuerpo de Dios (...) Si yo tuviese conciencia de todo lo que mi organismo corporal pasa, sentiría pasar por mí al universo, y se borraría el doloroso sentimiento de mis límites”.*

³⁰⁶ Op.cit. p. 390. Religión, mitología y apocatástasis. “*¿Cómo puede vivir y gozar de Dios eternamente un alma humana sin perder su personalidad individual, es decir, sin perderse? ¿Qué es gozar de Dios? ¿Qué es la eternidad por oposición al tiempo? ¿Cambia el alma o no cambia en la otra vida? Si no cambia, ¿cómo vive? ¿Y si cambia, cómo conserva su individualidad en tan largo tiempo? Y la otra vida puede excluir el espacio, pero no puede excluir el tiempo, ... ¿La visión beatífica de una vida eterna de absoluta felicidad como pura visión y no acción no supone una pérdida de la propia conciencia?”.*

es el sentido teleológico de la antropología unamuniana y también del Unamuno de carne y hueso; en la “fabulación” del *Sentimiento* la concepción de Dios no es otra cosa que el camino de perfección que tiene que llevar el hombre hasta ser sí mismo, esto es, Dios. De ahí que la inmortalidad de bulto que Unamuno persigue sea el llegar a ser un Dios concienzual, es decir, contener el mundo entero dentro de sí; poseer concienzualmente la historia, el mundo y universo. Tenemos que apuntar de nuevo que aquello que resuelve el *conatus* de Unamuno no es la inmortalidad individual, sino la inmortalidad de sentido. La inmortalidad individual quiere solo la pervivencia eterna de la conciencia individual; la inmortalidad de sentido quiere ser Dios y adueñarse del universo y de la sociedad humana³⁰⁷ en su totalidad. Y para no anegarse en Dios, esto es, para no anegarse en el quietismo de un Dios acabado y perfecto que tiene en sí su propio límite, nuestro autor hace de una búsqueda de perfección infinita un modelo de sentido de vida basado en el egotismo trascendental. Que nuestro autor manifieste finalmente que el Dios antropomórfico-idealista basado en un *conatus* metafísico casi transcrito de *El mundo como voluntad y representación* es el Cristo sustanciado en la hostia consagrada como comunidad universal de hijos de Dios, no deja de ser otro “malabarismo conceptual” de un Unamuno que muestra que la metafísica y la teología contenida en el *Sentimiento* no es otra cosa que “economía trascendental”³⁰⁸.

12) La ética divina: La concepción ética contenida en el *Sentimiento* es profundamente egoísta. Como defiende Cerezo en toda su obra, el sentido último de la antropología y la metafísica unamuniana es ético. El sentido último del hombre es un sentido ético. Y en el caso del hombre egotista, el sentido ético es alcanzar el sentido individual de vida: Convertirse en el Dios significa absorber, invadir y comprender la totalidad del mundo mediante una actividad infinita de eternización concienzual. El sentido ético último del hombre es ser perfecto - “*serlo todo, es ser yo y ser todos los demás, es ser humanidad*,”

³⁰⁷ Op.cit. p. 450. El problema práctico. “*El sentimiento de solidaridad parte de mí mismo; como soy sociedad, necesito adueñarme de la sociedad humana, como soy un producto social, tengo que socializarme, y de mí voy a Dios -que soy yo proyectado al Todo- y de Dios a cada uno de mis prójimos*”.

³⁰⁸ Op.cit. p. 502. Conclusión. “*Decir que la sustancia del cuerpo de Cristo está toda en la hostia consagrada y toda en cada parte de esta, eso quiere decir que Dios está todo en todo el Universo, y todo en cada uno de los individuos que le integran. Y este es, en el fondo, un principio, no lógico, ni estético, ni ético, sino económico trascendente, o religioso*”.

es ser universo”- mediante una apocatástasis que es “*más que un ensueño místico, una norma de acción, un faro de altas hazañas*”³⁰⁹.

Así, la celeberrima máxima ética propuesta en el *Sentimiento* - “*Obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir. Y si es la nada lo que nos está reservado, hagamos que sea una injusticia esto*”- no hace sino redundante la “almendra metafísica” del sentido último del hombre: Obrar bien es dar finalidad al universo, poner nuestro sello en los demás, invadir sus conciencias y dominarlos de manera que seamos insustituibles para ellos y deseen nuestra inmortalidad. Constituiría una delicia intelectual poder analizar en la ética de Unamuno la relación dialéctica entre amo y esclavo presente en la tía Tula o en Raquel, pero por límites de espacio, bástenos afirmar que la máxima ética unamuniana está basada en el egotismo trascendental de un hombre que necesita imponerse existencialmente a los demás para poseerles concienzamente y sentir así su superioridad -por absorción y autoafirmación- sobre el mundo en su totalidad.

La inmortalidad de la conciencia individual -ser, ser siempre- y la inmortalidad de sentido -ser todo, ser Dios- es por tanto la máxima egotista de la ética unamuniana de la época. El hombre crea una realidad ideal que da sentido al sinsentido de su finitud y de su nada desde un punto de vista tanto fenomenológico como espiritual. El egoísta que tenía miedo a la muerte física es ahora el egotista que crea un mundo de inmortalidad que tiene que merecer por el puro hecho de querer que sea así. El egotista crea una vida de ultratumba y un Dios como “Conciencia Universal” como destinos individuales; el hombre se fija como destino último ser Dios, pero sin fundirse en Él o en sí mismo mediante una actitud infinita de perfeccionamiento, de búsqueda, de crecimiento y de absorción del mundo. El mundo que el egotista crea no solo es real, sino que además merece tenerlo por el hecho de quererlo y necesitarlo. El *Sentimiento* es la elegía al Dios vivo que cada vez estaba más lejos de un Unamuno que en esta obra dibujó una divinización execrable del hombre.

Concluimos aquí esta breve propedéutica al *Sentimiento*. Veamos a continuación algunos de los elementos claves de esta obra que, como hemos visto, significan la entronización del voluntarismo metafísico como búsqueda de Dios.

³⁰⁹ Op.cit. p. 453. El problema práctico.

5.4. El hombre ante la nada: Congoja y Agonía

La primera década del siglo XX significó para Unamuno un momento álgido de egotismo existencial. Y junto con la lucha con el mundo, un estado crónico de depresión y de angustia al que le llevaba la percepción de la nada de ultratumba. Como hemos visto, la crisis de 1897 fue el hito existencial en que se mostró la tragedia de Unamuno, que no era otra que la falta de sentido. La llamada de socorro de nuestro autor a Dios de 1897 solo sirvió para acentuar el erostratismo, su *yoísmo* y su “satánico orgullo”. Y ante la falta de sentido de una existencia orientada al mundo, surge la agonía trágica del “*miserable hombre de letras*” que magistralmente describe López Quintás:

Unamuno confiesa haber sufrido la enfermedad del egotismo o pueril yoización, ese orgullo íntimo, recogido, oculto a los extraños, que constituye la "misericordia de todos hombres de letras". Esta prevalencia del yo inspira una actitud posesiva y dominadora en todas las vertientes de la vida humana. Se avasalla a los demás en las conversaciones, se considera la propia vida como tema para una composición literaria, se intenta dominar la realidad exterior someténdola a una forma de análisis exhaustivo, se quiere poseer la fe mediante un proceso de racionalización de la misma, se inventan personajes de ficción para sentirse prepotente frente a su destino, se entrega uno a un afán desmedido de saber para controlar la realidad y figurar entre los círculos sociales; se reduce todo lo existente -incluso la fe y la vida religiosa- a medio para el logro de los propios fines.³¹⁰

La dominación y la imposición violenta a los demás que Unamuno lleva a cabo durante la primera década del XX no logra calmar la congoja y la agonía de nuestro autor ante la contingencia de su conciencia individual. El sufrimiento psicológico del hombre de carne y hueso no es otra cosa que la expresión afectiva de un sufrimiento patológico que el hombre tiene por el hecho de ser hombre: El sufrimiento de la conciencia “roída” por la congoja ante la nada y la aniquilación de la conciencia individual en la muerte. El roer de la congoja es un roer que conecta al hombre con su esencia y produce en él un conocimiento substancial de sí mismo, aprehendiéndose -no intelectualmente- como un ser que sufre esencialmente y que percibe ese sufrimiento como una manera de acceder a la verdad última sobre sí mismo y sobre el mundo. El propio sufrir agónico del hombre ante la nada es así una categoría ontológica, epistemológica y metafísica: A través del dolor el hombre siente cómo la verdad del universo se le “asienta en el corazón”. Una

³¹⁰ LÓPEZ QUINTÁS, A. *Cuatro filósofos en busca de Dios*. Ediciones Rialp, Madrid 1999, pp. 66-67.

congoja que le lleva a la verdad que nuestro autor explica así en las vidas de Don Quijote y Sancho:

La creación toda es algo que hemos de perder un día o que un día ha de perdernos, pues ¿qué otra cosa es desvanecernos del mundo sino desvanecerse el mundo en nosotros? ¿Te puedes concebir como no existiendo? Inténtalo; concentra tu imaginación en ello y figúrate a ti mismo sin ver, ni oír, ni tocar, ni recordar nada; inténtalo, y acaso llames y atraigas a ti esa angustia que nos visita cuando menos la esperamos, y sientas el nudo que te aprieta el gáznate del alma, por donde resuella el espíritu. Como el arrendajo al roble, así la cuita imperecedera nos labra a picotazos el corazón para ahoyar en él su nido. Y en esa angustia, en esa suprema congoja del ahogo espiritual, cuando se te escurren las ideas, te alzarás de un vuelo congojoso para recobrarlas al conocimiento substancial. Y verás que el mundo es tu creación, no tu representación como decía el tudesco. A fuerza de ese supremo trabajo de congoja conquistarás la verdad, que no es, no, el reflejo del Universo en la mente, sino su asiento en el corazón. La congoja del espíritu es la puerta de la verdad sustancial. Sufre, para que creas y creyendo vivas. Frente a todas estas negaciones de la lógica, que rige las relaciones aparentes de las cosas, se alza la afirmación de la cardíaca, que rige los toques sustanciales de ellas. Aunque tu cabeza diga que se le ha de derretir la conciencia un día, tu corazón despertado y alumbrado por la congoja infinita, te enseñará que hay un mundo en que la razón no es guía. La verdad es lo que hace vivir, no lo que hace pensar.³¹¹

El miedo cervical y existencial a la muerte hace sobreponerse al hombre de carne y hueso y crear un mundo que garantiza la inmortalidad: “Yo necesito la inmortalidad de mi alma; la persistencia indefinida de mi conciencia individual, la necesito (...) Y como la necesito, mi pasión me lleva a afirmarla, y afirmarla arbitrariamente”³¹². La “cardíaca” descubre y crea un mundo no fenoménico que nos muestra una nueva realidad ontológica y metafísica: El mundo espiritualizado de un Todo -que veremos que es Dios- del que participan todas las conciencias sufrientes y que conforman una “Conciencia Universal” cuya esencia es el dolor y la agonía eternos e infinitos. Es así la congoja y el dolor el medio por el que el hombre descubre el sentido de la vida: El Dios que siente el mismo dolor que sus criaturas:

El dolor empuja a unos seres hacia otros, y les hace amarse y buscarse, y tratar de completarse, y de ser cada uno él mismo y los otros a la vez. En Dios vive todo, y en su padecimiento padece

³¹¹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Vida de Don Quijote y Sancho*, capítulo LVIII, segunda parte, obras completas, vol. X. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2009, p. 212.

³¹² DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Sobre la europeización (arbitrariedades)*, obras completas, vol. VIII, ensayos. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2007, p. 1012.

*todo, y en el amor a Dios amamos en El a las criaturas, así como amar a las criaturas y compadecerlas, amamos en ellas y compadecemos a Dios.*³¹³

Dios aparece como punto de llegada y partida, como Dios Padre y como Dios hijo que sufre con todas sus criaturas en un sufrimiento compartido ante la nada. Un Dios humano, antropomórfico, que es concebido cordialmente como “Conciencia Universal” de todo en todos y todos en todo; un Dios que surge y es descubierto desde un dolor metafísico y concienialista como el de Avito Carrascal: “*Quiero pensar que somos ideas divinas, porque necesito a Dios, Apolodoro, necesito a Dios, necesito a Dios para hacerme inmortal. Vivir, vivir, vivir*”³¹⁴.

La congoja es, más que un modo de conocimiento, un modo de vivir que se hace uno con aquello que anhela. La búsqueda y lo buscado, el temor y lo temido se hacen uno como actividad infinita sufriente. La antropología de nuestro autor es una antropología de carne y hueso. Por eso, en las vivencias del hombre-Unamuno se supera la relación sujeto y objeto en un sentir agónico que es en sí mismo sentimiento y presencia plena de aquello que se sufre. Por eso el sufrimiento agónico es a la vez plenitud creadora de aquello que el hombre teme, anhela o quiere. El anhelo de eternidad crea la eternidad que el hombre necesita y el deseo de Dios crea al Dios deseado. Pero es creación no dicotómica, sino inmanente; el mismo hombre que agoniza, agoniza sobre algo ya existente: El agonizar es una actividad dialécticamente fundante desde un punto de vista metafísico y ontológico.

El hombre agónico es autoexpresión de la pena infinita del Todo -naturaleza, vida, realidad, Dios-, es la autorreflexión y la autovivencia que el Todo hace de sí mismo a través del hombre. Es la congoja del hombre de carne y hueso la manifestación individual del Todo que, acongojándose en el hombre, adquiere una reflexión sobre sí mismo. A su vez, en la conexión íntima con el Todo, es donde el hombre agónico experimenta -a través de la compasión y el amor- el profundo sentido de su existencia. Y haciéndose eco del

³¹³ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, Fe, esperanza y caridad. Edición Nelson Orringer, editorial Tecnos, Madrid 2005, p. 370.

³¹⁴ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Amor y pedagogía*, obras completas, vol. I. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995, p. 410.

dolor supremo, del principio esencial sufriente, el tiempo desaparece y también el dolor del hombre finito que es el que realmente mata:

*Un día más que fue, ¿lo sabes?
pero vendrá mañana,
y no será otro día, te aseguro,
pues en nuestra alma
todos los días son un solo día,
como todas las penas, aunque tantas,
son una sola pena,
una sola, infinita, soberana,
la pena de vivir llevando el Todo,
temblando ante la Nada.
El tiempo muere ante el dolor supremo,
en él se anega el ansia;
es el dolor eternizado el único
que cura del que mata.³¹⁵*

Desde la congoja, el hombre crea un “Todo” concienical que llama Dios. Y en ese Dios descubre una inmortalidad participativa y comunitaria concienical. Es una comunidad de sufrimiento ante una nada universal ejemplificada en un Dios como “Conciencia Universal” que participa del sufrimiento de la nada de hombre. El hombre ha creado un mundo humanizado que recoge el sentido último del hombre: La permanencia eterna de la conciencia individual. Pero no ha resuelto el problema: La inmortalidad es una inmortalidad de sufrimiento compartido en la que la conciencia individual tiene una evidencia de hermanamiento en el dolor con un “universo concienical” que entendido como totalidad es Dios. La inmortalidad por tanto es una especie de comunidad de dolor en Dios. La pregunta es cómo satisface esta “sopa cósmica de dolor” la inmortalidad que necesita el hombre de carne y hueso, la inmortalidad de la conciencia individual.

5.5. Voluntad de ser y poder: La rebeldía del espíritu

El hombre en su agonía ante la nada no busca solo la inmortalidad, sino ser más, ser todo; no quiere vivir, sino que quiere querer vivir. El hombre no solo quiere ser inmortal; su esencia no consiste solo en una búsqueda de la inmortalidad, ni siquiera en la

³¹⁵ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Meditaciones*, por dentro, VI, obras completas, vol. IV. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1999, p. 139.

persistencia de su conciencia individual y personal. La esencia del hombre es la voluntad de ser todo como voluntad creadora que lucha y que adquiere el sentido de sí en una lucha contra sí mismo ensanchando sus límites de manera infinita. El hombre como voluntad quiere personalizar el mundo, ser y participar en todas las criaturas, convertirse en alguien infinito, ser Todo, ser Dios. Nuestro autor toma las tesis spinozianas como punto de partida en el que construye y elucida la cuestión antropológica que Rivera de Ventosa llama “*la trilogía vivencial del sentimiento metafísico*”³¹⁶:

*Aquellas proposiciones acerca de que la esencia actual de una cosa no es nada más que su esfuerzo mismo por perseverar en el ser, conatus, quo unaquaeque eres in suo esse perseverare conatur, esfuerzo o conato que envuelve no ya tiempo finito, sino indefinito, arrancando de la sed de ser la sed de ser siempre, de no cesar nunca de ser, el ansia de inmortalidad, base de toda vida elevada y verdaderamente humana. Y la sed de nunca dejar de ser, junto a la triste convicción de que hemos de dejarlo algún día, produce "una enfermedad del día, que estraga algo la ciencia, y sobre todo el arte", produce un estado de rebeldía del espíritu contra la propia impotencia".*³¹⁷

En este texto se observa de manera nítida la etiología de la “*enfermedad del día*”. La angustia es causada por la percepción de auto contingencia, y ésta produce un *conatus* que constituiría la base de toda vida elevada y verdaderamente humana. Sin embargo, estaríamos entendiendo de manera errada la teoría de nuestro autor si entendiéramos que su visión antropológica tiene como punto de partida la angustia como elemento psicológico fundante. La angustia no fundamenta el *conatus*, sino que la angustia es una manifestación psicológica del *conatus* como esencia metafísica del hombre. No puede confundirse en este sentido la cadena causal lógica, con la cadena causal psicológica y con la cadena causal ontológico-metafísica. En este sentido, aunque la agonía psicológica del hombre de carne y hueso se presenta de una manera axiológica y primaria ante la conciencia individual, y aunque la congoja produce un estado de rebeldía contra la propia impotencia, la esencia misma del hombre es *conatus*, la fuerza que busca de manera incansable la perseverancia en el ser y búsqueda de infinitud.

La esencia del hombre no es por tanto algo estático, sino pura tendencia que no se agota en la consecución de algo. El hombre anhela y persigue una eternidad no estática,

³¹⁶ RIVERA DE VENTOSA, E. *Unamuno y Dios*. Ediciones Encuentro, Madrid 1985, p. 29. “*Sentimiento metafísico que podría resumirse en esta trilogía vivencial: Ansia de ser, de ser siempre, de serlo todo*”.

³¹⁷ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *La mujer gaditana*, obras completas, vol. V. Editorial Afrodiseo Aguado, Madrid 1958, p. 301.

sino una eternidad creativa, una eternidad configuradora del mundo que no agota su esencia como potencialidad. La propia esencia del hombre es el *conatus*, la potencialidad de Spinoza misma³¹⁸. La voluntad de ser se constituye no solo en el eje de la cadena causal ontológica sino también en el eje ético existencial:

*Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzgamos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos.*³¹⁹

La vida eterna, el deseo de eternidad no es en Unamuno perpetuación de la vida física, ni siquiera perpetuación individual en una vida espiritual. El deseo de eternidad es *conatus* de autoafirmación esencial infinita y eterna, como potencialidad que pasa a la Historia, como participación en el desenvolvimiento universal de la vida entendida como un todo. Un vivir que es voluntad pura de significar y espejear las fuerzas del universo en pleno como la vida y energía infinitas. Sin embargo, esta energía infinita es a la vez energía física de un hombre de carne y hueso, de un hombre “res”, es energía infinita de un hombre físico como Ángel³²⁰ que tiene una esencia actual que consiste en no querer morirse nunca.

Antes de analizar en detalle cómo entiende Unamuno el *conatus* como lucha y ensanchamiento de la conciencia, reseñar el significado dialéctico de las categorías con las que define y construye su visión del hombre. Vemos cómo la angustia de eternidad fundamenta un *conatus* que es un espíritu de rebeldía. Sin embargo, es esta energía de vivir la que a su vez lleva al hombre a la angustia y congoja que son, a la vez, motores de búsqueda del sentido de la vida. En Unamuno los límites conceptuales en la definición del hombre desaparecen en un único concepto de unidad dialéctica sustancial. El hombre es simultáneamente “res”, espíritu, alma, cuerpo y anhelo, fuerza de vida y voluntad de poder. Cada parte del hombre muestra su unidad, siendo a la vez una unidad en la

³¹⁸ DE ESPINOZA, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Editora Nacional, Madrid 1980, p. 178. “Por ello, la potencia de una cosa cualquiera, o sea, el esfuerzo por el que, ya solo, ya junto con otras, obra o intenta obrar algo, la potencia o esfuerzo por el que intenta perseverar en el ser no es nada distinto de la esencia dada, o sea, actual, de la cosa misma. Q.E.D.”.

³¹⁹ Op.cit. p. 179.

³²⁰ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *La Esfinge*, acto segundo, escena II, obras completas, vol. III. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1996, p. 31. “Ángel: (...) Lo que quieres es que pasemos a la historia de cualquier modo que sea, y ni aún eso, sino figurar mientras vivas, influir, ser centro (...) ¡Tienes razón! Acción, vida, energía... ¡Vivir... vivir... vivir... lo más posible!”.

totalidad. Para nuestro autor pensar, querer, reflexionar, ser y sentir son sinónimos en un todo que es la personalidad que se autoafirma a sí misma en un ansia de inmortalidad que es simultáneamente física, espiritual y esencial y que puede definirse como un amor propio egotista infinito. Y desde esta unidad dialéctica, el hombre de carne y hueso vive, sufre y transforma el mundo, la sociedad y la historia entendidos también como un Todo en el que las conciencias particulares se funden en una “Conciencia Universal” que a su vez está formada por todas las conciencias individuales. Veamos cómo nuestro autor describe la “voluntad y el *conatus*” de ser Todo a través de la “guerra santa”.

5.6. Dominación como “guerra santa”

Unamuno entiende el *conatus* y la agonía como lucha. Utilizando el Evangelio, nuestro autor habla del auténtico hombre como un apóstol, y ser apóstol es lo contrario de ser un “eunuco espiritual”, aquel que no tiene la necesidad esencial de perpetuarse. El hombre sufre agónicamente en una lucha por eternizarse en el tiempo, y la lucha pura es engendrarse, crecer para salvarse a uno mismo a través de la lucha en y por todos.

Y la lucha es una lucha agresiva, en la que el hombre intenta romper sus límites e invadir existencialmente al otro para crecer en una relación dialéctica de servicio que parte de un co-sentirse mutuo. Desde la lucha mutua existe una compasión y una compenetración con el universo agónico y acongojado, con un universo de almas hermanas que comparten la voluntad de ser, de expandirse infinitamente como personalidades entendidas desde la mimesis adquisitiva de Girard³²¹. Al dominar al otro, el hombre se hace infinito, participando en el Todo eterno. Y al dominar al otro, también se le otorga la eternidad que ambos buscan, creciendo los dos espíritus en una lucha que es fratricida y fraternal. Y así la vida se eterniza mediante una agresión que es

³²¹ BARAHONA, A. *René Girard. De la ciencia a la fe*. Ediciones Encuentro, Madrid 2014, pp. 33 y 275. La expansión concienical unamuniana podría entenderse como la enfermedad ontológica de la que habla Barahona al comentar la mimesis de Girard. Las conciencias que el egotista invade agónicamente son los sustitutivos de Dios, siendo el mimetismo ontológico girardiano la esencia de la compasión universal y la espiritualización guerrera unamuniana que busca agónicamente a Dios. Dice así Barahona: “*El otro se convierte en un Dios sustitutivo (...) Es el vértigo del no ser que experimenta el imitador lo que Girard llama enfermedad ontológica. Y citando a Juaristi, en el “Linaje de Aitor”: “La violencia es mimética: pero la mimesis conflictiva entre humanos es, ante todo, mimesis adquisitiva. Nuestros enemigos se convierten en mediadores de nuestro deseo; nos enseñan qué debemos desear y cómo debemos desearlo”.*”

incorporación mutua y dialéctica, en la que los espíritus crecen en un encuentro de síntesis que mata a las individualidades que agonizan³²².

El agonizar para Unamuno es, como hemos visto, la esencia del hombre. Agonizar y luchar es conocer y ser, y también crecer y crear; agonizar es devorarse –un devorarse superador- a sí mismo en la deglución de los otros. En el devoramiento mutuo, el hombre aún el placer de devorar con el dolor de ser devorado, y devorando crece en los demás alcanzando lo que Unamuno llama la ecuanimidad espiritual. En la “espiritualización guerrera” común y universal es donde el hombre alcanza la verdadera eternidad. El hombre acrecienta su espíritu al ser compartido con el espíritu de los demás.

Este acrecentamiento espiritual es lo que llama Unamuno egotismo, en el que el hombre que rompe los límites de su vida de sujeto para llegar a ser persona universal, esto es, persona participada y excedida de sí misma. Así, el acrecentamiento espiritual sería la renuncia evangélica³²³ a uno mismo para crecer en los demás en lo que Unamuno llama “absorción”. El egotismo sería de esta manera una absorción de los demás partiendo del “ser hijo de Dios”, una participación en comunidad que acrecienta la vida en tanto en cuanto es entregada y compartida con los demás. Y es una entrega desde una personalidad plena que se dilata en una imposición de servicio; una “guerra santa”.

Es la “guerra santa” por tanto la esencia del apóstol que crece en lucha consigo mismo y con los demás. El apóstol antropófago que debe de comer las almas de los demás, dando la suya también en alimento para alcanzar una eternidad vivificante, alcanzando una muerte que es el “*santo término de una vida noble y alta*” que consiste en el crecimiento en un Dios que nos vence y que quiere ser por nosotros asaltado:

¡La derrota es la muerte!
No, sino el santo término
de vida noble y alta;
¡es la flor del desnudo!
Vencer o ser vencido;

³²² DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Sobre la europeización (arbitrariedades)*, obras completas, vol. VIII, ensayos. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2007, p. 1014. La misma teoría aplica nuestro autor a la dinámica entre culturas y sociedades: “¿Y no hemos de comernos el espíritu europeo moderno? Sí; pero a esos bueyes, cerdos, peces y aves de que nos alimentamos los matamos antes, imponiéndoles nuestro dominio, y a ese espíritu hemos de tratar de matarlo antes de comérselo”.

³²³ NUEVO TESTAMENTO. Editorial Verbo Divino. Estella, 2012. Mateo 16.26: “Porque el que quiere salvar su vida, la perderá; pero el que pierda su vida por mí, la conservará”.

¡esto es ser hombre entero!
¡Ser hombre, ser más que hombre!
¡ser digno del Eterno!
Y ser por Dios vencido...
¿cabe mayor extremo
de gloria y de victoria? (...)
Dios a quien vence mete
por su mano en el seno
de la eterna victoria:
¡levántate, luchemos!
-Levántate, me dices,
¡levántate!... ¡no puedo!
- ¿Poder? ¡Pide a Dios fuerza!
¿Contra Dios?
¡Por supuesto!
Él te dará las armas
del combate supremo,
pues para conquistarnos
*quiere que le asaltemos.*³²⁴

El *conatus* es así vivir en una dimensión de lucha con uno mismo que es simultáneamente afirmación, negación y superación mediante la absorción y la aniquilación del otro. Una aniquilación enriquecedora que solo puede darse entre dos seres que viven desde un egotismo que niega la individualidad para afirmarse en la participación del resto, de todos, de la humanidad, de Todo.

Vencer y ser vencido es compartir el *conatus* como búsqueda compartida y superadora de una eternidad que es a la vez punto de partida y destino. El *conatus* de vivir tiene como epítome a Dios, un Dios que quiere ser asaltado por un “hombre entero” y digno de recibir la eternidad que Dios también busca y otorga a sus criaturas. El *conatus* como lucha no es otra cosa -como veremos a lo largo de esta obra- que una búsqueda compartida de Dios. La búsqueda de Dios requiere el valor de la negación del hombre natural, del eunuco espiritual, para superarse en el dolor -y el amor- compartido; ese es el secreto de todos los hombres, el secreto de la humanidad:

³²⁴ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Reflexiones, amonestaciones y votos*, vencido, obras completas, vol. IV. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1999, pp. 195-196.

*Y el secreto de la vida humana, en general, el secreto raíz de que todos los demás brotan, es el ansia de más vida, es el furioso e insaciable anhelo de ser todo lo demás sin dejar de ser nosotros mismos, de adueñarnos del universo entero sin que el universo se adueñe de nosotros y nos absorba; es el deseo de ser otro sin dejar de ser yo, y seguir siendo yo siendo a la vez el otro; es, en una palabra, el apetito de divinidad, el hambre de Dios.*³²⁵

A Dios se llega tras una dura pelea que implica renuncia y negación para crecer en Él. La guerra santa es la paz verdadera que solo puede lograrse con una paz interior basada en la lucha con uno mismo y con la humanidad en una búsqueda eterna e incansable del Dios que necesita ser asaltado. Es la violencia de la creación de un mundo nuevo que da respuesta a los anhelos del hombre, un alumbramiento violento como “*dolorosa purificación para llegar a ver nuestra verdad serena*”³²⁶.

Nuestra interpretación de la dominación es que no es “santa”. Desde la percepción de la nada íntima y terrible, el Unamuno hombre afirma su ansia irracional de no morir, de permanecer infinitamente, de que su conciencia individual sea eterna. Pero como hemos visto, la inmortalidad pretendida no es únicamente la prolongación de la conciencia individual fenoménica, sino el ansia de “la tetralogía vivencial de la serpiente”³²⁷: Ansia de ser, de ser siempre, de serlo todo, de ser Dios. Se trata del *conatus* como terrible voluntad de poder de Schopenhauer, de quien Unamuno toma, en nuestra opinión de manera indubitable, la acepción del instinto de perpetuación. El sentido último del hombre no es ser inmortal, sino cumplir el ansia de ser Dios. Ese es el objetivo metafísico, antropológico, ético y de sentido del hombre que nuestro autor “dibuja” en el *Sentimiento* y con su propio ejemplo de vida; ser Dios. Y desde ese ser Dios debemos de entender la arquitectura conceptual del *Sentimiento*. El hombre personaliza el mundo, lo concientiza y lo humaniza para darle un sentido teleológico y convertirlo en “su mundo”; espiritualiza la naturaleza para convertirla en un instrumento de la necesidad de

³²⁵ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *El secreto de la vida*, obras completas, vol. VIII. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2007, p. 932.

³²⁶ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Discursos y conferencias*, discurso leído en la solemne apertura del Curso Académico de 1900 a 1901, en la Universidad de Salamanca, obras completas, vol. IX, ensayos, artículos y conferencias. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2008, p. 599.

³²⁷ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios, ¿Qué es la verdad?* Edición Nelson Orringer, editorial Tecnos, Madrid 2005, p. 566. “*¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡sed de ser más! ¡hambre de Dios! ¡sed de amor eternizante! ¡ser siempre y serlo todo! ¡ser Dios! ¡Seréis como dioses, cuenta el Génesis que dijo la serpiente a la primera pareja de enamorados!*”.

inmortalidad material y espiritual; ama y compadece a los hombres desde una compasión universal que no deja de ser un placebo emocional a la propiocepción agónica de nidad; invade y domina a los hombres para ensanchar infinitamente la conciencia individual y crea con las virtudes teologales el Dios como “Conciencia Universal” que el hombre necesita. La antropología, la metafísica y la teología del *Sentimiento* constituye una fundamentación racional del hombre que hace del *conatus* agónico de ser Dios el sentido de la vida.

La metafísica del *conatus* parte del instinto de perpetuación, y este es simplemente un egoísmo trascendental que quiere convertir al hombre en Dios. Poco más que apuntar. La antropología presente en el *Sentimiento* como “fabulación” de la vida de Unamuno pretende hacer de Unamuno Dios. Si decíamos que el *Diario* era un catecismo vital en el que se formulaba el “deber ser” existencial, afirmamos que el *Sentimiento* es el “catecismo del ser” en tanto intenta justificar racionalmente el sentido último que el Unamuno de carne y hueso necesita: Ser Dios. Analicemos someramente alguna de las categorías metafísicas de nuestro autor al hilo del concepto de *conatus*.

La compasión y el amor para Unamuno son irradiados desde el amor propio y la compasión ante la propia nidad:

*Según te adentras en ti y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que no eres, que no eres lo que quisieras ser, que no eres nada al fin. Y al tocar tu propia nada, al sentir que no tienes fondo permanente, al no llegar a tu propia infinitud ni tu propia eternidad, te compadeces de todo corazón y te enciendes en doloroso amor a ti mismo (...) Y de este doloroso amor a ti mismo, de esta íntima desesperación porque antes de nacer no fuiste y después de morir no serás, de esta comprensión pasas a comparecer, a amar a todos tus semejantes, miserables sombras que desfilan de la nada a la nada, chispas de conciencia que brillan un momento en las infinitas y eternas tinieblas. Y de los demás hombres, tus semejantes, pasando por los que más semejantes te son, por tus hermanos, vas a compadecer a todos los pobres vivientes y hasta lo que no vive, a todo cuanto existe (...) Aquella lejana estrella que brilla allá arriba, durante la noche, se apagará algún día y se hará polvo y dejará de brillar y existir. Y como ella, todo el cielo estrellado. ¡Pobre cielo!*³²⁸

No existe una percepción previa del dolor del semejante, sino que se parte del dolor propio para entender el dolor del resto del mundo, hasta del cielo estrellado. Por lo tanto, la compasión ecuménica no parece ser más que un placebo existencial en el que el hombre

³²⁸ Op.cit. p. 531. ¿Qué es el amor?

individual siente que el destino de su conciencia individual es un destino universal. La compasión y el amor al prójimo son absolutamente instrumentales en nuestro autor; el hombre solo quiere que “*se sientan y se compadezcan de sus penas y sus dolores*”³²⁹. El amor y compasión en nuestro autor es amor, sí, pero desesperado; surge de la vivencia íntima de la soledad tanto de los cuerpos como de las almas; el abrazo de desesperación es un abrazo egoísta, que parte de la experimentación de la propia contingencia³³⁰. Afirmamos inequívocamente el amor egoísta e instrumental de Unamuno en su propio perfil personal y el perfil de sus personajes, que expresan un egotismo patológico y un intenso instinto de perpetuación. La falta de respeto y el menosprecio mostrado hacia Rubén Darío³³¹ o las expresiones de una agresividad terrible hacia Francisco Ferrer³³² con ocasión de su fusilamiento no sitúan a nuestro autor lejos de la envidia cainita y del hambre espiritual que “*no lucha por el pan, sino por sobrevivir en Dios, en la memoria divina*”³³³. El amor concienical que Unamuno manifiesta en las conciencias colectivas y el hermanamiento celular dentro del cuerpo de Dios no es un amor fraternal ni tampoco una solidaridad universal; el mismo Unamuno lo muestra también en su visión darwinista

³²⁹ Op.cit. p. 278. Amor, dolor, compasión y personalidad.

³³⁰ Op.cit. p. 277. “*Del amor carnal y primitivo, del amor de todo el cuerpo con los sentidos que es el origen de la sociedad humana, de ese enamoramiento surge el amor espiritual y doloroso. El amor espiritual surge de la desesperación ante la miseria de uno mismo frente a la experimentación de la propia contingencia. Del sufrimiento de la soledad existencial de los puros cuerpos surge el abrazo de las almas en un abrazo de desesperación superadora de la limitación de los cuerpos*”.

³³¹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. “Hay que ser bueno y justo, Rubén”. *Revista Casa de las Américas* 282 (2016), p. 108. “*Con esta lengua que el Demonio nos ha dado a los hombres de letras, dije una vez, delante de un compañero de pluma, que a Rubén se le veían las plumas –las de indio– debajo del sombrero; y el que me lo oyó, ni corto ni perezoso, esparció la especie, que llegó a oídos de Darío*”.

³³² RABATÉ, C. Y J.C. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Ed. Taurus, Madrid 2009, pp. 288-289. “*Ha sido España, la legítima España, la española, la que ha fusilado a Ferrer. Y ha hecho muy bien en fusilarle. Ferrer era un imbécil y un malvado, y no un inquietador (...) Se fusila con perfecta justicia al mamarracho de Ferrer, mezcla de loco, tonto y criminal cobarde, a aquel monomaniaco con delirios de grandeza y erostratismo, y se armó una campaña indecente de mentiras, embustes y calumnias*”.

³³³ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios, El misterio de la mortalidad*. Edición Nelson Orringer, editorial Tecnos, Madrid 2005, p. 583. “*Tremenda pasión esa de que nuestra memoria sobreviva sobre el olvido de los demás si fuera preciso. De ella arranca la envidia, a la que se debe, según el relato bíblico, el crimen que abrió la historia humana: El asesinato de Abel por su hermano Caín. No fue lucha por el pan, fue lucha por sobrevivir en Dios, en la memoria divina. La envidia es mil veces más terrible que el hambre, porque es hambre espiritual*”.

de la sociedad cuando afirma que la igualdad es una mentira y una vacuidad³³⁴ que esconde una lucha de todos los pueblos por imponerse unos a otros.

Vemos imprescindible igualmente tratar del egotismo y el instinto de perpetuación que muestra Unamuno en aquellos personajes de su obra narrativa. Es en ellos donde se muestra de manera explícita el egoísmo subyacente no solo en la comunión universal de almas y de conciencias, sino en la propia invasión y dominación que Unamuno entiende “*como sentido religioso de la colectividad y de la solidaridad humana*”:

*El que no pierda su vida, no la logrará (MT, 16:25). “Entrégate, pues, a los demás, pero para entregarte a ellos, domínalos primero. Pues no cabe dominar sin ser dominado. Cada uno se alimenta de la carne de aquel a quien devora. Para dominar al prójimo hay que conocerlo y quererlo. Tratando de imponerle mis ideas, es como recibo las tuyas. Amar al prójimo es querer que sea como yo, es decir, es querer ser yo él; es querer borrar la divisoria entre él y yo, suprimir ese mal. MI esfuerzo de imponerme a otro, por ser y vivir yo en él y de él, por hacerlo mío -que es lo mismo que hacerme suyo- es lo que da sentido religioso a la colectividad, a la solidaridad humana.”*³³⁵

Vemos en el texto anterior que Unamuno hace sinónimos la entrega, la dominación, el querer, la imposición y el amor que consiguen eliminar el mal de la individualidad existencialmente solipsista. Y en el ansia de dominación que consiste en “*hacerlo mío que es lo mismo que hacerme suyo*” está basada la solidaridad humana y la comunión concienzual universal. Entendemos el esfuerzo que hace Unamuno para lograr una inmortalidad basada en la actividad concienzual eterna que se enriquezca con la ampliación en otras conciencias. Pero es una inmortalidad poética y conceptual. La solidaridad concienzual es la que expresa nuestro autor en algunas de las obras de dominación egotista absoluta como *Abel Sánchez*, *La Tía Tula*, *Dos Madres*, *Niebla* o *Nada más que todo un hombre*. Reseñar algunos de los textos, de una excelsa belleza existencial como colofón a la tesis que estamos manteniendo:

³³⁴ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Más sobre la crisis del patriotismo*, obras completas, vol. VIII, ensayos. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2007, pp. 911-912. “*La proclamación de la igualdad es casi siempre una mentira, y cuando no es una mentira, es una vaciedad. La igualdad no es más que una ficción legal, útil para los abogados de todas clases. Lo que hay es superioridades e inferioridades parciales respectivas, y el deber de amor fraternal entre los pueblos es tratar cada uno de imponer a los otros la que siente ser su superioridad y resistir el que se le imponga una que siente inferioridad en cualquier respecto*”.

³³⁵ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, El problema práctico. Edición Nelson Orringer, editorial Tecnos, Madrid 2005, p. 449.

Dice la malvada Eugenia de su novio Mauricio en *Niebla*, a quien pretende mantener económicamente para así poder dominarle: “*Será mío, mío, y cuanto más de mi dependa, más mío*”³³⁶. Un notable ejemplo de la egolatría patológica invasiva y dominadora totalmente opuesta a un sentimiento de solidaridad y amor concienzudo se da en *Nada menos que todo un hombre*³³⁷. En esta novela, Julia tiene deseos de ser querida y busca ávidamente el amor. Después de varios fracasos, se casa con Alejandro, un rico viudo caprichoso y mujeriego que soporta la leyenda de que mató a su última mujer para quedarse con su fortuna. Julia se casa con él y se siente atormentada por la ausencia de cariño de su esposo. Alejandro, que es un ególatra absoluto divinizado, ignora a Julia y le basta con que sea suya, diciéndole: “*Después de haberme conocido y de saber, Gracias a mí, lo que es un hombre, no puedes querer a otro, aunque te lo propusieras*”. Con ocasión de una infidelidad de Alejandro con Simona la cocinera, confiesa a su mujer que es demasiado hermosa para una utilización “*de diario*”, diciendo a propósito de la fidelidad que “*siempre gallina, amarga la cocina*”. Después de los “*entremeses rústicos*” que Alejandro se procuraba con Simona, cuya suciedad física decía producirle una “*voluptuosidad de pringue*”, dice valorar más la hermosura de su mujer desde un machismo nauseabundo. Julia es declarada loca por su marido, -asistido éste por Juan, conde de Bordaviella y a la sazón amante de Julia- y dos amigos médicos, siendo internada en un manicomio. Finalmente, Alejandro saca a Julia del manicomio, poniendo entonces Unamuno en Julia la frase medular de la pequeña novela: “*Pero Alejandro, ¿me quieres por mí, por mí, y aunque fuese de otro, o por ser yo cosa tuya?*”. La novela acaba en una unión triangular de amor y muerte: Julia enferma y su marido desespera de amor por perderla. Cuando Alejandro pierde a Julia, va a ver al hijo de ambos al que nunca había besado para colmarle de caricias. Después, se encierra con Julia ya difunta y se suicida.

Este maravilloso texto plasma la situación tan profusamente reflejada en la obra de Unamuno de la “posesión” como dilatación de conciencia, pero que no es otra cosa que la posesión de tintes psicoanalíticos entre los personajes. Otro tanto podríamos decir de *Dos Madres*, en torno a Raquel, Juan y Berta, otra terna de personajes que muestran una

³³⁶ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Niebla*, capítulo XV, obras completas, vol. I. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995, p. 561.

³³⁷ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, *Nada menos que todo un hombre*, obras completas, vol. II. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995, p. 253.

posesión demoníaca propia de un instinto de perpetuación de índole metafísica. Así, Raquel es una viuda que vive con Juan, de cuya fortuna se quiere apropiarse. La única obsesión de Raquel es tener un hijo, para lo que propone a Juan que se case con una joven de una familia arruinada, Berta, y así quedarse con el hijo de ambos. Los padres de Berta quieren casar a ésta con Juan, sin saber que Raquel ha puesto todos los bienes de Juan a su nombre previamente. Es una historia de posesiones personales, en la que tanto Berta como Raquel quieren poseer a Juan, siendo sus amantes, esposas y madres. Ambas tratan a Juan con la expresión “eres mío”, reforzando más que un instinto de posesión, una dialéctica hegeliana de amo y esclavo. La novela maximiza la “posesión de absorción” de Raquel hacia Juan en una frase de radical “instinto maternal” que recuerda al “hijo mío” de Concha a Unamuno en la crisis de 1897: “*Raquel a Don Juan: ¡Hijo mío, hijo mío, hijo mío! No te robé yo; me robaste tú el alma, tú, tú (...) No, ven; ¡ven Juan, ven! ¡Hijo mío! ¿Para qué quiero más hijo que tú? ¿No eres mi hijo?*”³³⁸.

No podemos acabar la reflexión sobre el egotismo trascendental en la novela de Unamuno sin referirnos a la inefable Gertrudis, la tía Tula; madre de egolatría enfermiza en la manipulación de la familia en torno a su ansia agónica de dominación. Veamos la conclusión de la novela en un amor de apocatástasis egolátrica que fundamenta una solidaridad familiar como “abejidad” y una presencia eterna e inmortal de “La tía Tula” en sus hijos espirituales y en la familia como colmena espiritual:

Aquí todos sois hermanos (a los hijos de Ramiro y Rosa y los hijos de Ramiro y Manuela); todos sois hijos de un mismo padre y de una misma madre, que soy yo (suplantando la maternidad de Rosa y de Manuela de manera patológica).

*¿Murió la tía Tula? No, sino que empezó a vivir en la familia, e irradiando en ella, con una nueva vida más entrañada y más vivífica, con la vida eterna de la familiaridad inmortal (...) (Manolita) era la historia doméstica; por ella se continuaba la eternidad espiritual de la familia. Ella heredó el alma de ésta, espiritualizada en la Tía. ¿Herencia? Se trasmite por herencia en una colmena el espíritu de las abejas, la tradición abejeil, el arte de la melificación y de la fábrica del panal, la abejidad, y no se trasmite, sin embargo, por carne y por jugos de ella.*³³⁹

³³⁸ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, Dos madres, obras completas, vol. II. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995, p. 216.

³³⁹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *La Tía Tula*, obras completas, vol. I. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1994, pp. 874-896.

Poco añadir a la consideración de que la apocatástasis concienical de la santa invasión es absolutamente instrumental en nuestro autor y no existe amor a los demás en una compasión invasiva que tiene como único objeto la inmortalidad concienical del egotista. No obstante, nos vemos obligados a hacer referencia a la pléyade de críticos que sí apoyan el amor y solidaridad concienical expresado en un *conatus* e instinto de perpetuación que fundamenta una apocatástasis universal en Dios. Así, Abellán³⁴⁰ compara el amor sexual y espiritual como amores egocéntricos con el “tercer amor”, que es el amor compasivo y último, “*el de la personalización como amor de Dios*”; Cerezo Galán, en su excelente aproximación ética y práctica a la obra de Unamuno habla del “*interés trascendental*” y de “*la moral de la creación desesperada*”, haciendo del amor la llave de una hermandad universal:

*El sentimiento de amor es la llave de una hermandad universal (...) Por algo lo definió Unamuno como "amor espiritual humano". Suele creerse que la ética unamuniana carece de dimensión social y se reduce al culto egotista de convertir al yo en "categoría". Pero se pasa por alto que universalizarse es una empresa que no puede llevar a cabo una conciencia solitaria sin contar con el concurso de otras conciencias, es decir, sin contribuir a la instauración de una "Conciencia Universal". Y esta es la función del amor/compasión, generador de una moral solidaria, desde el doble vínculo de compartir un mismo destino de muerte y una misma vocación de trascendencia.*³⁴¹

Gómez Moriana ve el lado positivo del amor compasivo que tiene que superar el estado contemplativo para llegar al “*desafío de una acción solidaria común*” y del diálogo trascendental:

*Esta necesidad de sociedad es tan íntima al sujeto humano, que para Unamuno no existe subjetividad sin sociedad. Sin sociedad no habría "personas", pues entre el "yo personal" existe solo en cuanto función, de, por y para los demás. Y esto sin contradicción alguna con el egocentrismo que hemos estudiado en su lugar, pues la función es recíproca y complementaria. Lo que esto significa para Unamuno es la necesidad de absoluto diálogo, pues según él una persona aislada dejaría de serlo, porque no tendría a quién amar, y al no amar dejaría de ser persona.*³⁴²

³⁴⁰ ABELLÁN, J. L. *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*. Tecnos, Madrid 1964, pp. 113-118.

³⁴¹ CEREZO GALÁN, P. *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Ed. Trotta, Madrid 1996, p. 461.

³⁴² GÓMEZ-MORIANA, A. “Unamuno en su congoja. Una interpretación de la figura y el pensamiento de Miguel de Unamuno a través del término central de su obra” (Continuación). *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno* 20 (1970), p. 92.

Ana Hamling entiende en clave crítica el amor en Unamuno como prueba de la existencia de Dios:

*El amor que no se funda en el provecho, sino en el sentirse juntos y hermanos, en sentirse unos junto a otros afirma la existencia de Dios. Unamuno explica que solo por Cristo y a través de él podemos pensar y amar a Dios. Hay que pensar en Cristo como en Dios y hay que concebir a Dios como en Cristo.*³⁴³

Malvido defiende que el instinto de perpetuación llega a un Dios Padre que nosotros consideramos inexistente en el *Sentimiento*:

*El amor pone delante de nuestros ojos una Presencia que comprende y rebasa todas las presencias individuales (...) La infinitud y la eternidad se aúnan en esta presencia, a la que Unamuno llama Dios, Alma o Conciencia del Universo. El punto, y mejor que el punto sería decir horizonte, a que llega el amor es al Dios infinito y eterno: El instinto de perpetuación le enciende en amor a Dios.*³⁴⁴

Mariusz Jeszka, que al igual que Malvido apoya una posición más teísta de un amor que lleva a Dios, afirma que “*el amor crea, pues la conexión entre los seres distintos que empiezan a querer el bien -el uno para el otro. Así, pues, el amor es el poder que revela lo eterno en el yo, en el prójimo; además hace referencia a la realidad fuera de los límites terrenales*”³⁴⁵; mientras que Maroco dos Santos habla de la dimensión señaladamente altruista y comunitaria de la ética unamuniana de la dominación:

Podría pensarse que el cuadro teórico-conceptual inherente a la construcción del pensamiento ético de Unamuno supone una actitud egoísta y beligerante. Sin embargo, pese a la apariencia conceptual, la ética unamuniana supone una dimensión señaladamente altruista, dado que en Unamuno la defensa de la identidad es al mismo tiempo una defensa de la alteridad. La imposición mutua no representa únicamente la posibilidad de que cada individuo pueda immortalizarse, sino también la posibilidad de que su comunidad se desarrolle en términos espirituales puesto que

³⁴³ HAMLING, A. “El tema de la angustia religiosa en Miguel de Unamuno”. *La razón histórica. Revista hispanoamericana de Historia de ideas* 42 (2019), p. 51.

³⁴⁴ MALVIDO MIGUEL, E. *Unamuno, a la búsqueda de la Inmortalidad*, estudio *Del sentimiento trágico de la vida*. Ediciones San Pío X, Salamanca 1977, p. 172.

³⁴⁵ MARIUSZ JEZSKA, A. “Dios y Libertad humana en el pensamiento de Miguel de Unamuno”. *Excerpta e dissertationibus in philosophia. Cuadernos doctorales de la facultad de Filosofía* 27 (2017), pp. 64-65.

*cada individuo, al transmitir su espíritu, aumenta el espíritu de sus semejantes y por ende, de la comunidad en la que se inserta.*³⁴⁶

Paredes Martín aboga por un sentimiento de unión y compasión hacia los otros que acaba en una perspectiva social:

*El amor está al servicio del instinto de perpetuación más inmediato, lo cual ensancha el círculo de la vida individual. Pero también permite transformar la perspectiva individual en una perspectiva social, pues que en definitiva la sociedad se origina en el amor (...) El amor es la única medicina contra la muerte, ya que el hambre de inmortalidad va acompañada del sentimiento de unión y de compasión hacia los otros, que padecerán sin duda un anhelo de eternidad semejante al nuestro.*³⁴⁷

Villar Ezcurra propone una moral solidaria que nosotros no apreciamos en el *Sentimiento*:

*Unamuno desarrolla una moral solidaria a partir del amor compasión, que lleva a descubrir un mismo destino de muerte y una misma vocación de trascendencia. El ser mortal es un ser indigente y desvalido que, desde el sentimiento de su propia contingencia, se siente vinculado con los otros y preocupado en su destino. El amor, la raíz común de la eternidad, nos descubre lo que de eterno puede haber en nosotros y en nuestros prójimos.*³⁴⁸

No obstante, y desde una posición contraria a parte de la crítica unamuniana, afirmamos que Unamuno toma como referencia el egoísmo trascendental individual para justificar una apocatástasis concienical universal que comporta una plena solidaridad existencial y un hermanamiento trascendental en el Todo. Pero la solidaridad universal es una pura consecuencia de un amor propio que solo busca la perpetuación de la conciencia individual egotista. El “caldo concienical universal” es una dominación común en la que se produce una inmortalidad por actividad infinita de las conciencias individuales que solo buscan su unidad y continuidad concienical. Sin mantener una discrepancia absoluta con los autores anteriormente citados, nos situamos en nuestro análisis cerca de los planteamientos de Jose Miguel de Azaola cuando afirma que el egotista, aún sin despreocuparse por el resto del mundo, “*vuelve*

³⁴⁶ MAROCO DOS SANTOS, E.J. “Los conceptos de bondad y obra en la ética unamuniana”. *Revista Coherencia* XIV 26 (2017), p. 223.

³⁴⁷ PAREDES MARTIN, M. C. “Conocimiento y realidad en «Del sentimiento trágico de la vida»”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 35 (2000), p. 82.

³⁴⁸ VILLAR EZCURRA, A. “La búsqueda de la fama según Miguel de Unamuno. Erostratismo y generosidad en su escrito mi confesión”. *Azafea. Revista de Filosofía* 20 (2018), p. 249.

la espalda a sus semejantes”³⁴⁹ y con Rosendo Díaz-Peterson cuando dice que la “*guerra es la definición metafísica del hombre*” y que “*guerra significa la búsqueda de la identidad personal*”³⁵⁰. El egotista unamuniano parte del amor a sí mismo y no de un auténtico amor al prójimo. El amor a los demás en el *Sentimiento* es un amor falso que solo oculta un deseo metafísicamente obsceno promovido por lo que hemos llamado “tetralogía vivencial de la serpiente”. No hay sacrificio hacia los demás, ni entrega generosa, ni servicio cristiano en la visión antropológica presente en el *Sentimiento*. Ni tampoco en el Unamuno de carne y hueso. Dios sigue sin responder a Unamuno, esta vez porque siendo él mismo Dios, no le necesita.

5.7. Dios y hombre: Fe y apocatástasis

Hemos visto cómo desde la percepción de la nada esencial, el hombre se empeña en ser siempre, ser todo y ser Dios. Ese ser siempre y ser todo no consiste solo en la inmortalidad de la conciencia individual, sino también en su ensanchamiento infinito desde el punto de vista del instinto de perpetuación. El hombre quiere no solo ser eterno, sino ser infinito, y para ello lleva a cabo una acción de dominación, de penetración, de absorción de todo lo que le rodea con el fin de tener una “posesión concienical” de todo aquello que experimenta y vive. Es lo que hemos llamado personalización o concienical del mundo. En este proceso de concienical infinito el hombre descubre a Dios como “Conciencia Universal” o como “totalidad concienical” que aúna naturaleza, universo e historia. La totalidad para Unamuno hemos visto que es una totalidad de lucha infinita y agónica, es también amor -amor en la guerra- y solidaridad comunal de todos los seres en una búsqueda infinita de ensanchamiento individual y crecimiento -egoístamente- solidario y colectivo.

Desde un punto de vista antropológico la creación de un mundo ideal puede ser viable desde la ecuación “ser = hecho de conciencia”. Y el crecimiento concienical por humanación o personalización de la totalidad experiencial parece epistemológicamente

³⁴⁹ DE AZAOLA, J. M. “Las cinco batallas de Unamuno contra la muerte”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 2 (1951), p. 48. “*El hombre concreto, el hombre de carne y hueso angustiado por la posibilidad de su propio aniquilamiento, se ve absorbido por el problema de su destino personal, y se vierte enteramente hacia él, volviendo la espalda a sus semejantes. Aun cuando Unamuno no llegó a expresar nunca su desentendimiento respecto a los demás hombres, la consecuencia de sus preocupaciones consiste en ir encerrándolo, lo quiera él o no, en sí mismo; y otro tanto ocurre con sus personajes literarios*”.

³⁵⁰ DÍAZ-PETERSON, R. *Estudios sobre Unamuno. Dimensiones metafísico-religiosas de la guerra*. Editorial Verbum, Madrid 2013, p. 124.

posible toda vez que la realidad es una realidad concencial en su totalidad. Incluso la conceptualización del Todo como realidad concencial absoluta que tiende a crecer infinitamente en un proceso de “todo contra todo” o “todo en todo” no parece ser una aporía metafísica.

Sin embargo, la realidad creada desde el voluntarismo metafísico no deja de tener los pies de barro en tanto en cuanto es una realidad ideal creada por la voluntad de ser y poder del hombre. Así, ¿qué garantía tiene el hombre de que ese “caldo concencial” es algo más que la suma de conciencias individuales que se invaden, se penetran, se dominan en un ansia agónica e infinita de ensanchar su “mismidad concencial”? Podríamos preguntarnos si el “universo concencial” unamuniano o la “Conciencia Universal” es algo más que la voluntad de poder de Schopenhauer. A esta pregunta hay que responder con un “sí” rotundo. Unamuno afirma la “Conciencia Universal” como un Dios absoluto visto desde un monismo panteísta; hay una única sustancia concencial que es el “universo concencial” y en el que participan todos los seres tanto animados como inanimados. Y esta “Conciencia Universal” es Dios. Por tanto, se hace necesario en este trabajo analizar de manera sucinta tres elementos claves en la “metafísica de la voluntad unamuniana”, a saber: Qué entidad y modo de ser tiene el Dios como “Conciencia Universal”; cómo se le puede conocer y afirmar su existencia; y cuál es la relación de Dios con el hombre, es decir, cómo puede éste resolver los dos elementos claves del sentido humano: La eternidad de la conciencia individual y la infinitud de la misma.

5.7.1. Dios como “Conciencia Universal”: ¿Existe Dios?

Dios es el sentido del hombre. Tanto desde el punto de la continuidad eterna de su conciencia individual como desde el punto de vista del sentido mismo del quehacer vital: El direccionamiento de la propia vida del hombre. Dios es tanto el garante de la vida eterna como del sentido entendido como direccionamiento teleológico vital; o Dios o nada, Dios es el ideal del hombre³⁵¹. Para nuestro autor el Dios ideal es un Dios-Persona por el hecho de ser una proyección del sentido del hombre. En la figura de Dios se agota

³⁵¹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Discursos y conferencias*, conferencia pronunciada en el Teatro Principal de La Coruña la noche del 18 de junio de 1903, a invitación de la reunión de artesanos de dicha ciudad, obras completas, vol. IX, ensayos, artículos y conferencias. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2008, p. 660. “*Es menester tener un ideal: Dios*”.

lo que el hombre quiere realmente ser: Inmortal, eterno y ser totalidad; comprender la totalidad de lo pasado, presente y futuro.

El Dios postulado por tanto por el hombre es un dios personal, un Dios persona que hemos visto en Unamuno tiene como base la realidad concienical del hombre que se muestra desde la propiocepción de la nidad personal. Agonía, congoja, percepción de nidad, anhelo de inmortalidad y *conatus* comportan en el hombre la evidencia absoluta de su ser concienical, de tener conciencia de sí mismo y de su desarraigo de sentido en el mundo. Así, desde la conciencia de falta de sentido surgía la búsqueda del mismo como necesidad ontológica de tener un propósito de vida. Y vimos que el propósito no era otra cosa que resolver la doble acepción del sentido: Ser siempre y ser todo. Y desde el propósito de sentido, el hombre personalizaba al mundo en un proceso de simpatía y compasión que descubría un universo que era también conciencia anhelante de sentido. Se llegaba así a un universo totalizador como “Conciencia Universal” que incluía la totalidad de las conciencias individuales y que sufría también la necesidad agónica de dotarse de sentido último en un proceso dialéctico de inclusión progresiva de todos los actos concienicales del universo. Esta “Conciencia Universal” es Dios; la Conciencia de las conciencias; la personalización del Todo como Dios de sentido al que apunta certeramente Marrero Suárez³⁵².

Y como plantea Unamuno, no existe error antropocéntrico y antropomórfico en postular un Dios que dé respuesta al sentido último del hombre, ya que necesariamente el hombre tiene que descentrarse de sí mismo para poder proyectar el sentido de su vida en un alter-ego que sea también persona y donde pueda apuntar teleológicamente. Necesariamente, el Dios creado por el hombre tiene que ser postulado fuera de él, con una trascendencia polarizada. Nuestro autor, desde la hedonística trascendental³⁵³ que

³⁵² MARRERO SUÁREZ, V. *El Cristo de Unamuno*. Ediciones Rialp, Madrid 1960, p. 214. “Lo que busca Unamuno es la personalización del todo, del Universo a que nos lleva el amor, la compasión en una persona que abarca y encierra en sí a las demás personas que la componen. Según él, el único modo de dar al Universo finalidad es dándole conciencia, porque donde no hay conciencia no hay tampoco finalidad, que supone un propósito. Y su fe en Dios no estriba sino en la necesidad vital de dar una finalidad (un sentido) a la existencia, de hacer que responda a un propósito. No para comprender el por qué, sino para sentir sustentar el para qué último. Necesitamos a Dios para dar sentido al Universo”.

³⁵³ OROMÍ, P. *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*. Espasa Calpe, Madrid 1943, p. 185. “La misma religión, como la existencia de Dios, si tiene algún valor, no es más que este valor utilitarístico de perpetuación de la propia existencia (...) La religión es, pues una nueva economía de fundamentos irracionales, una hedonística trascendental que salva nuestro anhelo vital, la inmortalidad de nuestra alma individual”.

apunta Oromí, fundamenta no solo la idea de Dios, sino la existencia y el descubrimiento de Éste desde la proyección del hombre al infinito. Como vemos en el siguiente texto, en la proyección del hombre al infinito se crea y se descubre a Dios. Cuando el hombre personaliza al mundo, descubre un mundo-Persona que no es otra cosa que un mundo consciente donde se cumple la máxima teleológica del sentido: Ampliar, expandir y hacer perfecta la conciencia individual en Dios, que es el “*depositario de la conciencia*”:

*¿Qué es Dios sino el supremo y absoluto sobre-hombre, la proyección del hombre al infinito? La visión de Dios brotó en la conciencia humana y es forzoso que tenga forma antropomórfica. Así es y así tiene que ser. El ideal tiene que ser para el hombre antropomórfico. Y el hombre es ante todo el depositario de la conciencia. El hombre es hombre porque se conoce tal. Y Dios, ¿no es acaso la conciencia del Universo? Así, por el conocimiento, por la expansión de la conciencia, es como hemos de traer a la tierra ese reino de Dios, por cuyo advenimiento le pedimos todos los días y que no es otro que el reino de la perfecta conciencia.*³⁵⁴

Es muy importante resaltar que el antropocentrismo del que parte Unamuno para justificar la existencia de Dios no supone ninguna inconsistencia epistemológica u ontológica. Antes, al contrario, entiende que la propia personalización del universo, esto es, reconocer-descubrir un “universo concienical” como totalidad, es una muestra palmaria de la existencia de Dios. Es justamente desde la voluntad del ser, ser siempre y ser todo del hombre desde la que se llega a Dios como Voluntad. La voluntad de ser se hace el eje ontológico del universo en su totalidad; el universo y Dios son “voluntad” de querer ser, de querer persistir eternamente. El hombre se siente como voluntad que participa de la Voluntad Universal como *conatus* de ser siempre y ser todo. El Dios unamuniano no es otra cosa que la voluntad de poder de Schopenhauer personalizada y divinizada:

Consentimiento unánime: Es el universal anhelo de todas las almas humanas que han llegado a la conciencia de su humanidad y que quieren ser fin y sentido del Universo, el anhelo que es la esencia misma del alma, que consiste en su conato por persistir eternamente. Y porque no se rompe la continuidad de la conciencia, nos lleva al Dios humano, antropomórfico, proyección de nuestra conciencia a la conciencia del universo, al Dios que da finalidad y sentido humanos al universo y que no es el ens summum o primum movens, ni el creador del universo, no es la idea-Dios. Es un dios vivo, subjetivo, -que no es sino la subjetividad objetivada o la personalidad

³⁵⁴ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Discursos y conferencias*, discurso pronunciado en el Paraninfo de la Universidad de Valencia, el 22 de febrero de 1909, con ocasión del I centenario del nacimiento de Darwin, organizado por la Academia Médico-Escolar de dicha ciudad, obras completas, vol. IX, ensayos, artículos y conferencias. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2008, p. 871.

*universalizada- que es más que mera idea, y antes que razón, es voluntad. Dios es amor, esto, es voluntad. La razón, el Verbo, deriva de Él, pero Él, el Padre es, ante todo, voluntad.*³⁵⁵

Así, el Dios voluntad es “la “Conciencia Universal” como totalidad concencial de un universo personalizado en el que se ha dado la humanación de la naturaleza y la naturalización del espíritu. A la fábula de las células o de los glóbulos de la sangre de Dios a la que hemos hecho referencia anteriormente añadimos uno de los textos más importantes de la teología de Unamuno en el que se muestra simultáneamente la intención de superponer la figura de Cristo y la del Dios conceptual como “Conciencia Universal”. Se trata de la última página del *Diario* escrita cinco años más tarde del “estallido”; el “Padre Nuestro” del 25 de enero de 1902:

*Padre Nuestro. Padre, siempre, siempre engendrándonos el Ideal. Yo proyectado al infinito y tú que a infinito te proyectas nos encontramos; nuestras vidas paralelas en el infinito se encuentran y mi yo infinito es tu yo, es el Yo colectivo, el Yo Universo, el Universo personalizado, es Dios. Y yo, ¿no soy el padre mío? ¿No soy mi hijo? Hágase tu voluntad.*³⁵⁶

Este excelente texto empieza como una oración al Padre que engendra un ideal en un hombre que simultánea y previamente ha creado a Dios desde un proceso de personalización antropomórfica. Así, el ideal que Dios engendra en el hombre es posible desde una previa personalización de Dios y del mundo que el hombre lleva a cabo desde su propia infinitización. De esta manera, la personalización de la totalidad que lleva a cabo el hombre es ontológicamente coincidente con un universo personalizado que es Dios. El hombre necesita infinitizarse para descubrir al Dios que como “Conciencia Universal” ya es un infinito concencial que contiene en sí mismo al universo. El hombre es padre de sí mismo desde un reconocerse como Dios infinitizado y es hijo de sí mismo en el hecho de reconocerse como conciencia individual que ha sido creada desde aquella agonía que fundamentó un proceso de humanación como finalidad. El hombre y Dios se cocrean en una “comunidad de sentido” que no es otra cosa que obedecer la voluntad de un Dios-persona que el buscador de sentido necesita. Qué pena que el “Padre Nuestro” del egotista que pide humildad a Cristo en el *Diario* vaya dirigido a un Dios instrumental;

³⁵⁵ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, De Dios a Dios. Edición Nelson Orringer, editorial Tecnos, Madrid 2005, p. 318.

³⁵⁶ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Diario Íntimo*, obras completas, vol. VII. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2005, p. 394.

el Dios ateo y antropomórfico que el hombre necesita como herejía³⁵⁷. El Dios Padre “ateo”, inalcanzable aún, aguarda y calla:

*"Dios, ¿en ti creo!"
cuando queremos creer, a semejanza
nuestra haciéndole. Dios es el deseo
que tenemos de serlo y no se alcanza;
¿quién sabe si Dios mismo no es ateo!"*³⁵⁸

La co-creación que se da entre el hombre y Dios es una consecuencia directa del vitalismo metafísico en el que la nueva “substancia” es el existir y obrar conciential en un mundo que es “voluntad”. La nueva metafísica parte del hombre como un buscador de sentido que encuentra el mismo en un proceso de personalización del mundo que lleva a un Dios que descubre y crea. Dios y el hombre son los ejes dialécticos de una metafísica construida a partir de la antropología de una búsqueda de sentido que consiste en afirmar irracionalmente aquello que existencialmente se necesita. Y en la afirmación irracional de aquello que se necesita se produce simultáneamente una creación y descubrimientos ontológicos; se llega al ser desde el querer ser. La producción narrativa, poética, epistolar y conferencística de nuestro autor en la primera década del XX está trufada de referencias a la co-creación dialéctica entre Dios y el hombre. Así, hace Unamuno decir a Don Quijote:

*Dicen los físicos que la ley de la caída es ley de atracción mutua, atrayéndose una a otra la piedra que cae sobre la tierra y la tierra sobre que aquella cae, en razón inversa a su masa, y así entre Dios y el hombre es también mutua la atracción. Y si Él nos tira a Sí con infinito tirón, también nosotros tiramos de Él. Su cielo padece fuerza. Y es Él para nosotros, ante todo y sobre todo, el eterno productor de inmortalidad.*³⁵⁹

³⁵⁷ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Vida de Don Quijote y Sancho*, capítulo II, segunda parte, obras completas, vol. X. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2009, p 134 “Si no fuera monstruosa herejía y hasta impiedad manifiesta sostendría que Dios se alimenta de la fe que en Él tenemos los hombres”.

³⁵⁸ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Rosario de sonetos líricos*, en casa ya, LXII. Ateísmo, obras completas, vol. IV. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1999, p. 373.

³⁵⁹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Vida de Don Quijote y Sancho*, capítulo primero, primera parte, obras completas, vol. X. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2009, p. 26.

Y en los *Salmos*: “¿Tú, Señor, nos hiciste para que te hagamos, o es que te hacemos para que Tú nos hagas?”³⁶⁰

Es interesante observar que Unamuno habla de co-creación entre hombre y Dios tanto desde el punto de vista del Dios “Conciencia Universal” como el Dios-Padre de la fe. De hecho, Unamuno no abandona nunca su metafísica conciencialista y hace uno al Dios cristiano y al Dios conciencial de su etapa vitalista. Así, existe una co-creación dialéctica entre el hombre y Dios, bien sea a través de una comunión conciencial como en un encuentro de fe. Para Unamuno, Cristo es el Dios de la “Conciencia Universal”. Tanto el Dios-Conciencia como el Cristo de la fe son principio de inmortalidad, de continuidad de la vida después de la muerte y de solidaridad universal -sea esta solidaridad conciencial o encuentro de los hijos de Dios en la anacefaleosis apocalíptica. De la misma manera, el hombre es simultáneamente idea de Dios entendido como un Cristo “*ya que se dio al hombre haciéndose hombre, humanándose, por amor a él*”³⁶¹ e idea de una “Gran Conciencia” que al pensarnos nos existe: “*Y no somos acaso ideas de esa Gran Conciencia total que al pensarnos existentes nos da la existencia? ¿No es nuestro existir ser por Dios percibidos y sentidos?*”³⁶². En cualquier caso, ambas concepciones de Dios son espurias. El Dios como “Conciencia Universal” es una conceptualización poética que intenta justificar la inmortalidad del egotista invasor de conciencias desde el irracionalismo del querer ser y querer todo. En cuanto al Cristo de la fe que hace homónimo de la “Conciencia Universal”, si bien hace referencia al Hijo de Dios en el que Unamuno no ha dejado de creer, es un Cristo igualmente instrumental al servicio del egotista que necesita de un ser trascendente que fundamente su sentido último. Ambas acepciones de Dios están al servicio del egotista que no deja espacio para que la Gracia renueve y saque a la luz la fe que Unamuno guarda en su corazón.

Llegados a este punto se hace necesaria la pregunta hacia la existencia real de este Dios que es creado por un querer irracional que se asienta en la razón. ¿Existe el Dios del

³⁶⁰ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Salmos. Salmo I*, obras completas, vol. IV, poesías. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1999, p. 96.

³⁶¹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, Religión, mitología y apocatástasis. Edición Nelson Orringer, editorial Tecnos, Madrid 2005, p. 382. “*Dios da sentido y finalidad trascendentes a la vida, pero se la da en relación con cada uno de nosotros que en Él creemos. Y así Dios es para el hombre tanto como el hombre es para Dios, ya que se dio al hombre haciéndose hombre, humanándose, por amor a él*”.

³⁶² Op.cit. p. 300. Amor, dolor, compasión y personalidad.

que Unamuno afirma su realidad por el propio hambre de Dios que siente?: “Al ir hundiéndome en el escepticismo racional de una parte y en la desesperación sentimental de otra, se me encendió el hambre de Dios, y el ahogo de espíritu me hizo sentir, con su falta, su realidad”³⁶³. Como magistralmente apunta Javier Marías, Unamuno funda en la privación de sentido y en la necesidad que tiene el hombre de Dios la realidad de Dios mismo. Realmente, la afirmación de la existencia de Dios por parte de nuestro autor se lleva a cabo desde una doble desesperación; la desesperación racional de no poder demostrar la existencia de Dios y la desesperación de sentir una presencia íntima de Dios que no puede explicar racionalmente. Y ante esta situación de búsqueda desesperada, Unamuno concluye la existencia de Dios desde el “no te buscaría si Tú no me hubieses encontrado, no te encontraría si Tú no me hubieses buscado” agustiniano que para Ferrater Mora no deja de ser un “ente de ficción que tiene la más segura y suprema realidad entre todos los entes ficticios, conciencia que nos sueña y de cuyos sueños dependemos todos”³⁶⁴. Parece por tanto que la afirmación de la existencia trascendente de Dios desde una presencia inmanente constituye una aporía lógica y también existencial.

Unamuno plantea la afirmación de la existencia del Dios trascendente a partir de los “tres ejes de sentido” desde los que busca el sentido de la vida: El sentido buscado desde la razón instrumental; el sentido del egotista que inventa a Dios desde una razón ampliada que fundamenta la necesidad irracional de Dios; y el sentido de la fe íntima que nunca ha dejado de tener Unamuno. Veamos cómo afirma a Dios desde cada uno de ellos. Aunque demostrar la existencia del Dios trascendente desde la razón es algo insoluble, podría afirmarse ésta desde la propia incapacidad de la razón para demostrar la inexistencia de Dios:

Este Dios que nos salva, este Dios personal, Conciencia del Universo que envuelve y sostiene nuestras conciencias, este Dios que da la finalidad humana a la creación toda, ¿existe? ¿Tenemos

³⁶³ MARÍAS, J. *Miguel de Unamuno. Muerte y perduración*. Espasa Calpe, Madrid 1943, p. 154. Citando a Unamuno: “Dios no existe, sino que más bien sobreexiste, y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos. Directamente señala la privación de Dios como indicio de su realidad; y ésta se le muestra como sustentadora de la nuestra, como aquello que nos hace existir, que nos existe, dice audazmente Unamuno, haciendo transitivo el verbo; una adivinación de largo alcance, sobre la que será menester volver en otro lugar”.

³⁶⁴ FERRATER MORA, J. *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*. Editorial Losada, Buenos Aires 1944, pp. 64-65.

*pruebas de su existencia? ¿Existe esa persona eterna y eternizadora que da sentido al universo... es algo substancial, fuera de nuestra conciencia, fuera de nuestro anhelo? He aquí algo insoluble (...). Bástele a la razón no poder probar la imposibilidad de su existencia.*³⁶⁵

Desde la búsqueda de sentido egotista ya mencionada Unamuno desarrolla la teoría de la “sobre-existencia” mediante un uso “imaginativo” de la razón. Así, Unamuno nos dice que “Dios no existe, sino que más bien nos sobre-existe, y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos”. Con esta expresión Unamuno fundamenta el salto ontológico que pasa del Dios deseado por el hombre a la afirmación de su existencia trascendente. En este sentido, ¿cómo puede darse una sobre-existencia a la vez que se niega la existencia? Nuestra interpretación a esta compleja fundamentación de la existencia de Dios, en línea con Eduardo Malvido³⁶⁶, es la siguiente: Nuestro autor no puede afirmar la existencia substancial trascendente del Dios de la metafísica tradicional porque desde el profundo idealismo unamuniano el existir es concienical, ontológicamente concienical. Solo desde esta perspectiva podemos entender que Unamuno niegue la existencia substancial de un ser trascendente y aislado de la “economía trascendental” del egotista y a la vez afirme ese mismo ser trascendente desde una “ontología concienical”. Así, Dios como entidad trascendente sería negado por la razón instrumental a la que le basta afirmar “la indemostrabilidad de la inexistencia de Dios” y sería afirmado por la “razón imaginativa” que toma como dato ontológico prístino la vivencia concienical de un Dios que es simultáneamente trascendente e inmanente. En el fondo, Unamuno sigue anclado en el positivismo idealista de la “metafísica del hecho” de *Filosofía Lógica* de 1886: El único dato metafísicamente real es el “hecho de conciencia” que expresa en su celeberrimo ejemplo de la percepción evidente “del tintero del escritorio”. Así, desde el punto de vista del voluntarismo metafísico, Dios nos sobre-existe; Dios es la realidad trascendente que está soportando -como polo ontológico- la vivencia apriórica del “sentido íntimo” de Dios que Unamuno formulaba en el *Cuaderno XXIII*. Por tanto, en el “sobre-existir” no se habla de una trascendencia fundamentada en una propiocepción

³⁶⁵ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, De Dios a Dios. Edición Nelson Orringer, editorial Tecnos, Madrid 2005, pp. 337-340.

³⁶⁶ MALVIDO MIGUEL, E. *Unamuno, a la búsqueda de la Inmortalidad*, estudio *Del sentimiento trágico de la vida*. Ediciones San Pío X, Salamanca 1977, p. 205. “Dios no existe, sino que más bien nos sobre-existe, y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos”. ¿No afirma aquí Unamuno la actitud conservadora del Creador con respecto a sus criaturas? Dentro de la perspectiva Unamuniana, Dios, el Todo personalizado, representa la solución para nuestras ansias de sobre existir”.

inmanente, sino de una existencia ontológica real -si se quiere, de índole nouménica- que fundamenta el “Dasein” de Dios como un hecho concienical prístino.

En nuestro análisis, la sobre-existencia de Dios en Unamuno tiene cuatro sentidos diferenciados. El primero, que no comparte Eduardo Malvido, es el de la creación primigenia en el sentido del génesis. El segundo tendría un sentido epistemológico, el de entender a Dios como la realidad nouménica kantiana que fundamente el “Dasein” concienical. El tercero consistiría en el “Dasein” como pura presencia concienical -a modo del “sentido íntimo” del *Cuaderno XXIII* -del Dios como “Conciencia Universal” que garantiza el soporte ontológico de doble dirección. El cuarto sería el Dios de la fe en el que siempre confía Unamuno según Marías³⁶⁷, pero al que implora certeza de existencia:

*¡Mira Señor que va a rayar el alba
y estoy cansado de luchar contigo
como Jacob lo estuvo!
¡Dime tu nombre!
¡tu nombre, que es tu esencia!
¡dame consuelo!
¡dime que eres!³⁶⁸*

.....

*¿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.³⁶⁹*

³⁶⁷ MARIAS, J. *Miguel de Unamuno. Muerte y perduración*. Espasa Calpe, Madrid 1943, p. 161. “Esta confianza personal y amistosa en Dios, en un Dios que se ocupa directamente de él, es el estrato más hondo de las creencias de Unamuno. Cuenta con que Dios lo conoce, lo ama y al fin lo salvará de la nada, lo hará vivir, lo eternizará. Y cree al mismo tiempo que para lograr esa inmortalidad, para merecerla, tiene que anhelarla vivamente, angustiarse, hasta dudar de ella; en el fondo, se agita para tener una personalidad singular y única, y que así no lo olvide Dios.”

³⁶⁸ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Salmos. Salmo I*, obras completas, vol. IV, poesías. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1999, p. 98.

³⁶⁹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Rosario de sonetos líricos*, en casa ya, XXXIX. La oración del ateo, obras completas, vol. IV. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1999, p. 350.

Ante la respuesta acerca de la pregunta que Unamuno mismo se formula ante la existencia de un Dios trascendente, entendemos que hay que proponer una afirmación sin paliativos. Desde su profundo sentido kantiano de la realidad que afirma Panero³⁷⁰ en nuestro autor, Unamuno niega a Dios con la razón instrumental, pero le afirma con la razón imaginativa y ontológicamente creadora que critica López Quintás³⁷¹. Para nuestro autor existen evidencias no pertenecientes a la razón positiva que dan cuenta de la existencia de un Dios trascendente, a saber: De una parte, la evidencia concienical de un mundo personalizado por una voluntad que ha asumido el rol de núcleo metafísico universal, y de otra la evidencia existencial del Dios trascendente de la fe cuya llamada Unamuno siente cada vez con más intensidad. No en vano la búsqueda de Dios en la primera década del XX es doble: Desde la razón-imaginativa y desde la poesía que expresa la fe íntima que la razón no entiende. Desde ambas funciones existenciales Unamuno busca al Dios que siente y que necesita. El Dios lógico, la gran “X” de extensión que nada explica, es un Dios superado para nuestro autor. Unamuno ha encontrado al “Dios vivo y cordial de la fantasía” y también al Dios salvador “que nos besa con su beso”. Estos son los caminos por los que nuestro autor ha encontrado a Dios, aunque Éste no tiene aún lugar en el alma de un egotista que únicamente busca la solución a la nada y a la plenitud existencial de querer ser Dios. Veamos dos textos que ejemplifican al Dios al que se llega con la imaginación y al Dios que se llega con la fe:

Hay una idea de Dios obtenida por el máximo de extensión y el mínimo de comprensión, removiendo diferencias y este Dios, el Dios lógico, se sume en la nada, y hay una imagen de Dios por el máximo de comprensión y que es el Dios cordial, el Dios vivo. Y Dios es Dios de los vivos y de los muertos. Dejemos pues que los muertos entierren a sus muertos, dejemos que los lógicos y los teólogos razonadores entierren en razón y en ciencia a su Dios lógico, pura idea sin tomo,

³⁷⁰ PANERO, M. *La lucha de Unamuno por la inmortalidad*. Taller de la Editorial Universidad Católica, Santiago de Chile 1965, pp. 13-14. “¿Cuál es la posición de Unamuno frente a Dios? La misma que frente a la vida eterna: Afirma con su corazón y duda y niega con su cabeza. El mismo y perpetuo agonismo (...) Dios en la obra de Unamuno es inseparable de su ansia de vivir eternamente. Unamuno afirma la existencia de Dios porque la necesita como garantía de su anhelo de inmortalidad y no llega a Él por vía racional, sino volitivamente, desde el fondo de su angustia vital”.

³⁷¹ LÓPEZ QUINTÁS, A. *Cuatro filósofos en busca de Dios*. Ediciones Rialp, Madrid 1999, p. 121. “La razón objetivista aleja de lo real, y no es capaz de penetrar en realidades que solo se revelan a quien entra con ellas en juego creador. Si uno considera este modo de razón como único y modélico, no tiene otra salida para acceder a las realidades que acudir 1) A una voluntad que crea su objeto y amplía los dominios del hombre por vía de invasión, asimilándolo todo a un yo que desea imponerse. 2) A un sentimiento de unión fusional con las realidades del entorno. Esta forma de unión fusional aquietta el ánimo del hombre, pero diluye su responsabilidad, y aquella forma de voluntad ofrece realidades ilimitadas pero inconsistentes, porque penden de un impulso humano”.

*y volvamos nuestro corazón y nuestra fantasía al Dios vivo, al Dios cordial, al Dios de la revelación interior, al Dios que vivifica.*³⁷²

.....

*Cuando, Señor, nos besas con tu beso
que nos quita el aliento, el de la muerte,
el corazón bajo el aprieto fuerte
de tu mano derecha queda opreso.
Y en tu izquierda, rendida por su peso
quedando la cabeza, a que revierte
el sueño eterno, aun lucha por cogerte
al disiparse su angustiado seso (...)
Al corazón sobre tu pecho pones
y como en dulce cuna allí reposa
lejos del recio mar de las pasiones,
mientras la mente, libre de la losa
del pensamiento, fuente de ilusiones,
duerme al sol en tu mano poderosa.*³⁷³

Una vez liberada la mente “de la losa del pensamiento” fuente de ilusiones, veamos la propuesta de nuestro autor con respecto a la relación del hombre con este Cristo que es, a la vez, “Conciencia Universal”.

5.7.2. La re-creación y co-creación dialécticas

La relación de Dios con el hombre no es tanto una cuestión epistemológica -no se trata de cómo el hombre conoce a Dios y de si es posible conocer a un Dios ontológicamente separado del hombre y fundamentador del universo en su totalidad-, ni tampoco solo una cuestión teológica, sino que es una cuestión plenamente metafísica. Como hemos visto, nuestro autor parte de lo que hemos llamado idealismo vitalista o aquello que Orejudo Pedrosa llama un subjetivismo romántico o un vitalismo irracional que toma la

³⁷² DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios, ¿Qué es la verdad?* Edición Nelson Orringer, editorial Tecnos, Madrid 2005, p. 556.

³⁷³ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Rosario de sonetos líricos*, en casa ya, LXXV. En la mano de Dios, obras completas, vol. IV. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1999, p. 386.

Aventura³⁷⁴ y la imaginación como los elementos esenciales y constitutivos de la vida misma.

En el vitalismo irracional la esencia metafísica del mundo es lo que el hombre quiere, y en el acto de querer desaparece la distinción de lo que el hombre quiere y aquello que es querido. La vida, la verdad y la realidad adquieren plena existencia en el acto en que algo es querido, imaginado, sentido o vivido por el hombre de carne y hueso. En este sentido, Dios y el hombre forman parte de una sola realidad: La necesidad de la existencia de Dios como garante de la inmortalidad del hombre. En esta realidad no hay dos polos ontológicamente separados: No existe el hombre -separado de Dios- que implora a un Dios externo ni tampoco existe un Dios ontológicamente separado del hombre -aunque sí trascendente a éste. Dios es hombre en tanto que se hizo Hombre para ser Dios -para el hombre-, y el hombre es hombre en tanto vive buscando a un Dios que siente íntimamente. Dios existe porque el hombre le siente y le necesita, y Dios existe -y se re-crea- en y para un hombre que redime desde la cruz. Y fuera de esta evidencia de la voluntad, de la “aventura”, del querer ser, de la necesidad, solo existe la nada como infierno³⁷⁵. Es en el sentimiento trágico de la vida donde Unamuno desarrolla con detalle la relación óptico-dialéctica entre el hombre y Dios como una relación de co-creación mutua:

Tenemos el poder de crear un Dios a nuestra imagen y semejanza, de personalizar el Universo: Eso significa que llevamos a Dios dentro, como sustancia de lo que esperamos, y que Dios nos

³⁷⁴ OREJUDO PEDROSA, J. C. “El sentimiento trágico de la vida en Unamuno”. En F. J. ÁNGELES CERÓN, *Unamuno, el poeta del pensamiento* (pp. 45-72). Anthropos, Barcelona 2018, p. 116. “*El subjetivismo romántico implica no solamente el rechazo absoluto de la realidad que destruye los sueños, sino también un culto desmedido al yo que se opone a todos los convencionalismos del arte y de la cultura. La Aventura es un concepto central de la modernidad. La aventura constituye la conciencia moderna según la cual el significado de la vida no está dado de manera objetiva en las cosas ni en el mundo, sino que es producto del querer humano, es decir, de la libertad. La verdad objetiva de la ciencia es sustituida por la verdad subjetiva de la imaginación*”.

³⁷⁵ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Vida de Don Quijote y Sancho*, capítulo LXIV, segunda parte, obras completas, vol. X. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2009, p. 231. “*Y no hay más infierno que éste: El que Dios nos olvide y volvamos a la inconciencia de que surgimos. Señor, acuérdate de mí, y que mi vida toda sea una vivificación de mi idea divina, y si la empañara, si la sepultara en mi carne, si la deshiciera en este mi yo caduco y, entonces, ¡ay de mí, Señor, ¡porque me perdonarías olvidándome! Si, aspiro a Ti, viviré en Ti, si de Ti me aparto, iré a dar en lo que no es tuyo, en lo único que fuera de Ti cabe: En la nada*”.

*está de continuo creando a su imagen y semejanza. Y creamos a Dios, es decir, se crea Dios a sí mismo en nosotros por la compasión y el amor.*³⁷⁶

Como hemos visto anteriormente, Unamuno parte de las evidencias vivenciales del hombre como elementos de construcción óptica de la realidad. La evidencia del sufrimiento personal del hombre permitía a éste elevarse en una captación espiritual solidaria de todos los seres, incluidos los inanimados, en una suerte de simpatía ecuménica en el sufrimiento universal. Entonces, el hombre era capaz de personalizar el universo, en el sentido de reconocer un substrato de personalidad en todas aquellas formas de existencia que tienden, en cuanto a seres existentes, a su propia perpetuación. El sufrimiento íntimo y existencial y el proceso de personalización es en Unamuno un acto de confraternización universal. Y es en este encuentro desde el amor y la compasión universal donde el hombre siente de manera nítida al Dios que es el hombre mismo, el Dios que es el Todo que comparte el sufrimiento de todos los seres en el camino eterno de la búsqueda de la pervivencia eterna. El hombre reconoce en Dios el carácter personal de un hombre que quiere ser, que quiere ser siempre, que quiere no dejar de ser. Y entonces el hombre crea a Dios en un acto que es descubrir una realidad ontológica que subyace y da sentido al universo, a la historia, a la “Conciencia Universal”; crea y descubre al Dios que es el alma del mundo. Es una creación dialéctica, que llega a un Dios existente que el hombre tiene dentro de sí, a modo de substancia personal compartida que ilumina y lleva al hombre a entender -y quizá a cumplir- sus anhelos. La creación es una experiencia inmanente de lo trascendente, es un conocimiento íntimo de aquello que le está velado a la razón y que se percibe íntimamente con una evidencia absoluta. La inmanencia descubre a la trascendencia. Y lo trascendente, Dios, alcanza una consciencia real de Sí mismo en su percibirse dentro de todos los seres, personalizando el universo entero, divinizando a todos los seres. El hombre descubre a un Dios semejante que está dentro y fuera de él y Dios crea al hombre y al mundo en un acto de eterna y universal redención. Este es el enigma de la Cruz, que es también el proceso de divinización de Dios haciéndose hombre para ser así Dios y crearse en el acto máximo de compasión y amor: Dar la vida del Hijo por el hombre y el mundo.

³⁷⁶ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios, Fe, esperanza y Caridad*. Edición Nelson Orringer, editorial Tecnos, Madrid 2005, p. 349.

¿Cómo explicar por tanto la realidad ontológica de Dios y su relación con el hombre en nuestro autor? ¿Cómo poder elucidar la relación última entre Dios y el hombre desde un punto de vista filosófico y no de fe? ¿Qué es Dios y por qué entiende nuestro autor que es la realidad última que da sentido a la vida del hombre y al universo? La respuesta a esta pregunta es clara para nuestro autor: Dios es voluntad y amor. Y es voluntad y amor desde el punto de vista de “*aceptar la finalidad ajena en la propia finalidad; perteneciendo a la finalidad de Dios haber creado muchos espíritus, haberlos educado en su especie y haberlos conducido a su perfeccionamiento para demostrarles que Él es amor*”, en palabras de Albrecht Ritschl³⁷⁷.

Nuestro autor toma las teorías de Ritschl para afianzar la visión del creacionismo immanente del que parte. En este sentido, Unamuno parte de un hecho indubitable como dato positivo: El anhelo de las almas de todos los hombres que quieren encontrar el sentido propio de la vida y del universo. Y desde la percepción de la voluntad propia del hombre, y tomando como dato incontestable el hecho de no romper la unidad y continuidad de la conciencia personal, el hombre concluye que la esencia humana debe tener un correlato en una esencia universal que tenga la misma constitución substancial. Y esta esencia universal es Dios, una proyección de la conciencia del hombre a la Conciencia del universo; Dios es así “la subjetividad objetivada o la personalidad universalizada”. Dios es amor, esto es, Voluntad. Y es el Dios Padre al que no se llega desde la razón, justo porque no es un Dios-Idea. Y no es el Dios aristotélico ni tomista, es el Dios de San Agustín, al que se accede desde el corazón. La realidad última no es por tanto un Dios reificado como principio de razón que soporta el principio de causalidad último. Es el Dios de explicación existencial personal de cada hombre y no el Dios como causa eficiente, material o final. La existencia de Dios no vendría justificada en nuestro autor por la quiebra de la demostración lógica de San Anselmo -es imposible la máxima perfección siendo solo un ser esencial, ya que la existencia está contenida lógicamente en el concepto de perfección- sino que estaría justificada en la no ruptura de la continuidad de la conciencia del hombre.

³⁷⁷ RITSCHL, A. *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, vol. III, cap. 29, Marcus, Bonn 1882, pp. 239-240. Citado en UNAMUNO Y JUGO, M. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, De Dios a Dios. Edición Nelson Orringer, editorial Tecnos, Madrid 2005, p. 318.

El correlato esencial de la voluntad y de persistir eternamente no puede ser otro que Dios. La voluntad del hombre es parte de la Voluntad de Dios. La subjetividad del hombre es muestra de la subjetividad universal y la subjetividad universal es el alma del universo, la “Conciencia Universal”, Voluntad, Dios Padre y Dios amor. La realidad es por tanto subjetividad, tomada la subjetividad como máxima objetividad, como suprema evidencia, como evidencia existencialmente necesaria, como evidencia metafísica. Y esta evidencia es, por supuesto, antropológica, la que hemos llamado evidencia del idealismo vitalista o vitalismo irracional.

La evidencia última por tanto de quién es Dios para Unamuno no es otra que la evidencia última de una necesidad existencial del hombre: La de querer ser sentido y fin de universo. Dios existe porque es necesario que exista. Y es necesario que exista para resolver la aporía de la existencia humana que se enfrenta al abismo de la nada y de la desaparición de la conciencia individual. La demostración de la existencia de Dios no es por tanto desde el punto de vista de la lógica y la razón, sino desde la necesidad vital. En nuestro autor se sustituye la evidencia de la razón por la evidencia del corazón. El Dios-Idea es así el Dios-Padre, el Dios que el hombre necesita. Desde la necesidad existencial, se llega a la necesidad y seguridad ontológicas de un Dios que, como correlato del hombre, es Amor y Voluntad. Esta es la evidencia dialéctica de la existencia de Dios; de un Dios que da sentido al hombre en su necesidad prístina. Es la evidencia del Dios inmanente y trascendente, del Dios que vive en el hombre y que es re-creado y co-creado por el hombre mismo en una personalización común que parte de un sufrimiento y confraternización universal. Dios es así la colectividad, el Todo; la Conciencia del mundo que se revela a sí misma a través de un hombre que, haciendo un Dios a su medida, descubre al Dios trascendente que le ha hecho a su imagen y semejanza:

Dios que es el amor, El Padre del Amor, es hijo del amor en nosotros. Hay hombres ligeros y exteriores, esclavos de la razón que nos exterioriza, que creen haber dicho algo con decir que lejos de haber hecho Dios al hombre a su imagen y semejanza, es el hombre el que a su imagen y semejanza se hace sus dioses o su Dios, sin reparar, los muy livianos, que, si esto segundo es, como realmente es así, se debe a que no es menos verdad lo primero. Dios y el hombre se hacen mutuamente, en efecto; Dios se hace o se revela en el hombre, y el hombre se hace en Dios. Dios se hizo a sí mismo, Deus ipse se fecit, dijo Lactancio (Divinarum institutionum, II,8), y podemos decir que se está haciendo en el hombre y por el hombre. Y si cada cual de nosotros, en el empuje de su amor, en su hambre de divinidad, se imagina a Dios a su medida, y a su medida se hace Dios para él, hay un Dios colectivo, social, humano, resultante de las imaginaciones todas

*humanas que le imaginan. Porque Dios es y se revela en la colectividad. Y es Dios la más rica y más personal concepción humana.*³⁷⁸

Acabar este capítulo apuntando que el proceso dialéctico desde que expresa la relación de Dios y el hombre es el mismo para nuestro autor que el que se da entre la fe y la Gracia. En este sentido, el proceso de co-creación es desde el punto de vista de la fe, un proceso de encuentro que Dios impulsa en el hombre. Dios acompaña al hombre mediante una “manifestación progresiva” en su alma, de manera que Dios se crea en el hombre por y desde el amor³⁷⁹. Si bien es cierto que la voluntad de permanecer, la agonía de dar respuesta a la inmortalidad de la conciencia individual soporta la arquitectura del idealismo vital en nuestro autor, hemos de afirmar que siempre, al final, emerge en su obra la profunda fe de aquel que cada día leía el Evangelio:

*El temor del Señor, de las tinieblas
arranque es del saber;
más la confianza
en Ti, Jesús, luz de vida, es colmo
de ese saber.*³⁸⁰

La fe es así vista como el soporte último del sentido de la vida. Sin fe el hombre no puede encontrar el sentido de su vida, aunque personalice el mundo y sea capaz de crear y descubrir dialécticamente a ese Dios que necesita para vivir. A Dios no se llega desde la razón, ni tampoco solo desde el sentimiento último de la extensión de la conciencia al mundo como manera de resolver la aporía existencial de la finitud y la contingencia. Sólo la confianza desde la fe es capaz de llevarnos al rostro del Hombre Blanco, Jesús, luz de vida. Solo así el hombre puede ver, cara a cara, el rostro de la Verdad.

5.7.3. Fe y virtudes teologales: De la creación al servicio del Todo

Para nuestro autor, la fe es la única forma de vivir siendo esencialmente hombre. Solo la fe es capaz de descubrir al Dios que nos hace hombres divinizándonos y nos lleva a la

³⁷⁸ UNAMUNO Y JUGO, M. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, De Dios a Dios. Edición Nelson Orringer, editorial Tecnos, Madrid 2005, p. 322.

³⁷⁹ Op.cit. p. 52. Introducción: “*El creyente recibe una manifestación progresiva de Dios en su alma, el creyente se crea por la fe, y Dios se va creando dentro del creyente por el amor (...) Creer en Dios significa querer que Dios exista*”.

³⁸⁰ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *El Cristo de Velázquez*, segunda parte, XIV. Del Sinaí al calvario, obras completas, vol. IV. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1999, pp. 510-511.

verdad. Así, la fe es fe en la vida, es voluntad, es aquello que impulsa al hombre a buscar más allá de sí mismo el sentido de su vida; es una fe creativa y creadora -y descubridora- del Dios que necesita el hombre y el mundo. La fe es creer no en lo que el hombre no ve, sino crear lo que no ve:

*¿Qué cosa es la fe? Creer lo que no vemos. ¿Creer lo que no vemos? ¿Creer lo que no vemos, no!, sino crear lo que no vemos. Crear lo que no vemos, sí, crearlo, y vivirlo, y consumirlo, y volverlo a crear y consumirlo de nuevo viviéndolo otra vez, para otra vez crearlo... y así; en incesante tormento vital. Esto es fe viva, porque la vida es continua creación y consunción continua, y, por tanto, muerte incesante. ¿Crees acaso que vivirías si a cada momento no murieses?*³⁸¹

La fe es la propia vida, voluntad de ser, de crear la propia vida y el mundo; es imaginar y soñar, es dar forma y respuesta a los anhelos propios del hombre. La fe es para nuestro autor una fe vivificante que soporta la aventura de la vida -vida que es muerte incesante- y que responde al anhelo último de hambre de Dios; es la fe de la búsqueda, de la lucha y el tormento vital que dignifica a un hombre que se saca a sí mismo de la nada en busca del supremo anhelo³⁸². La fe es la esencia de un hombre plenamente humano que entiende y no solo comprende la vida; la fe es una fuerza interior distinta del resto de las capacidades humanas -sentimientos, inteligencia, carácter, voluntad- y a las que fundamenta como pura disposición vital; la fe crea y descubre el fin último del hombre, es el *élan vital* bergsonian que construye y desarrolla la realidad. Y la realidad que da sentido y respuesta a la búsqueda agónica del hombre es Dios; un Dios que es creado por la voluntad de un hombre que quiere ser como Él y llegar a Él; llegar a un Dios persona, al Dios-Hombre que el hombre necesita como verdad práctica que dé respuesta tanto al infinito enigma de la desaparición de la conciencia individual como “al querer ser todo”.

La fe es así una voluntad creadora que, en un proceso de búsqueda y lucha dialéctica infinita, crea a Dios. La fe no solo encuentra, sino que crea y construye al Dios-Hombre que el hombre necesita. Pero es una lucha inacabada, ya que cada vez que encuentra a Dios le pierde. De la misma manera que la vida es voluntad de una muerte incesante que engendra vida y perfección íntima, la búsqueda de Dios es también búsqueda infinita,

³⁸¹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *La Fe*, obras completas, vol. VIII, ensayos. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2007, p. 335.

³⁸² DE UNAMUNO Y JUGO, M. *La Esfinge*, acto segundo, escena VI, obras completas, vol. III. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1996, p. 37. “*Mira Eufemia: La fe crea su objeto. En fuerza de desear algo logramos sacarlo de la nada..., ¿no es así? ¿Qué es Dios más que el deseo infinito, el supremo anhelo de la Humanidad?*”.

eterna. El anhelo del hombre de crear y llegar a un Dios aprehensible -aprehensión como forma de posesión-, tangible, cósmico, finito y racional -como un Dios respuesta-, se ve trágicamente frustrado cuando descubre que Dios es una conciencia viva y no una substancia hipostasiada: El Dios que el hombre descubre es voluntad y amor puros. Vemos cómo para nuestro autor la fe es la esencia de la vida y esta es creación, donación y construcción de sentido y encuentro inacabado con Dios. La fe es pura actividad en la que el hombre crece y se vivifica, sin anegarse en ella; es actividad en la que se hace hijo de Dios y Dios mismo, ya que el Dios que le ilumina es también actividad y voluntad, amor y acción inacabada en el mundo. Y desde esa fe entendida como vida y como lucha, el hombre natural se eleva sobre sí mismo para superar el absurdo de su contingencia. Y frente al absurdo que es muerte, aparece la fe como vida, negación de la nada y creación continua del mismo hombre que crece en una duda de muerte continua para llegar a Dios y eternizarse en Él. Entonces el hombre vive su propia agonía vital como una elegía a una fe que hace de la duda el altar en el que sacrifica al hombre soberbio de la realidad mundana que solo busca un “reposo de piedra” como vida perpetua. La fe auténtica es la fe de Sancho:

La fe de Sancho en Don Quijote no fue una fe muerta, es decir, engañosa, de esas que descansan en la ignorancia; no fue una fe de carbonero, ni menos fe de barbero, descansadora en ocho reales. Era, por el contrario, fe verdadera y viva, fe que se alimenta de dudas. Porque solo los que dudan creen de verdad y los que no dudan, ni sienten tentaciones contra su fe, ni creen de verdad. La verdadera fe se mantiene de la duda; de dudas, que son su pábulo, se nutre y se conquista instante a instante, lo mismo que la verdadera vida se mantiene con la muerte y se renueva segundo a segundo, siendo una creación continua. Una vida sin muerte alguna en ella, sin deshacimiento en su hacimiento incesante, no sería más que perpetua muerte, reposo de piedra. Los que no mueren no viven, no viven los que no mueren a cada instante para resucitar al punto, y los que no dudan, no creen.³⁸³

La fe que crea y descubre a un Dios que es “voluntad universal” tiene como objetivo la unión con el Todo. Y llegar a ese Todo es unirse al universo, al supremo fin dialéctico que nuestro autor expresa en el concepto de sobreespiritualizar el espíritu-naturalizándolo- y sobrenaturalizar la naturaleza -espiritualizándola-. El concepto de unión al Todo es el colofón -prodigioso- de nuestro autor, en el culmen de su visión antropológica, metafísica y dialéctica de la realidad. En una estructura en la que sin duda

³⁸³ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Vida de Don Quijote y Sancho*, capítulo XV, primera parte, obras completas, vol. X. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2009, p. 71.

se aprecia la influencia clara de la obra de Schopenhauer, Unamuno culmina la visión del hombre y su relación con Dios y la realidad en una “entrega” de la voluntad del hombre a una especie de designio supremo que, aun siendo ignoto, es expresión de una voluntad superior. La voluntad como identidad esencial del hombre-persona; la misma voluntad que crea lo que la voluntad necesita desde una creación que es descubrimiento de lo inmanente; la voluntad que lucha contra sí misma -desde la duda- y contra el resto de los hombres para descubrirse y descubrir al otro en una invasión que mata y desarrolla; la voluntad que es sueño entendido como fantasía ontológicamente creadora; se descubre como parte de una voluntad universal y sintiéndose “*vaso de verdad*” se abandona cordialmente a la verdad inmanente que “*habita dentro de nosotros*”:

La fe (...) no es la afirmación de principios metafísicos o teológicos, no, sino un acto de abandono y de entrega cordial de la voluntad, una serena confianza en que concurren a un fin mismo la naturaleza y el espíritu, en que naturalizando al espíritu lo sobreespiritualizamos y espiritualizando la naturaleza la sobrenaturalizamos, una confianza firme en que habita la verdad dentro de nosotros, en que somos vaso de verdad y en que la verdad es un consuelo; una confianza firme en que al obrar con pureza y sencillez de intención, servimos a un designio supremo, sea el que fuere.³⁸⁴

El último acto de la voluntad creadora, de la bondad que impulsa al hombre a una fe que construye la realidad, es su propia autopercepción como parte del todo, su propiocepción como individualidad absurda cuyo sentido consiste en formar parte de una voluntad universal. Si la antropología y la metafísica de nuestro autor parten del absurdo de la búsqueda de sentido del hombre natural egoísta en el mundo físico, finalizan mostrando el absurdo de la propia búsqueda de sentido -también- del hombre egotista, del hombre de fe, del hombre que busca desde la lucha y el dolor agónico el sentido inmanente de su vida en Dios. Nuestro autor rompe de nuevo con toda individualidad. No es viable ni la individualidad egoísta del “hombre de mundo” ni tampoco la individualidad del hombre egotista, luchador, creador. Nada tiene sentido desde la individualidad, el hombre carece de sentido sin su referencia a Todo; o Todo o el infierno de la nada.

El sentido último para el hombre está ahora en ser vaso de verdad. En un abandono activo en el que el hombre se siente al servicio de un fin supremo al que solo se llega

³⁸⁴ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Discursos y conferencias*, Nicodemo el fariseo. Conferencia en el Ateneo de Madrid, 13 de octubre de 1899, obras completas, vol. IX, ensayos, artículos y conferencias. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2008, p. 576.

desde una pureza de intención, humilde y esperanzada, que nos lleva al consuelo de la verdad. Esta nueva dimensión es la dimensión del servicio, el servicio al Todo como actitud de asombro ante aquello ignoto que da sentido último al hombre. Esta actitud de servicio, de abandono desde una serena confianza activa supone una visión definitiva e integrada del hombre con el mundo; una unión metafísica que nos lleva a una apocatástasis dialéctica de un universo concientizado, a un absoluto que es una “Conciencia Universal”. La naturaleza es espíritu y el espíritu es naturaleza; el Todo mora en todas y cada una de las individuaciones y cada individuación mora en el Todo. El hombre, por tanto, está al servicio del Todo como renuncia tanto a su condición de hombre físico como en su condición de hombre concientizado y espiritual.

El hombre concluido es por tanto el hombre que se deshace activamente en el Todo como entidad suprema, en un des-hacerse activo que consiste en hacerse y construirse desde el servicio al todo como finalidad última. Nuestro autor ha enriquecido con la fe la voluntad del hombre egotista que se postulaba a sí mismo como entidad esencial de búsqueda -y creación- de sentido. La voluntad explicaba el sentido último de la vida del hombre construyendo un Dios que resolvía la inmortalidad de la conciencia individual; la fe explica la disposición última que resuelve la eternidad del hombre no solo “en” el mundo, sino “para” el mundo. La fe no construye a Dios, sino que presupone a Dios como “Conciencia Universal” y como totalidad integradora; la fe no solo crea a Dios -como parecía hacer la voluntad- sino que cree en Dios. El hombre pasa de crear a creer. Es un estadio más en la perfección del hombre mismo y es un estadio más en la explicación de Dios como realidad última.

Ahondemos por último en la elucidación de las características de la fe como servicio al Todo. Como hemos visto anteriormente, la fe es el “ahínco vital” de Sancho entendido como búsqueda de la Verdad última desde la certeza de que existe aquello que se espera y no se ve. Sin embargo, la fe como servicio, como acto de “abandono y entrega cordial” supone un nuevo elemento en la comprensión de la teoría de nuestro autor. En este sentido, Unamuno habla de la espera a modo de sacramento: Esperar y comulgar con el universo todo:

No la busques, pues, derecha e inmediatamente, fe; busca tu vida, que, si te empapas en tu vida, con ella te entrará la fe. Pon tu hombre exterior al unísono del interior, y espera. Espera, porque la fe consiste en esperar y querer (...) La fe busca lo imposible, lo absoluto, lo infinito y lo eterno: La vida plena. Fe es comulgar con el universo todo, trabajando en el tiempo de la eternidad, sin

*correr tras el miserable efecto inmediato exterior; trabajar, no para la Historia, sino para la Eternidad.*³⁸⁵

Para nuestro autor la fe es buscar lo imposible, lo absoluto y lo eterno como vida plena, pero ya no solo desde la creación. También es comulgar con el universo y buscar la eternidad en el Todo y no en la Historia. Esta nueva acepción de la fe aporta luz sobre lo que era la fe creadora. La fe creadora es realmente una fe descubridora, en lo que hemos llamado una creación o un descubrimiento inmanente, del Todo y del Dios que “llevamos dentro”. Unamuno expresa literalmente que la fe “*necesita una materia sobre la que ejercerse*” a modo de “*elemento personal objetivo*”³⁸⁶, y este elemento personal objetivo es alguien trascendente: Dios entendido como “Conciencia Universal” y personalización del universo. Vemos la importancia ontológica y epistemológica que Unamuno aporta en cuanto al tratamiento de la relación del hombre con la realidad desde este nuevo punto de vista: Postula la existencia de Dios como un ser personal trascendente y un universo como un Todo dialécticamente naturalizado y espiritualizado. Desde estos presupuestos, la fundamentación ontológica y trascendente del mundo está a salvo de la acusación de un idealismo subjetivista que justificaba la existencia de Dios y el mundo a partir de las necesidades psicológicas y existenciales del hombre. La fe no es solo ya una “manera de sentir y ver el mundo eterno” superior epistemológicamente a la razón que entiende del mundo temporal, sino que la fe es ya una convicción personal “después de haberse convertido en un principio racional”. En la fe como servicio y sumisión sacramental al Todo, a Dios, Unamuno necesita que existan Dios y un mundo concientizado como realidades trascendentes, y para ello construye de nuevo un orden dialéctico de la realidad. Así, la fe ya no solo construye y crea -por mor de la bondad y el amor- aquello que espera -un Dios salvador de la conciencia individual-, sino que se postula la existencia previa de

³⁸⁵ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *La Fe*, obras completas, vol. VIII, ensayos. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2007, p. 336.

³⁸⁶ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, Fe, esperanza y caridad. Edición Nelson Orringer, editorial Tecnos, Madrid 2005, p. 343. “*La fe necesita una materia sobre la que ejercerse. La fe supone un elemento personal objetivo. Creemos a alguien que nos promete o asegura esto o lo otro. Se cree a una persona y a Dios en cuanto persona y personalización del universo. La fe no es una adhesión racional a una verdad, ni una confianza en Dios. La fe es la sumisión íntima a la autoridad espiritual de Dios, es la obediencia inmediata. Solo la fe es una convicción personal después de haberse convertido en un principio racional*”.

aquello que se espera, siendo la espera un modo de conocimiento³⁸⁷ de una entidad trascendente a la que se debe sumisión íntima y obediencia inmediata.

Por tanto, la fe como esencia del hombre ya no solo crea, sino que descubre a Dios y la realidad última de las cosas en un acto de superación última de la individualidad. El modo de conocimiento es un modo afectivo, vivencial, volitivo, que descubre lo que ya existe y que, según Unamuno, el hombre conoce de manera inmanente, mirándose a sí mismo de manera plena. Pero la realidad es que descubre de manera inmanente aquello que es trascendente y de lo cual participa. Es una explicación dialéctica en la que sujeto y objeto de conocimiento desaparecen en un co-sentirse -compasivo- que constituye la esencia del mundo, de la historia, del universo y de Dios mismo.

Y el nexo epistemológico y metafísico que explica la realidad en su totalidad es la fe, entendida como caridad y esperanza. No podían faltar en nuestro autor las virtudes teologales que expliquen la esencia misma del mundo. El hombre descubre y crea aquello que quiere, y aquello que es querido y anhelado -el Dios que se busca como explicación del mundo y del sentido de la vida- tiene una existencia trascendente cuyo sentido último consiste en ser descubierto. Unamuno hace descansar la dialéctica hegeliana de su construcción filosófico-metafísica en el hombre que anhela y busca a Dios, siendo las virtudes teologales las que dan explicación a la verdadera apocatástasis del universo; la necesidad de encontrar a Dios que tiene el hombre:

El amor espera sin cansarse nunca de esperar. Y el amor a Dios es esperanza en Él. Porque Dios no muere y quien espera en Dios vivirá siempre. La esperanza es en el fondo, esperanza de vida eterna. La fe es la substancia de la esperanza, y la esperanza es la forma de la fe. La fe, antes de darnos esperanza, es fe informe, vaga, caótica, potencial, posibilidad de creer. Más hay que creer en algo, y se cree en lo que se espera, se cree en la esperanza. La fe es fe en la esperanza, creemos lo que esperamos. La fe es nuestro anhelo de lo eterno, de Dios, y la esperanza es el anhelo de Dios, que viene al encuentro de la esperanza y nos eleva. El hombre aspira a Dios por fe y le dice: Dame, señor en qué creer. Y Dios, su divinidad, le manda la esperanza en la otra vida para que crea en ella. La esperanza es el premio de la fe.³⁸⁸

³⁸⁷ Op.cit. p. 342. “Fe es la esperanza en Dios, el ardiente anhelo de que hay un Dios que garantice la eternidad de la conciencia es lo que nos lleva a creer en Él. Y el creer es una forma de conocer, aunque solo sea conocer nuestro anhelo vital y hasta formularlo”.

³⁸⁸ Op.cit. p. 359.

Vemos, así, cómo el amor a Dios es esperanza en Él como ser trascendente. Dios ya no es punto de llegada, un ser creado por el anhelo del hombre, sino que Dios es garante de vida eterna. Un Dios en el que hay que creer, en el que hay que depositar la esperanza, para ser recibida de Él cuando es depositada en Él. La esperanza fundamenta una nueva fe que implica una obediencia y una confianza ciega en aquello en que se cree. La fe “que era voluntad caótica, informe, vaga y potencial, mera posibilidad de creer” da paso a la esperanza que significa creación inmanente. La esperanza es creer en lo que se espera, y se espera la esperanza. La esperanza es el anhelo de Dios trascendente que, desde la Gracia, viene al encuentro de nuestra esperanza para fundamentarla y guiarla. El hombre necesita crear a Dios para que le dé la vida eterna y Dios manda al hombre la esperanza para hacerle inmortal, esto es, Hijo suyo.

La esperanza es aquello que nos lleva a Dios, y también Dios mismo. La búsqueda unamuniana como método filosófico tiene en la esperanza el concepto teológico-filosófico que da sentido último a la voluntad creadora que, desde una necesidad existencialmente solipsista, soportaba el mundo y la realidad en su totalidad. El idealismo subjetivista de nuestro autor necesitaba al Dios trascendente que da sentido existencial, epistemológico y óntico al mundo y al hombre mismo. Así llegamos a la esperanza como eje dialéctico de una forma de ser y de vivir que también soporta, como hemos visto, un modelo práctico y ético: La única manera viable de ser del hombre de carne y hueso. La fe y la esperanza son la manera en la que Dios y el hombre se conocen, son las entidades que explican la totalidad de un universo concientizado en el que todos somos uno y lo mismo.

5.7.4. Novísimos: Apocatástasis, inmortalidad y sinsentido del sentido

Desde la percepción de su nidad, el egotista siente una profunda congoja y una soledad existencial terrible. La percepción de nidad le hace percibirse como conciencia individual, además de ser físico y fenomenológico. Ser y existir en el hombre significa ser un ser conciential consciente de su individualidad y de su personalidad. Como ser conciential, el hombre necesita dar un sentido a su vida desde dos ámbitos existenciales: El del carácter perecedero de la conciencia individual y el del carácter teleológico de la misma.

El sufrimiento íntimo ante la falta de sentido hace que el hombre conciential descubra por un proceso íntimo de compasión que todos los seres son unos seres concientiales que

sienten la misma agonía ontológica: La necesidad de alcanzar su inmortalidad individual y la necesidad íntima de ser, ser siempre, ser más y ser la totalidad. Al proceso de inversión ontológica que hace consistir el mundo en un mundo conciential compuesto de conciencias individuales que buscan agónicamente el sentido de su propio destino le llama Unamuno proceso de personalización y de humanización del universo.

El universo personalizado como conjunto de seres concientiales sufrientes tiene como sentido último existencial lo que hemos llamado la “tetralogía vivencial de la serpiente”: Ser, ser siempre, de serlo todo y ser Dios. Los seres concientiales inician por tanto una búsqueda de sentido basada en lo que hemos llamado instinto de perpetuación, que no es otra cosa que tener una relación de invasión, dominio y absorción conciential y vivencial de todo aquello que le rodea, haciendo del sentido de su vida la ampliación experiencial y conciential de su personalidad. El instinto de perpetuación es aquello que hemos llamado voluntad de poder frente al resto del mundo como instinto metafísico de apropiación e invasión conciential de la realidad. Desde el instinto de perpetuación se llega a una realidad compuesta de conciencias individuales en lucha existencial fratricida que ensancha y hace perfeccionarse al universo en su conjunto, entendido como “Conciencia Universal”. Vimos que Unamuno habla de que la invasión conciential como invasión “amorosa” que mejora infinitamente la “Conciencia Universal”, de manera que el eje metafísico de la realidad conciential no es otro que la voluntad de poder individual de cada conciencia individual y su progresión y perfección individual infinita.

La voluntad de poder y la búsqueda de sentido de las conciencias individuales crea, proyecta y descubre un Dios como “Conciencia Universal” que da solución tanto a la inmortalidad de la conciencia individual como al crecimiento y perfeccionamiento infinitos. La demostración de la existencia de Dios como “Conciencia Universal” se lleva a cabo desde una proyección antropológica de las necesidades individuales: En un universo personalizado, tiene que existir un ser universal que también sufra³⁸⁹ por su propia nidad y tenga la necesidad de crecer y perfeccionarse infinitamente a través de las conciencias individuales. El ser Universal es Dios, un Dios que como ser conciential, es un Dios-persona que necesita crecer infinitamente y llevar a cabo un proceso de

³⁸⁹ Op.cit. p. 592. *¿Qué es la caridad? “Yo aspiro a que el universo sea yo. Y ese vasto yo, dentro del cual quiero meter al Universo, ¿qué es sino Dios? Y por aspirar a Él le amo, y como yo sufro por ser Él, Él también sufre por ser yo, por ser todos y cada uno. En Dios vive todo y en su sufrimiento sufre todo, y al amar a Dios amamos en Él a las criaturas, así como al amar a las criaturas amamos en ellas a Dios”.*

emancipación de la materia y de espiritualización infinita del universo. La necesidad ontológica de Dios como “Conciencia Universal” viene dada por la propia necesidad de sentido de las conciencias individuales: Tiene que existir un ser inmortal como correlato de la necesidad de sentido del hombre. El Dios inmortal como suma de todas las conciencias individuales es un Dios que mantiene una relación dialéctica de co-creación y de perfeccionamiento con todas las conciencias individuales desde la fe y la esperanza mutuas, la esperanza de que el sentido último consista en el hermanamiento de todas las conciencias entre sí en un progreso infinito inmortalizador. Es lo que Unamuno llama la apocatástasis del universo: Que Dios sea todo en todos y todo sea todo en Dios como “restauración” comunitaria, universal, eterna, infinita y solidaria de todas las conciencias individuales. La apocatástasis es sinónimo de unidad absoluta universal y de participación infinita de todo en todo; cada ser es todo por participación de la totalidad, cada conciencia individual es Dios. La participación de todo en Dios de manera infinita y eterna comportaría la plenitud existencial concienical del todo y de cada una de las conciencias individuales; estaría resuelta la “tetralogía existencial”: *“La inmortalidad y la plenitud de sentido último estaría garantizada en el Dios-persona entendido como Todo universal que tiene dentro de sí el Universo y la Historia en su integridad; el Todo universal es Aquel a quién podemos llamar Padre a boca llena”*³⁹⁰:

*Presencia de Dios en Todo y la de todo en Dios. Cada ser tiene la obligación de ser SI MISMO y sin perder la identidad ser todos los seres a la vez. La perfección de las cosas, en que cada uno de nosotros sea un mundo perfecto, para que, por esa manera, estando todos en mí y yo en todos los otros, y teniendo yo su ser de todos ellos, y todos y cada uno de ellos teniendo el ser mío, se abrace y eslabone toda esta máquina del universo. De este modo, cada individuo se aproxima a Dios, que todo lo contiene en Sí. Cada individuo aumenta la entidad, absorbiendo todas las demás mientras conserva su propia identidad, tanto más asume la imagen y semejanza de Dios.*³⁹¹

La apocatástasis no es la solución de inmortalidad del egotismo vitalista y de la metabiótica del hombre que buscaba a Dios. El constructo racional del *Sentimiento* basado en un voluntarismo metafísico tan solo justifica al egotista, al hombre de la voluntad de poder que invade, absorbe y domina a cualquier realidad que tiene alrededor en un

³⁹⁰ Op.cit. p. 601. “*El fin de la caridad, el fin del amor a Dios es hacer que Dios sea todo en todos y todos seamos todos en Dios, es la perfecta concienciación del universo, es decir, su socialización, su divinización, que la naturaleza sea sociedad y sociedad perfecta, hermandad, familia. Y entonces se podrá llamarle Padre a boca llena*”.

³⁹¹ Op.cit. p. 30. Introducción.

universo concientizado y personalizado. El egoísmo trascendental está justificado desde una antropología metafísicamente caníbal que Unamuno ha llamado amor. Claro que el hombre puede sentirse hermanado con la naturaleza como Pachico en *Paz en la guerra*³⁹², u observar ensimismado Aldebarán³⁹³ como “sede de un alma”; pero la personalización panteísta de la naturaleza no implica en modo alguno cumplimiento de sentido en el hombre, sino solo sobrecogimiento ante el misterio. Así, el “cordialismo metafísico” no da respuesta en modo alguno a la búsqueda de sentido del hombre. Como apunta Manuel Blanco, “*decir que todo es Dios y que al morir, volvemos a Dios, no soluciona nuestros deseos de perdurar*”³⁹⁴. El *Sentimiento* es solo un constructo teórico que como hemos visto, hace Unamuno desde la razón “imaginativa y cordial” para justificar el egotismo trágico de una vida abandonada al “sentido en el mundo” y una fe que no podía canalizar existencialmente.

La apocatástasis como participación en Dios deja muchas preguntas abiertas que Unamuno no resuelve, entre ellas: ¿Cómo se produce la unidad en Dios sin perder la identidad?; ¿qué identidad tiene el ser comunitario, el Dios como “Conciencia Universal”?; ¿qué es gozar de Dios y de la plenitud de estar en su seno?; ¿debería el hombre renunciar a la inmortalidad individual en aras de enriquecer a Dios?³⁹⁵; ¿cómo es el alma anegada en el todo universal y cómo vive?; ¿si la apocatástasis es una divinización

³⁹² DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Paz en la guerra*, capítulo V, obras completas, vol. I. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995, p. 288. “*El aire le penetra todo con su frescor, y al empaparse en él, henchir sus sentidos a la vez con el campo circundante, siente hondo sentimiento de libertad radical en las íntimas entrañas, la libertad de enajenarse en el ambiente, quedando por él poseído*”.

³⁹³ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Rimas de dentro*, obras completas, vol. IV. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1999, pp. 592-593. “*Y ese polvo de estrellas, / ese arsenal redondo, / sobre que rueda el mar de tinieblas, / ¿no fue también un cuerpo soberano, / sede no fue de un alma, Aldebarán? // ¿No lo es aún hoy, Aldebarán ardiente? / ¿No eres acaso, estrella misteriosa, / gota de sangre viva / en las venas de Dios? // ¿No es tu cuerpo el espacio tenebroso? / Y cuando tú te mueras, / ¿qué hará de ti ese cuerpo? / ¿A dónde Dios, por su salud luchando, / te habrá de segregar, estrella muerta / Aldebarán? (...) ¡Si la verdad Suprema nos ciñese / volveríamos todos a la nada! / De eternidad es tu silencio prenda, / ¡Aldebarán!*”.

³⁹⁴ BLANCO, M. *En la voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*. ABL Editor, Madrid 1994, p. 172. “*La apocatástasis y la anacefaleosis no es la solución. La doctrina de San Pablo complica el futuro de la conciencia individual con la reducción de todo lo que existe a la Gran Conciencia*”.

³⁹⁵ MATEO GARCÍA, R. “Mística y ultratumba en Unamuno”. *Estudios eclesiásticos: Revista de investigación e información teológica y canónica* LXXIII 286 (1998), p. 484. “*Si llegáramos a ver claro que esa anacefaleosis; si llegáramos a comprender y sentir que vamos a enriquecer a Cristo, ¿vacilaríamos un momento en entregarnos del todo a Él? El arroyo que entra en el mar y siente en la dulzura de sus aguas el amargo de la sal oceánica, ¿retrocedería hacia su fuente? ¿Querría volver a la nube que nació del mar? ¿No es su gozo sentirse absorbido?*”.

que suprime la materia como principio de individuación, cómo sería una conciencia pura?; si el alma renuncia a su individualidad para anegarse en Dios, ¿no perdería Dios su justificación metafísica en tanto en cuanto el ansia de inmortalidad fundamenta su existencia?; ¿qué puede significar poseer a Dios y tener una contemplación beatífica activa?; ¿qué diferencias existen entre el Cristo evangélico y la “Conciencia Universal”? ¿puede haber delectación contemplativa de Dios si existe disolución en Él?; ¿Puede existir delectación de Dios de una conciencia pura que no sea corpórea?; ¿cómo se resuelve el problema de la individualidad y la reencarnación en el universo concienciado sin materia física?; ¿no hay límite a la progresión concienical y al perfeccionamiento comunitario de las conciencias? ¿Dios como “Conciencia Universal” tiene límite? ¿es la resurrección para Unamuno algo individual o algo universal? ¿no es, como apunta París, realmente la conciencia individual el eje desde donde se construye la arquitectura del sistema metafísico del *Sentimiento*?³⁹⁶ ; ¿es realmente la apocatástasis una anacefaleosis y el fin de la creación no es la supervivencia de las conciencias individuales, sino la Humanidad, como apunta García Nuño?³⁹⁷; ¿es posible una apocatástasis y una auténtica salvación de la humanidad sin el sacrificio y redención de Cristo, como apunta Konstantinos Vrachnos?³⁹⁸.

Aunque Unamuno no responde a ninguna de estas preguntas, sí que afirma la existencia de tres posibilidades de apocatástasis para la conciencia individual. La primera sería acabar siendo Dios en el proceso infinito de concienciación del universo. Realmente,

³⁹⁶ PARÍS, C. *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*. Ediciones Península, Barcelona 1968, p. 242. “Y es tan intenso el sentido de lo total, la pasión salvadora de la “Conciencia Universal”, primando sobre la angustia de la individualidad, que Unamuno se muestra dispuesto a la inmólación en el interior del STV: “Es tal nuestro anhelo de salvar la conciencia, de dar finalidad personal y humana al universo y a la existencia, que hasta en un supremo, dolorosísimo y desgarrador sacrificio llegaríamos a oír que se nos dijese que si nuestra conciencia se desvanece es para ir a enriquecer a la Conciencia Infinita, y eterna, que nuestras almas sirven de alimento al Alma Universal” ¿Cabe una confesión más clara de que la conciencia individual y finita no es la instancia última y el valor supremo, ni aún en el corazón de la etapa más pura del “Unamuno agónico”.”.

³⁹⁷ GARCÍA NUÑO, A. *El problema de lo sobrenatural en Unamuno*, el deseo de Dios. Ediciones Encuentro, Madrid 2011, p. 549. “La apocatástasis, el que llegue a ser Dios todo en todos, redúcese, pues a la Anacefaleosis, a que todo se recoja en Cristo, en la Humanidad, siendo, por tanto, la Humanidad el fin de la creación”.

³⁹⁸ VRACHNOS, K. “El concepto unamuniano post mortem desde el punto de vista ortodoxo”. En A. CHAGUACEDA TOLEDANO, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra III* (pp. 181-190). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2008. Pero con la palabra apocatástasis (Hechos,3, 21) aparece la palabra “todos”. No es por tanto la resurrección algo individual, sino universal: O se salvan todos, o no se salva nadie (Del Sentimiento Trágico de la Vida), y esta reconstitución ha de realizarse mediante y en Cristo.

ese es el sentido del hombre; ser Dios. Pero la dificultad reside en entender quién es ese Dios. Si la conciencia individual se convierte en Dios, supondría suplantar a Dios. Si todas las conciencias individuales llegaran al sentido último, a ser Dios, estaríamos hablando de tantos dioses como conciencias individuales divinizadas y en un panteísmo inaceptable. Por otra parte, Dios es una entidad que no puede reducirse a la suma de las conciencias individuales que Él mismo contiene. Adicionalmente, si la conciencia individual, en su crecimiento infinito hacia Dios, se anega en él, se perdería el sustento metafísico del mismo Dios en tanto la existencia de Dios reside en el ansia de inmortalidad de las conciencias individuales. Y esta es justamente la conclusión trágica de Unamuno y en la que demuestra que su Dios concebido como “Conciencia Universal” no existe y es un mero constructo conceptual:

Este es uno de los más terribles círculos viciosos. Renunciamos a nuestra inmortalidad individual si tuviéramos la certeza de que existe una Conciencia Universal y eterna que da finalidad y sentido al hombre y cumple la obra del espíritu, pero nuestra creencia en esa Conciencia Universal y eterna en Dios, brota de nuestro anhelo de perpetuación, de nuestra ansia de inmortalidad.³⁹⁹

Este texto es concluyente por parte de Unamuno: No puede creer en la existencia de un Dios cuya existencia depende del instinto de perpetuación; la “Conciencia Universal” es una invención conceptual derivada del subjetivismo metafísico que otorga existencia ontológica a aquello que el hombre necesita. El deseo de algo no otorga existencia a lo deseado; la fe que “crea lo que no vemos” es una ilusión volitiva; el Dios como “Conciencia Universal” no existe.

La segunda opción de apocatástasis para Unamuno es participar en el todo sin conservar la unidad y continuidad de la conciencia individual, pero sin llegar a la impersonalización absoluta. Se trata del absurdo inconsciente de la “contribución personal” a la “Conciencia Universal” inmortal, el haber dejado alguna obra, alguna idea, el haber impactado de alguna manera en el perfeccionamiento del mundo, esto es, en la humanización, personalización y perfeccionamiento infinito del universo. Este modelo de apocatástasis no sería sino una versión trascendente de la inmortalidad de la fama o de la inmortalidad basada en “dejar un nombre” en el mundo fenoménico. En este caso, sería dejar “un nombre o una obra” en la “Conciencia Universal” como forma de ser parte de

³⁹⁹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, Vida en Dios. Edición Nelson Orringer, editorial Tecnos, Madrid 2005, p. 609.

Dios y de lo que Unamuno llama también la “corriente viva de la intrahistoria”. Incluso, nuestro autor apuntaría a algún tipo de metempsícosis platónica según la cual el alma inmortal sería una continua siembra de “un sujeto celeste” que posibilitara una inmortalidad basada en una reencarnación continua no consciente⁴⁰⁰. La segunda opción adolece de la pérdida de unidad y continuidad de conciencia que el hombre necesita en su inmortalidad; es lo que llama Unamuno una “doctrina hipócrita”.

La tercera opción y la únicamente válida de apocatástasis para nuestro autor es la del acrecentamiento espiritual indefinido en la “Conciencia Universal” sin llegar nunca a ella. La única manera que le queda a Unamuno de postular la inmortalidad de la conciencia individual de cada hombre consiste en postular una actividad de perfeccionamiento infinito. Sentir la individualidad como actividad que es búsqueda agónica y un dolor eterno infinito en una lucha perenne por un perfeccionamiento que consiste en ir absorbiendo conciencialmente el mundo, pero sin llegar nunca a la Totalidad, al Todo, a Dios. La lucha infinita que busca a un Dios que no conoce y al que nunca llega pero que alberga la esperanza eterna de la Gloria esperanzada que no permite “adormirse” a la que apunta Lázaro Ros⁴⁰¹.

Llegamos así al sentido del sinsentido: No se puede alcanzar nunca al Dios que fundamenta la “tetralogía existencial”; tan solo queda la búsqueda agónica. El sistema del voluntarismo metafísico unamuniano es agónicamente cíclico: Concluye con el sinsentido del que parte. Desde la percepción de la nada, el dolor y la lucha se convierten en Unamuno en capacidades existenciales que crean el mundo de sentido que el hombre necesita. El dolor y la lucha crean el sentido para el hombre, que no es otra cosa que el Dios como “Conciencia Universal” que es capaz de ser soporte de inmortalidad y de crecimiento conciencial infinito. Sin embargo, la voluntad de creer que Unamuno toma de James no es capaz de ocultar la inconsistencia ontológica que supone

⁴⁰⁰ Op.cit. p. 606. “Seremos orugas de mariposas celestiales?, ¿semillas de flores eternas? Y la mariposa, ¿recuerda cuando fue oruga? ¿recuerda la flor la semilla?”.

⁴⁰¹ LÁZARO ROS, A. *Unamuno: Filósofo existencialista*. Ed. Aguilar. Madrid 1952, pp. 265-266. “Mi alma 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 todo 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. No pongáis a la puerta de la gloria, como la del infierno puso Dante, el “lasciate ogni speranza” (...) Y si aún allí, en la gloria, viendo a Dios poco a poco y cada vez más de cerca, sin llegar a Él del todo nunca, no les queda siempre algo por conocer, y anhelar, no les queda siempre un poso de incertidumbre, ¿cómo no se aduermen?”.

fundamentar el sentido de la vida en el deseo espurio de que la vida tenga sentido. Y desde la percepción de que la “Conciencia Universal” es un concepto vacío, se llega a la conclusión de que el sentido de la vida solo puede consistir en la propia intención de la búsqueda. Si la lucha por evitar la nada concluye en un Dios espurio creado por el hombre, la lucha y el dolor quedan como única realidad esencial del hombre. El buscador de sentido hace de una búsqueda sin sentido el sentido de su vida; el sentido de la vida está en la propia actividad del buscar el sentido. Es la búsqueda que Unamuno refleja en la poesía “Si Vis pacem, age bellum” y que resume de manera sublime la conclusión del *Sentimiento*. Dice así:

*Mantén eterna, Dios, en mí la lucha
por la íntima paz de la conciencia;
mira, Señor, que es mucha
el ansia de vivir que padezco,
y todo me estremezco
sólo al pensar hallarme en tu presencia
Porque, Señor, el verte -Tú mismo lo dijiste-
es paz, es muerte,
y yo quiero esperar, luchar, vivir;
que el vencer es lo triste
¡porque es morir!
Dame, Señor, eterna la esperanza,
que eternamente espere,
que quien llega a la paz tan sólo alcanza
la del que muere.
Lucha, lucha sin fin, continuo anhelo,
y cuanto más se sube,
ver que se alegra y que se ensancha el cielo,
que es solo nube;
nube tan sólo, de tu rostro velo,
para que el alma que luchando espera,
venciendo no se muera.
¡Sea mi paz, Señor, mi apagamiento,
pagarme de luchar,
y séame placer el sufrimiento,
que esto es amar!
Desearte es vivir, más poseerte,
-que no es sino de Ti ser poseído
de Ti ser absorbido-*

*¡Señor, es muerte!
Al corazón que por Ti sufre escucha
y hacia Ti llévale sin que a Ti arribe,
que con la paz en Ti muerte recibe
lucha, lucha sin fin, Señor, eterna lucha.⁴⁰²*

5.8. Dios ha muerto, Viva Cristo. En busca de la nueva apocatástasis

La razón, en su búsqueda dialéctica de sentido, diseñó la arquitectura conceptual del *Sentimiento* que intentaba dar solución integral a una nueva “pentalogía existencial”. La solución de sentido que la razón ofrecía partía de los siguientes presupuestos antropológicos, metafísicos y teológicos:

1) La voluntad de poder justificaba existencialmente la actividad frenética del Unamuno de primeros de siglo en su ansia por procurarse formas de inmortalidad espurias: Inmortalidad de carne, la de la fama y la inmortalidad literaria en la historia como creador de personajes inmortales.

2) La voluntad de poder daba también respuesta al instinto de perpetuación de nuestro autor, que aunaba el idealismo ético y el orgullo satánico de imponerse existencialmente a la realidad que le rodeaba mediante la dominación, la absorción y la imposición concienical que Ortega denunciaba en el “ornitorrinco que ponía su pendón allí donde iba”.

3) La personalización y concienciación infinita del universo, proporciona un sentido de inmortalidad manifestado en el “ser todo”, es decir, un crecimiento concienical infinito no solo en la historia fenoménica, sino en la intrahistoria, en la comunidad de almas y seres concienciados que componen el espíritu universal.

4) Dios es concebido como un Dios concienical y por tanto como un Dios-Persona con el que el hombre se co-crea dialécticamente. Esta cocreación concienical dialéctica permitía dar el salto al Dios de la fe, desarrollando una visión crística de la “Conciencia Universal”.

5) Entendía la apocatástasis como anacefaleosis, es decir, no solo como recapitulación panteísta o reunificación concienical del universo en sí mismo a modo del Absoluto

⁴⁰² DE UNAMUNO Y JUGO, M. *XCIV Si vis pacem, age bellum*, poesías sueltas, de 1911 a 1924 (del Rosario de sonetos líricos a Teresa), obras completas, vol. V. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2002, p. 1054.

hegeliano, sino en la unificación de todos los hombres como hijos de Dios en el Cristo redentor.

La razón no pudo dar solución al problema del sentido. El vitalismo metafísico de nuestro autor tenía los pies de barro, y el propio Unamuno dudaba no solo de la existencia de Dios como “Conciencia Universal”, sino también de una inmortalidad personal para la que necesitaba precisar la entidad que tendría un alma concienical que necesitaba de las características fenomenológicas de un cuerpo encarnado que fundamentara una “inmortalidad de bulto”. El Dios como “Conciencia Universal” no pasó de ser una fabulación racional de las exigencias de sentido que el Unamuno de carne y hueso sentía. Su única propuesta de continuidad personal inmortal consistió en una lucha infinita por buscar el sentido a modo de actividad basada en la “tetralogía existencial” y en la voluntad última de poder derivada de su necesidad absoluta de huir de la nada.

Sin embargo, nuestro autor cree en el Cristo de la fe que hace coincidir con la “Conciencia Universal” cuya existencia hace depender del ansia de inmortalidad del hombre. Realmente, y como ya hemos expresado en este trabajo, Unamuno mantuvo dos búsquedas de Dios paralelas, la de la razón y la de la fe. O, mejor dicho, mantuvo una lucha y una única espera: Que la razón fuera capaz de fundamentar la fe que sentía desde siempre. Realmente, el constructo conceptual del *Sentimiento* no fue sino un nuevo intento de fundamentación de la fe mediante una razón que buscaba desesperadamente a Dios. Pero no fue posible. El Dios como proyección infinita de las necesidades de sentido abocó de nuevo a Don Miguel a la nada personal de la que partió en 1900 ante el silencio de Cristo en la crisis de 1897. El *Sentimiento* expresa la muerte del Dios creado por un hombre que quería fundamentar el sentido sobre sí mismo; y también expresa la incapacidad de la razón como órgano existencial que pueda justificar la existencia de Dios, bien sea desde el enfoque positivista del Unamuno de *Filosofía Lógica*, de la razón ausente y colaborativa del *Diario* o de la razón simbólica que crea un Dios como “Conciencia Universal” no muy distinto del Absoluto hegeliano. El hombre de la voluntad de poder ha muerto desde un punto de vista metafísico y la antigua razón objetivista se acerca al encuentro de Dios desde la actitud analéctica del triángulo

hermenéutico⁴⁰³ de López Quintás. El Nicodemo de 1913 se despide así del Dios como “Conciencia Universal” y prepara la llamada al Cristo de la Cruz:

*¡Pobre Dios mío! ¡Y cómo sufro yo en Ti y sufres en mí, Tú, por no poder defendernos mutuamente de la muerte! Yo me entregaría a Ti por completo, Dios mío, ¿pero es seguro que existes? ¿No eres acaso un mero sueño de mi congoja, de la congoja del espíritu? Si es que existes, “Conciencia Universal”, Yo interno e infinito, escóndeme en tu seno, déjame que te vea cara a cara, que conquiste la certeza de que eres y luego muera yo de esa visión y esa certeza para que Tú nazcas de mí y seas para mí siempre todo.*⁴⁰⁴

Si a partir de 1897 se abría para Unamuno una nueva búsqueda de Dios por parte de la razón que buscaba la justificación de la fe que Unamuno sentía en su interior; 1913 marca el hito existencial clave en la vida de Unamuno: La razón se convierte en poesía y busca por primera vez justificar la fe desde la fe misma. La razón poética es ya una razón dialógica que quiere buscar a Dios desde Dios. No es casual que un año antes de publicar el *Sentimiento* en 1913, Unamuno comienza la redacción del *Cristo de Velázquez*. Y no es casual que también en 1913, publique el *Cristo yacente de Santa Clara* y una obra de profundo calado antropológico y metafísico: *La venda*.

Ante el fracaso anunciado de la razón biótica que crea al Dios antropomórfico aparece el poder metafísico de la razón poética que supone la superación de la gnosis y la poiesis de las etapas anteriores para buscar al Dios que Unamuno siente. La base de partida es el *Cristo de Santa Clara*, que es el hombre del sentimiento trágico de la vida, el hombre muerto y sanguinolento que ha perdido toda esperanza; el hombre ante una “Conciencia Universal” huera y existencialmente inútil. *La Venda* nos habla de la recuperación de la vista (como representación metafórica de la razón) por parte de una niña que tiene que ponerse de nuevo una venda en los ojos para volver a ver a Dios desde su mirada interior.

La búsqueda de sentido se simplifica a partir de 1913. El hombre que buscaba el sentido desde el egoísmo espiritual volvió a quedarse solo ante el precipicio del vacío. El buscador se halla en la misma situación anterior a 1897, pero con una diferencia substancial: La razón objetivista y simbólica ha perecido. Ahora la razón que busca a Dios

⁴⁰³ LÓPEZ QUINTÁS, A. *Metodología de lo suprasensible*, II. El triángulo hermenéutico. Editora Nacional, Madrid 1971, p. 121.

⁴⁰⁴ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, Vida en Dios. Edición Nelson Orringer, editorial Tecnos, Madrid 2005, p. 612.

es la razón poética, la única que puede dar razón del sentido último del hombre y del universo. Desde el hito existencial de la muerte metafísica del hombre que se había divinizado en 1913, ya solo quedan dos contendientes en la búsqueda de sentido: el Unamuno de fe y de la poesía contra el crustáceo que es expulsado de su cátedra en 1914. Ahora la razón poética es un aliado de la fe interna de Unamuno; el egoísta espiritual del satánico orgullo se queda solo con sus crisis espirituales y sus patologías nerviosas frente a la Palabra y la fe que le acorralan.

La tragedia no es otra a partir de 1914 que el dualismo que ya torturaba a nuestro autor en la redacción de las *Meditaciones Evangélicas* en 1898. El nuevo Nicodemo está fraguándose. Solo llegará a partir de la crisis de 1924, con ocasión del destierro de nuestro autor. Veamos sin más dilación qué significó la razón poética y el *Cristo de Velázquez* como obra que no es otra cosa que el gozne metafísico del inicio de una nueva manera de buscar el sentido último; Dios.

6. 1914. La oración egoísta⁴⁰⁵ al Hombre Blanco. *El Cristo de Velázquez*

6.1. Poesía y epifanía de Cristo

La fundamentación última de todo el sistema de pensamiento en Unamuno se resuelve cuando Dios y el hombre de carne y hueso se quedan a solas. Es el encuentro último con Dios la causa final del sistema de nuestro autor; de su pensamiento y de su propia vida. Y este encuentro último con Dios vertebra los pensamientos y estructuras conceptuales que soportan el conjunto de su obra. Sin embargo, existe un hecho diferencial relevante cuando Unamuno expresa la unión última del hombre con Dios, y es que lo hace en poesía. Mientras que en el conjunto de su novela y teatro nuestro autor nos expone la agonía del hombre desde un punto de vista psicológico y existencial ante la muerte y la nada, y en el *Sentimiento* fundamenta y estructura conceptualmente su visión antropológica, teológica y metafísica, es en su obra poética -fundamentalmente en *El Cristo de Velázquez*- donde nuestro autor desarrolla la unión física, de persona a persona, con el Dios vivo, con el Hombre Blanco. Y como veremos más adelante, no es una simple cuestión de estilo, sino que para nuestro autor la poesía es la herramienta antropológico-metafísica a través de la cual se muestra el sentido y la comunión con Dios. Es en la poesía donde el Unamuno hombre se muestra desnudo ante Cristo y donde muestra cómo es esa búsqueda de Dios desde una posición psicológica individual que, como sabemos, ilustra el conjunto de su obra. Es el momento de la palabra, de la poesía que expresa el anhelo último del hombre y la gran apocatástasis del universo. Y veremos cómo de manera entrañable, humilde y profundamente conmovedora, Unamuno “tutea” a Dios, hablándole de manera directa, implorándole, rogándole, preguntándole y entrando en su esencia, buscando a Dios en sí mismo y comulgando con él; de ahí que la poesía de nuestro autor no sea una mera construcción literaria expositiva con determinada belleza estilística, sino una profunda oración. Una oración que interpela a Dios desde la entrega más absoluta, desde el encuentro más íntimo, desde el amor más puro y desde el desgarramiento de una súplica personal de anhelo de vida.

Desde un punto de vista existencial y psicológico, el hombre busca a Dios de manera incesante, en una búsqueda eterna que es en sí misma encuentro inacabado y creación del

⁴⁰⁵ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *El pasado que vuelve*, acto tercero, escena VIII, obras completas, vol. III. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1996, p. 201. “*Víctor 2: ¿Y qué es creer en Dios? Joaquina: ¡Qué se yo..., rezarle!*”.

Dios que el hombre anhela. Es la búsqueda del hombre de la esperanza instrumental, de la esperanza agónica que busca en Dios la respuesta antropomórfica al problema de la desaparición de la conciencia individual. Es la búsqueda que acaba en el desánimo del ateísmo al que lleva el voluntarismo metafísico del *Sentimiento*.

En el Cristo poético ya no podemos hablar de la creación de Dios por parte del hombre. En Cristo se da un encuentro con un Dios que se reconoce como persona y que nos muestra el secreto de las raíces de la vida. En el encuentro con Dios no existe el hombre natural; solo puede encontrarse con Dios el hombre bueno. Es un encuentro en que desaparece la razón, el intelecto, el deseo de eternidad, la construcción antropomórfica de la realidad, la agonía personal, el deseo de ser Dios. Solo hay un encuentro personal con Dios desde el reconocimiento del amor infinito de Aquel que se hizo hombre para nosotros:

*Tú hiciste a Dios, Señor, para nosotros,
Tú has mejido tu sangre, tuya y nuestra.
Tributo humano, con la luz que surge
de la eterna infinita noche oscura,
con el jugo divino (...)
Tu pecho muéstranos
la blanca eternidad que nos espera
y en su fúlgido espejo el alma ansiosa
ve sus raíces antes de la vida.⁴⁰⁶*

Como vemos en este texto, Dios ya no es una creación del hombre agónico. En la poesía Unamuno rompe con la filosofía. Ante el encuentro del hombre con Cristo, la cosmogonía, la antropología y la teodicea unamunianas palidecen frente a la presencia anonadadora del Dios al que se implora. Dios ya no es una entidad que se anhela, que se crea, ni siquiera un Dios trascendente y separado del hombre, sino un Dios-Persona que mejó su sangre con la nuestra y quien nos ha llenado de jugo divino.

Dios es también verdad, pero no la verdad lógica que busca la correspondencia entre el verbo y la realidad. Dios es verdad pura, realidad auténtica, “pecho que expresa la blanca eternidad que nos espera”. Dios es la verdad ontológica, verdad en sí misma ante la que el hombre se encuentra de bruces como esencia teleológica. Dios es aquello a quien

⁴⁰⁶ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *El Cristo de Velázquez*, primera parte, VII. Dios-Tinieblas, obras completas, vol. IV. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1999, p. 466.

el hombre se dirige, el espejo en el que se marca el alfa y el omega del hombre y del mundo, es el Todo del que hablábamos anteriormente; pero no un Todo conceptual, sino un Todo de amor, de integración, un Todo que nos acoge como luz que surge de la eterna oscuridad, como “espejo fúlgido que nos espera”. El Dios que aguarda no es por tanto creado por el hombre, no es una consecuencia de la subjetividad humana, no es el Dios antropomórfico que el hombre busca. No es el hombre quien crea a Dios, sino Dios el que crea al hombre haciéndose Cristo. El proceso de apocatástasis expresado por Unamuno en su poesía también es dialéctico, pero radicalmente opuesto expresado en el *Sentimiento*. Así, el hombre no sale de sí en búsqueda de Dios desde la agonía y la experimentación de su propia nada, sino que Dios -pura piedad- sale de sí haciéndose Hombre para salvar al hombre de la nada y de la muerte eterna. Es la acción del Dios trascendente que, una vez hecho Hombre, también se construye como Dios; un Dios que acompaña al hombre en su congoja y que “*nace, padece, agoniza, muere y resucita entre los muertos: La cristiandad fue el culto a un Dios Hombre, que nace, padece, agoniza, muere y resucita de entre los muertos para transmitir su agonía a sus creyentes (...) Y como símbolo de esa pasión, la Eucaristía, el cuerpo de Cristo, que muere y es enterrado en cada uno de los que con él comulgan*”.⁴⁰⁷

De esta manera Dios deviene inmanente en el hombre. Por eso el hombre puede encontrar a Dios en sí mismo. La búsqueda espuria del “crustáceo espiritual” que buscaba a Dios para rellenar de algún modo su vacío existencial y la imaginación falaz de Dios desde la voluntad de creer egotista han dado paso a la búsqueda que lleva el auténtico creyente, el hombre bueno. El hombre bueno es el hombre descentrado, el que busca a Dios desde la propia vacuidad expresada en Gálatas⁴⁰⁸, el que se compadece en un Cristo que previamente ha compadecido al hombre. Entonces, el hombre no solo descubre a Cristo dentro de sí, sino que siente la alegría de la agonía compartida en la vida que es una muerte en vela y que es puro tránsito hacia una muerte que es realmente vida:

*Qué eres, Cristo, el único
hombre que sucumbió de pleno grado,
triunfador de la muerte, que a la vida*

⁴⁰⁷ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *La agonía del cristianismo*, III. ¿Qué es el cristianismo?, obras completas, vol. X. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2009, pp. 553-554.

⁴⁰⁸ BIBLIA DE ESTUDIO DE LA VIDA PLENA. Gálatas 6.4. Editorial Vida Reina-Valera, 1960, p. 1677. “*Porque el que se cree ser algo, no siendo nada, a sí mismo se engaña*”.

*por Ti quedó encumbrada. Desde entonces,
por Ti nos vivifica esa tu muerte,
por Ti la muerte se ha hecho nuestra madre,
por Ti la muerte es el amparo dulce
que azucara amargores de la vida;
por Ti, el Hombre muerto que no muere,
blanco cual luna de la noche.
Es sueño,
Cristo, la vida, y es la muerte vela.⁴⁰⁹*

Y participando en Cristo, el hombre bueno participa de la eternidad, pero no en la eternidad que busca el “crustáceo espiritual” o el egotista que crea la “Conciencia Universal”. Al hombre bueno se le abre la puerta de la inmortalidad en el universo, la inmortalidad en el Todo como ganancia en Cristo⁴¹⁰. Desaparece así el miedo a la muerte y a la pervivencia de la conciencia individual en el hombre, ya que no es una pervivencia en sí ni para sí, sino una pervivencia en otros, en la humanidad representada en el cuerpo de Cristo. Ese es el sentido de la comunión, la alegría de entregarse a Cristo, en una muerte que es vida eterna. De esta manera, se invierte la realidad de la muerte y la vida: La vida eterna que buscaba la pervivencia de conciencia individual del hombre era una pervivencia que basaba su comunión con el mundo en lucha y agonía eterna; era una vida agónica de presencia infinita de muerte. Ahora, la muerte es vida en Cristo, es el amparo dulce que “*azucara los amargores de la vida*”, la vida en el seno del Hombre Blanco que no muere.

El hombre ha llegado a su punto de destino, pero con la alegría de ser-uno con el Cristo persona, el Cristo que ha dado la vida por el hombre, ese Cristo que para ser Dios ha tenido que ser hombre y mejer su sangre con la de la humanidad. La plenitud consiste en despegarse -como hombre bueno- de la vida y, emancipándose de la inútil búsqueda agónica, llevar a cabo desde el amor un abandono activo en el Cristo que nos espera. Un abandono desde la alegría que supone separarse de la propia humanidad y de un mundo de apariencia, aun sabiendo que andamos y salimos de la carne. Entonces sabremos que

⁴⁰⁹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *El Cristo de Velázquez*, primera parte, IV. Mi amado es blanco, obras completas, vol. IV. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1999, p. 462.

⁴¹⁰ BIBLIA DE ESTUDIO DE LA VIDA PLENA. Filipenses 1.21. Editorial Vida Reina-Valera, 1960, p. 1701. “*Porque para mí el vivir es Cristo, y el morir ganancia*”.

Cristo vive en nosotros, que somos Cristo y de Cristo; y Cristo y el universo concientizado son Todo y Uno⁴¹¹.

De esta manera, nuestro autor llega a la auténtica felicidad, entendida esta no como la perpetuación ontológica -sea ésta fenoménica o conciencialista- sino como negación de esta. La realidad que anhelaba el hombre solitario de la pura individualidad, la realidad que el hombre quería perpetuar desde la agonía y la congoja es realmente el infierno. La inversión que lleva a cabo nuestro autor es no solo una inversión antropológica, sino metafísica. La realidad en su conjunto deja de girar en torno al hombre para pasar a girar en torno a Dios. El hombre partía de un error metafísico a la hora de buscar el sentido de la vida, partía de sí mismo; de ahí la agonía vital y la congoja existencial en la que estaba sumido. Entonces creaba a un Dios idealista, antropomórfico, un Dios hipostasiado que resolvía el ansia de eternidad. Pero ese Dios no le bastaba; no le bastaba una fe y una esperanza de carbonero y tampoco la fe creacionista que otorgaba realidad ontológica a aquello que esperaba. La nueva fe abandona la esperanza de inmortalidad personal por plenitud en una muerte que realmente es vida. La preocupación del hombre ya no es dejar de ser, sino dejar de ser en Cristo, perderse la eternidad de Cristo y yacer en el olvido que supondría una existencia como pura nada. Para la nueva esperanza el infierno es el olvido del Señor:

*¿Y qué es eso del Infierno?
me dirás.
Es el revés de lo eterno,
nada más.
Que yacer en el olvido
Del Señor
es el infierno temido
del Amor.⁴¹²*

Realmente, el infierno del yacer en el olvido del Señor es una expresión de nada absoluta. Infinitamente más agónica que la del hombre que simplemente quiere

⁴¹¹ BIBLIA DE ESTUDIO DE LA VIDA PLENA. Corintios 10.3 y 10.7. Editorial Vida Reina-Valera, 1960, pp. 1657-1658. “Pues, aunque andamos en la carne, no militamos según la carne (...) Miráis las cosas según la apariencia. Si alguno está persuadido en sí mismo que es de Cristo, piense esto también por sí mismo, que como él es de Cristo, así también nosotros somos de Cristo”.

⁴¹² DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Poemas y Canciones de Hendaya II (1929)*, 1405, obras completas, vol. V, Cancionero, Diario poético. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2002, p. 668.

permanecer. Yacer eternamente en el revés de lo eterno, en el olvido del Señor, hace temblar al hombre bueno, al hombre que quiere salvarse en la Verdad.

Esta nueva acepción de fe acomoda al hombre en su plena humanidad: Descansar del infierno de la vida. Es lo que Unamuno magistralmente expresa en los *Salmos*: La esperanza de tener una invencible alianza entre el Cristo hombre y el hombre que reconoce a Cristo en sí mismo. Entonces, el hombre vive y muere en la verdad y llega a la eternidad como verdad última que nos libra del falso paraíso de una vida que realmente es el infierno de la lucha individual sin sentido. Acabamos las presentes consideraciones con la magistral descripción de la auténtica esperanza del hombre individual que reza en el epitafio de Unamuno: La esperanza de verdad eterna y auténtica, hogar de Dios:

*Es la sed insaciable y ardiente
de sólo verdad;
dame, ¡oh, Dios!, a beber en la fuente,
de tu eternidad.
Méteme, Padre Eterno, en tu pecho,
misterioso hogar,
dormiré allí, pues vengo deshecho,
del duro bregar.⁴¹³*

6.2. El Cristo de Velázquez

6.2.1. El himno a Dios

El Cristo de Velázquez es una obra de fe que supone la emergencia de Dios tras una búsqueda desesperada de sentido⁴¹⁴. Es la primera vez que la fe íntima de Unamuno sale de sí para interpelar a Cristo-Persona de manera directa. Cristo no es ya la gran “X”, ni tampoco aquel Cristo del *Diario* al que Unamuno clamaba para que le librara de sí mismo, ni el Cristo instrumental que Unamuno hacía coincidir con la “Conciencia Universal” del *Sentimiento*, sino el Cristo de la fe pura que Unamuno sentía de niño. Un Cristo al que nuestro autor llama desde su interior y del que quiere hacer su vida, su destino y su misión

⁴¹³ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Salmos. Salmo III*, obras completas, vol. IV, poesías. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1999, p. 104.

⁴¹⁴ SANDOVAL ULLÁN, A. “El Cristo de Velázquez como única vía de acceso a Dios”. En A. CHAGUACEDA TOLEDANO, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra I* (pp. 37-49). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2003, p. 43. “*El Cristo de Velázquez es una salida, es decir, la única alternativa que le queda a Unamuno para no caer en la desesperación*”.

como apuntan González de Cardedal⁴¹⁵ y Sandoval⁴¹⁶. *El Cristo de Velázquez* da respuesta definitiva a las preguntas teóricas sobre la finalidad del mundo, el sentido de la vida y la inmortalidad de la conciencia individual que nuestro autor se hacía en el *Sentimiento*. La respuesta a estas preguntas por parte de Unamuno es desde la divinidad de Cristo y no desde aquel hombre que Unamuno entronizó como Dios; el sentido último es el Cristo redentor que pasa por la muerte, como apunta González de Cardedal:

*Dios no responde con una teoría sobre la muerte del hombre, sino afirmando a la humanidad absolutamente más allá de la muerte por la resurrección de Cristo, otorgando así la finalidad divina al hombre y finalidad humana al mundo (...) Este Dios divino no puede ser sospechado ni inventado por la razón del hombre y por ello cuando nos apetezca (...) No suprimiendo la muerte, como quiere el deseo del hombre, ni liberando el sufrimiento, sino padeciéndolo y pasando por la muerte, entonces ese Dios aparecerá como Dios divino. Queda así manifiesto que Dios no es el correlato objetivo que crean nuestros deseos subjetivos o el mero subvenidor de nuestras indigencias. Por el contrario, solo sabe del verdadero Dios divino quien ha sentido a Dios como límite a su narcisista pretensión de omnipotencia, o incluso como su enemigo (...) Unamuno intuyó que el problema teórico que había planteado en *Del sentimiento trágico* tiene una respuesta práctica a la luz de la vida de Jesús.*⁴¹⁷

Lo que Unamuno lleva a cabo en *El Cristo de Velázquez* en palabras de Negre Rigol, es “tan sólo una oración”⁴¹⁸ al Cristo de la fe. *El Cristo de Velázquez* no narra la muerte y crucifixión de Cristo, sino el camino de salvación del hombre, esto es, la revelación, la reencarnación, la redención en el reino de Dios, la divinización, la humanización real del hombre y la anacefaleosis en una comunidad salvífica. El poema-oración de 2539 versos

⁴¹⁵ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. *Cuatro poetas desde la otra ladera*. Editorial Trotta, Madrid 1996, p. 124. “En esta obra le llevan a Unamuno su vida, su misión y su obediencia a Dios (...) *La Semana Santa de 1914 la pasa en el monasterio de Silos, a la vez que sigue perfilando la obra: "Yo trabajo en mi Cristo de Velázquez"*.”.

⁴¹⁶ SANDOVAL ULLÁN, A. “El Cristo de Velázquez como única vía de acceso a Dios”. En A. CHAGUACEDA TOLEDANO, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra I* (pp. 37-49). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2003, p. 40. “El poema se desarrolla en el vértigo de la existencia y no en el ámbito del éxtasis (...) Unamuno redacta el *Cristo de Velázquez* cuando ha llegado al *sentimiento*, por lo tanto, ha llegado al Dios Cordial pasando por el Dios racional; concluyendo este periplo en la meta del Verbo creador. Cuando el sentimiento y el Verbo Creador imperan en nosotros es cuando podemos dejar que nuestro corazón gobierne y nos guíe por el camino de la vida y, por tanto, seremos mucho más proclives a sentir la maravilla de creer en el Hombre”.

⁴¹⁷ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. *Cuatro poetas desde la otra ladera*. Editorial Trotta, Madrid 1996, pp. 141-142.

⁴¹⁸ NEGRE RIGOL, J. “La oración de Unamuno a Jesús crucificado”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 16-17 (1966), p. 180. “El Cristo de Velázquez solo es una oración”.

tiene cuatro partes diferenciadas: La revelación de Cristo como Dios Redentor y salvador, como Verbo encarnado; el Cristo agónico que muere y sufre en una auto-donación que supone un holocausto de amor; la descripción del cuerpo de Cristo divinizado -pecado, Eucaristía e Iglesia-⁴¹⁹ como suprema mediación -lo incorpóreo de lo corpóreo- entre la vida de muerte y la muerte de vida; y la vida eterna y la anacefaleosis como una sociedad de ultratumba de almas redimidas por el amor de Cristo que supera el conceptismo panteísta que significaba la “Conciencia Universal” del *Sentimiento*.

6.2.2. El Hombre Blanco y las razones de amor

Para Unamuno, el encuentro con Cristo no es otra cosa que la gran clave del sentido: La redención y la muerte de la muerte que solo puede darse en el Cristo Salvador. El sentido consiste en superar la muerte por la acción e intercesión de un Dios persona, un Dios de amor, un Cristo que es la substanciación de la “Conciencia Universal” que ya anticipaba nuestro autor en el *Sentimiento*. ¿Qué significado tiene el Cristo redentor, el Señor de la muerte? ¿Por qué se muestra la salvación al hombre a través de la muerte de Cristo desde un sufrimiento terrible? La explicación es sencilla. El Cristo de los olivos, sabiéndose Hijo de Dios clamaba a su Padre: “Aparta de mí ese cáliz”. El Cristo-hombre agónico muestra el sinsentido del dualismo trágico del hombre; la vinculación ansiosa y egoísta a una vida efímera que condena al hombre al sinsentido. Dios se hace hombre para enseñar al hombre el camino hacia sí mismo desde el amor que implica salvar al hombre de sí mismo. Dios se hace Cristo para subirse a la Cruz y ser ejemplo de abandono de vida, de emancipación del sufrimiento y de confianza en la vida eterna. La Cruz es enseñanza de vida.

En la Cruz concluye el hombre y aparece Dios. En la Cruz queda el pecado, el miedo al mundo, el ansia del instinto de conservación y también la voluntad de poder del hombre que quiere ser Dios. La Cruz es el holocausto de la humanidad de Dios. ¿Qué más prueba de descentramiento, de humildad, de entrega, de servicio puede pensarse que Dios mismo haga holocausto de su humanidad carnal para enseñar el camino de la vida eterna al hombre? La Cruz es confianza absoluta y descentramiento existencial radical. Es

⁴¹⁹ OYOLA, E. “Dios-Tinieblas: Paradoja central en el discurso agónico de Unamuno”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 48 (2011), p. 102. “En el “Cristo de Velázquez” se pueden vislumbrar tres significados distintos del cuerpo del Señor: 1) El primero, el cuerpo colgado de la cruz, expiando los pecados de la humanidad. 2) El significado “del cuerpo del Señor” es su metaforización en el pan de la Eucaristía: “Tomad, comed; esto es mi cuerpo”. 3) El tercer significado del “cuerpo del señor” es su alegorización de la Iglesia como el cuerpo místico del Señor, la *eklesia*”.

desasimiento místico y extático de Sí mismo que se logra a través de la sacralización del padecer físico como camino a una plenitud prístina de sentido.

En la Cruz Unamuno descubre el final *Del sentimiento trágico de la vida*, que no es otra cosa que la lucha del hombre interior y el hombre exterior. En la Cruz emerge el hombre espiritual que no muere. Como correlato a la espiritualización de la Cruz, la muerte cambia de signo. La muerte fenomenológica se convierte en la alegría de la vida eterna, la emancipación del alma que deja de estar presa en un cuerpo de muerte; la muerte es, en palabras de Fernández González⁴²⁰ “nuestra madre”; el comienzo de la gloriosa e infinita vigilia. Si la muerte es vida, ¿en qué reside la fundamentación de la inmortalidad en la vida eterna? En la evidencia de lo que González de Cardedal llama la “*solidaridad ontológica e histórica*”⁴²¹ que existe entre Cristo y el hombre. En el ejemplo de vida y ejemplo de acción de Dios y en las acciones que lleva a cabo; en el proyecto de Dios para el hombre que se sustancia en la encarnación salvífica de Dios por amor al hombre; en el sufrimiento en la Cruz como ejemplo de emancipación del mundo y de confianza en la participación y la vida eterna en Dios que muestra Cristo cuando dice a su Padre “en tus manos encomiendo mi espíritu”. Cristo y solo Cristo es el camino de sentido que expresa *El Cristo de Velázquez*: Sin la figura de Cristo nos quedaría el Dios inane y lógicamente absurdo como “Conciencia Universal”; el hombre no tendría sentido y no tendría ejemplo de vida. La grandeza que esconde Cristo es que muestra el amor y el compromiso de Dios con el hombre como apunta Cerezo Galán⁴²² cuando habla de que en “*la humanidad de*

⁴²⁰ FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, A. R. *Unamuno en su espejo*. Editorial Bello. Valencia 1975, p. 171. “*La vibración del poeta radica en la visión de Cristo que acepta morir para darnos la vida. Él es el vencedor de la muerte. Y por ello, es posible adecuar la Muerte y Vida. La muerte de Cristo es nuestra vida, es nuestra Madre; y desde que Cristo murió en la cruz ya el morir es dulce, la vida es un "muero porque no muero". La vida es un sueño y si el sueño equivale a la muerte y la vida es sueño, resulta que no es auténtica vida. Pero en cambio, la muerte será el comienzo de la eterna y gloriosa vigilia*”.

⁴²¹ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. *Cuatro poetas desde la otra ladera*. Editorial Trotta, Madrid 1996, pp. 101-102. “*Unamuno ha percibido la solidaridad ontológica e histórica que la creación y la humanidad tienen con Cristo. Ese ha sido pensado por Dios como encarnado, para ser modelo, camino, cabeza y pionero de una consumación divina para la que fuimos creados los humanos. Él, el Hijo, que es espejo de nuestro ser y eje de nuestra conciencia, (...) se nos ha dado en la historia como ejemplo visible, ofrenda de Gracia y cabeza a la que unimos como miembros de un cuerpo o ramas de un árbol, para tener vida en su vida, que es la de Dios. Ese era el proyecto de Dios para la humanidad. Por eso él, siendo desde siempre el Hijo, es en la historia el Hijo-Hombre y ha realizado la suprema destinación de la especie, aquella a la que en el plan divino estábamos llamados: Participar a Dios*”.

⁴²² CEREZO GALÁN, P. *Miguel de Unamuno. Ecce Homo: La existencia y la palabra*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2016, p. 80. “*Fuera de Cristo no sabríamos nada de Dios como no sea una abstracción inane o un actus purus. En la humanidad de Cristo se ha revelado el verdadero rostro de Dios, paciente, sufriente y benigno (...) La identidad en Cristo de Dios-hombre lejos de ser una ecuación*

Cristo se ha revelado el verdadero rostro de Dios, paciente, sufriente y benigno” y como refiere González de Cardedal en “las razones de amor” de Cristo:

Cristo es el hombre que murió por amor:

- a) *Para otorgarnos el perdón tras limpiarnos la mancha del pecado que a su blancor se borra.*
- b) *Para que sepamos que somos hombres.*
- c) *Para dar finalidad humana al Universo.*
- d) *Para destruir la muerte y salvarnos del temor.*
- e) *Para reunir en un solo Hombre a los dispersos y a los solos hacerlos solidarios dentro de una comunidad nueva.*
- f) *Para revelarnos a Dios humano y nuestro, Enmanuel.*
- g) *Para divinizarlos haciéndonos hijos en el Hijo.*
- h) *Para que sintiéndonos hijos seamos libres en el mundo, soberanos sobre todo y servidores de todos.*⁴²³

6.2.3. El Cristo agónico como hombre de fe

Dios se hizo hombre para enseñar la teología de la Cruz contenida en las siete frases de la Crucifixión: “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen”; “hoy mismo estarás conmigo en el paraíso”; “mujer, he ahí tu hijo”; “Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado”; “¡tengo sed!”; “todo está consumado” y “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu”.

Son frases que expresan la contradicción íntima del hombre ante la inmediatez de la quiebra del cielo, la fatalidad del desenlace y la entrega salvífica a Dios. El Cristo agónico siente lejano al Dios que sabe Padre y al que se entrega desde el “hágase tu voluntad”. En el Cristo agónico está simultáneamente el hombre de razón que no acepta el dolor de la muerte y el hombre espiritual de fe que introyecta la muerte como la transfiguración para la inmortalidad en Dios; el hombre que confía ciegamente en Dios y a la vez duda de su amparo; el hombre que, al igual que Cristo, “no se muere del todo”.

El Cristo agónico es la auténtica enseñanza de amor que Dios hace con el hombre; la lección auténtica. Desde el “Elí, Elí, lama shabaktani” que hace patente la humanidad de Cristo frente a su divinidad; cualquier hombre puede hacer suyo el terror a la muerte que

aplanadora y niveladora en un mero humanismo, resulta ser una revelación de la profundidad del misterio de Dios y de la altura existencial a que puede ser elevado el hombre”.

⁴²³ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. *Cuatro poetas desde la otra ladera*. Editorial Trotta, Madrid 1996, p. 161.

sintió Cristo. Sin embargo, la teología de la Cruz enseña a los hombres aquello que se pregunta Vrachnos⁴²⁴: “*Si hasta Él llega a llorar, y gritar y sentirse abandonado, ¿qué hemos de sentir nosotros?*” El hombre de fe es el hombre que tiene que renegar de la razón que le lleva a tener que morir para lograr la inmortalidad y enfrentar la muerte con una inseguridad radical. La lección de vida que el hombre tiene que aprender es la de la alegría que supone la superación definitiva del dualismo trágico de la vida; el cristiano agónico es el que según Serrano Poncela⁴²⁵ “*se esfuerza y lucha por conciliar sus contradicciones en torno a los grandes temas desprendidos de la conciencia de su existencia, de su creencia relativa de Dios, de su hambre de inmortalidad vistos a través de la letra evangélica*”.

6.2.4. ¿Cree Unamuno en el Hombre Blanco? El problema de la “tercera fe”

Sí. Por una parte, Unamuno ha creído en Cristo siempre: Desde sus reflexiones de los eternos misterios en la Congregación de San Luis de Gonzaga Unamuno ha tenido presente a Cristo desde la vivencia íntima que expresaba en el *Cuaderno XXIII* de 1886. Por otra parte, Unamuno cree en Cristo desde el “querer creer” de una razón que ya es una razón poética que “ve y concibe a Cristo como persona”. Desde estas dos perspectivas de vivencia de fe, ¿qué hemos de entender que significa esta obra en su trayectoria espiritual? Significa la conciliación de fe íntima y la fe de razón, la fe que siente a Dios y la fe de razón poética que quiere, descubre y reconoce a Dios. La razón positivista que negaba la existencia de Dios y la razón egotista que creó a Dios como “Conciencia Universal” del *Sentimiento* han dejado paso a la razón poética que encuentra al Dios íntimo de la fe del “Unamuno niño”. *El Cristo de Velázquez* significa el intento de la razón de llevar al Unamuno mundano y egotista a la vivencia de la fe; *El Cristo de Velázquez* es una oración hecha por la razón poética que, poniéndose del lado de la fe

⁴²⁴ VRACHNOS, K. “El concepto unamuniano post mortem desde el punto de vista ortodoxo”. En A. CHAGUACEDA TOLEDANO, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra III* (pp. 181-190). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2008, p. 185.

⁴²⁵ SERRANO PONCELA, S. *El pensamiento de Unamuno*. Fondo de Cultura Económica, México 1953, p. 156.

infantil, llama a la conciliación al Unamuno mundano en lo que García Morejón⁴²⁶ llama una “reconciliación de conciencia”.

Por lo tanto, afirmamos la fe de Unamuno presente en *El Cristo de Velázquez* como el resultado de la búsqueda de sentido que lleva a cabo la razón como órgano existencial. El Unamuno contemplativo que intentó ser juzgado por el Hombre-Dios del *Sentimiento* asume la responsabilidad de recuperar el fondo endotímico que Unamuno quería encontrar desde que redactó el *Diario*. Tenemos que ver no obstante que queda aún en *El Cristo de Velázquez* de aquél Unamuno agónico que sigue temiendo a la muerte, que no cree en la reencarnación, que no reconoce la autoridad de la Iglesia, que no cree en el infierno, que no abdica del idealismo que entiende la anacefaleosis paulina como una solidaridad concienical de rasgos panteístas y que cree en una relación dialéctica no ortodoxa con el Cristo evangélico. Necesitaremos apoyarnos en el análisis de la crítica de Unamuno con fin de elucidar el significado del *Cristo de Velázquez* en la fenomenología espiritual de Unamuno. En este sentido y empezando con un profundo conocedor de Unamuno como es Abellán, manifestar nuestro desacuerdo con él cuando expresa que el Jesús de Unamuno en *El Cristo de Velázquez* es un “mito creado por el Hombre en su afán de no morir”⁴²⁷. Por el contrario, estamos de acuerdo con las tesis de De Azaola que, si bien reconoce la heterodoxia de nuestro autor, sí que conviene en reconocer su espíritu conmovedoramente cristiano⁴²⁸. No compartimos sin embargo que De Azaola

⁴²⁶ GARCÍA MOREJÓN, J. *Unamuno y el Cancionero. La salvación por la palabra*. Facultade de Filosofía, ciencias e Letras de Assis, San Paulo 1966, p. 32. “En el *Cristo de Velázquez* quiso reconciliar su conciencia y buscar los caminos cristianos de la salvación personal”.

⁴²⁷ ABELLÁN, J. L. *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*. Tecnos, Madrid 1964, p. 133. “Efectivamente, somete su relación con Cristo a una relación unipersonal, ajena a dogmas eclesiásticos. Para Unamuno es Cristo la más perfecta sublimación de su duda: Hijo de Dios y Dios a la vez; encerrado en la contradicción que significa morir para salvar la inmortalidad y efectuar el máximo acto de fe, que es la muerte, a precio de una radical inseguridad en cuanto a la validez del acto. No en el Cristo vivo, taumaturgo y evangelizante, sino en el Cristo crucificado, muriente, pone Unamuno su fe cordial, y es en el episodio de la muerte donde encuentra la lección cristiana auténtica. La tesis general, diluida a lo largo del magnífico poema, viene a ser ésta: Jesús es el hombre -eres el Hombre eterno-, el Hombre Ideal, mito creado por el hombre -por los hombres- en su instinto de inmortalidad, en su afán de no morir, en su hambre de vivir para siempre... ¡Esa preocupación, rayana en la morbosidad, característica de Unamuno, por la supervivencia!”.

⁴²⁸ De Azaola, J. M. “Las cinco batallas de Unamuno contra la muerte”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 2 (1951), p. 103. “Que la idea que se forma Unamuno de Cristo, idea llena de resabios nada ortodoxos, no coincida en ciertos aspectos con la idea ortodoxamente cristiana que la Iglesia ha conservado y profesa, es algo no solamente natural en el caso del poeta, sino evidente. Pero no es menos evidente que en “*El cristo de Velázquez se manifiesta un sentido religioso, cristiano, todo lo impuro y turbio que se quiera, pero impetuosa y conmovedoramente cristiano*”.

plantee *El Cristo de Velázquez* como testimonio de conversión, toda vez que la tesis de este trabajo es que Unamuno no dejó en ningún momento de ser creyente; y menos aún con el hecho de que niegue una conversión inequívoca⁴²⁹ de nuestro autor por el hecho de no mostrar sumisión a la autoridad de la Iglesia. En cuanto a la posición de González Fernández⁴³⁰, no podemos estar más de acuerdo cuando afirma que no puede separarse el pensamiento ideal-espiritual del objetivo-intelectual en nuestro autor e interpretar de manera torticera el pensamiento de Unamuno desde su presunta “herejía”, ignorando la cordialidad íntima y la profunda fe con la que se dirige a Cristo. En lo que respecta al análisis de González de Cardedal, hemos de reseñar un hecho muy relevante, y es que en *El Cristo de Velázquez* Unamuno hace aparecer elementos de ortodoxia católica⁴³¹ que antes habían sido manifiestamente rechazados por nuestro autor; nos referimos a la eucaristía, la Trinidad, la acción del Espíritu Santo o la resurrección de los muertos. La presencia de estas expresiones de clara ortodoxia católica es para nosotros una prueba fehaciente y explícita de la conciliación de la fe de niñez de Unamuno con una razón poética que afirma la verdad de la salvación y la vida eterna en Cristo.

Nos parece de importancia esencial la reflexión de González de Cardedal en cuanto al estilo monologuista y de exigencia hacia Dios que Unamuno utiliza en *El Cristo de*

⁴²⁹ Op.cit. pp. 105-106. “¿Puede propiamente hablarse de una verdadera conversión de Unamuno, no ya al catolicismo, sino hacia el cristianismo, en *El Cristo de Velázquez*? (...) No privaría al poema de su calidad de testimonio de una conversión, aunque falta en el poema la única prueba inequívoca de conversión verdadera: La sumisión a la autoridad de la Iglesia (...) *El Cristo de Velázquez* es el combate final contra la muerte. Lo llamo final, (...) porque en lo sucesivo el autor no empleará ya tácticas nuevas, ni se servirá de armas que no haya previamente utilizado, ni emprenderá batallas en nuevos terrenos”.

⁴³⁰ FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, A. R. *Unamuno en su espejo*, *El Cristo de Velázquez*, canto X y verso 380 del canto XI. Editorial Bello, Valencia 1975, p. 172. “Hay que separar el pensamiento ideal-espiritual del objetivo-intelectual en Unamuno. No se puede desposeer al pensamiento de Unamuno de su cordialidad para así poder colgar al pobre poeta, que está viviendo o mejor vivenciando la muerte de Cristo, el sambenito de hereje (...) Entendemos entonces que para juzgar a este Unamuno de sus poemas lo primero que se necesita es poder y querer situarse en el camino de la cordialidad íntima, en el horizonte de lo ideal-espiritual y no en el ideal-intelectual (...) Y más grave es juzgar y examinar a Unamuno sobre sus graves problemas, los candentes, casi teniendo en cuenta su obra ideal-intelectual, al sabio que él despreciaba”.

⁴³¹ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. *Cuatro poetas desde la otra ladera*. Editorial Trotta, Madrid 1996, p. 108. “Aproximadamente hasta 1910 Unamuno fue seguidor de este cristianismo liberal y moralizante, heredado del protestantismo, aprendido de Harnack y Ritschl sobre todo. Pero el silencio en que dejaba la muerte, la resurrección, el sentido del cuerpo, la eucaristía, la Virgen, el universo cordial e imaginativo, la esperanza escatológica fundamental le fue alejando de él y por reacción contra él se operó en su alma retorno a los problemas cristológicos y teológicos, cuyo exponente cumbre es *El Cristo de Velázquez*, donde aparecen, con toda explicitud, la eucaristía, la Iglesia, la divinización del hombre entero por el Espíritu Santo y la resurrección de la carne, como esenciales al cristianismo. En este sentido, Unamuno es radicalmente antiprotestante y fundamentalmente católico”.

Velázquez, según el cual nuestro autor “*siempre ha hablado, nunca ha callado y sobre todo nunca ha escuchado y que ha pasado del egoísmo absurdo del idealismo al egoísmo absurdo del creyente que solo ve en Cristo al Salvador y no al Dios del amor*”⁴³². En efecto, entendemos que el monólogo impidió el diálogo, y faltó una escucha humilde del Dios a quien Unamuno elevaba su himno; pero ciertamente nuestro autor no podía escuchar a un Dios del que solo buscaba la inmortalidad y la vida eterna. En este sentido, llegamos a nuestro juicio al núcleo de la fenomenología de sentido que expresa *El Cristo de Velázquez*: Unamuno no ha llegado a una fe integral y a una vivencia sustancial y definitiva de Dios. En este sentido, defendemos a lo largo de todo este trabajo que Unamuno conservaba la fe de niñez como una fe íntima percibida por el “sentido íntimo” que le pone en contacto apriórico con el “misterio” entendido como pura trascendencia. De la misma manera, hemos afirmado que *El Cristo de Velázquez* es un Dios vivo que Unamuno descubre con su razón poética; un descubrimiento que había buscado infructuosamente con la razón positiva de la época spenceriana y con la razón imaginativa del *Sentimiento*. Sin embargo, a nuestro autor le falta aun lo que llamamos la “fe vivencial” que es aquella que no solo siente a Dios o quiere y descubre a Dios, sino aquella que “vive con Dios” y hace de Dios su centro. En este sentido, Unamuno siente a Dios, descubre y quiere a Dios, pero no vive en Dios y con Dios; a Unamuno le falta la “tercera fe” para creer en Dios de manera integral y verdadera. Analicemos en detalle el problema de la “tercera fe” apoyándonos en los certeros análisis de González de Cardedal, López Castro, Rivera de Ventosa y Sandoval.

Damos como una interpretación válida la visión de Sandoval Ullán cuando habla de que la fe que Unamuno expresa en *El Cristo de Velázquez* no es una fe nueva, “*sino que es la de siempre, la de su niñez, la que sintió en los años aquellos bilbaínos, en los que mamaba fe matriarcal*”⁴³³. Para Sandoval, la razón poética entra en comunicación directa con Cristo en lo que entiende que es el gran resumen de su fe y de su vida⁴³⁴, refuerza el

⁴³² Op.cit. pp. 176-177.

⁴³³ SANDOVAL ULLÁN, A. “El Cristo de Velázquez como única vía de acceso a Dios”. En A. CHAGUACEDA TOLEDANO, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra I* (pp. 37-49). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2003, p. 42.

⁴³⁴ Op.cit. p. 41. “*Unamuno con la realización de este poema se pone en comunicación directa con Dios, lo ensalza, lo critica, lo alaba, es decir, conversa con él de tú a tú. El Cristo es el colofón a una vida cargada de desgracias y sinsabores. Es el premio al luchador y como tal lo tuvo en mucha estima: El Cristo*

sentido de fe del *Cristo de Velázquez* diciendo que “*todo el poema es una letanía mística, la cual era necesaria porque D. Miguel necesitaba rogar a Dios, pedirle el descanso que tanto se merecía*”⁴³⁵ y reseña de manera certera que Unamuno utiliza el pronombre “mí”, en señal de entrega, de cercanía y de abono a Cristo de la “deuda de soberbia”. Reconociendo la excelente interpretación de Sandoval en cuanto a la fe nítida que expresa *El Cristo de Velázquez* y la recuperación de la fe matriarcal de nuestro autor, no compartimos que sea un momento de fe desde el cual “ya puede venir lo que sea”. Unamuno no ha pagado la “deuda de soberbia” y ello es lo que le hace imposible vivir lo que aquí hemos dado en llamar “la tercera fe”, que no es otra que aquella fe vivencial que, sumada a la fe sentida y a la fe de certeza racional, pueda llevar a nuestro autor a una fe integral y auténtica.

Nuestro punto de vista en este sentido es que el Unamuno egotista sigue invadiendo el mundo, absorbiendo conciencias y ejerciendo el papel de Dios que él mismo se ha dado en el *Sentimiento*. El Unamuno-Dios no puede reconocer a nadie más; Cristo cabe en el corazón de Unamuno, también en su razón, pero aún no cabe en su vida. En este sentido, Unamuno no vive con el Cristo que ha descubierto. Bien es cierto que lee cada día los Evangelios, ora a su Cristo íntimo cada noche y necesita que alguien le bendiga antes de irse a dormir. Pero no vive como Cristo, sino como Unamuno: Unamuno no hace de Cristo el centro de su vida, sino que hace de sí mismo el centro de su vida. No existe entrega a Cristo, no existe la donación necesaria para el “hágase tu voluntad”, no se da la “*mirada de abajo a arriba como anhelo*”⁴³⁶ que cree necesaria Rivera de Ventosa, no se produce la entrega y el abandono necesarios para que Cristo escuche a un Unamuno que, en palabras de D. Olegario, “*sigue sin renunciar a sí mismo como absoluto*”⁴³⁷. Podemos

de Velázquez es el gran resumen de su fe y de su vida, después, ya puede venir lo que sea. Con El Cristo de Velázquez quiso hacer Unamuno el libro de su vida y de su fe, dándose en él como poeta y cristiano”.

⁴³⁵ Op.cit. p. 39.

⁴³⁶ RIVERA DE VENTOSA, E. *Unamuno y Dios*. Ediciones Encuentro, Madrid 1985, p. 255. “*Unamuno, por el contrario, (...) tan solo pide ser oído, sin querer escuchar. La fe de Unamuno va de abajo a arriba como anhelo. No de arriba abajo como condescendencia del Padre que llama al hombre a su Encuentro*”.

⁴³⁷ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. *Cuatro poetas desde la otra ladera*. Editorial Trotta, Madrid 1996, p. 184. “*El hombre que descubre a Dios o ha sido descubierto por él percibe con gozo que Dios cuenta con él, y con dolor que le exige renunciar a sí mismo como absoluto, reconociéndole a él como señor soberano. La fe es constitutivamente reconocimiento de Dios como Dios y del hombre como hombre, de Dios como el que funda y dispone, del hombre como el que es fundado y sobre el que Dios dispone. Fe es conversión, en cuanto rendición de sí mismo, capitulación y entrega, renuncia y abandono*”.

decir que Unamuno no se ha encontrado realmente con Dios: Le siente, le ha descubierto, le acepta, le sabe Dios, pero no le incluye en su vida porque todavía Dios está al servicio del Dios-Unamuno. Todavía Dios es un Dios instrumental al que Unamuno exige inmortalidad, de ahí que, como apuntan López Castro⁴³⁸ y Rivera de Ventosa⁴³⁹, Cristo permanezca al servicio de la voluntad de un Unamuno que mantiene con Él una actitud antidialógica que no permite ser escuchado. Permítasenos acabar la presente reflexión con un excelente texto en el que D. Olegario reproduce las omisiones que el Unamuno-Dios todavía tiene con el Cristo al que no se acoge, no se entrega y no glorifica:

*Si analizamos la oración de Unamuno (...) ¿no nos resulta de una sorprendente monotonía? Es casi siempre una sola oración de petición. ¿Se ha reconocido Unamuno alguna vez culpable ante Dios, se ha confesado pecador, ha implorado perdón? ¿Ha llorado y danzado de dolor o de gozo delante de Dios? ¿Se ha abandonado a sus planes divinos sobre él, confiado a su misericordia y dejado en las manos divinas sus propios azares? ¿Teme la nada ontológica o el juicio personal de Dios sobre su vida? Le preocupaba más dejar de ser que el infierno - ¡éste al menos lo considera una garantía de perduración frente al temido aniquilamiento! -. La gloria de Dios, el poder de dios, el juicio de Dios, la esperanza de Dios, el temor de Dios, la santidad y la Gracia de Dios, no han jugado un papel equilibrador en su experiencia religiosa. Dios no aparece nunca como el Dios santo, gratuito, exigente y purificador, un horno que abrasa al hombre, quién, fascinado por su inmensa congoja y agradecido por su acción salvífica, acongojado por la finitud y apesadumbrado por sus pecados se acoge, entrega y gloria en él.*⁴⁴⁰

6.2.5. Orar en el retrete⁴⁴¹ y la nueva apocatástasis

Es conveniente comenzar este epígrafe haciendo referencia al significado del *Cristo de Velázquez* en la vida y en la fe de Unamuno con la expresiva frase con la que D.

⁴³⁸ LÓPEZ CASTRO, A. *El rostro en el espejo. Lecturas de Unamuno, Religión y poesía en Unamuno*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2010, p. 19. “A lo largo de la vida de Unamuno, desde la dramática fe que percibimos en el Cristo de Velázquez hasta la fe descreída en San Manuel Bueno, mártir, hay siempre un intento de querer creer, pero sin llegar a la fe, de ahí que su arte permanezca siempre al servicio de la voluntad. Por eso, el sostenido monólogo a que ese reduce ese largo y angustioso poema que es el Cristo de Velázquez, no hace más que dotar al conjunto de una sinceridad humana que lo mantiene profundamente cohesionado”.

⁴³⁹ RIVERA DE VENTOSA, E. *Unamuno y Dios*. Ediciones Encuentro, Madrid 1985, p. 231. “Ya al final, podría esperarse que Unamuno superara su actitud antidialógica con su Cristo. Pero tercamente se empeña en que Jesús no le hable. Que solamente le escuche. Él solo es el que tiene que hablar”.

⁴⁴⁰ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. *Cuatro poetas desde la otra ladera*. Editorial Trotta, Madrid 1996, p. 188. Respondiendo al autor, sí se ha confesado pecador en el *Diario Íntimo*.

⁴⁴¹ Op.cit. pp. 180-181. “Quizá hubo exceso de expresión y falta de silencio, sobra de grito hacia fuera y mengua de llanto hacia dentro, delante de Dios y sin espectadores. Don de voz y voces tuvo Don Miguel en abundancia; don de silencio y don de lágrimas hubieran sido también necesarios. Pero lágrimas en

Olegario muestra el egotismo que subyace en uno de los mejores poemas crísticos de la literatura española. Ciertamente, el poema no es un diálogo con Dios, sino un grito egoísta, pero ciertamente un grito de afirmación del Cristo que yacía escondido en el alma de niño de Unamuno. Deberíamos igualmente decir que a Dios no se debe de buscar en el retrete; es decir, desde la congoja de la experiencia de la nada y del sinsentido. En nuestra opinión, está fuera de toda duda que, aunque en *El Cristo de Velázquez* Unamuno todavía busca a Dios desde sí mismo y desde la proyección antropológica que hemos llamado “tetralogía de la serpiente”, esta obra es una muestra palpable de la creencia unamuniana en el Dios de la ortodoxia cristiana.

Sin embargo, entendemos que un análisis hermenéutico del significado del *Cristo de Velázquez* en la vida y obra de nuestro autor, debe de tener en cuenta los tres ejes que se proponen como base de investigación de este trabajo, a saber: Que la vida y obra de Unamuno suponen la expresión de una fenomenología de sentido; que esta fenomenología de sentido se produce a través de una búsqueda dialéctica que la razón lleva a cabo de la fe “original” de Unamuno; y que la fenomenología de sentido supone en Unamuno la conciliación de tres áreas existenciales: Lo que Unamuno siente -fe-, lo que Unamuno piensa -razón- y lo que Unamuno hace -ser es actuar. Y desde esta óptica debemos decir que en el Cristo del *Cristo de Velázquez* ya no es la “Conciencia Universal” sino el “tú” del Cristo vivo; y también se ha pasado del “yo” del “satánico orgullo” al Miguel de Unamuno que mira cara a cara a Cristo. Ciertamente, nuestro autor increpa a Cristo pidiéndole la misma inmortalidad que pedía a la “Conciencia Universal”. Y aunque hemos pasado del egotismo del idealismo del *Sentimiento* al egotismo del creyente, en la fenomenología de sentido se ha dado un paso de una importancia metafísica trascendental: En *El Cristo de Velázquez* es la primera vez que hay un encuentro “cara a cara” entre el hombre Miguel y entre el Dios Enmanuel, como certeramente apunta Sandoval⁴⁴². En *El Cristo de Velázquez* el Dios-Unamuno se hace hombre para hablar “tú

serena y compungida soledad con Dios como único espectador, a quién se confiesan culpas y de quién se espera perdón (...) Quién no ora a solas en su retrete, pierde su yo, volviéndose masa; y quién no se suma a sus hermanos solidariamente, absolutiza su yo volviéndose un tirano”.

⁴⁴² SANDOVAL ULLÁN, A. “El Cristo de Velázquez como única vía de acceso a Dios”. En A. CHAGUACEDA TOLEDANO, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra I* (pp. 37-49). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2003, p. 49. “Hasta ahora, ha sido un poema dedicado al Dios-Hombre y al Hombre-Dios, ahora, en cambio, entra en juego el hombre Unamuno. El monólogo del poema se transforma ahora en vivido diálogo entre Unamuno, hombre de carne y hueso y Dios, el hombre

a tú” con un Hombre-Dios. Unamuno ha encontrado al Cristo que buscaba desde aquella gran “X” de 1886. Le ha encontrado, y le pide y le exige inmortalidad y sentido. Le ha encontrado y le ha visto, pero no le ha mirado.

El ornitorrinco orteguiano sigue presente en Unamuno, tanto, que en opinión de González de Cardedal no dejaba hablar ni a Dios⁴⁴³. Sin embargo, ha existido el hecho diferencial del encuentro con Cristo. La fenomenología de sentido ha sustituido la apocatástasis que se da en la “Conciencia Universal” de conciencias individuales por la anacefaleosis en el Cristo en la que se recapitulan los hijos de Dios desde el amor universal. La razón poética ha encontrado por fin la fe de niñez de Unamuno desde la que vuelve a existir un encuentro entre razón y fe; ha sido necesaria una evolución dialéctica de la razón que ha encontrado en la poesía un instrumento metafísico para llegar al Cristo personal al que no podía llegar la razón positivista ni la imaginación del *Sentimiento*. Ahora solo hace falta que el Unamuno de carne y hueso se reencuentre con la fe desde el punto de vista del obrar, desde el punto de vista vivencial. La dicotomía vuelve a ser aquella del *Diario*, la del Unamuno interior y la del Unamuno exterior, pero con una diferencia abismal: Cristo ya vive en el alma de Unamuno y también fuera de ella. El Cristo interior y el Cristo exterior se han dado la mano en Unamuno. La Gracia ha llegado a nuestro autor y solo hacen falta unos años para que el Unamuno ornitorrinco doble la cerviz ante el misterio.

Nos vemos obligados a terminar el comentario de esta obra con un texto de Sandoval que recoge magistralmente la fenomenología de sentido que en este trabajo se asigna a una razón poética que no está enfrentada a la fe, sino que es fundamento de ella. Dice así:

A lo largo de la vida intelectual de nuestro autor ensayó cinco vías de acercamiento a Cristo que son las siguientes: El relato, la novela, el ensayo filosófico y la poesía. Cinco caminos o vías, podríamos decir, de acceso a Cristo, pero no para demostrar su existencia, como se ha hecho hasta ahora, sino para vivir a Cristo, introducirlo en nuestro interior y vivenciarlo de una manera

crucificado por el resto de la humanidad. No cabe duda de que la oración final es un cumplimiento del anhelo de comunicación con Dios que tanto deseó D. Miguel de Unamuno”.

⁴⁴³ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. *Cuatro poetas desde la otra ladera*. Editorial Trotta, Madrid 1996, pp. 181-184. “*Todo en Unamuno fue un largo monólogo, incluso cuando hablaba con Dios. Su palabra era tan potente, incesante e inexorable, que no dejaba espacio para la palabra del otro, la que podía responder o preguntar, seguir el curso abierto o iniciar otro nuevo (...) El reto, himno y acoso a Dios no dejaron espacio para aquel género nuevo de palabra, más humilde y desvalida, más confiada y receptiva, que es la verdadera oración ante Dios, que es siempre primero, es siempre mayor y tiene siempre la última palabra (...) Y terminó por considerar que basta con que Dios le oiga a él, aunque él no oiga a Dios*”.

*íntima y familiar y hogareña, hacerlo nuestro a través de la poesía que es la forma más elevada para acercarse a Jesús de Nazaret. Porque en la poesía trabaja el corazón y el sentimiento y la sensibilidad, la razón se queda relegada al exterior, no tiene cabida en este tipo de poesía.*⁴⁴⁴

Excelso texto que expresa no solo el ejercicio dialéctico de la razón que partiendo del positivismo spenceriano llega a su formulación lírica. También muestra cómo la fenomenología del sentido implica un camino de vida y de escritura que acaba en una poesía que produce el contacto inmediato entre el alma humana y Jesús de Nazaret. Razón poética y fe íntima ya viven en el corazón de Don Miguel. Éste tiene ahora que hacer el recorrido vital necesario para que el ornitorrinco pueda alcanzar la humildad que Unamuno reclamaba para sí mismo en el *Diario*. Tenemos que estar de acuerdo con Rivera cuando observa con desánimo que después de la redacción del poema, “no se apreció la más mínima inflexión en la vida de Unamuno y siguió con su camino como si no hubiese pasado nada”⁴⁴⁵. Ciertamente, por fuera no sucedió nada, e incluso Unamuno “escribió páginas contrarias a la fe cristiana”; pero eran los estertores del Unamuno del “satánico orgullo”. La llamada de la Gracia había sucedido; el Cristo unificado de razón y fe vivía dentro de nuestro autor. Solo había que esperar. Después de la anacefaleosis en un Cristo salvador que expresa *El Cristo de Velázquez*, el egotista Unamuno seguía dirigiendo diatribas contra las principales instituciones del Estado mientras languidecía encerrado en la habitación del hotel de París donde le visitaba la “dama blanca” con más ahínco que nunca. A lo lejos, ya se divisaba el Dios del *Cancionero* y la apocatástasis universal de intrahistoria, lago y montaña de aquel pueblo sumergido en las aguas tan queridas de Unamuno: Valverde de Lucerna.

Mientras tanto, el Cristo, el serafín del dolor agónico libra al fin al hombre de la muerte:

⁴⁴⁴ SANDOVAL ULLÁN, A. “El Cristo de Velázquez como única vía de acceso a Dios”. En A. CHAGUACEDA TOLEDANO, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra I* (pp. 37-49). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2003, p. 47.

⁴⁴⁵ RIVERA DE VENTOSA, E. *Unamuno y Dios*. Ediciones Encuentro, Madrid 1985, p. 231. “*El impacto del poema hacia dentro fue nulo. Lo cual es más serio y significativo. Ni la más mínima inflexión se advierte en la vida de Unamuno a raíz de su largo monólogo con el Cristo de Velázquez. Es que, a decir verdad, este monólogo no fue más que una expresión literaria de desgarradas vivencias. Unamuno no quiso entrar en diálogo con quien era capaz de transformar todo su ser íntimo. La voz de Dios tiene ese inmenso poder. Pero Unamuno no tuvo quietud interior para oírlo. Por ello siguió adelante con su camino, como si no hubiese pasado nada. Los 2539 versos del poema no tuvieron el menor efecto en una posible rectificación de la vida íntima de quien los había escrito. Los críticos dogmáticos, para probar el trasfondo antiteológico del poema, anotan que, antes y después de él, Unamuno escribe páginas contrarias a la fe cristiana*”.

*Siguióse místico
silencio sin linderos, cual si el aire
contigo hubiese muerto, y nueva música
surgió, sin son terreno, en las entrañas
del cielo aborrascado por el luto
de tu pasión. Y del maestro triste
de tu cruz en el arpa, como cuerdas
con tendones y músculos tendidos
al tormento, tus miembros exhalaban
al toque del amor -dolor sin freno-
la canción triunfadora de la vida.
¡Se consumó! ¡Por fin murió la Muerte!
Solo quedaste con tu Padre -solo
de cara a Ti -, mezclasteis las miradas
-del cielo y de tus ojos azules-,
y al sollozar la inmensidad, su pecho,
tembló el mar sin orillas y sin fondo
del Espíritu, y Dios, sintiéndose hombre,
gusto la muerte, soledad divina.
Quiso sentir lo que es morir tu Padre,
y sin la Creación vióse un momento
cuando doblando tu cabeza diste
al resuello de Dios tu aliento humano,
¡A tu postrer gemido respondía
sólo a lo lejos el piadoso mar!⁴⁴⁶*

Mediante una participación eucarística que es hambre de Cristo:

*Amor de Ti nos quema,
blanco cuerpo; amor que es hambre,
amor de las entrañas;
hambre de la Palabra creadora
que se hizo carne; fiero amor de vida
que no se sacia con abrazos, besos,
ni con enlace conyugal alguno.
Solo comerte nos apaga el ansia,
pan de inmortalidad, carne divina.
Nuestro amor extrañado, amor hecho hambre,*

⁴⁴⁶ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *El Cristo de Velázquez*, segunda parte, II. Se consumó, obras completas, vol. IV. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1999, p. 498.

*joh, Cordero de Dios!, manjar te quiere (...)
Que no es gozar en Ti, es hacerte nuestro,
carne de nuestra carne, y tus dolores
pasar para vivir muerte de vida (...)
¡Carne de Dios, Verbo encarnado, encarna
nuestra divina hambre carnal de Ti!⁴⁴⁷*

Que conduce una anacefaleosis universal de hijos de Dios, como rebaño de un solo pastor:

*Abandonado de tu Dios y Padre,
que con sus manos recogió su espíritu,
Te alzas en ese trono congojoso
de soledad, sobre la escueta cumbre
del teso de la calavera, encima
del bosque de almas muertas que esperaban
tu muerte, que es su vida. ¡Duro trono
de soledad! Tú, solo, abandonado
de Dios y de los hombres y los ángeles,
eslabón entre cielo y tierra, mueres
¡oh León de Judá, Rey del desierto
y de la soledad! Las soledades
hinchas del alma, y haces de los hombres
solitarios un Hombre; Tú nos juntas
y a tu soplo las almas van rodando
en una misma ola. Pues moriste,
Cristo Jesús, para juntar en uno
a los hijos del Dios que andan dispersos,
solo un rebaño bajo de un pastor.⁴⁴⁸*

⁴⁴⁷ Op.cit. pp. 488-489. Primera parte, XXXII. Eucaristía.

⁴⁴⁸ Op.cit. p. 497. Segunda Parte. I. Soledad.

7. 1914-1930: El egotista en búsqueda de sentido

7.1. El problema de la personalidad: Novela y farsa de vida

La etapa comprendida entre los años 1914 y 1930 representa un momento álgido del egotismo de Unamuno, con intensos sufrimientos emocionales e importantes problemas de rechazo personal y social. Esta etapa es en la que Unamuno experimenta una profunda quiebra existencial que supondrá una nueva búsqueda del Dios que Unamuno encontró en *El Cristo de Velázquez*. Hemos tomado 1914 como inicio de esta etapa al corresponder cronológicamente la finalización del *Sentimiento* en 1913, a su cese del rectorado de Salamanca en 1914 y a la redacción de gran parte del *Cristo de Velázquez*. Fijamos como final de esta etapa el año 1930, que se corresponde con la finalización del destierro y la redacción de sus dos obras cumbre de senectud: *San Manuel Bueno, mártir* y el *Cancionero*.

La etapa de la vida de Unamuno que ahora analizamos comprende dos periodos diferenciados: Los 10 años que van desde el cese del rectorado de la Universidad de Salamanca hasta el inicio del destierro en 1924 y los seis años que transcurren entre el destierro de Unamuno entre Fuerteventura, París y Hendaya y la vuelta triunfal a España en 1930. Ambos periodos escenifican una situación de profundos enfrentamientos personales y políticos que llevan a nuestro autor a una profunda crisis de personalidad que tiene la misma base que la de 1897, pero acentuada por la terrible situación personal que experimenta en el destierro: La crisis de 1924, de la que comenta Marrero: “*Siente como nunca el vacío de la farsa, el temor de que el Unamuno de la leyenda, de la novela, hubiera ahogado al íntimo y verdadero, y proponiéndose ser sincero, cae en lo más hondo de la desesperación, del remordimiento por haber hecho "novela" y farsa de su vida.*”⁴⁴⁹.

El 20 de agosto de 1914, el Rey Alfonso XIII cesa a Unamuno, quien recibe el apoyo de los movimientos obreros y estudiantiles de la Universidad. Las causas del cese son los continuos enfrentamientos que Unamuno instiga desde años atrás contra gran parte de las instituciones locales y estatales del momento. Desde 1903 mantiene un enfrentamiento implacable con el obispo Cámara⁴⁵⁰; en 1904 en una carta a Pedro Múgica se refiere a la

⁴⁴⁹ MARRERO SUÁREZ, V. *El Cristo de Unamuno*. Ediciones Rialp, Madrid 1960, p. 63.

⁴⁵⁰ RABATÉ, C. Y J.C. *Unamuno. Biografía*. Ed. Taurus, Madrid 2009, p. 233. “*El padre Cámara le acusa del tristísimo estado de la universidad de Salamanca. Unamuno ha perdido la fe católica en su*

reina María Cristina como la “mula austriaca” y declara aborrecer a “los magnates, príncipes y generales y farándula de esa clase”⁴⁵¹; en 1905 pide libertad de cátedra al parlamento y la derogación del artículo 2 del concordato de 1851 que exige que la enseñanza universitaria sea conforme a la doctrina de la religión católica⁴⁵²; en 1907 desprecia a Rubén Darío; en 1913 inicia campañas antitaurinas y hace críticas feroces a los terratenientes⁴⁵³ y en 1914 dirige palabras ofensivas al propio Parlamento⁴⁵⁴. A las palabras de Enrique Salcedo, que fija las causas de la destitución en “la antigua filiación socialista de Unamuno, campañas agrarias contrarias a los intereses de Romanones, elecciones senatoriales, incidente estudiante colombiano, lucha por la libertad de cátedra, la crítica a catedráticos por no ir a sus clases y su difícil posición religiosa”⁴⁵⁵, habría que añadir el discurso de Francisco Bergamín, ministro de Instrucción Pública⁴⁵⁶ en la que afirma que Unamuno “no tuvo nunca, absolutamente nunca” la confianza del Claustro de la Universidad que representaba ni la confianza del Gobierno. En cuanto a su situación psicológica y emocional, ésta contribuía poco al equilibrio existencial de nuestro autor. Rabaté refiere continuos estados de hipocondría y depresión entre 1906 y

juventud y esparce por distintos lugares perniciosas y heréticas doctrinas (...) Se ha declarado protestante a lo liberal, y también anarquista en inclinación de espíritu, no acude a las funciones religiosas en su capilla”.

⁴⁵¹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Miguel De Unamuno. Epistolario Inédito I (1894-1914)*. Edición Laureano Robles, Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid 1991, p. 171.

⁴⁵² RABATÉ, C. Y J.C. *Unamuno. Biografía*. Ed. Taurus, Madrid 2009, p. 242.

⁴⁵³ Op.cit. p. 322. “En el diario la Nación de Buenos Aires, redacta un artículo que se llama “Campaña Agraria”: Fustiga a esa casta de señoritos, condes, marqueses o duques que está despoblando sistemática e impunemente la tierra de Castilla, al mismo tiempo que habla de patriotismo. “Y llegan las elecciones y esos mismos abusivos latifundarios hacen que les voten los colonos mismos a quienes arruinan y los criados de estos”.”

⁴⁵⁴ Op.cit. p. 326. “En campaña agraria dice: “El parlamento se compone de ricos, de criados de ricos -administradores, apoderados- cien veces peores que los ricos mismos, y por último, abogados de ricos, que son lo último de lo último”.”

⁴⁵⁵ SALCEDO, E. *Vida de Don Miguel*. Ediciones Anaya, Salamanca 1970, p. 194.

⁴⁵⁶ RABATÉ, C. Y J.C. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Ed. Taurus, Madrid 2009, p. 340. “El Sr. Unamuno no merece, digo yo, la confianza de sus compañeros de la Universidad de Salamanca. ¿Por qué? Porque a los catedráticos de la Universidad de Salamanca les llama en público el Sr. Unamuno “pordioseros cobardes”; y en una metáfora que no he acertado yo bien a comprender, habla de burros, y de burros que dan vueltas a la noria, sin que yo sepa si ese calificativo lo aplica a los alumnos de la Universidad o a sus dignos compañeros (...) El Sr. Unamuno no puede ostentar ningún origen de esa facultad rectoral de la que fue desposeído. No tenía la confianza del Gobierno, no tenía la confianza de sus compañeros del claustro”.

1911 que le llevan a graves problemas de salud en 1913, con síntomas de aprensión, neurastenia y prolongado insomnio.

Después del cese en 1914, Unamuno tiene necesariamente que compensar la pérdida económica con una actividad literaria frenética, siendo el “galeote de la pluma” que le llevó a escribir 600 artículos en cuatro años. En esta época redacta la práctica totalidad del *Cristo de Velázquez* que verá la luz definitiva en 1920, publica *Niebla* en 1915, y la historia psíquica de la envidia: *Abel Sánchez*. En 1917 vuelve a tener una profunda depresión⁴⁵⁷; en 1918 pierde las elecciones a concejal de Salamanca después de ser propuesto por la Federación Obrera y la Unión Ferroviaria; en este mismo 1918 inicia una campaña encarnizada contra el Rey a la vez que se agudiza su deterioro psicológico y sufrimiento físico; en 1919 Unamuno retoma los ataques furibundos al gobierno, enfrentándose a Primo de Rivera, por lo que tiene que enfrentarse a procesos judiciales y necesita que el Ayuntamiento de Salamanca le ponga un servicio de escolta; en 1920 Unamuno es condenado a 16 años de prisión por los artículos publicados en 1918 y 1919 con injurias al Rey, al que llama “polluelo Alfonsito”; en este mismo año vuelve a tener un fracaso electoral, en este caso para las circunscripciones de Bilbao con el partido republicano y de Madrid con el partido socialista; en 1920 declara que iniciará una campaña internacional contra el Rey, a riesgo de tener que emigrar a América con su familia, calificándole de “Rey del Cabaret o el Kaiser Codorniu” y diciendo de él “*que juega, bebe -no agua- y putea*”⁴⁵⁸. A partir de 1922 la misantropía de Unamuno tiene ya tintes enfermizos: Es acusado por Manuel Azaña de buscar fama mientras que Unamuno comenta que “*los republicanos me dan asco*” y que son “*tahúres, farsantes y vividores, y el peor Lerroux*”⁴⁵⁹; en este año es procesado y enjuiciado en Valencia a la vez que es recibido por el Rey en compañía del Conde de Romanones, recepción que aprovecha Unamuno para amonestar al monarca; en 1923 Alfonso XIII legitima la dictadura de Primo de Rivera con la aprobación de toda la intelectualidad, salvo Azaña, Ramón Pérez de Ayala y Unamuno; en 1924 dice de Primo de Rivera que “*no tiene más seso que una*

⁴⁵⁷ Op.cit. p. 368. “*Está pasando una temporada terrible, presa de lo que podría llamar enfermedad de expectación (...) Se pasa horas y más horas echado encima de la cama invadido por un sentimiento de estabilidad [sic] mental, reviviendo viejas preocupaciones y dolorido de ánimo (...) Lo peor es que se siente con pavor que se le está agriando el corazón*”.

⁴⁵⁸ Op.cit. p. 423.

⁴⁵⁹ Op.cit. p. 434.

rana; es un prototipo de frivolidad y vanidad señoritil. No ambición, sino vanidad. Y los pobres calabacines que le rodean”⁴⁶⁰.

En el ámbito literario, Unamuno publica en 1920 *El Cristo de Velázquez, La tía Tula y Tres novelas ejemplares y un prólogo*; en 1921 *Soledad* y en 1923 *Rimas Adentro*. A finales de 1923, la suerte está echada para Unamuno: Con ocasión de la carta publicada en la revista “Nosotros” de Buenos Aires, fue emitida la orden de deportación a Fuerteventura con fecha de 20 de febrero de 1924 en la que es cesado del cargo de vicerrector y decano de la facultad de Filosofía y Letras y con suspensión de empleo y sueldo de catedrático. El enfrentamiento de Unamuno con el sistema se resume en las expresiones de desaprobación que cruza con Ramiro de Maeztu, quien habla de Unamuno como “gloria y calamidad nacional”, mientras que aquel es tildado por nuestro autor de “*cerdo epiléptico, sanguinario y rapaz*”⁴⁶¹. Es muy importante reseñar que Unamuno recibe el indulto del destierro por parte del gobierno el 5 de julio de 1924, indulto que Unamuno no acepta, autoexiliándose a París, donde llega en el verano de 1924. A partir de esta fecha y mientras redacta la *Agonía del cristianismo* -que es prohibido en España en 1925-, se produce un recrudecimiento patológico de la agresividad de Unamuno contra el gobierno español y el Rey⁴⁶² mientras empieza a sufrir graves padecimientos físicos y psíquicos⁴⁶³. Se recluye en su habitación del hotel de París desde una actitud abatida y solipsista que le devuelve a sus distracciones de su niñez haciendo pajaritas y esculturas con miga de pan. Después de su salida de París a Hendaya en verano de 1925, confiesa a Jean Cassou su modorra, abatimiento y congoja; se siente abandonado de Dios y con una vida sin sentido. Cada noche tiene terribles angustias y siente de nuevo la visita del Ángel de la muerte con ocasión de la pérdida de sus amigos Enrique Areilza y Luis Maldonado. Ha llegado la terrible noche en la vida de Unamuno a la vez que le ronda de nuevo la idea del suicidio:

Vendrá de noche cuando todo duerma,

⁴⁶⁰ Op.cit. p. 444.

⁴⁶¹ Op.cit. pp. 469 y 523.

⁴⁶² Op.cit. p. 483. “*Insultos gravísimos al Rey y a Severiano Martínez Anido. Citando a Unamuno: “El rey me ha hecho saber, por un amigo suyo y mío que me quiere y que es mi lector asiduo y consciente admirador. ¡Pobre pelele! Las está pasando muy negras que no sabe cómo librarse del cerdo epiléptico, el M. Anido y su jauría de mastines hidrófobos”.*”.

⁴⁶³ Op.cit. p. 516.

*Vendrá de noche cuando el alma enferma
 se emboce en vida,
 vendrá de noche con paso quedo,
 vendrá de noche y posará su dedo
 sobre la herida (...)*
*Noche ha de hacerse en cuanto venga y llegue,
 y el corazón rendido se le entregue,
 noche serena,
 de noche ha de venir..., ¿él, ella o ello?
 de noche ha de sellar su negro sello,
 noche sin pena.*
*Vendrá la noche, la que da la vida,
 y en que la noche al fin el alma olvida,
 traerá la cura;
 vendrá la noche que lo cubre todo
 y espeja el cielo que el luciente lodo
 que lo depura.*
*Vendrá la noche, sí, vendrá de noche
 Su negro sello servirá de broche
 que cierre el alma;
 vendrá de noche sin hacer ruido,
 se apagará a lo lejos el ladrido;
 vendrá la calma...,
 vendrá la noche...⁴⁶⁴*

En 1925 escribe los sonetos de *Fuerteventura a París* y en 1927 *El Romancero del destierro* a modo de “diarios íntimos” que describen el sufrimiento personal, la inquietud religiosa y la comunicación espiritual que Don Miguel tenía con la naturaleza. En este periodo redacta las obras que expresan la complejidad de la personalidad y el desdoblamiento entre el yo que se es y el yo que se quiere ser y la lucha fratricida entre uno y otro: *El otro*, *Sombras de sueño*, *El hermano Juan* y *Cómo se hace una novela*:

Me vi entrar, y el otro..., yo..., se puso como estoy, como estás... Y se me quedó mirando a los ojos y mirándome en mis ojos. Y entonces sentí que se me derretía la conciencia, el alma; que empezaba a vivir, o mejor, a desvivir, hacia atrás, a redro-tiempo, como en una película que se haga correr al revés... Empecé a vivir hacia atrás, hacia el pasado, a reculones, arredrándome... Y desfíló mi vida y volví a tener veinte años, y diez, y cinco, y me hice un niño, ¡niño!, y cuando

⁴⁶⁴ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Romancero del destierro*, II. *Vendrá la noche*, obras completas, vol. IV. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1999, pp. 866-867.

*sentía en mis santos labios infantiles el gusto de la santa lecha materna..., desnací..., me morí..., Me morí al llegar a cuando nací, a cuando nacimos.*⁴⁶⁵

*¿Y por qué he de morirme cuando acabe de leer este libro y el personaje autobiográfico se muera?
¿Por qué no he de sobrevivirme a mí mismo? Sobrevivirme y examinar mi cadáver. Voy a
continuar leyendo un poco hasta que el pobre diablo no le quede más que un poco de vida, y
entonces cuando haya previsto el fin viviré pensando que le hago vivir.*⁴⁶⁶

En 1928, desde un abatimiento espiritual y desde la vivencia de un nadismo y una ausencia de sentido terribles, inicia la redacción del *Cancionero*, uno de sus “testamentos espirituales” y síntesis de su biografía espiritual, que en palabras de López Castro “no es otra cosa que un testamento poético en el que sobre un fondo de muerte se plantea realmente la cuestión del ser, de la escritura”⁴⁶⁷. El 28 de enero de 1930, Alfonso XIII impulsa la dimisión de Primo de Rivera. Unamuno vuelve a España el 12 de febrero de 1930, entre vítores de 40.000 personas que le esperan en la frontera. El 13 de febrero de 1930 entra triunfal en Salamanca, que ha cerrado todos sus establecimientos para recibir al ilustre rector. Mientras la soberbia y el orgullo de D. Miguel le llevan a rechazar continuar con la docencia en la universidad y a pedir responsabilidades por su cese de 1914, redacta en 1930 -después de una visita al lago de Sanabria en el mes de junio- el testamento espiritual que fundamenta la apocatástasis de la fe en las buenas acciones: *San Manuel Bueno, mártir*.

¿Quién es el Unamuno que vuelve entre vítores a una cátedra cuyo nombramiento institucional rechaza⁴⁶⁸ y de quien dice Enrique Esperabé que es un agitador que busca el desprestigio institucional de la Universidad y de España?

⁴⁶⁵ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *El Otro*, jornada primera, escena IV, obras completas, vol. III. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1996, p. 426.

⁴⁶⁶ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Cómo se hace una novela*, obras completas, vol. VII. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2005, p. 596.

⁴⁶⁷ LÓPEZ CASTRO, A. *El rostro en el espejo. Lecturas de Unamuno*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2010, p. 78.

⁴⁶⁸ RABATÉ, C. Y J. C. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Ed. Taurus, Madrid 2009, p. 559. “Yo tengo un rectorado de orden popular, y adquirido aquí: Liberal, republicano y socialista. No necesito otro”.

¿Qué tiene que ver este Unamuno con el Unamuno atormentado que escribía con 35 años en el *Diario* que tenía que salir de sí mismo para entrar en Dios con toda su riqueza⁴⁶⁹ y que había de hacerse uno con Cristo y ser bueno interiormente basando la fe en la humildad? ¿Es este el Unamuno que habla del misterio del amor como puro deleite de sentir a los demás como hermanos⁴⁷⁰? ¿Es este el Unamuno que decía: “*No discutas nunca; Cristo nunca discutió; predicaba y rehuía toda discusión. No rebatas nunca las opiniones ajenas porque eso es querer aparecer más fuerte que tu prójimo y domeñarlo*”⁴⁷¹? ¿O quizá este Unamuno es tan solo el terrible Brand de Ibsen que dice que “*donde no hay fuerzas, no hay misión y que cuando no se puede ser lo que se debe, se es lo que se puede*” y que grita: “*¿por qué mi alma ha nacido dentro de la carne, si el amor de la carne es la muerte del alma?*”⁴⁷²?

Es muy difícil encontrar a Dios en el Unamuno que hemos descrito. ¿Cómo puede encontrarse a Dios en una actitud beligerante contra todos y contra todo que en Unamuno parece ser la única actitud que le nutre espiritualmente? ¿Cómo entender que el buscador de sentido que es Unamuno y que tiene como único sentido el encontrar a Dios en su vida, lleve una vida en que hace de la lucha personal encarnizada su *modus vivendi*? Conocemos las oraciones que la razón poética eleva a Cristo: *Diario Íntimo*, los *Salmos* o *El Cristo de Velázquez*, pero ¿qué creemos que puede pedirle a Dios en la soledad de la noche un Unamuno que vive en el egotismo más execrable?

⁴⁶⁹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Diario Íntimo*, obras completas, vol. VII. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2005, p. 390. “*Cuanto más sale el hombre de sí mismo y de su apego a las cosas tanto más, ni más ni menos, entra en él Dios con toda su riqueza; pues en tanto vive Dios en ti en cuanto mueres tú para ti mismo. Despójate de lo humano para quedar con lo divino que en ti hay, para desnudar lo divino, y lo humano en ti es lo que crees y llamas tu yo. Por debajo y por dentro de tu conciencia de ti mismo está tu conciencia de Dios, de Dios en ti*”.

⁴⁷⁰ Op.cit. p. 295. “*¡Augusto misterio el del amor! La existencia del amor es lo que prueba la existencia del Dios Padre. ¡El amor! No un lazo interesado ni fundado en provecho, sino el amor, el puro deleite de sentirse juntos, de sentirnos hermanos, de sentirnos unos a otros*”.

⁴⁷¹ Op.cit. p. 284.

⁴⁷² IBSEN, H. *Brand*. Ediciones Encuentro, Madrid 2016, pp. 80 y 90.

Otra vez *Brand*⁴⁷³. Otra vez la tragedia del Unamuno de la voluntad de poder, otra vez el Unamuno que, aún después de sentir a Dios y llegar a Él con la razón poética, sigue exigiéndole una respuesta:

*¡Morir para que Él viva, para que Él sea!
Pero, Señor, "¡yo soy!" dinos tan sólo,
dinos "yo soy" para que en paz muramos,
no en soledad terrible
¡sino en tus brazos! Pero dinos que eres,
¡sácanos de la duda/ que mata el alma!*⁴⁷⁴

Estamos de nuevo ante aquel Unamuno del demoniaco orgullo, aquél cuyo sentido lo definía la “tetralogía de la serpiente”, aquella voluntad de poder cuyo sentido estaba basado en la invasión, el dominio y la absorción infinita de todas las conciencias individuales que formaban parte de un Todo universal personalizado y humanizado al que el hombre le había dado un fin. El sentido trágico de la vida es el que siente de nuevo el Unamuno desmembrado entre el mundo y Dios que Unamuno reflejó en aquel “catecismo” que fue el *Diario*. Ya en la crisis de 1897 Unamuno sabía que la solución era despojarse del yo para encontrar a Dios en sí mismo. Y treinta años más tarde vuelve a encontrarse con la tragedia del Nicodemo que contenía en sí mismo los dos embriones⁴⁷⁵.

⁴⁷³ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Otra vez Brand*, obras completas, vol. IX. Editorial Afrodisio Aguado, Madrid 1958, p. 74. “*Brand se sacrifica a sí mismo. Sólo que al morir descubre que el íntimo mismo de sí mismo es la nada que se pierde en el todo de Dios (...) "Quería querer". "¿Y qué es querer"? Y yo, "crear a Dios". Y Brand, al morir conoció que le había creado Dios, el Dios que él quiso crear, el Dios que le mataba como le dio la vida (...) Brand sintió al final de su vida como toda vida es, al cabo y a la postre, un fracaso*”.

⁴⁷⁴ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Salmos. Salmo I*, obras completas, vol. IV, poesías. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1999, p. 97.

⁴⁷⁵ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Discursos y conferencias*, Nicodemo el fariseo. Conferencia en el Ateneo de Madrid, 13 de octubre de 1899, obras completas, vol. IX., ensayos, artículos y conferencias. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2008, pp. 583-584. “*Hay, Nicodemo, en nosotros todos dos hombres, el temporal y el eterno, el que adelanta o atrasa en las cambiantes apariencias y el que crece o mengua en las inmutables realidades. Desde nuestro nacimiento carnal, terreno y temporal, desde que nuestro espíritu, embrión entonces, fue puesto en la matriz del mundo, de donde naceremos con el parto de la muerte a vida espiritual, celestial y eterna, recibimos del mundo, como de placenta, capas que nos van envolviendo, capas de pasiones, de impurezas, de iniquidades, de egoísmo, y a la vez va creciendo, con crecimiento interno, aquel espiritual embrión, pugnando por desplegar en sí vida de virtud y de amor divinos. Hay un crecimiento de dentro a fuera, crecimiento que nos viene de Dios, que habita dentro nuestro, y hay otro de fuera a dentro, que nos viene de esas capas de aluvión que el mundo deposita en torno de nuestro núcleo eterno intentando ahogarle en el tiempo. Así vivimos separados los unos de los otros por costras más o menos espesas, a través de las cuales irradia penosamente en los buenos, y desfigurado casi siempre, el fuego de la caridad divina. Más aun así y todo comunicanse las eternas honduras de nuestra alma, con la hondura eterna de la creación que nos rodea, con Dios que habita en*

Pero el Unamuno desgarrado de *Cómo se hace una novela* no es el mismo Unamuno que pedía a Cristo que le ayudara a despojarse de su soberbia. Entre Nicodemo y Jugo de la Raza han pasado treinta años y se ha dado una fenomenología del sentido mediante la búsqueda denodada que una razón dialéctica ha hecho de Dios. Nicodemo tenía la esperanza del renacer evangélico, de volver a ser un hombre nuevo. Jugo de la Raza es un experimentado buscador de sentido: Ya conoce al Dios conceptual del vitalismo metafísico y también ha descubierto al auténtico Cristo en *El Cristo de Velázquez*. Jugo de la Raza ya ha encontrado a Dios, pero Dios no está todavía al servicio del egotista que busca en Dios una solución al sentido de la vida y a la inmortalidad de la conciencia individual. Jugo de la Raza ha sustituido la “Conciencia Universal” como realidad trascendente en la que fundamentar el sentido de la vida por el Cristo de la fe, pero la búsqueda sigue siendo la misma: La del egotista de la voluntad de poder que necesita la concurrencia de un Dios instrumental que libre al hombre de la nada. Jugo de la Raza es la imagen del hombre quebrado existencialmente sin ninguna esperanza:

*Y entre tanto yo, Miguel de Unamuno, novelesco también, apenas si escribía, apenas si obraba por miedo a ser devorado por mis actos (...) Lo que habría de seguir era que un día el pobre Jugo de la Raza no pudo resistir más, fue vencido por la historia, es decir, por la vida, o mejor, por la muerte (...) A veces, en los instantes en que me creo criatura de ficción y hago mi novela, es que me represento a mí mismo.*⁴⁷⁶

El hombre de mundo parece haberse impuesto al hombre interior de manera definitiva y Jugo de la Raza se sume en una desesperación infinitamente mayor a la de Nicodemo en la Salamanca de 1897. Jugo de la Raza se encuentra en un destierro voluntario en Hendaya, con una censura férrea por parte del gobierno español, con problemas graves de salud, con dificultades económicas derivadas de su inactividad obligada, y sin su “verdadera madre” que echa de menos más que nunca al compararla con Delfina⁴⁷⁷. Para

todo y todo lo vivifica, con Dios, en quién como en mar común, somos, nos movemos y vivimos. Cuando Dios, que habita en el último seno de todo, se te muestra en tu conciencia, uno consigo mismo, que en tú último seno habita, te ves perdido en el mar inmenso, sin propia conciencia temporal, en esplendente conciencia eterna, viviendo en Él a tu propia vista”.

⁴⁷⁶ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Cómo se hace una novela*, obras completas, vol. VII. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2005, pp. 580-585.

⁴⁷⁷ Op.cit. pp. 580-585. “¡Hijo mío! Entonces descubrí todo lo que Dios hizo para mí en esta mujer; la madre de mis hijos, mi virgen madre, que no tiene otra novela que mi novela, ella, mi espejo de santa inconciencia divina, de eternidad. Es por lo que me dejó solo en esta isla mientras que la otra, la mujer de letras, la de su novela y no la mía, fue a buscar a mi lado emisiones y hasta películas de cine”.

Jugo de la Raza no hay salida y siente una agonía y una nidad insalvables. Y ante el tragicismo de una vida sumida en el más absoluto sinsentido, lo que hace de nuevo es... rezar. Nos parece pertinente recoger el texto de la nueva agonía de 1924, por su similitud con la de 1897:

Cuando he atravesado el puente del Alma, -el puente del Alma- he sentido deseos de arrojarme al Sena, al espejo. Y he tenido que agarrarme al parapeto. Y he recordado otras tentaciones semejantes, ahora viejas (...) Ve aparecer el viejo y ya casi extinguido espectro de la angina de pecho. Siente lo que, años atrás, había llamado disnea cerebral; y hasta cree advertir, a lo largo del brazo izquierdo, un cosquilleo fatídico con unas punzadas entre los dedos de la mano (...) Tendido en la cama, reza primeramente un padrenuestro y un avemaría, deteniéndose en el "hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo" y en "Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros, pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte". Repite tres veces estas palabras; se santigua y aguarda a que su corazón se tranquilice. Es la hora de la tremenda sinceridad: La de la muerte.⁴⁷⁸

En este texto -tan similar al de la crisis de 1897- aparece de nuevo Cristo como el salvador ante la muerte. Jugo de la Raza se detiene en el "hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo" mientras sigue implorando a Cristo, el Cristo que la razón poética le descubrió en la oración egoísta del *Cristo de Velázquez*. Claro que, como apunta Pedro Turiel, el Dios al que reza Jugo de la Raza no es el Dios-Conciencia extravagante⁴⁷⁹ creado por la razón imaginativa, sino el Cristo verdadero. Pero Jugo de la Raza se ha impuesto definitivamente a Miguel de Unamuno. El personaje ha devorado al hombre interior que aún reza a Cristo en sus tardes agónicas de Hendaya. Parece que se ha llegado de nuevo a la situación de 1897, pero desde el nihilismo más absoluto. Ante la ecuación "el mundo o Dios", parece haber ganado el mundo. Dios vuelve a quedar como aquel Cristo de niñez, de fe pura e ingenua, a la que también pueden acceder mujeres y tontos. Ante esta situación, hemos de preguntarnos: ¿Queda alguna posibilidad para que el buscador de sentido no quede aprisionado por el fatídico *yoismo* del que Nicodemo abominaba en 1897? ¿Es posible que la búsqueda existencial de sentido coincida con la búsqueda, ya unificada, que llevan a cabo la fe y la razón poética y superar el espíritu del

⁴⁷⁸ Op.cit. pp. 579-583.

⁴⁷⁹ TURIEL, P. *Unamuno. El pensador, el creyente, el hombre*. Compañía bibliográfica española, Madrid 1970, p. 285. "Nada de los ecos artificiosos del Dios-Conciencia creado por el filósofo como una postura, más que original, extravagante, ante el mundo de las letras, sino la del Dios verdadero, el de su conciencia, encarnado en el autor de esa oración del padre nuestro que él recita".

“hombre viejo” en una nueva vida que vaya dirigida a Dios desde el sentir, el pensar y el hacer? ¿Es posible resolver, en definitiva, el problema del sentido de la vida en Unamuno?

Unamuno propone dos “testamentos espirituales”, en los que se concilian las distintas funciones existenciales para que el hombre alcance la plenitud de vida, esto es, la anacefaleosis como recapitulación de todos los hombres en Cristo y la apocatástasis como restauración o retorno a Dios de todas las almas y de todos los seres: Todo en Dios y Dios en Todo. Los dos “testamentos espirituales” no son otros que *San Manuel Bueno, mártir* y el *Cancionero*, dirigidos al Hijo del Hombre y al Dios padre, como refiere Vivanco⁴⁸⁰. En la primera, una obra de un fuerte calado autobiográfico plantea una anacefaleosis y una apocatástasis global que integra la naturaleza, el pueblo como alma colectiva y la intrahistoria a través de Cristo. En el *Cancionero*, se describe una unión personal con el Dios “papaíto” a través de la poesía y la Palabra como capacidad metafísica de creación: Crear a Dios y la unión con Él nombrándole y rezándole.

En cuanto a la ubicación temporal y biográfica entendemos ambas obras como contemporáneas, ya que *San Manuel* fue escrita y publicada en 1930 y el *Cancionero*⁴⁸¹ fue redactado prácticamente en su totalidad entre 1928 y 1929. Veamos sin más dilación el significado de las dos obras como colofón a lo que hemos llamado durante este trabajo la fenomenología del sentido como proceso en el que Unamuno encuentra el sentido de su vida en la comunión íntima con el Dios trinitario del Evangelio.

7.2. El manual del perfecto párroco

El testamento espiritual de *San Manuel* intenta dar una salida a la búsqueda de sentido definitiva tras la crisis de 1924. Solo habría que resolver el dualismo que apareció en

⁴⁸⁰ VIVANCO, L. F. “El mundo hecho hombre en el cancionero de Unamuno”. En A. SÁNCHEZ BARBUDO, *Miguel de Unamuno. El escritor y la crítica* (pp. 349-374). Ediciones Taurus, Madrid 1980, p. 355. “Porque soy, padre tu imagen/ y a tu semejanza he visto/ que es buena esta pura obrilla/ que de mi pecho ha salido”. A través de la dedicatoria, se vislumbra la peculiar dimensión religiosa que va a tener el *Cancionero*, no solo temática o explícita, sino sobre todo temperamental o implícita. Como toda su poesía, esta va a seguir siendo existencial religiosa, y por si fuera poco, dedicada o devuelta al padre. El Cristo de Velázquez era poesía religiosa dedicada o devuelta al Hijo, pero en el *Cancionero* va a ser el Padre al que se va a dirigir preferentemente, llamándole, incluso, Papaíto, en alguna ocasión: “Sí Papaíto, callados y a dormir”.”.

⁴⁸¹ *El Cancionero*, obra en la que Unamuno se entrega a Dios en una comunión íntima a través de la Palabra, está redactada en un 80% antes de la finalización del destierro de Unamuno, el 12 de febrero de 1930. Así, 1445 versos estaban ya redactados antes de 1930, redactando tan solo 310 en los siguientes seis años. El último poema fue redactado por Unamuno el día 28 de diciembre de 1936, solo tres días antes de su muerte.

1897. Una vez encontrado a Dios, había que dejarle hueco en el alma del egotista. ¿Puede el egotista Unamuno prescindir de la voluntad de poder y del ansia invasiva de eternidad que le lleva a querer ser todo y ser Dios? Ante el dilema “el egotista o Dios”, y sabiendo Unamuno que a Dios no se puede llegar desde una búsqueda instrumental, ¿Por qué no abdicar de sí mismo para poder encontrar a Dios desde Dios? En *San Manuel* Unamuno plantea un encuentro con Dios y una fe en el que la razón no interviene. Es el encuentro a través de la acción buena y una apocatástasis universal que recuerda a la de *Paz en la guerra*, ya que tampoco en la novela del “sacerdote santo” aparece Dios, salvo de manera indirecta. *San Manuel* es una novela conclusiva que dando a Cristo como presente, recoge los grandes temas de la antropología y metafísica de nuestro autor: El concepto de “niebla” como vida de duda y de confusión; la vida como sueño; la ontología del personaje, el papel de la “mujer madre”; el existir como obrar o la ética del “ser bueno” como ética de la intención. Como diferenciales críticos, un *San Manuel* que no es un agonista, sino un hombre santo que cura a enfermos como Cristo y sobre el que se abre un proceso de beatificación. En *San Manuel* Unamuno nos presenta una vida de santidad como vida en la que se debe de resolver el dualismo trágico de un hombre escindido entre Dios y sí mismo. *San Manuel* es el final de la fenomenología de sentido que hemos expuesto en este trabajo; la resolución del “*radical dilema metafísico*” que según Savignano⁴⁸² concierne al sentido o sinsentido de la vida; la presentación de un ejemplo de vida en la que el hombre alcance al Dios y supere el egotismo.

Acabar mencionando que esta obra encierra, como el resto de la obra de Unamuno, un profundo sentido autobiográfico. En este sentido, *San Manuel* es otro catecismo de Unamuno similar al del *Diario*. La figura de San Manuel marca un “deber ser”, algo que el Unamuno de carne y hueso o el hombre entendido como buscador de sentido deberían de acometer para un encuentro efectivo con Dios. El “deber ser” de una nueva fe que en esta ocasión no parece ser instrumental, pero que no mira a Dios, sino a los hombres. Si el modelo de encuentro con Dios expresado en la vida y obra de San Manuel es el que debe de satisfacer a Dios y al hombre es algo que aquí no podemos resolver. Parece que nuestro autor no fue capaz de ser en la vida real el San Manuel que quería ser.

⁴⁸² SAVIGNANO, A. “Filosofía y religión en Unamuno: El nadismo”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 48 I (2010), p. 112. “*El dilema del sacerdote (...) es más radical en cuanto que es de orden metafísico, concerniente a la cuestión del sentido o sinsentido último de la vida*”.

7.2.1. ¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?

Hasta en cinco ocasiones se repite la frase evangélica del Cristo agónico de la Cruz en boca de San Manuel y Blasillo el tonto, el niño de fe pura que muere dando la mano al párroco santo mientras éste pronuncia “el hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo”. El marco de la obra tiene así tres ejes: Una apocatástasis ecuménica y solidaria “de todo en Todo” que no deja ver al Cristo de la fe; la duda radical que para Savignano⁴⁸³ supone la confirmación de la pérdida de la fe no solo en la vida eterna, sino también en la confirmación de creer en la nada; y el servicio y las buenas acciones como manera de llegar a Dios desde las obras.

La obra nos expone por tanto ante la problemática nadista del Unamuno finisecular, pero con la particularidad de que el nadismo no afecta únicamente a las conciencias individuales. Así, la muerte acaba no solo con la credulidad inocente e ingenuidad devota del tonto Blasillo a la que apunta González Palencia⁴⁸⁴, sino que afecta también al lago, a la montaña, e incluso a Jesucristo⁴⁸⁵, por quienes hay que rezar, como apunta certeramente Amable Fernández⁴⁸⁶ cuando habla del “*pesimismo cósmico*” de la obra. La nada a la que se enfrenta el párroco de Valverde de Lucerna es la misma “niebla espiritual

⁴⁸³ Op.cit. p. 113. “Unamuno describe la recitación del “credo” durante el cual, al unísono, se fundían el lago, la montaña y el pueblo en oración; pero cuando se pronunciaban las palabras relativas a la resurrección de la carne, el sacerdote callaba, confirmando la pérdida de la fe no solo en la vida eterna, sino también en la confirmación de creer en la nada”.

⁴⁸⁴ GONZÁLEZ PALENCIA, Ó. “El tema de la personalidad en la obra narrativa de Miguel de Unamuno. Un estado de la cuestión”. *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona* 48 (2002), p. 480. “La muerte de Dios en San Manuel Bueno, mártir: La muerte del clérigo conlleva la disolución de toda confianza en la vida ultraterrena. Don Manuel que, con su engaño, había custodiado la inocencia de los creyentes, se lleva consigo al sepulcro todo vestigio de ingenuidad devota. Así, al final de la historia, el momento en que expira el cura coincide con el óbito de Blasillo el bobo, personificación de la credulidad inocente”.

⁴⁸⁵ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *San Manuel Bueno, mártir*, obras completas, vol. II. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995, pp. 336-337. “Y la última comunión general, cuando llegó a dársela a mi hermano, esta vez con mano segura... se le inclinó al oído y le dijo: No hay más vida eterna que ésta... que la sueñen eterna, eterna de unos pocos años... Y cuando me la dio a mí, me dijo: “Reza, hija mía, reza por nosotros”. Y luego, algo tan extraordinario que lo llevo en el corazón como el más grande misterio (...) reza también por nuestro señor Jesucristo (...) y pensé: “Habré de rezar también por el lago y la montaña”.”.

⁴⁸⁶ FERNÁNDEZ SANZ, A. “La meta-antrópica unamuniana en San Manuel Bueno, mártir, a la luz de los símbolos naturales”. *Anales del seminario de Historia de la Filosofía* 17 (2000), p. 240. “Además, rezar por el lago y la montaña significa incluirlos en el mismo destino trágico que Don Manuel (...) Así, el alma del lago, de la montaña, de la naturaleza toda, queda invadida por el nadismo trágico de Don Manuel y sumida en una especie de pesimismo cósmico”.

y la tela misteriosa” que Unamuno nos presentó en Augusto Pérez⁴⁸⁷ y que ahora es la nieve que borra esquinas y sombras y que sume a Ángela Carballino en la duda más radical de sentido y existencia:

*Y yo no sé lo que es verdad y lo que es mentira, ni lo que vi y lo que solo soñé -o mejor lo que soñé y lo que solo vi-, ni lo que supe ni lo que creí. No sé si estoy traspasando a este papel, tan blanco como la nieve, mi conciencia que en él se ha de quedar, quedándose yo sin ella. ¿Para qué tenerla ya...? ¿Es que sé algo?, ¿es que creo algo? ¿Es que esto que estoy aquí contando ha pasado y ha pasado tal como lo cuento? ¿Es que pueden pasar estas cosas? ¿Es que todo esto es más que un sueño soñado dentro de otro sueño? ¿Seré yo, Ángela Carballino, hoy cincuentona, la única persona que se ve acometida de estos pensamientos extraños para los demás? ¿Y estos, los otros, los que me rodean, creen? ¿Qué es eso de creer? Por lo menos viven.*⁴⁸⁸

La expresión de pérdida de sentido de Ángela supera los peores momentos del Unamuno del 97. ¿Habrà salida existencial a la nidad mortal de Ángela?

7.2.2. Fe de San Manuel: El secreto del santísimo juego

Ante el nadismo y la vacuidad desesperanzada de los protagonistas de la obra, hemos de preguntarnos por la fe de San Manuel. Ante la complejidad de la pregunta acerca de la fe, existen importantes diferencias entre los críticos: Blanco Aguinaga⁴⁸⁹ deja abierta la posibilidad de que el párroco no creyera o creyera que no creía, a la vez que apunta la consabida falta de fe que apunta siempre Sánchez Barbudo; Cerezo Galán⁴⁹⁰ apunta al

⁴⁸⁷DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Niebla*, capítulo XXXII, obras completas, vol. I. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995, p. 658. “*Sumido en la niebla de su vida, espera su respuesta (Augusto a Eugenia). La Niebla espiritual era demasiado densa "cortando con sus almas la enmarañada telaraña espiritual de la calle". La calle forma un tejido en que se entrecruzan miradas de deseo, de envidia, de desdén, de compasión, de amor, de odio, viejas palabras cuyo espíritu quedó cristalizado, pensamientos, anhelos, toda una tela misteriosa que envuelve las almas*”.

⁴⁸⁸ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *San Manuel Bueno, mártir*, obras completas, vol. II. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995, pp. 344-345.

⁴⁸⁹ BLANCO AGUINAGA, C. “Sobre la complejidad de San Manuel Bueno, mártir”. En A. SÁNCHEZ BARBUDO, *Miguel de Unamuno. El escritor y la crítica* (pp. 273-296). Ediciones Taurus, Madrid 1980, p. 295. “*Según tratamos de agarrarnos de alguna evidencia que nos permita juzgar o tomar una decisión radical sobre esta novela, podemos suponer cosas muy diversas: Que Don Manuel nunca alcanzó la fe, por ejemplo; o que -según indica Ángela- don Manuel creía, aunque sin darse cuenta de ello; podemos suponer incluso, como lo hace un crítico (Sánchez Barbudo, los últimos años de Unamuno HR, 19 (1951) 281-232), que San Manuel Bueno, mártir, es la declaración velada de la total falta de fe de Unamuno*”.

⁴⁹⁰ CEREZO GALÁN, P. *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Ed. Trotta, Madrid 1996, p. 729. “*Es la suya una personalidad escindida entre el no-creyente que cree ser y el místico desesperado de su pasión de trascendencia; el activo, que combate día a día con el suicidio, y el contemplativo del vacío; (...) el que no puede creer y, no obstante, siente la necesidad de la fe como un apremio vital*”.

dualismo entre el Unamuno agónico de la creencia en la descreencia y el Unamuno contemplativo que necesita la fe como “*un apremio vital*”; Fernández Sanz⁴⁹¹, en la misma línea de Cerezo, apunta una tensión dialéctica entre el Unamuno contemplativo y el agónico que hace imposible una solución existencial al dualismo trágico expresado también en la relación montaña-lago; París⁴⁹² hace referencia a la imposibilidad que supone para nuestro autor determinar qué es tener fe, así como la utilización equívoca del “creer en la no creencia” con el fin de afirmar que la única fe es la que se demuestra en las obras; Díaz Peterson⁴⁹³, en línea del idealismo metafísico del *Sentimiento* apuesta por una fe decidida de Unamuno que fundamentaría la existencia del Dios en el que confía y espera, fe cuya demostración racional es espuria; Fernández González⁴⁹⁴ afirma la voluntad de creer de un Unamuno no creyente, para lo que lleva a cabo prácticas religiosas que le puedan llevar a creer; González Palencia⁴⁹⁵ afirma de Unamuno el “*agnosticismo*”

⁴⁹¹ FERNÁNDEZ SANZ, A. “La meta-antrópica unamuniana en San Manuel Bueno, mártir, a la luz de los símbolos naturales”. *Anales del seminario de Historia de la Filosofía* 17 (2000), pp. 233-237. “Obsesión metafísico-religiosa que aúna el Unamuno agónico y al Unamuno contemplativo en una tensión dialéctica, entre el lago y la montaña, en la búsqueda de una solución imposible para un alma escindida y desolada (...) Estos dos polos de atracción, lago-montaña, constituyen la columna vertebral y el principal punto de inflexión por el que se manifiesta el problema de la personalidad. Montaña nombrada 20 veces, y el lago nombrado 43 veces”.

⁴⁹² PARÍS, C. *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*. Ediciones Península, Barcelona 1968, p. 265. “Dios les hizo “creerse incrédulos” a Manuel Bueno y a Lázaro para demostrar que en definitiva lo que cuenta son las obras y no las convicciones que leemos en nuestro interior (...) Es que, en realidad, en la inevidencia de lo sobrenatural, ¿sabemos quién de verdad tiene fe? Don Miguel siempre jugó con este concepto de creer que no se cree”.

⁴⁹³ DÍAZ-PETERSON, R. *Unamuno: El personaje en busca de sí mismo*. Editorial Nova Scholar, Madrid 1975, p. 122. “Para Unamuno, la fe es la prueba de la verdad de lo creído. Solo la verdad puede imponerse con tal evidencia. Esto excluye la aceptación cerebral de la verdad de la fe antes de que forme parte del hombre”.

⁴⁹⁴ FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, A. R. *Unamuno en su espejo*. Editorial Bello, Valencia 1975, p. 31. “Lo que a lo largo de las páginas de San Manuel Bueno mártir encontramos es una defensa apasionada del querer creer, sin llegar a la fe. Por eso repite insistentemente: “Creo todo lo que cree y enseña la Santa Madre Iglesia Católica, Apostólica y Romana. ¡Y basta! Es una defensa de la fe del carbonero (...). Quien no cree en la resurrección de la carne, como le pasaba al protagonista-autor, no puede morir sino aparentemente en el seno de la Iglesia. Pero el voluntarismo es admirable. Hay que “hacer como” hasta el final”.

⁴⁹⁵ GONZÁLEZ PALENCIA, Ó. “El tema de la personalidad en la obra narrativa de Miguel de Unamuno. Un estado de la cuestión”. *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona* 48 (2002), p. 478. “La muerte de Dios en San Manuel Bueno, mártir: “Don Manuel Bueno, mártir, párroco de Valverde de Lucerna, encarna la tragedia del hombre del XX, aquejado de una enfermedad degenerativa irreversible: El agnosticismo involuntario”.”.

involuntario”; Gullón⁴⁹⁶ cree que la vida de Unamuno está condicionada por la fe que le falta y que el creer de nuestro autor se orienta hacia actos voluntarios como actos auténticos de fe debido a la dificultad de poder determinar la autenticidad de ésta; Savignano⁴⁹⁷ apunta una interesante reflexión, que no compartimos en cuanto a que Dios interviene en la no creencia de Unamuno, aunque sí estamos de acuerdo en que “*el martirio quijotesco*” hace referencia a “un carácter cristiano no sostenido por la fe” de nuestro autor. Cerramos este apartado de la crítica con el comentario de Marañón, que expresa con una belleza excelsa solo posible desde una íntima amistad con Unamuno, la seguridad de que el alma de éste está con Dios y los ángeles:

*Los que sabían las dudas del santo creen, desde luego, que en el último momento de su vida, cuando ya no podía decir más de sus sueños y sus luchas, ni con equívocas parábolas, ni con palabras rectas, ni con un gesto de los labios cárdenos, creen que entonces dejó de dudar, creyó plenamente y se salvó. Lo cierto es que cuando cerramos la postrera página de este breviario del espíritu torturado vemos, como algo material, al alma del muerto que asciende hacia las nubes, donde le esperan Dios y unos ángeles; como el alma aquella del Conde de Orgaz que pintó el Greco con forma de luz de cirio en nuestro Toledo.*⁴⁹⁸

Nuestra interpretación de *San Manuel* es clara y apoya decididamente las posturas que afirman la fe de Unamuno en los términos que a continuación se relacionan. *San Manuel* refleja qué ha de hacer el buscador de sentido para llegar a Dios; no en vano hemos afirmado que *San Manuel* es un catecismo, una regla definitiva alcanzar la plenitud de vida que supone una vida de sentido puramente humano. ¿Qué habría que hacer por tanto nuestro autor para encontrar a Dios como sentido último de la vida? La respuesta a la

⁴⁹⁶ GULLÓN, R. *Autobiografías de Unamuno*. Gredos, Madrid 1976, p. 358. “*Santidad que no se revela en arrebatos místicos, en éxtasis o en íntimas comunicaciones con Dios, sino en obras, de manera práctica y eficiente. No cree, pero se comporta como si creyera. Su vida está determinada por la creencia que le falta, y el lector se pregunta cómo será ese no creer tan operante que en torno a él se constituye la persona total del sacerdote. ¿Ha de ser la fe necesariamente una afirmación intelectual, un consentimiento de la inteligencia a verdades cuya certeza no puede demostrarse? ¿No podrá manifestarse en distinta forma, como afirmación cordial que acaso contradice los dictados de la razón? Quizá la fe implique aceptación de un estado de conciencia contradictorio y nunca sabremos si realmente cree quien se dice creyente ni si no cree quien se declara incrédulo*”.

⁴⁹⁷ SAVIGNANO, A. “Filosofía y religión en Unamuno: El nadismo”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 48 I (2010), pp. 113-114. “*Al igual que Unamuno, el santo sacerdote, aun teniendo la firme voluntad de creer, no obstante, no puede creer, en eso consiste su paradójico "martirio quijotesco". Él no está sostenido por la fe, pero finalmente no puede ser considerado anticristiano o incluso irreligioso, porque sufre el abandono de Dios de manera semejante a la noche oscura de la que hablan los grandes místicos*”.

⁴⁹⁸ MARAÑÓN, G. “Sobre el San Manuel Bueno Mártir de Miguel de Unamuno”. *El Sol* XV 4.464 (1931).

búsqueda de sentido es actuar y vivir como un sacerdote; ser un Cristo vivo en la Tierra que ya ha encontrado a Dios. Actuar como un sacerdote resuelve las dos escisiones terribles en nuestro autor: La existente entre razón y fe y la quiebra ontológica de Nicodemo el fariseo, el dualismo entre el hombre de mundo y el hombre de Dios. Echemos la vista atrás y situándonos en 1886 pensemos qué hubiera sido de Unamuno si hubiera actuado en la vida como el sacerdote que ya ha encontrado a Dios y no como el buscador egotista que busca a Dios para escapar de su nada: Se hubiera ahorrado los poemas de muerte de 1886 de “*Entre Madrid y Bilbao*”; no se habría dado el asesinato de Dios por Spencer con la gran “X”; no se hubiera producido la crisis de 1897 con todos los sufrimientos físicos concomitantes; no hubieran existido los desdoblamientos ontológicos de *Niebla*, ni el idealismo ético del *Quijote* que superponía un mundo de cordura axiológica sobre un mundo fenomenológico sin valores; tampoco se habrían dado los egoísmos terribles de Tula, de Raquel o de Joaquín Monegro; probablemente la oración egoísta del *Cristo de Velázquez* se habría sustituido por una oración en la intimidad; pero sobre todo, no se hubiera dado nunca la terrible lucha de Julio Macedo contra Publio Montalbán en *Sombras de sueño* ni abrían aparecido los inhumanos espejos del *Otro*, del *Que se quería enterrar* o el de las aguas del Sena que llevaban al suicidio a Jugo de la Raza; y con seguridad nunca habríamos conocido al pobre Maquetas del *Canto de las aguas eternas*, a Turismundo y Quindofa de *Las peregrinaciones de Turismundo*, a Blasillo el bobo o el enigma espeluznante del *Secreto de la sima*.

El mensaje de *San Manuel* devuelve a Unamuno a la situación de partida del Bilbao de 1870. Hay que vivir la fe de niño y no pensar, sino obrar como si se creyera, como creen los sencillos carboneros católicos, las mujeres, los niños y los tontos. Hay que creer como Blasillo el bobo, sin tener en cuenta a la razón que inquiere por el sentido último; el sentido está únicamente en ser Cristo vivo. Esta acepción no es en absoluto peyorativa en nuestro autor, sino que es un camino simple y antropológicamente impecable no solo para una vida feliz y plena, sino para alcanzar el sentido de la vida auténtico. Unamuno nos está exponiendo directamente a una vida basada en la apuesta de Pascal, pero sin haber llegado al planteamiento racional de la misma; podríamos decir que la apuesta de Unamuno podría enunciarse así: “Vive al Dios desde la fe que sientes, sin querer justificarla, y será en cualquier caso una ganancia”. No podemos pensar otra cosa que Unamuno tenía delante los “Pensamientos” y la apuesta pascaliana de “infinito o nada” cuando redactaba su *San Manuel*:

*Aprended, por lo menos, vuestra impotencia para creer, puesto que la razón os conduce a ello, y, sin embargo, no podéis conseguirlo. Trabajad, por consiguiente, no para convencerlos por la argumentación de las pruebas de Dios, sino por la disminución de vuestras pasiones. Queréis llegar a la fe, y no sabéis el camino; queréis curaros de la infidelidad y preguntáis el remedio de ello: Aprended de los que han estado ligados con vosotros, y que apuestan ahora todo su bien; son gentes que saben el camino que vosotros queréis seguir, y curados de un mal del que vosotros queréis curar. Seguir el modo por donde ellos comenzaron, haciendo como si creyesen, tomado agua bendita, haciendo decir misas, etc. Naturalmente, eso mismo os hará creer y os embrutecerá.*⁴⁹⁹

Tanto Cristo como San Manuel tienen que morir de sí mismos para poder ser Cristos vivos. San Manuel tiene que prescindir de su razón y Cristo tiene que renunciar a su humanidad atea; ambos tienen que morir para poder vivir. El mismo Cristo, en el camino de la revelación de la plenitud, muestra su herejía como hombre. El mismo Cristo, sabiéndose Dios y desde la tristeza mortal humana pide a sus apóstoles que se sienten a su lado y velen con él mientras pronuncia el “¡Abbá, Padre! Todo te es posible, aparte de mi esta copa de amargura”. Y en la misma Cruz salvadora, viendo la cara a su Padre, pronuncia el “lemá shabaktani”. ¿Cómo tendría que morir el Dios-Hombre para resolver la quiebra de sentido que supone dudar de su Padre ante el dolor del mundo? San Manuel diría al Cristo de la Cruz: “No te preguntes nada; reza como si tu padre te fuera a salvar; muere en la plenitud sabiendo que eres el hijo de Dios; disminuye tu pasión y no hagas caso a tu pena; confía en tu Padre, en la inmortalidad y en la resurrección de tu carne ahora alanceada”.

La negación de la razón que muestra San Manuel significa realmente el encuentro definitivo con Dios. La negación de la razón es la divinización desde la humildad que Unamuno pedía a Cristo en el *Diario*; solo se puede ser humilde apartando la razón de la búsqueda de sentido y la búsqueda de Dios. Un análisis de la obra de Unamuno nos muestra el asombroso mensaje unitario que existe debajo de lo que aparentemente es una contradicción insalvable: El acompañamiento que la razón dialéctica lleva a cabo de la fe con el objetivo de fundamentarla conduce al último acto de la razón que no es otro que autoinmolarse en el altar del sentido. La búsqueda de sentido consiste en que la razón haga holocausto de sí misma convirtiéndose primero en razón poética y después,

⁴⁹⁹ PASCAL, B. *Pensamientos*. Ed. Orbis, Barcelona 1977, p. 157.

retirándose para dejar que la fe prístina de niñez crea en Dios. Y ese es el mensaje de vida que “San Miguel” propone y que expresa en la sólida fe de San Manuel.

“*Creer y morir en el seno de la Santa Madre Iglesia Apostólica y Romana*”⁵⁰⁰ y “*toma agua bendita y acabarás creyendo*”⁵⁰¹ significa en *San Manuel* creer con fe limpia y sencilla y no hacerse preguntas. Cuando San Manuel pide a Ángela que rece “*por los creyentes para que sueñen con la vida perdurable y la resurrección de la carne*”, rezar “*por mí, por él por todos*”⁵⁰² y también por nuestro Señor Jesucristo, quiere decir que pida a Dios por los pecadores que han cometido el delito de haber nacido hombres, esto es, buscadores de sentido con el pecado de la razón.

Llegados aquí, ¿qué quiere decir en *San Manuel* ser un Cristo vivo y creer sin la mediación de la razón? ¿basta no hacerse la pregunta del sentido para creer en Dios?, ¿cree San Manuel? Para San Manuel ser Cristo es ser un Cristo resucitado, el Cristo consciente de que la agonía de la incredulidad es el pecado original del que tiene que emanciparse. Claro que San Manuel murió sin creer en la otra vida, al igual que Cristo gritaba en la Cruz “¿Padre, padre, por qué me has abandonado?”. Ángela decía que San Manuel era demasiado inteligente para creer lo que enseña cuando sollozaba ante las preguntas de su hija espiritual⁵⁰³:

- *Pero usted, padre, ¿cree usted?*

Vaciló un momento y reponiéndose me dijo:

- *¡Creo!*

- *¿Pero en qué padre, en qué? ¿Cree usted en la otra vida? ¿cree usted que al morir no nos morimos del todo?, ¿cree que volveremos a vernos, a querernos en otro mundo venidero?, ¿cree en la otra vida?*

El pobre santo sollozaba

Este magnífico texto sitúa en una profunda similitud cordial la agonía del Crucificado que duda y se ofrece a Dios al mismo tiempo y el San Manuel que afirma con un rotundo “creo” y sin embargo solloza cuando Ángela le preguntaba por las razones por las que

⁵⁰⁰ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *San Manuel Bueno, mártir*, obras completas, vol. II. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995, p. 338.

⁵⁰¹ Op.cit. pp. 329-330.

⁵⁰² Op.cit. pp. 339-342.

⁵⁰³ Op.cit. p. 332.

creía. Se trata de la impotencia absoluta de entender con la razón aquello que San Manuel cree con el corazón. Claro que San Manuel y Lázaro vivieron sin creer en la vida eterna en la que creían y claro que creían en la vida eterna que negaban; ese es el secreto trágico de morir en la negación de una profunda creencia que Ángela expresa en la frase central de la obra: “*Se murieron creyendo no creer lo que más nos interesa, pero sin creer creerlo, creyéndolo en una desolación activa y resignada*”⁵⁰⁴ El “*secreto de Lázaro*”⁵⁰⁵ es descubrir que los mayores santos han muerto sin creer en la vida eterna mientras creían en ella y que la razón se niega a pronunciar la frase del Credo que hace referencia a la resurrección de la carne y la vida eterna. Conocer la negación de la razón es conocer la realidad humana y conocer que la negación es el pecado original del hombre que cree sin creer que cree. Y conocer el pecado original es conocer el deseo de Dios “*Nuestro Señor que no sé porque designios, les hizo creerse incrédulos. Y que en el acabamiento del tránsito, se les cayó la venda*”⁵⁰⁶.

Observemos la importancia que tiene esta frase en el planteamiento de alcanzar a Dios, el sentido y la inmortalidad. Así, lo que hemos llamado autoinmolación de la razón o la negación de la razón no sería otra cosa que reconocer a la razón como un elemento de afirmación de aquello que se niega porque antes ha sido amado. De ahí que la solución sublime expresada en la obra es creer desde una desolación activa y resignada que supera la resignación desesperada y la desesperación resignada con lucha del *Sentimiento*. La desolación activa y resignada en *San Manuel* no es la duda radical del egotista del *Sentimiento* que no sabe si en el acto de la muerte el hombre se muere del todo o no, sino la creencia en el “creer incrédulo” que Dios ha dado al buscador de sentido que ama. La desolación activa que propone San Manuel es la creencia activa en un Dios que por alguna razón ha instalado la venda de la razón incrédula en la vida del hombre, venda que perderá cuando acabe el tránsito. La propuesta de San Manuel es por tanto ser un Cristo vivo, el Cristo de la Cruz que también tiene la venda de la incredulidad a pesar de que sabe que va a sentarse al lado de su Padre. Pero cuando el cielo se rasga y la venda cae, el hombre pierde su pecado original y ya no necesita entender nada, pues ya ha resucitado.

⁵⁰⁴ Op.cit. pp. 343-344.

⁵⁰⁵ Op.cit. p. 342. “*Acabo confesándome que creía que más de uno de los grandes santos, acaso el mayor, había muerto sin creer en la otra vida*”.

⁵⁰⁶ Op.cit. p. 344.

El cambio de paradigma antropológico en *San Manuel* es radical. Hasta *el Cristo de Velázquez* la búsqueda de Dios es desesperada. La razón dialéctica necesitaba dar una explicación a la fe. El sentido de la vida no podía descansar solo en la fe desnuda de niñez de Unamuno. La fenomenología del sentido era un camino de desesperación que quería dar respuesta a la presencia de la nada y la soledad ontológicas. Ante el fracaso existencial de la razón y la fe imaginativas que creaban una “Conciencia Universal” a la medida del egotista que quería ser Dios, la razón poética gritaba a Dios en los *Salmos* y al Hombre Blanco de Velázquez: “¡Dime que existes!” La quiebra entre el hombre exterior y el interior seguía fundando una búsqueda que, aunque ya había encontrado a Dios, le rezaba en un monólogo exigente. En el “satánico orgullo” del Unamuno creyente no había todavía lugar para Dios; el Cristo ya conocido no podía ser amado.

El “lemá shabaktani” de *San Manuel* poco tiene que ver con la “tetralogía existencial de la serpiente”. El “Padre, ¿por qué me has abandonado?” en *San Manuel* es la incorporación del dolor de la increencia de la razón a la creencia firme en el Dios que aparece después de rasgarse el cielo. El abandono del Padre es la desolación activa y resignada desde la humildad de cargar con el pecado original de la descreencia que sin embargo está basada en la fe previa. San Manuel descrece porque cree; la razón niega una reencarnación y vida eternas que el párroco santo vive desde la fe plena. Y ante el orgullo satánico del egotista que llena la vida de “San Miguel”, aparece la mansedumbre y la humildad del párroco que actúa y vive como si creyera, como si la venda que Dios ha puesto en los ojos del hombre se hubiera caído ya. Creer a pesar de la descreencia es el mayor acto de fe que Unamuno muestra en *San Manuel*: Confía tanto en la caída de la venda al final del tránsito, que no solo cree con firmeza mística en Dios, sino que obra como si Dios existiera. *San Manuel* es la sublimación de la figura del Cristo del madero. *San Manuel* no vive agónicamente el tránsito, sino con la alegría del “sin creer creerlo”; y en el postrer hito muere antes de que la razón le obligue de nuevo a callar cuando en el Credo se afirma la resurrección de los muertos y en la vida eterna. No sabemos si el adelanto de la muerte de San Manuel antes de la reencarnación del Credo supone la rebeldía ante la voluntad de Dios que le ha hecho descreer o la aceptación humilde de la descreencia que Dios quiere que tenga. En cualquier caso, San Manuel es el epítome del buscador de sentido que tiene el camino expedito hasta Dios. San Manuel ha llegado a entender el secreto místico del niño de Bilbao que sentía el secreto sin entenderlo. El secreto último es conocer el santísimo juego de Dios: Querer que el hombre sea incrédulo

hasta el levantamiento de la venda. Sabiendo que Dios quiere que el hombre crea sin creer que cree, pero sin creer creerlo, San Manuel obedece a Dios y vive creyendo que cree.

En *San Manuel* se unifica finalmente lo que hemos llamado las tres vías de sentido: El sentido de la fe íntima, el sentido de la razón que parte de una negación creativa que niega afirmando aquello que Dios quiere que niegue, y el sentido de la existencia personal como acción práctica y virtuosa. Creemos que en esta obra ya se ha dado aquel modo de unidad que une las distintas vertientes de sentido del hombre a las que apunta López Quintás y que acercan a *San Manuel* a la teoría del juego y a la superación de la escisión radical del hombre⁵⁰⁷. Esta obra supone en nuestra opinión el encuentro definitivo del hombre con el sentido de su vida: Existe una unidad entre el hombre y Dios desde una acción existencial integral, que es la obra del amor. La propuesta de Unamuno en *San Manuel* supone la superación definitiva del egotista y del terrible egoísmo espiritual. Ahora, el egotista ha devenido en hombre santo que ayuda a sus vecinos desde el amor, la generosidad, la abnegación y se ofrece a Dios desde un amor oblativo. Podemos decir que San Manuel es el hombre espiritualizado que ha llegado a la perfección desde el espejo de Dios. San Manuel tiene una profunda fe en Dios, y asume la negación de la razón como “el secreto del santísimo juego” que Dios quiere de él: La fe profunda de creer sin creer creer, pero creyendo activa y resignadamente hasta que Dios le quite la venda. Y hace de este mandado de Dios su obra en el mundo. Como apunta López Quintás, el Unamuno egotista estaba aún muy lejos de orientar su vida como la que reflejaba en el modelo del párroco santo, pero al menos, quiso hacer de ella su autobiografía. Veremos más tarde qué sucedió a partir de 1930.

7.2.3. Mi religión es consolar

El San Manuel que se ha puesto como objetivo creer activa y resignadamente aquello que no cree creer sin creer creerlo oculta la verdad de su descreencia al pueblo, oculta “el

⁵⁰⁷ LÓPEZ QUINTÁS, A. *Cuatro filósofos en busca de Dios*. Ediciones Rialp, Madrid 1999, p. 97. “Una idea poco aquilatada de los modos de unidad que puede fundar el hombre con las realidades del entorno impide a Unamuno integrar las distintas vertientes del ser humano: Razón, voluntad y sentimiento. Unamuno desconoce los modos diversos de unidad que puede establecer el hombre con el entorno por no haber ahondado en la teoría de la creatividad y del juego. La forma de unidad más alta viene dada por el conocimiento extático de Encuentro (...) En este se alumbra la luz necesaria para conocer las realidades metaobjetivas. Para conocer los seres más valiosos, hay que comenzar por amarlos, por aceptarlos en su condición relevante, que implica serias exigencias para el cognoscente. Ese reconocimiento es condición indispensable para hacer juego e instaurar un campo de interacción existencial en el cual la escisión entre el dentro y el fuera, lo interior y lo exterior, lo mío y lo tuyo, el yo y el otro queda superada”.

secreto” con el fin de que el pueblo sea feliz. No se trata de engañar al pueblo, sino de no movilizar en él el pecado original de la razón que él mismo siente. No se puede decir la verdad a los feligreses porque les desconsolaría tener que nacer para morir, ya que para la razón no hay más vida eterna que la fenomenológica:

*¿La verdad? La verdad, Lázaro, es acaso algo terrible, algo intolerable, algo mortal; la gente sencilla no podría vivir con ella (...) Yo estoy para hacer vivir a las almas de mis feligreses, para hacerles felices, para hacerles que se sueñen inmortales y no para matarles. Lo que aquí hace falta es que vivan sanamente, que vivan en unanimidad de sentido, y con la verdad, con mi verdad, no vivirían (...) Mi religión es consolarme en consolar a los demás, aunque el consuelo que les doy no sea el mío.*⁵⁰⁸

Nada más lejos del egotista que planteaba la plenitud personal por dominación y absorción de las conciencias y del Unamuno que mantiene en la década de 1920 un enfrentamiento colectivo basado en un odio cerval a personas individuales y colectivas. San Manuel no quiere inquietar las conciencias de sus feligreses para que sigan creyendo con su fe irreflexiva de carbonero. Hay que dejar que vivan en la unidad de sentido irreflexiva, la que se tiene sin sufrimiento alguno. Es interesante resaltar como San Manuel pretende que sus feligreses no pasen por el proceso que ha pasado él, les quiere con la fe de niñez que él ha perdido o a la que ya no tiene acceso. Y lo hace por pura bondad, como apunta Lázaro: “*Si les engaña así -si es que esto es engaño- no es por medrar*”⁵⁰⁹. San Manuel entiende que ocultar al pueblo el secreto es dejarle “*que crea sin querer, por habito, por tradición. Y lo que hace falta es no despertarle. Y que viva en su pobreza de sentimientos para que no adquiera torturas de lujo*”⁵¹⁰. Unamuno ha aprendido que el camino que inició en su adolescencia de desentrañar los misterios de la vida le ha llevado a un sufrimiento inefable, y plantea que la reflexión sobre el sentido de la vida es una “tortura de lujo”. El pueblo no tiene que salir de su fe infantil para que no pierda la ilusión en que la vida tiene una finalidad; el objetivo de San Manuel es confirmar la fe de sus feligreses.

⁵⁰⁸ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *San Manuel Bueno, mártir*, obras completas, vol. II. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995, p. 330.

⁵⁰⁹ Op.cit. p. 330.

⁵¹⁰ Op.cit. p. 331.

El único objetivo de San Manuel es proteger a sus feligreses de la búsqueda de sentido, de la punzada de la nada, de la reflexión acerca de los dogmas; el objetivo de San Manuel es conseguir que sus feligreses recen, crean lo que manda la Iglesia y que mueran en su seno con el “contento de vivir” y que sueñen el sueño de la vida.

7.2.4. Obras son amores

Al hilo de la teoría ética de la intención de nuestro autor, el planteamiento de San Manuel consiste en hacer el bien engañando al pueblo con tal de que sea feliz. Y hacer el bien es hacer buenas obras, siendo estas ocultar el “secreto” de la descreencia del párroco y de Lázaro. Estos tienen que proteger de la verdad al pueblo, para que puedan “*vivir en paz y contentos y esperando que todos nos veamos algún día en la Valverde de Lucerna que hay allí, entre las estrellas de la noche que se reflejan en el lago, sobre la montaña*”. La concepción del bien en *San Manuel* supone un giro importantísimo con respecto al resto de su obra, si bien la diferencia no es ética sino antropológica. San Manuel es el primer personaje de Unamuno que no busca el bien de manera egoísta. El origen de la antropología de nuestro autor siempre estuvo basado en la agonía ante la nada, el *conatus* de alcanzar la inmortalidad y la ampliación eterna de la conciencia individual. El bien era todo aquello que contribuía a su inmortalidad y el mal lo contrario. En este sentido, el bien consistía en todas las variantes posibles para satisfacer el deseo egotista de ser Dios o de encontrar el sentido propio de la vida: Crearse a sí mismo mediante una absorción y dominación concienical del mundo; cumplir la idea de Dios mediante un proceso de espiritualización del hombre; ser bueno de intención para ser perfecto como Dios; ser bueno desde el punto de vista de dirigirse hacia Dios y no hacia el mundo o hacerse tan perfecto e imprescindible para uno mismo y los demás que sea una injusticia la desaparición de la conciencia individual. Lo bueno, en definitiva, no era otra cosa que satisfacer la egolatría metafísica de un hombre que era capaz de crear a Dios para satisfacer su ansia de inmortalidad.

En la acción personal de San Manuel no hay absolutamente ninguna referencia a sí mismo. Ni a su desarrollo personal, ni a su perfeccionamiento, ni a su necesidad de llegar a Dios, ni a su completud existencial, ni a su encuentro con Dios, y mucho menos a una inmortalidad en la que cree sin creer que cree. El único objetivo de San Manuel es hacer el bien a sus feligreses, aunque desde su piedad pueda atisbarse en palabras de Gullón

una soberbia mansa⁵¹¹. En *San Manuel* existe un descentramiento absoluto del protagonista en los demás. San Manuel construye su identidad en la donación a los demás con un único fin: Su felicidad y su “contento”. En San Manuel cambia el sentido de la acción de sentido -de centrípeta a centrífuga- y el fin mismo de la acción de sentido. El bien para los feligreses no consiste en el despertar sus conciencias hacia el sentido desde la “santa invasión” del *Sentimiento*, sino todo lo contrario: Hay que adormecer las conciencias del pueblo desde el rezar y cumplir los preceptos de la Santa Madre Iglesia de manera que nunca despierten del sueño de la vida. El feligrés de Valverde de Lucerna es un hombre disminuido, un homúnculo que no se ha asomado al sentido de la vida, no ha sufrido la presencia de la nidad trágica, no siente la agonía, ni la soledad terrible del desamparo ante un mundo fenomenológico que tan solo le anuncia la muerte física y la desaparición de su conciencia individual. El feligrés de Valverde de Lucerna no cuestiona la fe con su razón, no se hace preguntas, simplemente siente la fe de Blasillo, o la fe de su niñez, reza a la Virgen y sienten, y viven, y “*ahora creen en San Manuel Bueno, mártir, que sin esperar inmortalidad les mantuvo en la esperanza de ella*”⁵¹².

Hay un profundo giro en la visión antropológica presente en *San Manuel*: La base que define la antropología y la metafísica del buscador de sentido es distinta. El feligrés de Valverde de Lucerna no siente la nidad, no siente agonía, no quiere ser inmortal; sencillamente, “no quiere”. Y justamente porque no quiere ser, es. El feligrés de Valverde es el hombre puro que ha guardado su fe de niñez; y si esto es así, ¿para qué querer más? Realmente, la fe prístina del pueblo de Valverde es la fe a la que aspira el buscador de sentido como reencuentro con el Dios inmanente que le llama desde sí y le invita a desnacer de sí mismo como a Nicodemo. ¿Para qué va a iniciar el feligrés una búsqueda de sentido si ya tiene sentido su vida en el Dios de la Iglesia al que no hay que hacer preguntas?

En su fe prístina el pueblo creyente de Valverde solo necesita el ejemplo del párroco que miente por amor, al modo evangélico. El feligrés necesita el ejemplo y no la razón

⁵¹¹ GULLÓN, R. *Autobiografías de Unamuno*, el testamento de Don Miguel. Gredos, Madrid 1976, p. 336. “*San Manuel actúa impulsado por la piedad, pero también por una soberbia mansa. Protector de los ilusos, hará de la religión una droga preservadora de ilusiones, un estupefaciente que les mantenga dormidos, fuera del despertar que es vivir*”.

⁵¹² DE UNAMUNO Y JUGO, M. *San Manuel Bueno, mártir*, obras completas, vol. II. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995, p. 345.

que no entiende, ya que la razón no puede decir nada de su fe nítida y limpia. El pueblo creyente solo necesita que San Manuel les diga que recen y que crean, aunque les mienta. Los feligreses no necesitan conocer el secreto, sino la verdad de las conductas:

Si Don Manuel y su discípulo Lázaro hubiesen confesado al pueblo su estado de creencia, éste, el pueblo, no les hubiera entendido. Ni les habría creído, añadido yo. Habrían querido a sus obras y no a sus palabras, porque las palabras no sirven para apoyar las obras, sino que las obras se bastan. Y para un pueblo como Valverde de Lucerna no hay más confesión que la conducta. Ni sabe el pueblo lo que es la fe, ni le importa mucho.⁵¹³

La verdad está en las conductas y no en la razón. El bien se hace en las obras, ya que el pueblo no entiende ni de palabras, ni de secretos. La renovación ontológica y metafísica que supone el San Manuel es de notable trascendencia en nuestro autor. San Manuel y Valverde de Lucerna exponen un giro radical en la visión global de Unamuno. Todo es sencillo, humanamente sencillo en este pueblo. Tanto, que desaparece toda la arquitectura antropológica y metafísica de la obra de Unamuno. Ya no hay agonía, ni ansia de inmortalidad. No hay dualismo entre el hombre de dentro ni el de fuera. No hay soledad (salvo la de San Manuel), ni compasión, ni la fe “como flor de la voluntad” que crea aquello que necesita, ni el desnacer a una nueva vida de Nicodemo, ni el ansia de invasión terrible de Tula o Raquel, ni la envidia de Joaquín Monegro. Tampoco existe Dios. Frente a los dos hermanos que sufren la influencia omnímoda del principal protagonista, a San Manuel y a Blasillo el bobo, solo está el pueblo como personaje colectivo, la montaña y el lago, la nieve y la intrahistoria de los muertos que habitan en la profundidad de las aguas tranquilas del lago. Solo hay superficie, tranquilidad, sin búsqueda de eternidad, ni sentido último, ni anhelos, ni orgullo satánico, ni crisis espirituales, ni razón inquiriente por el sentido último de las conciencias individuales, ni siquiera Dios. En Valverde de Lucerna solo hay tranquilidad, en una realidad que se agota en el contento del vivir, con una fe simple en las personas que dicen de sí desde un obrar bien intencionado. Un obrar que es hacer el bien y que es la única fuerza transformadora que el pueblo entiende basada en el poder del ejemplo y del testimonio de San Manuel que se ha convertido en el Cristo vivo del pueblo. Y en el testimonio de la obra y del amor a su pueblo, como apunta

⁵¹³ Op.cit. p. 346.

Vauthier⁵¹⁴, desaparece el engaño de “no contar su secreto”. En el obrar, San Manuel concilia el mandato de Dios, la necesidad de fe sencilla del pueblo y su propio sentido de vida. Ante el mandato de Dios de vivir como si creyera, aflora la única verdad de la acción creyente del párroco santo; la acción nunca engaña.

¿Engaña San Manuel al pueblo cuando no les cuenta su secreto? O siguiendo a Vauthier, ¿podríamos decir que San Manuel engaña al pueblo haciendo creer al pueblo en algo en lo que San Manuel no cree? ¿En qué cree San Manuel, en lo que hace, en lo que dice, en lo que siente o en lo que piensa? ¿Cómo resolver la pregunta trágica de Ángela con la que se cierra la obra? El giro que da Unamuno en las últimas páginas de su obra es magistral. Ha traspasado a Ángela Carballino las preguntas de sentido que atormentan a Unamuno durante toda su vida. Frente a la simpleza de la vida de San Manuel, aparecen las preguntas trágicas de Ángela como dos maneras de vivir y de afrontar la vida. Ángela representa ahora el Unamuno agónico que se atormentaba con las preguntas de sentido y con la razón que no deja creer, y San Manuel es el hombre nuevo, el Nicodemo que ha tenido que morir para “desnacer” a una vida nueva: La de la simpleza de la obra.

En el hacer está la única verdad. Por eso San Manuel cree. Cree porque cree y porque vive como si creyera. Y en torno a su acción crea una realidad de fe en el pueblo como colectivo. Nadie puede decir que San Manuel no cree, porque es un evangelista del bien, de la ayuda, del sacrificio. Sin embargo, ¿qué podría decirse de “San Miguel”? ¿Qué hace Unamuno con sus obras de persona de carne y hueso? ¿Hemos de pensar en el creyente que lee los evangelios y reza cada día o en el egotista que se enfrenta con terrible violencia a la sociedad en su conjunto?

Concluimos este apartado con el anhelo de simpleza que nuestro autor marca en lo que desearía que fuera su epítome existencial: San Manuel. Unamuno quiere dejar atrás las preguntas de sentido de Ángela Carballino y volver a la simplicidad de un hombre que hace del amor a los demás su sentido de vida. Y para amarlos, les protege de su secreto a

⁵¹⁴ VAUTHIER, B. “Huellas del ideario religioso Krausista en San Manuel Bueno, mártir de Miguel de Unamuno”. *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno* 33 (1998), p. 158. “¿Por qué si Don Manuel no cree en lo que enseña -lo que no es sinónimo de incredulidad o ateísmo- se empeña, empero -y hasta invita a Lázaro a que le ayude- en esta curiosa tarea, en que el pueblo, del que se considera el encargado, siga creyendo en una religión cuyas prácticas y dogmas él no profesa? Precioso comentario de la autora: El pueblo no puede ser engañado por palabras, porque lo que hacía don Manuel eran acciones, no palabras. En la acción no existe engaño.

la vez que les regala la sinceridad de su acción. Y a la vez que ama, siente la paz espiritual de amar. San Manuel es el hombre descentrado de sí mismo que no tiene que responderse a ninguna pregunta, porque sabe que su sentido es vivir como Cristo: Hacer el bien y donarse en una acción que produzca la felicidad, el contento al pueblo. La obra nos enseña que en la acción buena basada en el amor a los demás se encuentra la única verdad. San Manuel muere en paz, mientras que Ángela hereda el pecado capital de existir, de hacerse siempre la fatídica pregunta del sentido desde el punto de vista de la razón. Realmente, lo que Unamuno trasmite en San Manuel es la simpleza del amor y de la acción buena. “Haz el bien, dónate a los demás y no pienses en el sentido”; “construye el sentido de tu vida haciendo el bien a los demás y deja a Ángela con sus preguntas agónicas” parece decirnos Unamuno en su obra. Creer es hacer y es lo que muestra el sacerdote santo. Y lo que hace muestra a Dios de una manera nítida. ¿No tiene fe y cree en Dios quien enseña a Dios en cada cosa que hace? En este sentido, la respuesta a Ángela en su pregunta de qué es creer parece clara: Ser ejemplo de Cristo en la vida, hacer buenas obras y vivir para el prójimo. Vivir como si creyeras en el Cristo evangélico y en su obra. Eso es lo que parece que es creer en San Manuel. Y así es como le gustaría creer a Unamuno, dejando las preguntas de sentido a una Ángela que no sabe quién es, qué sabe y en qué cree. Y ser bueno, como prometió en su carta-epitafio al bueno de Rubén.

7.2.5. Él me hizo un hombre nuevo

La descripción que Unamuno hace del San Manuel es de pura santidad evangélica entendida desde el sentido etimológico de la palabra. San Manuel es el Cristo redivivo⁵¹⁵, incluida la concepción atea del Cristo que propone Gullón⁵¹⁶. Así, de San Manuel dice

⁵¹⁵ La crítica observa la intención de Unamuno de hacer pensar que San Manuel representa a Cristo. Entre ellos GULLÓN, R. *Autobiografías de Unamuno*. Gredos, Madrid 1976, pp. 343-344. “*Taumaturgo que enamora con la voz, el ademán. Taumaturgo del contacto, del servicio, del amor, de la donación*”. GONZÁLEZ PALENCIA, Ó. “El tema de la personalidad en la obra narrativa de Miguel de Unamuno. Un estado de la cuestión”. *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona* 48 (2002), p. 478. La muerte de Dios en San Manuel Bueno, mártir: “*Don Manuel Bueno es el heraldo del Señor, el enviado de Dios, una recreación del Hijo de Dios hecho hombre que viene a redimir a su pueblo, a Valverde de Lucerna, que es, por analogía, la humanidad entera*”. VILLAR EZCURRA, A. “La búsqueda de la fama según Miguel de Unamuno. Erostratismo y generosidad en su escrito mi confesión”. *Azafea. Revista de Filosofía* 20 (2018), p. 860. “*Don Manuel vive y muere para dar consuelo y paz a los corazones afligidos y diversos especialistas han observado la relación del protagonista de la novela con Jesús, que muere para redimir a los hombres*”.

⁵¹⁶ GULLÓN, R. *Autobiografías de Unamuno*. Gredos, Madrid 1976, p. 343. “*Paralelismo entre la sublimación y la actitud del personaje y la del hijo de Dios; si quiso, nada menos, señalar la posibilidad de que el creador de nuestra religión no creyera en ella, no creyera en la verdad de lo predicado para consolar a los tristes y mantener la alegría, imaginando, como Don Manuel le dice a Lázaro que la verdad*

Unamuno en la obra que obraba milagros⁵¹⁷ en el lago, haciendo similitud con las curaciones de Cristo en el mar de Galilea; se trasfiguraba “encendiéndosele el rostro” en las eucaristías; se dedicaba a ayudar y servir al pueblo⁵¹⁸; tenía un imperio espiritual sobre las almas⁵¹⁹ y es considerado con tal santidad que en su muerte el pueblo va a casa de San Manuel a recoger reliquias que recordaran al “bendito mártir”.

Lo relevante en este caso es la santidad que Unamuno refleja en San Manuel, quien no hace el bien solo desde la acción, sino desde la santa intención. San Manuel no solo se dedica a hacer el bien como actividad escapista para eludir la tragedia del secreto. San Manuel es el Cristo que se dona a su pueblo, a “su” humanidad. Y se dona -como apunta Gullón- también en su muerte. San Manuel muere para salvar al pueblo de la descreencia. Ambos, Cristo y San Manuel mueren para redimir a la humanidad, para dar ejemplo de sentido de vida con un sufrimiento que invita a despojarse del cuerpo que ata a la vida para vivir eternamente en Dios. Unamuno vuelve a situarnos en la paradoja del “¿qué es creer?” con el que se inquiere Ángela, a la sazón epítome del Unamuno real de carne y hueso. Creer es vivir como si existiese Cristo, creyendo, aunque no se crea; creer es hacer el bien y entregarse en donación generosa a los demás; y creer en San Manuel es morir creyendo sin creer para hacer creer a sus feligreses. La contradicción no es tal: ¿No es creer profundamente el hecho de morir afirmando su fe para que el pueblo crea?:

Muy pocas palabras, hijos míos, pues apenas me siento con fuerzas sino para morir. Y nada nuevo tengo que deciros. Ya os lo dije todo. Vivid en paz y contentos esperando que todos nos vemos algún día, en la Valverde de Lucerna que hay allí, entre las estrellas de la noche que reflejan el

es algo intolerable, algo mortal: La gente sencilla no podría vivir con ella (...) Jesús muere para redimir a los hombres; don Manuel para consolarles en las creencias que les dejan vivir. Los dos quieren dar testimonio con su muerte, probar con ella la verdad de su decir”.

⁵¹⁷ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *San Manuel Bueno, mártir*, obras completas, vol. II. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995, p. 316. “*En la noche de San Juan, la más breve del año, solían suelen acudir a nuestro lago todas las pobres mujerucas, y no pocos hombrecillos, que se creen poseídos, endemoniados, y que parece que no son sino histéricos y a las veces epilépticos, y Don Manuel emprendió la tarea de hacer él de lago, de piscina probática y tratar de aliviarles y si era posible de curarles (...) Y consiguió curaciones sorprendentes con lo que creció su fama, que atraía a nuestro lago y a él todos los enfermos del contorno”.*

⁵¹⁸ Op.cit. pp. 319-320. “*En invierno partía leña para los pobres (...) Solía hacer pelotas para que jugaran los mozos y no pocos juguetes para niños (...) Solía acompañar al médico en su visita (...) Se interesaba sobre todo en los embarazos y en la crianza de los niños (...) Iba a menudo a la escuela a ayudar al maestro, a enseñar con él y no sólo el catecismo”.*

⁵¹⁹ Op.cit. p. 317. “*Su acción sobre las gentes era tal que nadie se atrevía a mentir ante él, y todos, sin tener que ir al confesionario, se le confesaban”.*

*lago, sobre la montaña. Y rezad, rezad a María Santísima, rezad a Nuestro Señor. Sed buenos, con eso basta (...) Rezad todos a una el Padrenuestro, el Ave María, la Salve, y por último el Credo.*⁵²⁰

¿De qué hace holocausto San Manuel en su muerte espiritual? ¿Sacrifica su sinceridad fingiéndose creyente para que crean en la vida eterna sus feligreses? ¿O acaso les enseña su profunda fe con ocasión de que Dios le quite la venda y eximiéndoles del pecado original de la razón les muestra la vida eterna en su seno? Es curioso ver como Don Manuel les manda rezar, específicamente el Credo y cuando llega la frase de “creo en la resurrección de los muertos y en la vida eterna, se queda dormido para siempre. ¿Quiere quizá llevarse su secreto con él para que nadie, nunca más en el pueblo, crea sin creer que cree? En cualquier caso, San Manuel rinde su última obra: Convertir en una fe auténtica y pura a todo el pueblo, haciéndose Cristo en ellos y ganando la inmortalidad comunal de permanecer eternamente en las conciencias de aquellos a quienes convirtió, ya que San Manuel pasó a formar parte de la intrahistoria, de la conciencia colectiva de Valverde de Lucerna:

*Nadie en el pueblo quiso creer en la muerte de Don Manuel; todos esperaban verle a diario, y acaso le veían, pasar a lo largo del lago y espejado en él o teniendo por fondo la montaña; todos seguían oyendo su voz, y todos acudían a su sepultura, en torno a la cual surgió todo un culto.*⁵²¹

San Manuel con su muerte crística se inmortalizó en las conciencias de sus vecinos, siguió viviendo en ellos, consiguió con su ejemplo una fe salvífica en todos ellos y también se durmió en el Señor para siempre. ¿Acaso puede morir alguien si permanece en el Bien?

San Manuel es el San Miguel que Unamuno quiere ser; nuestro autor ha encontrado en Dios la llamada del Hombre Blanco, pero sigue siendo víctima de sí mismo, del *yoísmo* y la egolatría terribles del que le acusa certeramente López Quintás. El evangelio que para Unamuno supone la recreación del San Manuel que quiere ser supone una confesión desgarrada del sufrimiento que está experimentando en la crisis más terrible de su vida. En la lejana crisis de 1897 Unamuno buscaba a Dios huyendo de sí mismo; en la crisis del destierro solo huye de sí mientras Dios espera. A Unamuno solo le queda ser bueno,

⁵²⁰ Op.cit. p. 340.

⁵²¹ Op.cit. pp. 340-341.

por eso no podemos compartir con Ángel Raimundo Fernández⁵²² que el amor y el voluntarismo de Unamuno sean engañosos. Para nosotros, San Manuel es el ejemplo de vida que Unamuno quiere para sí, aunque ciertamente, dudamos de que sea una aspiración auténtica -aunque sin duda sincera-; se trata del problema de personalidad que refleja Unamuno en el prólogo de su obra y que refleja con pertinencia González Palencia⁵²³. Lo veremos más adelante. Queremos concluir este apartado con una cita espléndida de Blanco Aguinaga que refleja de manera excelente el significado de San Manuel en el momento de la vida de nuestro autor. Dice así:

*Nada, pues, más lejos del Unamuno agonista y despertador de conciencias que el creador de este párroco (llamado Manuel, no lo olvidemos), y de este Lázaro al revés (o al derecho de nuevo). Con la creación de estos dos personajes que, a falta de fe, buscaban la paz para sí y para sus hijos y hermanos todos, Unamuno, como un Alonso Quijano el Bueno a punto de morir, parece renegar de su vida de luchador para volver al seno más negativo de la parte contemplativa de su ser que en aquellos días de profunda depresión creía más suya. Todas las soluciones a que Unamuno quiso agarrarse en diversos momentos de su vida para resolver sus problemas aparecen, pues, rechazadas o puestas en duda en San Manuel Bueno, mártir. Solo quizá el amor, en su forma más negativa de piadoso engaño, parece salvarse pretendiendo justificarse a sí mismo: Poca cosa, triste refugio para el agonizante pensador que siempre busco la correspondencia objetiva de las realidades que soñaba.*⁵²⁴

San Manuel es el espejo en que le falta por mirarse a Unamuno, después de tener unificada la fe de la razón poética y fe la íntima que refleja *El Cristo de Velázquez*. Solo

⁵²² FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, A. R. *Unamuno en su espejo*. Editorial Bello, Valencia 1975, pp. 243-244. “Se da cuenta de que el camino hacia el sobrevivir, cerradas las puertas, solo le cabe el intento -sin validez objetiva, aunque no nos atreveríamos a decir que subjetivamente no tuviese para el autor algún modo de validez- del amor y del voluntarismo, aunque sean engañosos. Porque, *San Manuel Bueno Mártir*, novela de madurez, es la creación en la “que mayor rigor que en la vida misma, se pueden fundir y confundir las múltiples perspectivas de la Verdad y el Engaño, la ambigüedad de la vida misma” referida aquí a la propia vida del autor”.

⁵²³ GONZÁLEZ PALENCIA, Ó. “El tema de la personalidad en la obra narrativa de Miguel de Unamuno. Un estado de la cuestión”. *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona* 48 (2002), p. 477. Unamuno, en su prólogo a *San Manuel Bueno Mártir*: “Poniéndome a pensar, claro que a redromano y a posteriori, en esto, he creído darme cuenta de que tanto a *Don Manuel Bueno* y a *Lázaro Carballino* (...) lo que les atosigaba era el pavoroso problema de la personalidad, si uno es lo que es y seguirá siendo lo que es. El problema de la personalidad en Unamuno tiene una doble vertiente: La primera corresponde al enigma de la permanencia (...) y la segunda, atañe a la búsqueda de la identidad personal y suscita la pregunta siguiente: ¿Quién soy o qué soy yo? Evidentemente, *San Manuel Bueno, mártir*, queda incluida dentro de la primera vertiente”.

⁵²⁴ BLANCO AGUINAGA, C. “Sobre la complejidad de *San Manuel Bueno, mártir*”. En A. SÁNCHEZ BARBUDO, *Miguel de Unamuno. El escritor y la crítica* (pp. 273-296). Ediciones Taurus, Madrid 1980, p. 275.

le quedaba ser bueno, verdaderamente bueno. Por eso San Manuel significa un rechazo diametral de la totalidad de los ejes conceptuales de su obra. En *San Manuel* no hay dualismo entre el hombre interior y el hombre exterior, no hay agonismo *yoista* ni auto referencialidad, no hay construcción de Dios, ni orgullo “satánico”, ni agonías ni nada fundantes, ni el ansia de inmortalidad de la que, dudando, sabía que existía. Por eso se murió San Manuel en paz; no solo por llevar a su pueblo a la fe, ni tampoco por ganar una inmortalidad concencial en la apocatástasis de la intrahistoria, sino porque sabía que Dios le esperaba para quitarle la venda. San Manuel fue el hombre bueno que Don Miguel siempre quiso ser.

7.2.6. Unanimidad de sentido y apocatástasis

Junto con la acción y la bondad personal como modelo de acción, Unamuno se plantea el sentido de la totalidad. El sentido como totalidad había sido expuesto en *Paz en la guerra* y en el *Sentimiento*, pero siempre desde la conciencia individual; el Todo estaba al servicio del sentido de la conciencia individual, bien como el anegamiento extático de Pachico o Pedro Antonio o bien como “Conciencia Universal” que dotaba de sentido la actividad eterna de la conciencia individual guerrera. Como apunta París⁵²⁵, en *San Manuel* se busca el sentido del Todo como elemento comunitario que otorga sentido a la individualidad, pero partiendo de la totalidad. Es lo que llama Unamuno “*unanimidad de sentido*”, una comunión universal que no resuelve el egoísmo de inmortalidad de la conciencia individual, sino que explica la individualidad por su pertenencia al todo, y ese todo es la Iglesia: “*Lo que hace falta es que vivan solamente, que vivan en la unanimidad de sentido (...) Y esto hace la Iglesia, hacerles vivir*”⁵²⁶.

El Unamuno que renegaba de la ortodoxia y que desde presupuestos luteranos negaba la mediación espiritual de la Iglesia como institución, en San Manuel habla de la Iglesia como comunidad de hijos de Dios. La conciencia individual egoísta que invadía y dominaba a otras en una búsqueda trágica de ampliación concencial infinita se ha convertido ahora en un Hijo de Dios que busca la unanimidad de sentido de la Iglesia

⁵²⁵ PARÍS, C. *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*. Ediciones Península, Barcelona 1968, p. 211. “*Ambas obras, “Paz en la Guerra” y “San Manuel Bueno, mártir” descansan ante una toma de posición frente a lo absoluto y en ambos nos aparece la experiencia del contacto con este absoluto. Concentrada en la primera en el comentado éxtasis de Pachico; difundida en la última en la experiencia de la naturaleza, que la llena globalmente y se intensifica en algún momento en términos casi extáticos*”.

⁵²⁶ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *San Manuel Bueno, mártir*, obras completas, vol. II. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995, p. 338.

como anacefaleosis previa a la gran capitulación. La fría y conceptual “Conciencia Universal” como comunidad de conciencias egoístas es ahora una Iglesia de Hijos de Cristo; el egotista terrible de la voluntad de poder ha devenido hijo de Dios. La unanimidad de sentido también es la confluencia en el todo y del Todo en la unidad, siendo el Todo el conjunto del alma de pueblo, del cementerio de almas de la intrahistoria, del alma de la montaña y del lago:

Y él me enseñó a vivir, él nos enseñó a vivir, a sentir la vida, a sentir el sentido de la vida, a sumergirnos en el alma de la montaña, en el alma del lago, en el alma del pueblo de la aldea, a perdernos en ellas para quedar en ellas. El me enseñó con su vida a perderme en la vida del pueblo de mi aldea, y no sentía yo más pasar las horas, y los días, y los años, que no sentía pasar el agua del lago. Me parecía como si mi vida hubiese de ser siempre igual. No me sentía envejecer. No vivía yo ya en mí, sino que vivía en mi pueblo y mi pueblo vivía en mí.⁵²⁷

“Esa villa sumergida en el alma de Don Manuel, ¿y por qué no también en la tuya?, es el cementerio de las almas de nuestros abuelos, los de esta nuestra Valverde de Lucerna.”⁵²⁸

Nótese el cambio que el Unamuno contemplativo propone en el San Manuel con respecto a la apocatástasis de sufrimiento y lucha del *Sentimiento* en la que la unidad de conciencia se mantenía en una lucha infinita contra el Todo al que quería poseer y no ser poseída por él. En San Manuel el alma individual se “pierde” en el alma del lago, de la montaña y del pueblo para quedar en ellas, como los copos de nieve que se “*deshacen quedándose allí, en lo que siempre ha existido y existirá*” según París⁵²⁹. Es un quedar extático, de placidez y universalidad en la que no hay lucha y en la que el alma individual reposa en un ser eterno que es siempre igual. Es importante reseñar la entidad espiritual del pueblo, la montaña y el lago: Son seres espirituales que tienen alma al igual que las personas, pero como almas colectivas. Muy lejos de las almas individuales que el egotista

⁵²⁷ Op.cit. p. 343.

⁵²⁸ Op.cit. p. 328.

⁵²⁹ PARÍS, C. *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*. Ediciones Península, Barcelona 1968, p. 261. “*Se apunta a una religiosidad nihilista-naturalista. La naturaleza había jugado un papel muy importante en toda la sensibilidad religiosa de Don Miguel. En el Unamuno agónico era una naturaleza sufriente de su finitud, de su inconsciencia, que el hombre redimía proyectándose en las entrañas de las cosas. O bien, más cerca de las posiciones de San Manuel Bueno, mártir, era la gran totalidad resonante de vida, absoluto último como en el éxtasis de Pachico o reflejo de Dios. Cuando las aguas mansas lo han invadido todo, hasta el cielo que descendido de las alturas acogen en su regazo -el cielo es el sueño del lago, se nos dice- no cabe sino entregarse, deshacerse como los copos de nieve, y acabado el sueño, quedarse allí, en lo que siempre ha existido y existirá. “Dios está aquí”, como dice don Manuel a la madre de Lázaro y Angelina en el lecho de muerte*”.

del vitalismo metafísico había personalizado para darles un sentido. El “Aldebarán” de Unamuno que expresa el misterio terrible de la muerte y el misterio de la nada no es el lago o la montaña de Valverde de Lucerna. Aldebarán encierra el misterio de la creación y de la contingencia como elemento individual encerrado en un universo de muerte infinita; la montaña y el lago son seres colectivos con alma propia, no prestada por un proceso egoísta de personalización o espiritualización. El lago y la montaña son almas que están dentro de la intrahistoria, del conjunto de almas que viven en un Todo como Dios que ampara la perduración individual en una comunión que necesita -en opinión de Gullón⁵³⁰ que compartimos- como condición previa la aniquilación de las tendencias egocéntricas del individuo.

La apocatástasis expresada como comunión con el Pueblo recupera un tema muy importante en la obra de Unamuno: La intrahistoria como contra-historia fenoménica. La intrahistoria es el repositorio de la historia a modo de un Espíritu Universal que se va nutriendo de la historia fenoménica. La intrahistoria es la totalidad espiritual de lo que ya ha ocurrido y que soporta aquello que está sucediendo o está por venir; se opone como totalidad espiritual frente a lo incognoscible y contingente de la Historia. En la intrahistoria está la comunidad de los muertos, la tradición universal, las esencias de las almas de aquellos que nos precedieron. Y es donde reside la soberanía espiritual del Pueblo, en la comunidad de muertos que, pareciendo historia muerta y acaecida, es historia viva. El alma del pueblo es el claustro materno cerrado al mundo donde residen las almas, y donde Julio Macedo puede encontrar el alma hasta de su propio personaje, Tulio Montalbán⁵³¹. La inmortalidad en el Pueblo es por tanto la inmortalidad hacia el

⁵³⁰ GULLÓN, R. *Autobiografías de Unamuno*. Gredos, Madrid 1976, p. 335. “Vive el lago y duermen sus habitantes fuera del tiempo. Uno y otros, como los feligreses de don Manuel, quedan fuera de la historia. Son parte de la naturaleza: De ella nacen y en ella mueren, continuándose como gotas de un río, sin plantearse problemas, atentos al quehacer diario sabiendo de la muerte, pero sin pensar gran cosa en ella. Unidos entre sí, y con la paz del mundo natural, sientes esa unión como principio y testimonio de una comunidad total, regida por el Creador de cuyo seno salieron y al que habrán de regresar, algún día, para descansar en él eternamente. Salvarse, perdurar solo es posible en esa comunión, aniquilando las tendencias egoístas, egocéntricas del individuo”.

⁵³¹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Sombras de sueño*, obras completas, vol. III. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1996, p. 778. “Macedo: (...) Te conocí, sentime resucitar a nueva vida, a una vida de santo aislamiento; soñé en un hogar que hubiese de ser, te lo repito, como un claustro materno -"y bendito sea el fruto de tu vientre"- cerrado al mundo, y he vuelto a encontrarme con él... con él... (con Tulio Montalbán, un ser de libro)”.

pasado; una inmortalidad invertida, que como apunta Csejtei⁵³² implica un cambio de dirección. En este sentido la inmortalidad invertida es mucho más comunitaria -porque es un encuentro con lo que ya fue, esto es, con el cementerio de almas de Valverde de Lucerna- que la inmortalidad de futuro, en la que todavía no hay comunidad. El Pueblo es simultáneamente conciencia supraindividual -colectiva- y conciencia de todos y cada uno de los habitantes histórico e intrahistóricos, ante quien San Manuel pide absolución a Ángela⁵³³. Pero es en el conjunto de las conciencias desde donde se entiende la salvación del alma para San Manuel, tal como apuntan San Román⁵³⁴ y Savignano⁵³⁵ que hacen referencia a la salvación colectiva del alma de San Manuel que entregó su alma a Dios en compañía de Blasillo, - “*que antes de dormirse en el Señor lloraba de alegría*”⁵³⁶-, en el centro de la Iglesia y en comunión de Palabra mediante la oración conjunta del Credo.

7.2.7. San Miguel Bueno, mártir

San Manuel Bueno, mártir es una de las obras narrativas de mayor carácter autobiográfico de nuestro autor y aquella que diremos que ha sido escrita como testamento espiritual. Ante este carácter testamentario y autobiográfico, se hace necesaria la pregunta de qué es lo que Unamuno quiere contar al lector. Y en la línea de

⁵³² CSEJTEI, D. *Muerte e inmortalidad en la obra filosófica y literaria de Miguel de Unamuno. Estrategias del sobrevivir personal y de la inmortalidad*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2004, p. 90. “*Inmortalidad de la intrahistoria: Se refiere no a la inmortalidad del futuro, sino, más bien, a la del pasado. Si hablamos del sobrevivir, entonces es palmario que pensamos siempre en el sobrevivir en el futuro. Sin embargo, Unamuno cambia radicalmente esta dirección; la garantía del sobrevivir se esconde no en la relación hacia el futuro, sino hacia el pasado. Y esto conlleva, naturalmente la relación hacia los muertos, hacia los difuntos*”.

⁵³³ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *San Manuel Bueno, mártir*, obras completas, vol. II. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995, p. 333 “*Y ahora, Angelina, en nombre del pueblo ¿me absuelves? Me sentí como penetrada de un misterioso sacerdocio y le dije: - En nombre del Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, le absuelvo, padre*”.

⁵³⁴ SAN ROMÁN GÓMEZ, A. “Miguel de Unamuno: Del instinto de perpetuación al de comunión”. *Azafea. Revista de Filosofía* 23 (2021), p. 344. “*Para Don Manuel, la muerte no es de solitarios, y hacerse un alma inmortal importa bien poco si no se salvan todos. "O se salvan todos o no se salva nadie" O en otras palabras, "yo no debo de vivir solo, yo no debo de morir solo"*”.

⁵³⁵ SAVIGNANO, A. “Filosofía y religión en Unamuno: El nadismo”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 48 I (2010), p. 115. “*En San Manuel, Unamuno ha condensado los registros del alma trágica en constante tensión. Tal duplicidad está expresada emblemáticamente en Blasillo, el idiota de la fe desnuda de los sencillos, sin ninguna mediación racional, que representa el alter ego de Don Manuel (...) El culmen se consigue con la muerte simultánea de Blasillo y Don Manuel, en la iglesia y en medio, el pueblo que recita el credo en una fusión de corazones y de intenciones*”.

⁵³⁶ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *San Manuel Bueno, mártir*, obras completas, vol. II. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995, p. 340.

fenomenología del sentido que hemos observado en este trabajo, entendemos que en esta obra Unamuno propone un “deber ser”, un nuevo catecismo vital para solucionar el único problema trágico de su existencia: Su egoísmo existencial representado de manera unívoca en lo que hemos llamado “tetralogía existencial de la serpiente”. Con el fin de ser claramente expositivos, pasaremos a enunciar en qué consiste la aportación de sentido que representa esta última obra en prosa de nuestro autor:

1) Inversión metafísica. San Manuel supone la ruptura abrupta con la metafísica y la antropología desarrollada en la totalidad de la obra de nuestro autor. La arquitectura del sistema filosófico de nuestro autor partía siempre de un subjetivismo trascendental que explicaba el mundo partiendo de la experiencia de la contingencia ontológica del hombre. Así, el centro de la antropología y metafísica se resumía en tres conceptos originales: La percepción de la nada ontológica de la conciencia individual, la sensación de agonía ante esa nada y la necesidad metafísica de afirmarse en un doble sentido como conciencia individual inmortal a partir del famoso apotegma: Ser, ser siempre, ser todo, ser Dios. A partir de esta toma de posición, se llevaba a cabo lo que hemos llamado la búsqueda de sentido, que en nuestro autor no era otra cosa que encontrar una entidad trascendente que asegurara la consistencia ontológica de la conciencia individual en sus dos características básicas: La unidad y la continuidad de la misma. En definitiva, la construcción simbólica del mundo y de la realidad pivotaban en torno a la necesidad de eternidad y perfeccionamiento de la conciencia individual del hombre. Pues bien, San Manuel supone una ruptura radical con esa visión. No parte de sus necesidades egoístas, sino del amor al prójimo. El protagonista construye su personalidad a través de la donación a los otros, la ayuda, la entrega, el servicio y el amor hasta tal punto que hemos hecho equivalente a San Manuel y al Cristo resucitado como ejemplos de donación para la salvación de los otros. Cristo salva a la humanidad y San Manuel salva a la feligresía del Valverde de Lucerna. Esta obra supone por tanto pasar de explicar el mundo a través del egoísta trascendental agónico a explicar el mundo desde el amor al prójimo, el servicio y el sacrificio evangélico. No es casualidad que el protagonista sea un sacerdote del que proponen su canonización.

Conclusión: El Unamuno egotista que sufre una terrible situación de agonía, enfermedad y odio patológico necesita ser bueno y pone a San Manuel como epítome.

2) Fe de San Manuel. En nuestra opinión, la complejidad enunciativa del “se murieron creyendo no creer lo que más nos interesa, pero sin creer creerlo, creyéndolo en una desolación activa y resignada”, no deja de ser una broma de Unamuno, ya que la solución lógica a “no creer creer que se cree que no se cree” deriva en “creer” por pura demostración lógica. ¿Por qué utiliza Unamuno un juego de metalenguaje? En nuestra opinión, y viendo el desarrollo que hace Unamuno de esta proposición en su obra, no es otra cosa que decir que la razón -en su uso positivista- no cree lo que San Manuel cree. Por otra parte, en la obra Unamuno menudea las expresiones que hace referencia al pecado original del ser hombre o de haber nacido en clara alusión a la incredulidad que la razón impone sobre su fe. De ahí que el “nudo conceptual” en la obra esté trágica y maravillosamente reflejado en el silencio que San Manuel observa cada vez que en el Credo se pronuncia la frase “creo en la resurrección de la carne y en la vida eterna”. Ese es el drama de la obra, que el sacerdote santo no puede contravenir una razón -desde el uso positivista- que es constitutivamente condición esencial del “ser-hombre”. Y ese es el secreto que San Manuel no podía comunicar a su feligresía: El no poder demostrar con la razón lo que cree con la fe. Y como diría Wittgenstein, de lo que no puede hablarse, mejor callar. Y San Manuel calla para no contaminar al pueblo que tiene una fe de niño o de carbonero que le hace feliz. De todas formas, Unamuno introdujo una expresión de gran calado teológico y antropológico: Dios, en su santísimo juego, quiere que el hombre se crea incrédulo y que solo crea cuando se levante la venda, esto es, muera. De tal manera que San Manuel acepta el santísimo juego de Dios, no sin profunda tristeza, pero solo cuenta su secreto a los dos hermanos, a Lázaro y Ángela Carballino. Al pueblo, le deja con su fe inmaculada y con el mandato de seguir las prácticas de la Santa Madre Iglesia y rezar, rezar siempre, hasta por el Cristo que también fue hombre y que llevaba también el misterio de la duda en su corazón.

Conclusión: San Manuel creía: “*Como Moisés, yo he conocido al Señor, nuestro supremo ensueño, cara a cara*”⁵³⁷; y su propia creencia no podía aseverarla con la razón. Y precisamente, su secreto fue del que protegió a su pueblo; protegió el pueblo del uso dominador -que denuncia López Quintás como impropio- de la razón.

⁵³⁷ Op.cit.

3) Inmortalidad y apocatástasis. Unamuno no habla de la inmortalidad de la conciencia individual en ningún momento en la obra. En la apocatástasis de “todo en Dios y Dios en todo” utiliza magistralmente la figura de la naturaleza (montaña y lago), la intrahistoria y el Pueblo retomando las tesis presentes ya en su primera novela; *Paz en la guerra*. Sin embargo, es interesante apuntar que produce el mismo giro que hemos anunciado en el primer punto. La apocatástasis no parte de la necesidad de acogimiento de sentido del hombre individual concreto, sino de la entidad colectiva del hombre mismo. La comunión con la naturaleza, con la intrahistoria o con el Pueblo no responde a una necesidad existencial individual del hombre, sino que la comunión misma es la que explica el sentido finalista y teleológico del hombre como sentido ecuménico, universal y de participación en el todo. Aunque Unamuno apunta a la permanencia de esa conciencia individual en el todo globalizador, tampoco explica cómo ha de ser la vida de esta conciencia individual, llegando a las mismas dificultades que se observaron en el *Sentimiento*.

Conclusión: Unamuno no resuelve en modo alguno el problema de la inmortalidad de la conciencia individual ni desde un punto de vista teológico ni filosófico. No explica la inmortalidad en Dios ni la inmortalidad en el Todo. Adicionalmente, no vincula al Todo con Dios, como sí lo hizo en el *Sentimiento*.

4) Inmortalidad y apocatástasis desde el amor. Es la novedad de la obra y el profundo cambio que anuncia nuestro autor. San Manuel lleva a cabo un liderazgo basado en el amor, el servicio y la donación que lleva a la santidad. San Manuel logra una comunidad de apocatástasis basada en el amor y en las obras desde una nueva ética: Hacer el bien desde la visión del otro como un valor absoluto; el amor del servicio evangélico. San Manuel siempre era el último y desde el encuentro convirtió a Lázaro. El eje de la nueva antropología es la de hacer el bien, el de servir y donarse como manera de crecer en el otro. Y desde el liderazgo del amor, San Manuel construye una comunidad que integra a la naturaleza, la intrahistoria -comunión con los muertos-; la Iglesia y la Palabra -rezar al unísono como un solo cuerpo social y religioso el Credo. San Manuel llega a una apocatástasis de todos en Todo desde el amor, la donación y el servicio; y llega a tener presencia inmortal en todo el Pueblo de Lucerna, que va a su casa a tomar sus objetos y trajes como reliquias.

Conclusión: La inmortalidad como presencia de amor en el mundo es la única manera de llegar a Dios y llegar a una auténtica anacefaleosis: El hermanamiento con el resto de las personas desde el descentramiento que supone considerar a los demás como hijos de Dios. Y desde el amor, llegar a la comunidad universal y a la apocatástasis en Dios. La única inmortalidad posible para el hombre es la inmortalidad del amor, al menos hasta que caiga la venda; ser ejemplos vivos de Cristo.

5) Dios. No está en la obra, sino que se le da por supuesto como muestra absoluta de fe. Dios soporta el sentido de la vida de Valverde de Lucerna, pero no se hace ninguna referencia explícita en la obra a Dios desde el punto de su relación con el hombre, su entidad y su intervención en la vida humana.

Conclusión: El carácter de la obra es profundamente cristiano, y aunque la obra versa sobre el sentido último de la vida y responde a la pregunta ¿qué es creer?, el fondo siempre es crístico. Creer es comportarse como Cristo, actuar siempre como si se creyera en Él.

6) Desapego del mundo. San Manuel no quería vivir en el mundo fenoménico de la razón a la que estaba condenado. No quería soportar más la tortura de cargar con el “secreto” y quería tener acceso a la verdad. Por eso le consumía la *“insondable tristeza, especialmente cuando hablaba al pueblo del otro mundo”*⁵³⁸. Entendemos que la tristeza nihilista de San Manuel no tiene que ver con el miedo a la muerte sino con el sinsentido de la vida fenomenológica. De ahí que lo único que le importaba al santo era hacer el bien y “producir el contento” a su pueblo, pero para prepararle para la felicidad eterna de la que no podía hablarle. San Manuel se murió en un acto de generosidad crística en la que el desapego del mundo suponía una triple apocatástasis como expresión del Todo: La de la inmortalidad en el recuerdo del Pueblo, la de la tranquilidad y serenidad del lago (símbolo de unión iluminativa con la naturaleza obra) y la unión con Dios.

Conclusión: Al igual que Cristo, San Manuel necesitaba de la muerte para ser testigo de “buen vivir” y de ejemplo de fe. La sublimación de la fe fue en San Manuel cargar con

⁵³⁸ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *San Manuel Bueno, mártir*, obras completas, vol. II. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995, pp. 321, 325 y 336. “La alegría imperturbable de don Manuel era la forma temporal y terrena de una infinita y eterna tristeza que con heroica santidad recataba a los ojos y los oídos de los demás (...) Las fuerzas de Don Manuel empezaban a decaer, que no lograba contener del todo la insondable tristeza que le consumía, que acaso una enfermedad traidora le iba minando cuerpo y alma (...) Se le asomaban las lágrimas por cualquier motivo. Y sobre todo, cuando hablaba al pueblo del otro mundo, de la otra vida, tenía que detenerse a ratos cerrando los ojos. “Es que lo está viendo”, decían”.

el secreto y convertir su vida en una actividad de servicio y de donación absolutas. En San Manuel se dio la espiritualización que siempre Unamuno reclamaba para el hombre que debía de encontrar a Dios en su interior, al igual que el “hacerse” una vida mediante la realización del bien como servicio. Su actividad significaba solo premura por acabar su misión, que no era otra que reintegrarse al Todo comunal. Su vida solo tenía sentido desde su muerte, de manera que vivió para ser ejemplo de vida y de muerte.

7) Muerte. Existe en la obra una concepción clara de la muerte como símbolo de inicio de la vida eterna. San Manuel es uno de los suicidas de las obras de Unamuno, pero en este caso con la idea conclusiva: La muerte como situación extática y final de una vida tediosa “*mil veces peor que el hambre*”⁵³⁹. En este caso, estamos de acuerdo con Carlos París⁵⁴⁰ en que la muerte de San Manuel es un “*suicidio simbólico*” si entendemos éste como la vuelta a la placenta espiritual del Todo que incluye a la montaña y el lago. La vida fenoménica no importa nada a San Manuel, cuyo único fin es formar parte de la Totalidad.

Conclusión: La muerte es, utilizando la común expresión de Unamuno, despertar del sueño de la vida a la auténtica vida inmortal. Existe un desapego a la vida por parte de San Manuel, que necesita tener una relación de encuentro universal con la entidad dotadora de sentido último: Dios. De una manera eximia, en su muerte San Manuel se preocupa de todos los demás y no de él mismo. Hasta hace su propia muerte ejemplo del “buen morir” para sus feligreses. Muere pensando en ellos y no en él mismo.

San Manuel ofrece un nuevo modelo de sentido último desde el amor, el descentramiento de la donación y el servicio. Existe una nueva manera de ser y de vivir. *Del Sentimiento trágico de la vida* ofrecía tres alternativas de sentido de vida:

a) o sé que me muero del todo, y entonces la desesperación irremediable, o b) sé que no me muero del todo, entonces la resignación, o c) no puedo saber ni una cosa ni otra, y entonces la

⁵³⁹ Op.cit. p. 334.

⁵⁴⁰ PARÍS, C. *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*. Ediciones Península, Barcelona 1968, p. 257. “*La obra es un suicidio simbólico. Y es que a estas inmóviles, remansadas, aguas se asocia la revelación del tedio de la vida, de su sinsentido, que llega a presentar a Unamuno no ya como consecuencia de nuestra finitud, clave de todo el agonismo, sino de un modo mucho más pesimista, como raíz de la mortalidad misma*”.

*resignación en la desesperación o ésta en aquella, una resignación desesperanzada o una desesperación resignada, y la lucha.*⁵⁴¹

Frente a la desesperación resignada y la lucha, *San Manuel* propone la creencia desde “desolación activa y resignada”. La desolación activa en Unamuno retoma las tesis del *Sentimiento*, pero desde un enfoque diametralmente opuesto: Lo hace desde la supresión absoluta del egoísmo individual propio del buscador agónico de sentido y desde el buen obrar. La desolación activa es creer en Dios con la esperanza cierta de alcanzar la inmortalidad y ante la duda de la desolación que proporciona la razón, hacer el bien; ser ejemplo de Cristo vivo.

Y desde la óptica de ausencia de egoísmo y la donación en el amor a los demás como modelo de vida, “vivir en paz y contentos y esperando que todos nos veamos algún día en la Valverde de Lucerna que hay allí, entre las estrellas de la noche que se reflejan en el lago, sobre la montaña”. En *San Manuel* la lucha del *Sentimiento* se convierte en actividad omnímoda desde la caridad, que no es otra cosa que la enseñanza crística evangélica: Ante el dolor de la duda, obrar el bien. Y desde la caridad, la afirmación de sentido que se expresa de manera perfecta en el *Sentimiento*:

*Hay que creer en la otra vida, en la vida eterna de más allá de la tumba, y en una vida individual y personal, en una vida en que cada uno de nosotros sienta su conciencia y la sienta unirse, sin confundirse, con las demás conciencias todas en la Conciencia Suprema, en Dios. Hay que creer en esa otra vida para poder vivir esta y soportarla y darle sentido y finalidad. Y hay que creer acaso en esa otra vida para merecerla, para conseguirla, o tal vez ni la merece ni la consigue el que no la anhela sobre la razón, y si fuera menester, en contra de ella. Y hay que sentir y conducirse como si nos estuviere reservada una continuación sin fin de nuestra vida terrenal después de la muerte, y si es la nada lo que nos está reservado, no hacer que esto sea una justicia.*⁵⁴²

En esta estrofa se muestra de manera exacta la posición de San Manuel, pero desde la donación y la caridad de Cristo como persona y no desde la Conciencia Suprema del

⁵⁴¹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, El punto de partida. Edición Nelson Orringer, editorial Tecnos, Madrid 2005, p. 137.

⁵⁴² Op.cit. p. 428.

voluntarismo metafísico. La lucha expresada en “la locura de la Cruz”⁵⁴³ que quiere penetrar en el misterio de ultratumba del egoísta espiritual del *Sentimiento* es sustituida por una desolación activa que cree en contra de la razón y por una imitación de Cristo que se recoge igualmente de una manera inigualable en el *Sentimiento*:

*Cristo es el modelo de acción. La redención cristiana es que el hijo del hombre, o sea, el hijo de dios, que no mereció por su inocencia haberse muerto, se murió para resucitar y resucitarnos, para librarnos de la muerte aplicándonos sus méritos y enseñándonos el camino de la vida. Y el Cristo que se dio todo a sus hermanos en humanidad sin reservarse nada, ese es el modelo de acción.*⁵⁴⁴

*“Creer en Dios es anhelar que le haya y es, además, conducirse como si le hubiera. Es vivir ese anhelo y hacer de él nuestro íntimo resorte de acción.”*⁵⁴⁵

El sentido de la vida es por tanto vivir desde una desolación activa que ha interiorizado la negación de la razón que produce la tristeza de San Manuel, pero que cree en la salvación eterna desde un amor como donación que “no se reserva nada”. Y desde creencia en una vida eterna en Dios y desde la donación crística al mundo, dar una finalidad y un sentido a la pobre vida mundana y así poder vivir desde la paz y el contento.

Y mientras tanto, y quizá desde el nihilismo pegajoso de la razón que Dios ha querido dar al hombre hasta que le quite la venda, desarrollar la doble apocatástasis del amor que propone San Manuel: De una parte, descubrir a Dios en la naturaleza y en el Pueblo como comunión de almas intrahistórica; y de otra, llevar a cabo una apocatástasis de encuentro con cada una de las personas con las que poder ser ejemplo de amor crístico. Fue la apocatástasis que San Manuel hizo con sus feligreses, con la Iglesia en pleno en la que se cantaba el Credo con la voz de todas las almas unidas en Dios, con Ángela y con Lázaro, y sobre todo con el bobo Blasillo, con quien entró dado de la mano en la paz del Señor. Es la apocatástasis del servicio en la que San Manuel se convirtió en un Cristo para la

⁵⁴³ Op.cit. pp. 427 y 437. “*Mi alma no quiere la absorción, ni quietud, ni paz (...) sino eterno acercarse sin llegar nunca (...) y con ello un eterno carecer de algo y un dolor eterno. Un dolor y una pena Gracias a la cual se crece sin cesar en conciencia y anhelo. La locura de la cruz es querer penetrar en el misterio de ultratumba, querer sobreponer nuestras imaginaciones*”.

⁵⁴⁴ Op.cit. p. 440.

⁵⁴⁵ Op.cit. p. 340.

humanidad: “Ahora creen en San Manuel Bueno, mártir, que sin esperar inmortalidad les mantuvo en la esperanza de ella”⁵⁴⁶.

San Manuel significó en Unamuno un nuevo *Diario íntimo*. En éste pedía fuerzas a Cristo para que le apartara de la soberbia y le produjera la humildad necesaria para acercarse a Dios y huir del mundo de “costra y aluvión”. En aquel pedía a Dios que le permitiera ser bueno y querer a los demás, hacer obras buenas y salir del profundo egotismo en el que estaba instalado. San Manuel fue el espejo en que se quiso mirar nuestro autor para intentar desesperadamente llegar al Hombre Blanco que había conocido en *El Cristo de Velázquez*, el Cristo al que deseaba para sí pero no amaba. Después de San Manuel la pugna ya no es entre razón y fe, ni entre mundo y Dios, sino entre el egotista y Dios. Nos queda conocer el otro testamento de Unamuno, el *Cancionero* como una nueva manera de intentar encontrar el sentido último y a Dios. Mientras tanto, el egotista impenitente de 1930 sigue con importantes problemas de depresión y siente una irritación y una antropofobia insoportables. El 14 de abril de 1931, subido al balcón del Ayuntamiento de Salamanca, el concejal republicano Miguel de Unamuno, junto con sus acólitos, proclama La República mientras destroza la efigie de Alfonso y Vitoria. Dudamos que San Manuel hubiera hecho eso.

7.3. Cancionero: Sácame Señor de la duda

El Unamuno de 1928 se encuentra solo en Hendaya, separado de su familia, sometido a una férrea censura, con síntomas depresivos y con sesenta y cuatro años; preguntándose desde la vivencia de una terrible soledad el sentido de su vida, digiriendo la injusticia de su destierro voluntario y las causas del mismo y haciéndose cada noche la fatídica pregunta paulina. Y desde la experiencia mística de Dios que nuestro autor tiene en la contemplación del mar, se abandona en un vaciado de sí mismo mientras lee el Evangelio cada día. El *Cancionero* es, tal como se ha comentado, el testamento vital de un Unamuno que, como apunta García Morejón, “*escribe para sí mismo y para satisfacer su apetito de Dios y ansia de inmortalidad*”⁵⁴⁷. Sin embargo, en el *Cancionero* la búsqueda de Unamuno ya ha acabado; es una obra a modo de epitafio en la que Unamuno se abandona

⁵⁴⁶ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *San Manuel Bueno, mártir*, obras completas, vol. II. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995, p. 345.

⁵⁴⁷ GARCÍA MOREJÓN, J. *Unamuno y el Cancionero. La salvación por la palabra*. Facultade de Filosofía, ciencias e Letras de Assis, San Paulo 1966, p. 48.

a sí mismo y se entrega a la reflexión acerca del sentido de su vida desde la percepción angustiosa de la nada que nunca le ha abandonado. El *Cancionero* es el último grito de sentido de Unamuno ante Dios y ante la angustia de la muerte, pero ya no desde la desesperación o la exigencia, sino desde la rendición ante el enigma al que quiere entregar su vida; el *Cancionero* es realmente una confesión ante Dios de un Unamuno que haciendo teatro de sí mismo lleva a cabo una última reflexión sobre una vida que ya parece concluida:

*Y ha entrado -y en aguas- este mes de noviembre de mi quinto año de destierro y sigo aquí, en la frontera, y parece como si este retoñar de canciones -casi cada día me trae la suya, siquiera una sentencia fugitiva- fuese que mi alma quiere vaciarse de todo lo que tiene que decir antes de entrar en el eterno silencio del reposo.*⁵⁴⁸

El *Cancionero* es por tanto el último receso de la vida de nuestro autor como diario íntimo poético. Si el *Diario* era una oración ante Cristo en la que nuestro autor le pedía fuerzas para librarse de su soberbia mundana y *El Cristo de Velázquez* era un grito de fe del Unamuno agónico que necesitaba encontrar a Cristo, el *Cancionero* -como apunta Luis Vivanco⁵⁴⁹- es una llamada y un encuentro con el Dios Padre del Unamuno que ya se ha hecho niño.

Los temas que aparecen en el *Cancionero* son las preguntas de sentido que han llenado su vida y su obra: Pero ahora desde la presencia de la muerte⁵⁵⁰ cercana:

¡Cómo el Tiempo me la roba!

⁵⁴⁸ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Cancionero*, prólogo del autor, obras completas, vol. V. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2002, p. 74.

⁵⁴⁹ VIVANCO, L. F. "El mundo hecho hombre en el cancionero de Unamuno". En A. SÁNCHEZ BARBUDO, *Miguel de Unamuno. El escritor y la crítica* (pp. 349-374). Ediciones Taurus, Madrid 1980, p. 355. "'Porque soy, padre tu imagen/ y a tu semejanza he visto/ que es buena esta pura obrilla/ que de mi pecho ha salido". A través de la dedicatoria, se vislumbra la peculiar dimensión religiosa que va a tener el *Cancionero*, no solo temática o explícita, sino sobre todo temperamental o implícita. Como toda su poesía, esta va a seguir siendo existencial religiosa, y por si fuera poco, dedicada o devuelta al Padre. *El Cristo de Velázquez* era poesía religiosa dedicada o devuelta al Hijo, pero en el *Cancionero* va a ser el Padre al que se va a dirigir preferentemente, llamándole, incluso, Papaíto, en alguna ocasión: "Si Papaíto, callados y a dormir". Y todo esto, porque se siente hijo, y aún más, porque se siente niño, porque le ha llegado la vez de ser niño antes de su desnacer definitivo".

⁵⁵⁰ FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, A.R. "Nueva lectura del Diario Íntimo". *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 32 (1997), p. 377. "Si bien es cierto que el *Cancionero* tienes también espacio para otros motivos (poético-sociales y familiares), todos van unidos a su vivencia del morir, que es, por otra parte, el motivo de 229 canciones". FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, A. R. *Unamuno en su espejo*. Editorial Bello, Valencia 1975, p. 204. "Atendiéndonos al sentimiento de la muerte, podemos decir que el *Cancionero* es un vivero de poemas para la muerte y que nacen de la muerte".

*me guarezco en mi guarida en vano;
si vivo, la vida se desvive
en matarme; si muero, la escoba
me barre; ay, ¿llegaré a la mano
del que a todo el que llama recibe?*⁵⁵¹

Pero desde una muerte que no es agónica, sino que es la puerta ante la que Unamuno pregunta a Dios su propio destino:

*Sácame, Señor, de duda;
¿guardarás a que te amó?
¡Dios mío, ven en mi ayuda,
que me arrebatan mi yo!*⁵⁵²

Resulta cuanto menos conmovedor e iluminador el encuentro de Unamuno con Dios que se expresa en muchos de los cantos -que no versos exigentes- que vemos en el *Cancionero*. En esta obra vemos por fin un “tuteo” del Unamuno a Dios, en el diálogo que vimos que no existía en *El Cristo de Velázquez*. La petición que Unamuno hace a Dios es absolutamente íntima, cercana, personal, de hijo a padre, humilde y no egoísta. Pide desde el respeto y el amor, a un Padre que siente cerca de sí y al que habla de “abajo a arriba”. El Unamuno contemplativo parece tener ya un espacio en su alma para que Dios le responda. Vemos muy lejos la llamada a Cristo, desgarradoramente egotista, que Unamuno hace al Cristo del *Diario*. Más lejos vemos aún a un Dios como “Conciencia Universal” que una razón todopoderosa inventaba desde un voluntarismo metafísico existencialmente absurdo. De la misma manera, *EL Cristo de Velázquez*, enhiesto en la Cruz, como un tótem hierático al que nuestro autor le pedía agónicamente una luz de vida, palidece ante la presencia del Padre.

En el *Cancionero* Unamuno muestra un encuentro definitivo con Dios como sentido de vida. La búsqueda de Dios parece haber terminado y la fenomenología de sentido parece concluir en una unión integral entre el Unamuno-hombre y Dios. Si decíamos que en *El Cristo de Velázquez* la razón se había aliado con la fe para encontrarse a Cristo, la razón parece haber desaparecido en el *Cancionero*. O quizá Unamuno ha partido de Dios

⁵⁵¹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Cancionero espiritual en la frontera del destierro*, 362, obras completas, vol. V, Cancionero. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2002, pp. 267-268.

⁵⁵² DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Poemas y canciones de Hendaya II (1929)*, 1299, obras completas, vol. V, Cancionero. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2002, p. 628.

y ha llegado al uso “meta-objetivista y lúdico-ambital” de la razón que propone López Quintás y que permite un entañamiento que reconoce a Dios como energía propulsora que lleva al hombre hasta sí mismo. El uso lúdico-ambital del que habla López Quintás es el que lleva a cabo Unamuno hasta su última búsqueda de sentido: La de la Poesía humilde y la de la Palabra como creación. Es nuestro propósito, último en lo que se refiere a la extensión de este trabajo, analizar si la fenomenología de sentido en Unamuno es capaz de presentar una auténtica apocatástasis entre el hombre y Dios como auténtica “recapitulación” que otorgue sentido a la existencia individual y a la Humanidad. Antes, reflejamos el excelente resumen que Luis Rosales hace del contenido hondo y humilde del *Cancionero*:

*Los principales temas Unamunianos vuelven a ser tratados en Cancionero con suma hondura y sencillez: El sueño como creador de la vida, la ilusión del retorno a la niñez frente a la muerte, la comprensión del tiempo humano como continuidad constantemente actualizada dentro del todavía, la oposición agónica y vitalizadora de la fe y la razón, el dolor concebido como conciencia que nos da la certidumbre de la realidad de nuestro ser, la comprensión de Dios como un Tú absoluto, el tema de la Resurrección de la carne, el valor ético de la fidelidad y la costumbre, el carácter ontologizador de la palabra, la diferencia entre el tiempo de pasar y el tiempo de quedar, el descubrimiento del otro como alter ego.*⁵⁵³

7.3.1. Poesía: La apocatástasis de la Palabra

La razón poética significa una nueva forma de llegar y de descubrir a la realidad. La razón poética es el cambio del paradigma existencial a la que alude, entre otros, López Quintás. Así, de la misma manera que *San Manuel* suponía la inversión existencial de convertir al egotista del “satánico orgullo” en el párroco santo; el *Cancionero* supone la conversión definitiva de la razón instrumental en una razón poética, esto es, la razón que es capaz de conocer, crear, descubrir a Dios. San Manuel convivía con una razón que le obligaba a “no creer creyendo”; la descreencia de la razón era el “pecado original” que Dios había depositado en el hombre hasta que le quitara la venda. En el *Cancionero* la razón del pecado original se convierte en “cosa”, tal como Unamuno anticipa en un texto de 1908, mientras que redacta -desde un profundo nihilismo- *El canto de las aguas eternas* y *El secreto de la sima*. El texto dice así:

⁵⁵³ LAÍN ENTRALGO, P. *La memoria y la esperanza. San Agustín, San Juan de la Cruz, Antonio Machado, Miguel de Unamuno, Poemas inéditos de Unamuno. Discurso leído el día 30 de mayo de 1954, en su recepción pública.* Real Academia Española, Madrid 1954, p. 151.

*No es muy halagüeño ser cosa. Menos halagüeño es ser hombre. Al fin las cosas son inocentes. No les alcanza el pecado original, como no le alcanza al poeta (...) Los poetas son intérpretes de los dioses. Y para ser intérprete de un dios hay que convertirse en cosa, dejando por el momento de ser hombre. El hombre es rebelde a la humanidad y la obediencia, y la poesía exige obediencia ante todo. No lo que queremos que el Dios nos diga, sino lo que quiera decirnos el Dios, el señor y amo de las ideas (...) Y esa es la divina misión social del poeta: Descubrirnos lo que estamos viendo a diario (...) El filósofo hace trivial lo sublime. El poeta hace sublime lo trivial.*⁵⁵⁴

El *Cancionero* propone que el hombre se convierta en “cosa”. ¡Qué feliz hubiera sido San Manuel si se hubiese podido convertir en “cosa” y no tener el “secreto” que ocultar a sus feligreses! ¿No es acaso convertirse en “cosa” aquello que anhela Unamuno desde 1897? El poeta del *Cancionero* se convierte en cosa como acto extremo de humildad, para poder ser poseído por Dios y ser intérprete de Él. La inversión es sublime: El egotista deja de actuar bajo el *yoísmo* supremo de la voluntad de poder para ser obediente a lo que le diga el “señor y amo de las ideas”. Así, para recibir la Gracia de Dios, el hombre se dona, se enajena de sí mismo para quedarse vacío y llenarse de Dios. Y una vez lleno de Dios, el poeta hace “sublime lo trivial”, conoce la esencia del mundo y la virginidad que le ha sido revelada por Dios y es capaz de penetrar los detalles de la vida, apreciar el aire, “eternizar lo fugitivo y universalizar lo local”:

*El poeta es el revelador de la virginidad perpetuamente revelada del mundo y de la palabra y de su maternidad, también renovada perpetuamente (...) Así, el poeta renueva la lengua, renueva el mundo y te renueva a ti. Te da a conocer lo que menos conoces, que es lo que más usas a diario. Nadie aprecia el aire sino en los momentos de ahogo (...) El poeta nos hace convalecer en la vida restregándonos el corazón en eterna infancia; nos hace niños, y como los niños no vemos entonces las cosas sino por fuera, y las vemos todas (...) el poeta eterniza lo fugitivo y universaliza lo local. Canta como si no hubiera de morir nunca.*⁵⁵⁵

Vemos así que el hombre ha llegado a la íntima comunión con Dios desde un “hacerse cosa”. ¿Por qué a través de la razón poética? Porque para Unamuno la poesía es lo contrario de la razón instrumental que necesita absolutizar y poseer -matando- aquello que quiere conocer. La poesía es conocimiento de la Palabra de Dios y, por lo tanto, conocer los secretos por los que Dios crea el mundo, su vocación ontológica. Si

⁵⁵⁴ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Monodialogos, Un paraíso terrenal*, obras completas. vol. IX. Editorial Afrodísio Aguado, Madrid 1958, pp. 699-700.

⁵⁵⁵ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Discursos y conferencias*, discurso en la velada en honor de Gabriel y Galán, celebrada en el Teatro Bretón, de Salamanca, el día 26 de marzo de 1905. obras completas, vol. IX. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2008, pp. 723-727.

entendemos, en la línea que apunta Cerezo Galán⁵⁵⁶ que la Palabra de Dios es la vocación ontológica por la que crean las cosas nombrándolas; hemos de creer igualmente que el hombre a través de la razón poética es capaz de penetrar los misterios de las cosas, su sustancia eterna y las claves del destino humano. Conocer la Palabra de Dios es divinizarse en Él, conocer el por qué y para qué de sus misterios y entender su voluntad última como donadora de sentido. En la Palabra está el querer último y la voluntad creadora de Dios; el hombre que renegando de sí se ha hecho “cosa” y en su vaciamiento ha recibido la Palabra de Dios se ha hecho Dios mismo participando en la Palabra universal. La nueva manera de estar en Dios desde la palabra es una nueva manera de entender la apocatástasis de sentido con el hombre y con Dios. Unamuno había propuesto en el *Sentimiento* una unión con Dios basada en el hambre que el hombre sentía de manera inmanente, explicando la inmanencia desde la acción de un Dios trascendente que había creado el hambre de Sí mismo en el hombre. De esa manera, Dios y el hombre mantenían una acción de co-creación dialéctica en la que el creado tendía a hacerse uno con el Creador como sentido último y el Creador se reconocía como tal al constituirse como sentido dialéctico de la humanidad y el mundo. En *San Manuel* la unión con Dios se producía a través de la enajenación en la humanidad y en Dios como una anacefaleosis crística basada en el amor y en la renuncia a una individualidad que se conservaba en el Todo como los copos de nieve que, deshaciéndose en el agua del lago, permanecían en él. En la apocatástasis en la Palabra, el hombre participa de la capacidad de Dios como creación de sentido de sí mismo y del mundo y, por tanto, como apuntan Luby⁵⁵⁷ y Johnson⁵⁵⁸, puede darse sentido a sí mismo y al mundo en un proceso de fusión del

⁵⁵⁶ CEREZO GALÁN, P. *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno, Existir en la palabra*. Ed. Trotta, Madrid 1996, pp. 38-39. “La creencia unamuniana en el todopoderío de la palabra, la que Ynduráin califica de “casi mística” (...) no es más que su creencia en la libertad creadora del espíritu en cuanto principio del mundo. La palabra, en cuanto acto en que se obra el poder del espíritu o libertad, constituye la poiesis originaria: Pone ser, su sentido, desde la nada y contra la nada (...) Las palabras mismas -precisa Unamuno- son lo misterioso y lo divino de las cosas, son la sustancia eterna, porque todo, al cabo, está lleno, penetrado, del poder del espíritu”.

⁵⁵⁷ LUBY, B. J. *Unamuno a la luz de empirismo lógico contemporáneo*. Las Américas Publishing Company, Nueva York 1969, p. 83. “La poesía es el alma de las cosas. Este alma la descubre y pone en actividad el poeta; el poeta da sus almas a las cosas y al mismo tiempo modela su propia alma a través de ellas. Así, la poesía es una forma de fusión del hombre y las cosas, una objetivación del hombre y una subjetivación de la realidad”.

⁵⁵⁸ JOHNSON, W. D. “Vida y ser en el pensamiento de Unamuno”. *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno* 6 (1955), p. 29. “Siendo, como es, expresión de la vida en su totalidad, la poesía no desatiende ninguna de las dimensiones del vivir, todas las cuales son “ontológicas”, es decir, creadoras de sentido y

hombre y la esencia de las cosas desde la “objetivación del hombre y la subjetivación de la realidad”.

Adicionalmente, la participación en la Palabra supone la participación en la comunidad universal de la humanidad. En el lenguaje se produce una solidaridad ecuménica de la humanidad y, por tanto, una participación de la creación de la Palabra de Dios. Es la propuesta que hace Roberts⁵⁵⁹ que hacemos nuestra, según la cual en la Palabra se produciría una doble apocatástasis: De una parte, la apocatástasis esencial, en la que se daría una existencia compartida de los “yoes” desde una perspectiva proto-fenoménica; y de otra, una inmortalidad en la palabra, puramente fenoménica, mediante la escritura literaria que establece una relación cocreadora entre el lector y el escritor que también afirma Unamuno⁵⁶⁰. En la poesía y en la visión poética de la realidad se produce una aprehensión de mundo que supone una participación esencial con el mismo y con Dios. En la comunidad de la lengua se encuentran todos los seres en tanto creados por la Palabra creadora, es decir, por Dios; el existir y el ser solo pueden ser en el lenguaje⁵⁶¹.

ser, y esto se debe a que la poesía brota directamente del vivir en íntima libertad para la creación de sentido”.

⁵⁵⁹ ROBERTS, S. G.H. *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2007, pp. 79 y 217. “A pesar del constante anhelo que siente, y que seguirá reapareciendo periódicamente en su trabajo, por un yo interior indemne del mundo, el insistente énfasis de Unamuno en la inevitabilidad de la representación y la comedia confirma su incapacidad para concebir un yo aislado de los demás. Lo que esto demuestra es que, ahora, Don Miguel ha conseguido lo que podríamos llamar una perspectiva del yo proto-fenomenológica: Su yo se halla íntimamente implicado en el mundo y no puede existir en soledad, sino que únicamente puede hacerlo en relación con los otros yoes, siendo este, en realidad un yo-para-los-demás. En segundo lugar, Unamuno se hace consciente también de que este yo se relaciona realmente con los demás al expresarse por medio de la escritura. Aunque teme la falta de sinceridad y de substancialidad asociada con el yo creado a través de la escritura, Unamuno es incapaz de esconder su convicción de que su yo existe, se comunica con los demás y puede llegar a alcanzar, en un algún modo, cierta permanencia por medio de esta actividad (...)”. “La meta de Unamuno como intelectual es convertir a sus lectores en escritores e intelectuales como él (...) capaces de unirse al proceso de autocreación y autoperpetuación verbales y mutuas, a la vez. De nuevo, Unamuno afirma que lo propio de la individualidad viva, siempre presente, siempre cambiante y siempre la misma, que aspira a vivir siempre -y esa aspiración es su esencia- consiste en alimentarse de las demás individualidades y darse a ellas en alimento”.

⁵⁶⁰ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Cancionero*, prólogo del autor, obras completas, vol. V. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2002, p. 73. “Esos íntimos misteriosos momentos -el de esta mañana- en que de pronto, al pasar, se sorprende uno - ¡uno!- frente al espejo y se mira como a un extraño, no, como a un prójimo, y se dice: «Pero ¿eres tú?, ¿eres tú ese del que se dice?, ¿eres tú?»». Y se siente uno -¡uno!- no ya yo, sino tú. Íntimos misteriosos momentos de sumersión en ti. Y ese yo, tú, es -no soy ni eres- el poeta. Lector, el poeta aquí eres tú. Y como poeta, como creador, te ruego que me crees. Que me crees y que me creas. Aunque es lo mismo”.

⁵⁶¹ LOZANO DÍAZ, V. *Encontrarse y Comprender. La búsqueda de sentido*. Editorial Dykinson, Madrid 2022, p. 481. “Es desde el lenguaje que se desarrolla toda nuestra experiencia del mundo, que se nos

Así, se da una comunidad de intrahombres a la manera como Unamuno entiende la intrahistoria, pero sin la muerte fenoménica. A través del lenguaje, de la Palabra, se da una comunión universal de humanidad como apocatástasis de creación divina y humana en la que todo es en Dios.

7.3.2. Redención en el Verbo, y el Verbo era Dios

Desde el existencialismo y el conciencialismo unamunianos todo aquello que se experimenta conciencialmente, existe. O mejor aún, nada que no pueda ser conocido conciencialmente existe. La realidad es por tanto una realidad conciencial y en tanto que conciencial, racional; y en tanto que racional, lingüística. De ahí que todo lo que pueda nombrarse existe; y al nombrar, se otorga existencia espiritual a lo nombrado, ejerciendo sobre ello la “posesión espiritual” que Dios y el hombre tienen sobre el mundo:

En el principio fue la palabra. El nombre es, en cierto hondo sentido, la cosa misma. Dar nombre a las cosas, como hizo Adán, es conocerlas y apropiárselas. El nombramiento es el acto de posesión espiritual.⁵⁶²

Y es que tan importante como la creación formal de algo es su denominación, a que podemos llamar su creación espiritual. Dios no puso nombre a las cosas al crearlas, pero las creó por el Nombre, por la Palabra (Juan,1,3) (...) Dar nombre a algo es, en cierto respecto, crearlo espiritualmente.⁵⁶³

El poeta es Dios, no solo porque participa de las cosas nombrándolas, sino porque también puede “recrearlas” al nombrarlas o renombrarlas:

Nada hay nuevo bajo el sol, pero viene el poeta y te hace nuevo o viejo y te recrea el mundo, y al mostrarte un árbol, una encina encandelada, de tal modo y con tales palabras te la muestra, que la ves por vez primera, recién hecha, hecha para ti, fresca y chorreando vida.⁵⁶⁴

presenta el mundo, pues cada palabra que se pronuncia, o cada palabra que no se pronuncia, hace resonar el conjunto de la lengua a la que pertenece y deja aparecer el conjunto de la visión del mundo que le subyace. Por eso puede afirmar Gadamer que el ser que puede ser comprendido es el lenguaje”.

⁵⁶² DE UNAMUNO Y JUGO, M. *La selección de los Fulánez*, obras completas, vol. VIII, ensayos. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2007, p. 575.

⁵⁶³ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Moharrachos sin nombre*, obras completas, vol. V. Editorial Afrodisio Aguado, Madrid 1958, p. 188.

⁵⁶⁴ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Discursos y conferencias*, discurso en la velada en honor de Gabriel y Galán, celebrada en el Teatro Bretón, de Salamanca, el día 26 de marzo de 1905, obras completas, vol. IX, ensayos, artículos y conferencias. Edición José Antonio de Castro, Madrid, 2008, p. 724.

El poeta, como Dios, también puede crear el futuro, creando las situaciones y la historia. El poeta crea también la realidad futura de aquello que concibe, nombra y da vida en el presente:

*¿Y qué crean el poeta y el profeta? Lo que ha de ocurrir. Y así el profeta predice y augura, y anticipa y adivina; no porque diga lo que ha de ocurrir, sino porque ocurre lo que él dice. El que escribe historia hace historia. El que crea un mito crea una fuente de realidades futuras.*⁵⁶⁵

También puede el poeta crear a Dios y hacerle presente, nombrándole:

*¿Pretendes desentrañar
las cosas? Pues desentraña
las palabras, que el nombrar
es del existir la entraña.
Hemos construido el sueño
del mundo, la creación,
con dichos; sea tu empeño
rehacer la construcción.
Si aciertas a Dios a darle
su nombre propio, le harás
Dios de veras, y al crearle
tú mismo te crearás.
La elección la pongo en verso
por sujetar su osamenta,
que el hueso del universo
sobre compás se sustenta.*⁵⁶⁶

Y puede crear personajes que le han creado a él previamente y con los que tiene una relación de coexistencia y co-dependencia:

Augusto Pérez, el héroe de mi Niebla se afirma frente a mí y aún en contra de mí, el autor del libro, sosteniendo que él, y no yo, es la verdadera realidad histórica, el que de veras existe y vive -solo vivir es existir- y yo un mero pretexto para que él exista y viva en los lectores de su historia. Y lo tuve por despropósito (llevar a la escena del teatro Niebla) porque no cabe en un escenario de tablas un personaje de los que llamamos de ficción representado allí por un actor de carne y

⁵⁶⁵ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Yo, individuo, poeta, profeta y mito*, obras completas, vol. X. Editorial Afrodísio Aguado, Madrid 1958, p. 511.

⁵⁶⁶ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Cancionero espiritual en la frontera del destierro*, 394, obras completas, vol. V, Cancionero, Diario poético. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2002, p. 283.

*hueso, y que afirme que él, el representado, es el real y no quien lo representa, y menos el autor de la pieza, que puede estar hasta materialmente muerto.*⁵⁶⁷

Vemos cómo Unamuno hace de la realidad una totalidad lingüística. Nombrar es crear, y ser nombrado es “ser existido”. Y en el poder de nombrar existe el poder omnímodo de crear realidad. La Palabra es esencialmente creación ontológica. Y en tanto en cuanto se usa el lenguaje, se recrea la realidad. La realidad es una realidad concienical y lingüística. Cada ser nombrado, tiene realidad. El dualismo entre pensar, nombrar, sentir y ser desaparece y la realidad es la Palabra. Y los seres históricos, los personajes novelescos y las personas reales tienen una misma realidad en un mundo en el que la existencia real solo es un rasgo accidental, en tanto todo lo que obra, existe. Así, el creador de personajes de ficción no tiene que tomar datos del mundo fenoménico para construir sus personajes, sino que estos, seres ideales, se crean a sí mismos a través del autor. La realidad de co-creación entre el autor, el personaje y el lector es para Unamuno una co-creación ontológica:

*Todas las criaturas son su creador. Y jamás se ha sentido Dios más creador, más padre, que cuando se murió en Cristo, cuando en El, en su Hijo, gustó la muerte (...) Nosotros, los autores, los poetas, nos ponemos, nos creamos en todos los personajes poéticos que creamos, hasta cuando hacemos historia, cuando poetizamos, cuando creamos personas que pensamos que existen en carne y hueso fuera de nosotros (...) Es que mi Alfonso XIII, mi Primo de Rivera (...) no son otras tantas creaciones mías, partes de mí, tan mías como Augusto Pérez, mi Pachico Zabalbide y todas las demás criaturas de mis novelas (...) todos los que vivimos principalmente de la lectura y en la lectura, no podemos separar de los personajes poéticos o novelescos a los históricos (...) Todo es para nosotros libro, lectura; podemos hablar del Libro de la Historia, del Libro de la Naturaleza, del libro del Universo. Somos bíblicos. Y podemos decir que en el principio fue el Libro. O la Historia. Porque la Historia comienza con el Libro y no con la Palabra, y antes de la Historia, del Libro, no había conciencia, no había espejo, no había nada. La prehistoria es la inconciencia, es la nada.*⁵⁶⁸

Unamuno no abdica en toda su biografía espiritual e intelectual del idealismo hegeliano. Desde 1886, la máxima existencial y metafísica de nuestro autor es que la realidad es la Conciencia, es espejo; “antes de la Historia no había conciencia, no había

⁵⁶⁷ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *El hermano Juan, o el mundo es teatro*, prólogo, obras completas, vol. III. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1996, p. 467.

⁵⁶⁸ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Cómo se hace una novela*, obras completas, vol. VII. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2005, p. 575.

espejo, no había nada”. En la realidad concencial, la realidad es “ser espejo”, es ser representación, es tener experiencia concencial y ser objeto de conciencia experiencial para otros. Y solo puede haber realidad concencial en un todo lingüístico que espejea la esencia de la realidad y que constituye su “motor ontológico”; si no existe incorporación nominal de “algo” al “espejo” concencial, ese algo no existe. El espejo concencial es condición de existencia óptica; solo lo que se refleja en él, existe. Y el espejo solo refleja palabras; la palabra es la esencia constitutiva última de la realidad. En el mundo de la Palabra no existe diferencia entre los seres históricos, los personajes poéticos o de novela o los seres de existencia real, ya que entre todos ellos existe una relación dialéctica en la que se co-crean. De hecho, Unamuno admite una existencia ideal “previa” de los personajes que el autor crea, no siendo otra cosa la creación que una “actualización óptica” en el mundo fenoménico de un ser con existencia ideal:

No, no existes más que como ente de ficción; no eres, pobre Augusto, más que un producto de mi fantasía y de las de aquellos de mis lectores crean en el relato que de tus fingidas venturas y malandanzas he escrito yo; tú no eres más que un personaje de novela, o de nivola, o como quieras llamarle. Ya sabes, pues, tu secreto (...) No sea, mi querido don Miguel -añadió-, que es usted y no yo el ente de ficción, el que no existe en realidad, ni vivo, ni muerto. No sea que usted no pase de ser un pretexto para que mi historia llegue al mundo.⁵⁶⁹

¿De dónde ha brotado Eugenia? ¿Es ella una creación mía o soy creación suya yo?, ¿o somos los dos creaciones mutuas, ella de mí y yo de ella? ¿No es acaso todo creación de cada cosa y cada cosa creación de todo? Y ¿qué es creación? ¿qué eres tú, Orfeo?, ¿qué soy yo?⁵⁷⁰

Por otra parte, y en la misma línea Unamuno afirma que los seres ideales, esto es, los personajes, crean previamente a los creadores para que éstos puedan crearles a ellos; personajes que, por otra parte, no pueden morir, porque son ideas inmortales:

Pero ¡no, no!, ¡yo no puedo morirme; solo se muere el que está vivo, el que existe, y yo, como no existo, no puedo morirme... soy inmortal! No hay inmortalidad como la de aquello que, cual yo, no ha nacido y no existe. Un ente de ficción es una idea, y una idea es siempre inmortal. – ¡Soy inmortal! ¡Soy Inmortal! -exclamó Augusto.⁵⁷¹

⁵⁶⁹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Niebla*, capítulo XVIII, obras completas, vol. I. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995, p. 575.

⁵⁷⁰ Op.cit. p. 516. Capítulo VII.

⁵⁷¹ Op.cit. p. 658. Capítulo XXXII.

El Dios como “Conciencia Universal” del *Sentimiento*, destino de conciencias individuales en una búsqueda infinita sin fin es ahora el Gran Corego de Renán, el Dios que desde la palabra ha creado un gran espectáculo de espejos con el que distraerse. La Palabra y Dios son el gran Espejo en un mundo de conciencias-espejo en el que cada persona construye su personalidad como representación de papeles compartidos en el gran “Teatro de la palabra”: “*Ser se es ser para sí, y ser para sí es ser para los otros. El que no es en él otros y para los otros, el que carece de representación, no se es, y no es para sí, carece de personalidad. Y cuando se mira al espejo no se ve. Es decir, no se mira*”⁵⁷².

La Palabra y el lenguaje son el mundo, y el mundo es Dios. Cada conciencia individual espejea el mundo y espejea toda la experiencia de seres animados e inanimados que nombra. Cada persona participa del mundo en tanto en cuanto participa de un mundo de palabras, de significados que incorpora a sí mismo en un *ser-se* que se construye en la donación a otros. La donación en la Palabra ya no es la agresión invasiva del egotista que necesitaba invadir el mundo para ensanchar su personalidad. Tampoco es el hijo de Dios de *San Manuel* que participa en el mundo a través del amor y de la comunión espiritual con la intrahistoria de Valverde de Lucerna y la tranquilidad de las aguas místicas del lago. La donación en la Palabra es espejear al mundo y a Dios, y así participar del todo de la creación y del mismo Dios. Dios sería el Gran Corego que integra todos los papeles concienenciales de los hombres, el mismo Verbo anterior a la palabra y que constituía para el Unamuno el “*otro mundo*” misterioso del que nos hablaba en *Niebla*:

*Debajo de estos dos mundos (el de los seres de ficción y el mundo real) está otro mundo, que los sostiene, un mundo sustancial y eterno, en el que me sueño a mí mismo y a los que han sido - muchos lo son todavía- carne de mi espíritu y espíritu de mi carne, mundo de la conciencia sin espacio ni tiempo, en la que viví, como olas en la mar, la conciencia de mi cuerpo.*⁵⁷³

Llegamos de esta manera a un Todo concienencial como mundo que soporta de manera inclusiva el mundo real y cuyo sentido está en ser espejo concienencial como comunión universal. En esta unión fraternal en la Palabra, también se puede alcanzar la santidad.

⁵⁷² DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Aforismos y definiciones*, II, obras completas, vol. X, ensayos. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2009, p. 909.

⁵⁷³ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Niebla*, prólogo a la tercera edición, obras completas, vol. I. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995, p. 485.

¿De qué manera? Intentando ser el “Gran Espejo”; alcanzar “*la suprema exaltación de la personalidad, o sea el de la representación. Lo de ahogar el yo satánico es la suprema afirmación de la personalidad.*”⁵⁷⁴ El giro ontológico que se da en la “metafísica de la palabra” es la misma que hemos visto en San Manuel con la renuncia al “yo satánico” mediante el “obrar santo”. El Dios de la Palabra ya no es un Dios que hay que crear o con el que hay que luchar para dar solución al hambre de inmortalidad del egotista. De la misma manera, la Palabra como espejo implica una solidaridad y un igualitarismo universal similar al de la calma de la profundidad de las aguas del lago de Valverde de Lucerna. Adicionalmente, la santidad de la “conciencia de palabra” se sustancia en “ser espejo” que podemos entender complementario de la “santidad del servicio” de *San Manuel*. Vemos por tanto como ambos testamentos espirituales -*Cancionero* y *San Manuel*- suponen un cambio radical en la antropología y la metafísica de nuestro autor; el nuevo mundo deja de estar basado en el agonista de la “tetralogía de la serpiente” para estar basado en una apocatástasis universal basada en el amor, en el servicio, en el encuentro comunal con la totalidad de la realidad, en ser “espejo” y en la santidad, bien de obras o bien de ampliación de personalidad. El giro antropológico, metafísico y ontológico está dado.

El ser espejo es esencialmente actividad, actividad de representación en la palabra. Es otra de las características de la metafísica de la palabra: La actividad del espejo en la palabra. Veamos la exposición magistral que nuestro autor hace de la actividad concienical en la palabra y de la Palabra, en el Verbo, Soplo nominador que construye la Historia y la Tradición viva. Veamos su exposición magistral con ocasión del discurso de jubilación el 29 de septiembre de 1934:

La palabra es acción. El espíritu, la respiración sonora, el son, hacen el Verbo, la Palabra, y la palabra hace la visión, la idea. Los santos Padres de la Iglesia griega llamaron al Espíritu, al Soplo nominador Santa Sofía, Santa Sabiduría. Y ella hizo el Logos, el Verbo. Que la filosofía, el amor del saber, brota de la filología, del amor del decir (...) La historia, la tradición viva, queda y viven en la palabra, en el verbo, en el nombre, siempre presente. Historia no es letra, no es documento escrito, no es escritura, antes bien, lectura, lección, leyenda. No existe históricamente el hombre que se queda en la letra, sino el que vive en la palabra, el que obra hoy por hoy, el de la leyenda. Y hasta en los nombres de ficción, las creaciones de palabra humana, los de poema,

⁵⁷⁴ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Aforismos y definiciones*, II, obras completas, vol. X, ensayos. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2009, p. 910.

existen históricamente más que los enterrados sin nombre (...) Querer es sentir, sentir es pensar y pensar es hablar, hablarse uno a sí mismo y hablar a los demás, y con Dios, si lo logra. Convivir es consentirse, y consentirse en entenderse unos a otros, comprenderse (...) La verdadera comunidad nace de comunión espiritual, verbal y ésta de entendimiento común, de verdadero sentido común nacional. Común y propio a la vez. La lengua viva, de veras viva, ha de ser individual, nacional y universal (...) Con esa filología, con ese amor del habla común y propia a la vez, nacional e individual a la par, individual y universal, que es lo mismo, con ella cobraremos el heredado patrimonio espiritual de nuestra raza histórica, de nuestra cultura. A presión de siglos, encerrado en metáforas seculares, alienta el ánimo, el espíritu, el soplo verbal que nos ha hecho lo que por la Gracia de Dios, La Palabra suma, somos: Españoles de España. Las creencias que nos consuelan, las esperanzas que nos empujan al porvenir, los empeños y los ensueños que nos mantienen en pie de marcha histórica a la misión de nuestro destino, hasta las discordias que, por dialéctica y antitética paradoja, nos unen en íntima guerra civil, arraigan en el lenguaje común. Cada lengua lleva implícita, mejor, encarnada en sí, una concepción de la vida universal, y con ella un sentimiento -se siente con palabras-, un consentimiento, una filosofía y una religión.⁵⁷⁵

Poco hay que añadir al texto precedente para entender la inmortalidad y la apocatástasis del hombre y de la humanidad en Dios. Ser es ser conciencia, y obrar pensando y sintiendo, que no es más que utilizar la palabra. La anacefaleosis de los hijos de Cristo es en el *Cancionero* la anacefaleosis de hermanos en la palabra que se hablan a sí mismos, hablan a los demás y a Dios; en el ser para otros y ser para Dios se alcanza el “*ser-se* como ampliación de personalidad hasta la santidad”. Y la palabra trae comprensión y entendimiento y amor. Y desde el amor en la Palabra se construye la tradición, la raza histórica, la cultura que como soplo verbal construye a los “españoles de España”. El lenguaje es en definitiva el lugar de encuentro, de crecimiento, “*de empeños y ensueños*” del gran espejo concienical que es Dios. En el Dios palabra, como apunta García Morejón⁵⁷⁶, es donde cada persona tiene que *ser-se* y hacer su obra en una

⁵⁷⁵ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Discursos y conferencias*, discurso leído en la Solemne Inauguración del Curso Académico de 1934 a 1935, en la Universidad de Salamanca, el día 20 de setiembre de 1934, al ser jubilado como catedrático, obras completas, vol. IX, ensayos, artículos y conferencias. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2008, pp. 1119-1123.

⁵⁷⁶ GARCÍA MOREJÓN, J. *Unamuno y el Cancionero. La salvación por la palabra*. Facultade de Filosofía, ciencias e Letras de Assis, San Paulo 1966, p. 128. “*Don Miguel de Unamuno ha llegado a la conclusión de que nuestra garantía de inmortalidad está en nuestras obras, en la sinceridad y plenitud de nuestras obras. Cuanto más mundo abarquemos en ellas más posibilidad de permanencia nos estará reservada. Pero si Dios quiere que dejemos aquí la celda de nuestra vida, es decir, nuestro cuerpo, hagamos que nuestra alma siga resonando entre los que quedan. Ansia de inmortalidad plena, de cuerpo y alma, es lo que proclama nuestro autor*”.

actividad plena de espejamiento que ampliará la posibilidad de inmortalidad en función de cuanto refleje a Dios. Queda por ver cómo es la relación de cada persona-palabra con la “Palabra suma”. Es lo que veremos a continuación.

7.3.3. Yo para Dios y Dios para mí, y no más mundo

El *Cancionero* es una oración final a Dios. Pero desde el Dios que ha encontrado Unamuno en la Palabra; es la oración íntima que Unamuno le dirige a Dios; no es la “autocrítica de fe” que nuestro autor lleva a cabo en el *Diario*, ni tampoco la fe descriptiva sin diálogo que dirige al *Cristo de Velázquez*. En esta obra Unamuno habla con el Dios trascendente que ya ha encontrado desde la inversión ontológica que hemos comentado: Dios ya escucha al hombre que le abre su alma. Unamuno crea a Dios con la palabra y desde la palabra; desde la razón poética que no busca a Dios porque ya le ha encontrado, “y le construye por la vía creadora de la palabra, que como Dios, por esta vía creó al mundo”⁵⁷⁷. La creación por la palabra es una oración tan profundamente íntima que crea, configura y define al Dios Padre que está esperando. La oración de Unamuno es una súplica de acogimiento, y al cambiar la mirada y la palabra, encuentra al Dios que busca. La palabra-oración es un camino de encuentro que lleva al Dios que realmente espera. Es lo que García Morejón llama el “logoteísmo que se apoya exclusivamente en la exclusividad de la voz”⁵⁷⁸. Nos parece muy pertinente la reflexión de García Morejón en cuanto a que el *Cancionero* es una oración con voz, con voz hacia el Verbo. La voz es lo que le faltó a Unamuno egotista que no dirigió nunca la voz del diálogo a Dios. Con la palabra hecha oración, nuestro autor es capaz de alcanzar el sentido último; la fe y la razón abrazan a Dios en la Palabra-Verbo que es espejo universal. Veamos cómo expresa Unamuno su vínculo con el Verbo a través de los tres ejes existenciales más importantes de su obra: El miedo a la muerte; la creación y descubrimiento de Dios; y la apocatástasis como recapitulación universal que asegure la inmortalidad colectiva.

Hay una parte muy importante del *Cancionero* dedicado no solo a la muerte, sino ante la agonía de búsqueda de sentido:

*Tienes miedo a la vida,
miedo a la muerte,*

⁵⁷⁷ Op.cit. p. 182.

⁵⁷⁸ Op.cit.

*miedo a la luz del día
que el pecho enciende,
miedo a la sombra fría
que nos arrece;
el miedo es tu agonía
que nunca cede.⁵⁷⁹*

Junto con la agonía, el miedo a la muerte, la locura y el desamparo ante el olvido. Resaltar la terrible expresión del hombre como “ángel caído”:

*Ir muriendo poco a poco
desde el día en que nací,
es para volverse loco,
ay de mí!
Que la vida que se pasa,
contenido frenesí,
no cabe dentro de casa,
ay de mí!
No ver en lo venidero
sino lo que siempre vi,
volver siempre a lo primero,
ay de mí!
ay de mí! ángel caído,
que la vida me perdí;
temblar de cara al olvido,
ay de mí!⁵⁸⁰*

Junto con el miedo a la muerte, aparece también la duda acerca del sentido de la muerte misma. Aparece, como en otras poesías, el perderse de Dios como olvido de la vida (no vivir en Dios) y la cercanía a Dios desde el posesivo “mío” y la pregunta suplicante a la vez que cercana:

*¿Es el sueño de un recuerdo,
recuerdo de un sueño acaso,
este tu aroma a vaso*

⁵⁷⁹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Cancionero espiritual en la frontera del destierro*, 191, obras completas, vol. V, Cancionero, Diario poético. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2002, pp. 178-179.

⁵⁸⁰ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *De nuevo en España III (1932)*, 1610, obras completas, vol. V, Cancionero, Diario poético. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2002, p. 772.

*ya vacío? ¿Si me pierdo,
he de perderme al perderte?
¿Es retorno a la partida?
¿es olvido de la vida
¿Di, Dios mío, qué es la muerte?*⁵⁸¹

Es imprescindible desde un punto de vista de biografía espiritual, referir la última poesía de su vida, el día de los inocentes de 1936, que es una poesía a la muerte y a la falta de sentido desde el Dios dueño de ceño implacable. En ella aparece un desánimo profundamente nihilista ante la vida que se deshace y la falta de sentido. De la misma forma, utiliza la metáfora del sueño, tan utilizada en su obra como muerte de la vida y vida de la muerte. La poesía rezuma un profundo desaliento y falta de sentido que no debería tener un hombre de fe que ha encontrado a Dios:

*Morir soñando, sí, más si se sueña
morir, la muerte es sueño; una ventana
hacia el vacío; no soñar; nirvana;
del tiempo al fin la eternidad se adueña.
Vivir el día de hoy bajo la enseña
del ayer deshaciéndose en mañana;
vivir encadenado a la desgana
¿es acaso vivir? ¿Y esto qué enseña?
¿Soñar la muerte no es matar el sueño?
¿vivir el sueño no es matar la vida?
¿a qué poner en ello tanto empeño
aprender lo que al punto al fin se olvida
escudriñando el implacable ceño
-cielo desierto- del eterno Dueño?*⁵⁸²

En cuanto a las poesías dirigidas a Dios, no son a un Dios salvador de la inmortalidad, sino a un Dios Padre. Nuestro autor muestra en las poesías una cercanía y una humildad extraordinarias, y una utilización de palabras que llevan a la percepción de una relación paternofamiliar de profundo amor. En el tratamiento de Dios se da una visión de comunión personal que incluso llega a plantear la fusión mística con Él. Igualmente, nuestro autor

⁵⁸¹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Poemas y Canciones de Hendaya II (1929)*, 1314, obras completas, vol. V, Cancionero, Diario poético. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2002, p. 634.

⁵⁸² DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Últimas canciones*, 1755, obras completas, vol. V, Cancionero, Diario poético. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2002, pp. 856-857.

llama a Dios “*Abbá*” en el antiguo arameo que muestra más la paternidad del Dios creador y padre:

*Abbá, quisiera mostrarte,
me desnudo, entero yo;
más me conoces, soy parte
que de Ti se destacó.
Este destaco fue muerte;
de vida se me vistió;
y a Ti tiene que dolerte
la muerte que me dolió.
Sé que penas cuando peno,
sé que es divino dolor,
que el universo está lleno
del pesar de nuestro amor.
Que mi cáliz de amargura
con tus lágrimas se hinchó,
gime todo sin ventura
al gemir contigo yo.⁵⁸³*

Junto con la cercanía del amor filial, aparece la cocreación de sangre, esta vez como encuentro entre “*palabras gigantes*” en torno al “tuteo y el yomeo”. Es la dialéctica del espejo concienical a través de la comunidad de la Palabra, que es de intimidad entrañable:

*Tú te quieres, yo me quiero
Tú me quieres, yo te quiero.

Padre, con este tuteo
de intimidad entrañable
en Ti endioso, me creo,
se hace mañana mi tarde.
En ti, Padre, yo me veo,
Tú te ves en mí, mi Padre;
tuteo se hace yomeo
yo somos uno de sangre.
Tú me creas, yo te creo,
y en este diálogo que arde,*

⁵⁸³ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Cancionero espiritual en la frontera del destierro*, 327, obras completas, vol. V, Cancionero, Diario poético. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2002, pp. 250-251.

*tumeo se hace yoteo
y las palabras gigantes.*⁵⁸⁴

Es común apreciar como Dios es entendido siempre desde la fundamentación, creación y participación existencial en el hombre. La inmortalidad o la salvación de la muerte es algo derivado de la relación de cocreación y de dependencia entre el hombre y Dios. Dios no es el instrumento de salvación del hombre sino condición de posibilidad de su existencia y plenitud:

*Tú, el prójimo, el próximo
mi más cercano, Tú, El,
más cerca a mí que yo mismo,
Tú que estás dándome ser;
Tú que existes, yo no existo;
Tú que ves esta Babel
en que tantos yos gritamos
sin logramos entender.
Tú que eres tú, al que se quiere;
Tú que hiciste el redondel
descentrándonos del punto
en que se muere: Tú, El,
danos amor, que es túsismo;
yo no soy sino tu ser.*⁵⁸⁵
*¿Y qué es eso del Infierno?
me dirás.
Es el revés de lo eterno,
nada más.
Que yacer en el olvido
Del Señor
es el infierno temido
del Amor.*⁵⁸⁶

⁵⁸⁴ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Poemas y Canciones de Hendaya I (1928)*, 19, obras completas, vol. V, Cancionero, Diario poético. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2002, p. 87.

⁵⁸⁵ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Cancionero espiritual en la frontera del destierro*, 400, obras completas, vol. V, Cancionero, Diario poético. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2002, p. 287.

⁵⁸⁶ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Poemas y Canciones de Hendaya II (1929)*, 1405, obras completas, vol. V, Cancionero, Diario poético. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2002, p. 668.

Acabar la presente caracterización del Dios del *Cancionero* desde el punto de vista de la Palabra. Siendo Palabra, Dios nos configura ontológicamente; nadie, ni aún los ateos, pueden pensar sin la idea de Dios, en tanto en cuanto la Palabra fragua las conciencias individuales. El universo, Dios, la Conciencia y la Palabra son sinónimos; Dios es el Gran Espejo conciential de la Palabra, sin la cual no se piensa:

*Y no le choque el que traiga a aquí a cuento a Dios, a mi Dios, a nuestro Dios. Tenemos fraguada la conciencia, todos, hasta los que se creen ateos, con la idea de Dios y no podemos pensar sin ella. En Universo pensado, hecho conciencia, es la Palabra, y la Palabra, se dice al principio del cuarto Evangelio, el místico, es Dios. Y sin la Palabra no se piensa.*⁵⁸⁷

En cuanto a la apocatástasis, poco más de lo dicho anteriormente. La unión con Dios en el *Cancionero* no es punto de llegada, sino de salida. La unión comunitaria de Dios, el hombre y el universo en su totalidad es una unión esencial en torno a la Palabra como totalidad humanizadora. No hay que llegar a Dios, porque se vive en Dios. Y también se vive en síntesis y concordancia con el resto de las conciencias, esto es, con el resto de los hombres. La apocatástasis es la propia realidad; el universo, Dios y las conciencias individuales; la Palabra como totalidad está en todo y todo en Ella. Así, la Palabra une a los amigos en uno solo:

*¿Tú o yo?
Yo contigo, tú conmigo;
tú y yo.
Yo y tú hace el amigo;
no es más que uno;
te lo asegura Unamuno.*⁵⁸⁸

De la misma manera, la Palabra permite el crecimiento de la personalidad hasta una santidad entendida como plenitud de la actividad del darse y “fiar”:

*Date a todo, fía,
todo vuelve a ti;
no hay más alegría
que la que vertí.*

⁵⁸⁷ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Epistolario, al director de la revista argentina Síntesis*, obras completas, vol. XV. Editorial Afrodiseo Aguado, Madrid 1958, p. 921.

⁵⁸⁸ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Cancionero espiritual en la frontera del destierro*, 540, obras completas, vol. V, Cancionero, Diario poético. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2002, p. 349.

*Date a todo, crea;
todo ha de volver;
Dios ha dicho: "Sea";
hay que renacer.*⁵⁸⁹

Apuntar por último un poema de belleza incalculable, *La lectura de un libro vivo de un amigo muerto*. En ella se muestra el resucitar en la Palabra escrita desde una relación de cocreación entre el lector y el autor que participan espiritualmente de una unión mutua en el barro de Dios. En la Palabra no existe la muerte, solo la gloria:

LEYENDO UN LIBRO VIVO DE UN AMIGO MUERTO

*Cuando tu libro leía
resucitar te sentí;
y tú, ¿sentiste en mi
resucitar? Alma mía,
¿eres solo mía? Dime.
Juntos todos ¿no vivimos
acaso en Dios? ¿Ni partimos
de una unidad que redime
de ser tú tú y yo yo?
¿Escribiste el libro, amigo
solo o lo escribí contigo
sin saberlo? ¿O lo escribió
Dios para unirnos en gloria?
Quien lo sabe...
Todas las aves un ave
y un solo vuelo la historia.
Mientras te leo te vivo
y me vives tú, aún muerto...
¿Muerto? ¿Qué es esto? Lo cierto
que leyéndote, cautivo
de tu letra viva, agarro
espíritu, el de los dos,
y siento surgir Dios*

⁵⁸⁹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Poemas y canciones de Hendaya II (1929)*, 986, obras completas, vol. V, Cancionero, Diario poético. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2002, p. 520.

*de nuestro mutuo barro.*⁵⁹⁰

Concluimos este apartado resaltando la idea de que el testamento espiritual del *Cancionero* supone la conclusión de la fenomenología del sentido. El Unamuno del *Cancionero* ha resuelto el sentido último de la vida desde la revolución ontológica apuntada que también contiene *San Manuel*: La inversión antropológica que convierte al egotista en el hombre del amor universal. Al amor universal se llega desde la acción buena de *San Manuel* o bien a través de la santidad del hombre que espejea el mundo a través de una actividad integradora de las demás conciencias en el acervo común de la palabra; una palabra que forma parte de la humanidad, de la tradición intrahistórica y el universo como Totalidad y Dios como Gran Palabra. El hombre que ha alcanzado la humildad que reclamaba para sí, ya ha sido escuchado por el Dios Padre. Puede hablarse por tanto de un encuentro inmortalizador con el “*Abbá*” que en la Palabra convertirá las penas en dicha; el hombre no solo tiene resuelta su inmortalidad sino el propio sentido último: El formar parte de una gran unidad concencial en la que se puede desarrollar plenamente y conservar su identidad y continuidad personal. Como hemos comentado, han desaparecido todos los elementos de la visión antropológica de la “tetralogía de la serpiente”. El hombre que vive en la Palabra no siente la agonía, ni la soledad terrible, ni el ansia de conseguir la inmortalidad, ni la voluntad de poder que funda el instinto de perpetuación que le lleva a invadir, sojuzgar y dominar al resto de conciencias individuales. Tampoco el hombre de la Palabra necesita buscar incesantemente y de una manera infinita a la “Conciencia Universal” inalcanzable. Además, el hombre de Palabra vive en Dios y en el resto de los hombres en una comunidad divinizada, en la que lo que existe es una comunión derivada del compartir la Palabra, el lenguaje, la raza, la historia, la propia humanidad. La Palabra es en sí misma la gran recapitulación de todo en Todo y de Todo en todo sin que exista anegamiento ni pérdida de las conciencias individuales. El sentido ha encontrado el sentido en un todo de sentido.

Bajemos la poesía a la vida. Analizando el entrelazado autobiográfico entre vida y obra de Unamuno observamos claramente aquello que hemos llamado fenomenología del sentido, que no es otra cosa que la evolución espiritual del buscador de sentido que fue Unamuno. Vimos también que el camino de la fenomenología de sentido no era otra cosa

⁵⁹⁰ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *De nuevo en España I (1930)*, 1469, leyendo un libro vivo de un amigo muerto, obras completas, vol. V, *Cancionero*, Diario poético. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2002, p. 699.

que el intento por parte de la razón de una fundamentación de la fe que hemos dicho que Unamuno tuvo y mantuvo a lo largo de su vida. En la evolución dialéctica de la razón se pasó de la negación de Dios en *Filosofía Lógica*; a un hacerse a un lado en un catecismo que hemos dicho que fue el *Diario íntimo*; a inventar y crear con la imaginación, la fe y la esperanza el Dios del voluntarismo metafísico que justificaba al terrible egotista del *Sentimiento*; a alinearse con la fe como una razón poética que reconocía al Dios de los *Salmos* y al Hombre Blanco del *Cristo de Velázquez*; a la razón incrédula que Dios metió en el alma de *San Manuel* para dejarle como única vía de sentido hacer el bien desde la santidad y vivir con el “santísimo juego”; para llegar a la razón del maestro López Quintás que abraza a un Dios trascendente que, desde un campo de juego común, “*deja de sermos distinto, externo y extraño para tornarse íntimo, sin dejar de ser distinto*”⁵⁹¹. Y desde el abrazo de la razón poética a la fe, el Unamuno del *Cancionero* encuentra al Dios de la Palabra, a la “*Gran Cosa*”, el Dios trascendente otorgador de sentido, al Dios Padre, al “*Abbá*” y al “*Papaíto*”⁵⁹², y reza no solo desde la fe, sino desde el encuentro de la Palabra. Y desde la unión con Dios, da el salto a una apocatástasis en la Palabra, en el lago de Valverde o en la intrahistoria del Pueblo que supera la aporía que significaba la apocatástasis imposible del *Sentimiento*. Se ha alcanzado el sentido, la unión entre fe y razón y el encuentro final con un Dios que no es el Dios inmortalizador, sino el Dios del amor; el Dios del sentido.

Pero ¿qué ocurre con Raquel de *Dos Madres*? ¿Y con Tula? ¿Y con Joaquín Monegro, el terrible envidioso? ¿Y con Carolina del *Marqués de Lumbría*? ¿Y qué es de Alejandro, de *Nada menos que todo un hombre*? ¿Y de Cosme, del *Otro*? ¿Y del que se enterró? ¿Y de Jugo de la Raza y Julio Macedo y su miedo trágico a no ser quiénes son? ¿Y qué es del pobre Maquetas, del *Canto de las aguas eternas*? ¿Qué ha sido de los terribles egotistas de las obras de Unamuno que reflejaban la “tetralogía de la serpiente”? ¿Qué ha sido de aquellos personajes que encuentran en el espejo su auténtico yo exterior que ejemplifica la maldición paulina? *San Manuel* y el *Cancionero* significan la última etapa

⁵⁹¹ LÓPEZ QUINTÁS, A. *Cuatro filósofos en busca de Dios*. Ediciones Rialp, Madrid 1999, p. 74.

⁵⁹² DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Poemas y canciones de Hendaya I (1928)*, 14, obras completas, vol. V, *Cancionero*, Diario poético. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2002, p. 84. “*Sí, Papaíto, callados / y a dormir, pues tu Palabra / nos ha de velar y el lloro / nos será risa mañana. // El Hermano, pues lloramos, / diónos bienaventuranza, / de reírnos bajo el cielo / en el día que no acaba. // Risa que suena a arroyuelo / bajando de la montaña / para entero ir a dormirse/de la mar en la hondonada*”.

de la fenomenología del sentido: El giro ontológico desde el egoísmo espiritual terrible hacia el amor, el servicio y la comunión del hombre con Dios y con el mundo. Pero además de testamentos vitales, son también “catecismos” en lo que significa que marcan el “deber ser” que a Unamuno le gustaría alcanzar. El mismo Unamuno que se abraza a su “*Papaíto*” en oración íntima cada noche es el terrible zahiriente que “desde su altanería ofende con un léxico que produce repugnancia y pena” -en palabras de su compañero Enrique Esperabé; es el Unamuno que derriba las efigies de los Reyes en el balcón del Ayuntamiento de Salamanca al grito de ¡Viva la República!; y también el Unamuno que -tildado de jabalí de la República- llama a sus compañeros congresistas “*pinches, crápulas y limpiabotas vitalicios*”⁵⁹³.

Nuestro autor ha encontrado a Dios, pero la dicotomía entre hombre de mundo y hombre interior sigue siendo la misma en 1930 que en 1897. El buscador de sentido todavía no ha integrado a Dios en su vida y lo que en su interior vive con profunda fe, lo niega con su acción. No tenemos más que estar en desacuerdo con García Morejón cuando apunta que el *Cancionero* de Unamuno:

*Representa su entrega decidida a la palabra, que es Dios. Por la palabra los mundos se soñaron como cosa, nos ha dicho, y por la palabra de su Cancionero crea a Dios como realidad insoslayable de su sueño verdadero, de su vida verdadera, de su verdadera plenitud humana.*⁵⁹⁴

Es el momento de hablar de la última etapa intelectual y vital del buscador de sentido que ya había legado sus dos testamentos vitales a la Historia inmortal: *San Manuel* y el *Cancionero*.

⁵⁹³ RABATÉ, C. Y J.C. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Ed. Taurus, Madrid 2009, p. 589.

⁵⁹⁴ GARCÍA MOREJÓN, J. *Unamuno y el Cancionero. La salvación por la palabra*. Facultade de Filosofía, ciencias e Letras de Assis, San Paulo 1966, p. 182.

8. 1930-1936: El 4º Unamuno y la Apocatástasis axiológica

Desde la vivencia de sus dos testamentos vitales, Unamuno vuelve a España desde Hendaya en febrero de 1930. Habla con “*Papaíto*” cada día desde una profunda y desgarrada fe intimista y guarda el secreto de la duda desde una razón que es cómplice callada de una búsqueda de sentido que lleva a Unamuno a la acción personal como paliativo de los dolores de la vida. Desde la amargura, las depresiones y la antropofobia⁵⁹⁵ instaladas de manera permanente en su alma, Unamuno inicia una intensa acción política vinculada al republicanismo y con el objetivo de convertir las elecciones municipales y a Cortes constituyentes de abril y junio de 1936 en un plebiscito contra la monarquía.

El Unamuno de los años 1930-1936 muestra el final de su propia fenomenología personal como buscador de sentido. En este periodo se muestra el Unamuno integral, el Unamuno “de una pieza” en el que se aúnan de una manera integrada todas las funciones existenciales que durante toda su vida habían parecido estar disgregadas. En el Unamuno de este periodo por fin se resuelve el dualismo trágico que se inauguró en la crisis de 1897; Nicodemo el fariseo muere el día de la aprobación de la Constitución de 1931. El Unamuno agónico y el Unamuno contemplativo aparecen unidos en el Unamuno que muestra el sentido último de la vida a través de una apocatástasis axiológica con Dios y con el mundo a través de la acción y la palabra. El Unamuno del periodo es un Unamuno acentuado: En el ámbito literario y político muestra una actividad febril; en el ámbito existencial prosigue con la actividad egotista que le caracteriza y que le enfrenta alternativamente con el Congreso, los distintos partidos políticos, la República, la Iglesia o el alzamiento militar; en el ámbito psicológico y emocional sufre intensos episodios depresivos acentuados por las sucesivas muertes de su hermano Félix (1931), su hermana María (1932), su hija Salomé (1932) y su hermana Susana y Concha (1934); en el ámbito socio-político mantiene un importante prestigio entre intelectuales y gobernantes y en el ámbito espiritual reza a Dios mediante las últimas poesías del *Cancionero*. Mientras, la terrible situación de injusticia social de la España finisecular lleva al triunfo de la República en 1931 y al desencadenamiento larvado de la guerra civil española: Entre

⁵⁹⁵ RABATÉ, C. Y J.C. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Ed. Taurus, Madrid 2009, p. 566. “A principios de 1931 escribe al portugués Vitorino Nemesio que tiene problemas de salud, pues le han hecho una “pequeña operación quirúrgica”, pero sufre sobre todo una leve depresión (...) y no consigue librarse de sus aprehensiones (...) Empieza a sentir los achaques de la edad (...) En cambio, lo que no se le cura sino que se le acentúa es la antropofobia”.

1931 y 1932 se inicia la quema de conventos e iglesias, se disuelve la compañía de Jesús, se confiscan los bienes de la iglesia y se suprime la enseñanza de los centros religiosos; en agosto de 1932 el general Sanjurjo se levanta en Sevilla; en enero de 1933 se produce la masacre de Casas Viejas en Cádiz; en 1934 Companys da un golpe de estado en Cataluña y se produce la revolución obrera en Asturias; en 1936 los asesinatos entre bandos producen la muerte del teniente Castillo y Calvo Sotelo; en Julio de 1936 Unamuno apoya el alzamiento que cree necesario para restablecer el orden constitucional y la paz social en España aportando 5.000 pesetas -el equivalente a seis meses de sueldo- al alzamiento; Franco y Queipo de Llano, en sus discursos del alzamiento, acaban con un “Viva la República”; en octubre de 1936 Unamuno es confinado en su casa de la calle de Bordadores después de haber sido nombrado y cesado del Rectorado por la República y el gobierno de Franco en cuatro ocasiones debido a sus controvertidas declaraciones:

Revolverse enseguida. Contra el rey; luego contra Primo de Rivera; luego contra el rey de nuevo; luego entrar en la República y contra ésta se desvió y ponerme al lado del ejército; luego... Yo no he cambiado. Han cambiado ellos. Habrá que temer mañana a los héroes parados. Nos libraron de la salvajería moscovita pero que no nos traigan la estupidez católico-tradicionalista española (...) Triste cosa sería que al bárbaro, anti-civil e inhumano régimen bolchevístico se quisiera sustituir con un bárbaro, anticivil e inhumano régimen de servidumbre totalitaria (...) Sí, sí, son horribles las cosas que se cuentan de las hordas llamadas rojas, pero ¿y la reacción a ellas? Sobre todo en Andalucía. Usted se halla, al fin y al cabo, en el frente, pero ¿y en la retaguardia? Es un estúpido régimen de terror. Aquí mismo se fusila sin formación de proceso ni sin justificación alguna. A alguno porque dicen que es masón, que yo no sé qué es esto ni lo saben los bestias que fusilan por ello. Y es que nada hay peor que el maridaje de la dementalidad de cuartel con la de sacristía.⁵⁹⁶

Las palabras precedentes no parecen sino confirmar la dicotomía entre el Unamuno endotímico y el Unamuno mundano del que hemos venido hablando en este trabajo. En el final de su vida, el estilo agresivo, irrespetuoso, invasivo y mordaz de nuestro autor es el mismo con que hablaba del padre Cámara, de Romanones, del Rey y su madre, de Primo de Rivera, del claustro de profesores de Salamanca, de Martínez Anido, de Ramiro de Maeztu, de Rubén Darío o incluso del mismo Ortega y de su pobre enamorada Delfina, que recibía el desprecio de Don Miguel a su abnegado amor epistolar de más de treinta años. Hemos visto que la posición de este trabajo es afirmar que la fenomenología

⁵⁹⁶ Op.cit. pp. 692-697.

existencial que experimenta Unamuno llega al encuentro con Dios desde una comunión de fe y razón en 1930. El *Cancionero* y *San Manuel* como testamentos espirituales de Unamuno significan la inversión ontológica que supone el abandono por parte de Unamuno del egotismo trascendental como manera de ser y vivir. El *Cancionero* es un clamor desgarrado a Dios, pero ya no desde la exigencia del *Diario* o desde la búsqueda descriptiva del *Cristo de Velázquez*, sino desde un implorar nihilista de un hombre que se ha hecho a sí mismo “cosa”. *San Manuel*, por el contrario, es el epítome de la negación de la voluntad de poder del Unamuno egoísta. San Manuel es el hombre bueno que hace del servicio a los demás su vida; San Manuel es el Cristo vivo que, al igual que el Cristo de la Cruz, duda agónicamente de Dios hasta el momento del rasgado del velo del templo y oculta al pueblo su miedo y el secreto de su duda.

Parecemos estar sin embargo ante el mismo dilema existencial que Unamuno presentaba en el *Diario*: Imploraba a Cristo la humildad que le pudiera hacer creer en Dios y, sobre todo, ser bueno. Unamuno quería ser bueno para poder encontrarse con Dios y fijaba en tener una intención buena la única posibilidad de encontrar la ansiada apocatástasis personal y universal. Pero cada vez que redacta uno de sus “catecismos” en los que expresa la necesidad de encontrar la humildad que le rescatara del satánico orgullo, nuestro autor parecía responder existencialmente desde la agresividad, la soberbia, la violencia verbal y el desprecio de personas e instituciones. ¿Tendríamos que concluir que Unamuno no pudo encontrarse con Dios a causa de su orgullo patológico y sobre todo a causa de su *yoísmo* trascendental? ¿El final de la vida de Unamuno debe de mostrar únicamente una búsqueda afanosa de Dios frustrada por la orientación mundana y erostrática de nuestro autor? ¿Debemos de entender que Unamuno ejemplifica en su vida realmente la antropología de la voluntad de poder de Schopenhauer a la que suma la búsqueda denodada de un Dios que justifique la salvación personal que la ataraxia de Schopenhauer no permite? ¿Por qué Unamuno hace holocausto de su “tetralogía de la serpiente” ante el altar de sus “catecismos finales”? ¿No puede hacer otra cosa Unamuno que sucumbir a la maldición paulina de hacer lo que no quiere y no hacer lo que quiere a pesar de querer buscar a Dios con todas sus fuerzas? ¿Hemos de concluir que el sentido de la vida que muestra nuestro autor concluye en la inautenticidad de una búsqueda espuria de Dios negada por propia vehemencia metafísica, agónica y terrible, de autoerigirse en el Dios que no puede ser? ¿Podríamos imaginar a San Manuel, por más

que Unamuno tuviera razón, decir en cartas abiertas por la censura y en plena guerra civil, que el general Mola es “*un monstruo de perversidad, ponzoñoso y rencoroso*”⁵⁹⁷?

Como hipótesis de partida de este trabajo, hemos defendido que la tragedia de Unamuno no es su falta de fe. De la misma manera, hemos pretendido demostrar que la razón como función existencial no se ha opuesto a la fe, sino que ha sido una “función de sentido” en tanto en cuanto ha buscado al Dios en el que Unamuno creyó siempre. Sin embargo, hemos mantenido que la voluntad de poder unamuniana y su egotismo trascendente han impedido su unificación existencial en torno al Dios que buscaba. De hecho, la apocatástasis personal de Unamuno con Dios y su reconciliación con el sentido del mundo no fue posible justamente por su egolatría metafísica. Unamuno no puede encontrarse con Dios y con el mundo si su *conatus* existencial íntimo consiste en invadir a Dios y al mundo. Se trata por tanto de resolver el enigma existencial que el mismo Unamuno expresaba de manera trágica y prodigiosa en el siguiente texto de *Nicodemo el fariseo*:

*Y, ¿por qué no se cree, Nicodemo? ¿Por qué unos se rebelan contra la fe que dicen que se les impone, otros fingen tan solo creer, creen otros que creen sin creer de veras, y hay quienes aseguran que quieren creer sin lograrlo? (...) He aquí porque no creen: Porque sus obras son malas. No es tanto, Nicodemo, que sean buenos los buenos porque creen, ni los malos, malos por falta de fe, cuanto que por ser buenos creen los que lo son, y por no serlo, no creen los malos. ¿Crees acaso que la bondad, la íntima bondad, no es luz más clara y penetrante que la razón? Con esta, si es poderosa, puede el hombre, aunque sea malo, comprender y abarcar el mundo temporal, llegar a las razones de las cosas; pero sentir y ver el mundo eterno, llegar a la verdad de todo, no ya solo a su razón, no es dado más que a la fe, a la sustancia de las cosas que se esperan (hebreos, XI, I), a la fe que la bondad atrae sobre nosotros y que la bondad sustenta como cimiento incommovible. Y la íntima sustancia de la bondad, su raíz, es la humildad.*⁵⁹⁸

En el texto anterior se recoge la vida de Unamuno y su problemática de búsqueda de sentido de manera magistral. Vemos que el texto se inicia con las mismas palabras de la confesión íntima de Ángela Carballino con respecto a la fe de San Manuel y Lázaro en *San Manuel*. Y la respuesta es clara: San Manuel creía porque sus obras eran buenas. Solo pueden creer los buenos de intención, porque solo los buenos pueden hacer cosas buenas

⁵⁹⁷ Op.cit. p. 699.

⁵⁹⁸ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Discursos y conferencias*, Nicodemo el fariseo. Conferencia en el Ateneo de Madrid, 13 de octubre de 1899, obras completas, vol. IX., ensayos, artículos y conferencias. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2008, p. 589.

y pueden amar, y aquellos que aman y son buenos tienen fe y pueden encontrar a Dios. Y solo pueden ser buenos los humildes, aquellos que están descentrados de sí mismos. Por otra parte, los hombres malos son los que aun comprendiendo y abarcando el mundo, y conociendo la razón de las cosas, no pueden llegar a la verdad, no pueden tener fe por su maldad y porque hacen cosas malas. Este texto refleja uno de los axiomas existenciales de la obra de Unamuno: Dirigir el sentido de la vida al mundo es el mal, ya que supone estar subyugado por el instinto de conservación, el de perpetuación y la egolatría que supone querer entender el mundo exclusivamente como un mundo fenoménico que puede explicarse desde una razón positivista. Y desde la egolatría mundana, el hombre solo puede ser malo y hacer el mal. En cualquier caso, el texto no refleja otra cosa que el retrato del Unamuno mundano, el Unamuno exterior y agónico que no puede ser bueno, porque no es humilde y, por lo tanto, está condenado a obrar mal y no encontrar a Dios. ¿Hemos de concluir que Unamuno no puede creer porque hace obras malas y que su *yoísmo* trascendental le impide obrar bien, tener fe y encontrar a Dios? ¿Hemos de concluir que la tragedia de Unamuno es creer y querer creer, pero no poder creer por el pecado original del propio deseo de inmortalidad canalizado en la “tetralogía de la serpiente”

Nuestra postura es contraria a entender que Unamuno se encuentra dentro de la ecuación del mal: Falta de humildad = egolatría = falta de bondad = increencia = obrar el mal. Hemos expresado en este trabajo que de manera indudable Unamuno mantiene una actitud egotista que le dificulta tener una actitud de bondad cristiana, toda vez que hace de la invasión, la dominación, el enfrentamiento y la violencia verbal el eje de su actuación vital. Desde esta óptica y analizada su actuación de manera superficial es fácil concluir que Unamuno tuvo una vida muy apartada de aquel “Cristo nunca discutió; la bondad interior es la humildad, cuya forma es la fe” del *Diario*. Sin embargo, un análisis de la actuación de nuestro autor debe de reconocer la intención que existe en la acción de Unamuno, especialmente en el análisis de la época que nos ocupa.

El Unamuno del periodo 1930-1936 mantiene profundos y numerosos enfrentamientos con personas e instituciones que tienen poco de egoístas, y tampoco de egotistas. No son actuaciones para alcanzar ningún tipo de utilidad o placer personal, ni tampoco para producir el ensanchamiento de conciencia propio de alcanzar objetivos personales, profesionales, políticos y existenciales. El enfrentamiento que tenía Unamuno con personas e instituciones no era para tener poder, ni alcanzar ningún tipo de favor. Las

actuaciones de Unamuno son absolutamente contrarias al bienestar personal de nuestro autor ya que se enfrenta simultáneamente con todas las instituciones contendientes en conflicto social fratricida que sufría España en la década de los años 30 del siglo XX. Es más, el enfrentamiento simultáneo con la República y con el ejército sublevado le ocasionaron graves problemas y llegó a temer por su propia integridad física y la de sus hijos. En este sentido, se hace pertinente preguntarnos acerca de los motivos que llevaron a Unamuno a enfrentarse vehementemente y de manera frontal al conjunto de las fuerzas políticas y sociales en la época de preguerra civil.

La respuesta es que la actuación de Unamuno es claramente axiológica, es decir, está dirigida desde el punto de vista de cumplimiento de un ideal basado en valores absolutos. En este sentido, Unamuno tiende al bien y a la justicia desde un enfrentamiento axiológico y transformador de la realidad, como expresa a Jiménez Caballero en 1927: “Solo me enciende -siempre dentro de los cánones de la tragedia clásica- el amor a la libertad y a la justicia, o mejor a la libertad de la justicia”⁵⁹⁹ y proclama en 1934, con ocasión del agradecimiento por ser nombrado ciudadano de honor de la República: “Llegó la dictadura, y arremetí, con mi peculiar empuje contra ella. Y debo declarar que una desordenada pasión de justicia ha solido arrastrarme a verdaderas injusticias a las veces”⁶⁰⁰.

Como hemos visto, el Unamuno de la preguerra por primera vez escribió su vida con su propia vida y culminó el ideal de sí mismo; respondió a los “catecismos” con una actuación creadora y finalizadora del Unamuno que realmente quería ser. En los años 30, Unamuno alcanza la integridad personal que nunca tuvo en su vida uniendo vida, razón y fe en torno a la consecución de un ideal, que no es otro que lo que llamaremos una búsqueda axiológica de Dios, la apocatástasis en torno a los valores absolutos. El Unamuno de los tiempos de la República fue por fin el Unamuno endotímico, el Unamuno nouménico que teniendo que vivir en un mundo de bambalinas, reinstaura y unifica en torno a la realidad íntima de su yo interior los “cuatro Unamunos”: El Unamuno tal cual

⁵⁹⁹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Miguel De Unamuno. Epistolario Inédito II (1915-1936)*, carta a E. Jiménez Caballero, de 28 de agosto de 1927. Edición Laureano Robles, Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid 1991, p. 228.

⁶⁰⁰ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Discursos y conferencias*, palabras de agradecimiento al ser nombrado ciudadano de honor de la República, en 1935, obras completas, vol. IX, ensayos, artículos y conferencias. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2008, p. 1136.

es para Dios, el Unamuno tal cual cree ser, el Unamuno tal como le creen los demás y el Unamuno que Unamuno quiere ser: El “4º Unamuno”, el Unamuno creador, el Unamuno nouménico, el Unamuno “de verdad”. Y este 4º Unamuno es aquel a quien Dios condenará a ser eternamente lo que él quiso ser:

Quedamos pues – digo, me parece que hemos quedado en ello...- en que el hombre más real, más res, más cosa es decir, más causa -solo existe lo que obra- es el que quiere ser o el que quiere no ser, el creador. Solo que este hombre que podríamos llamar, al modo kantiano, nouménico, este hombre volitivo e ideal -de idea, voluntad o fuerza- tiene que vivir en un mundo fenoménico, apariencial, racional, en el mundo de los llamados realistas (...) Pero la realidad es la íntima (...) Y digo que, además del que uno es para Dios -si para Dios es uno alguien- y del que es para los otros y del que se cree ser; hay el que quisiera ser. Y que este, el que uno quiere ser, es en él, en su seno, el creador, y es el real de verdad. Y por el que hayamos querido ser, no por el que hayamos sido, nos salvaremos o perderemos. Dios le permitirá o castigará a uno a que sea por toda la eternidad lo que quiso ser.⁶⁰¹

Unamuno es el hombre ideal, nouménico y volitivo que tiene que crear al Unamuno fenoménico; la realidad auténtica es la íntima, y desde la realidad íntima crea la realidad fenoménica. El proceso de creación que lleva a cabo el 4º Unamuno supone también una conversión metafísica esencial: El 4º Unamuno no crea la realidad como la creaba el egotista del *Sentimiento*, esto es, desde la agonía de la “tetralogía de la serpiente”. El 4º Unamuno no construye la realidad desde su necesidad antropológica de ser inmortal, porque el “4º Unamuno” ya es inmortal en tanto en cuanto es quien quiere ser, y el querer ser supone tender y cumplir el ser ideal que Dios ha impuesto en su constitución esencial. El 4º Unamuno es el agente de Dios en el mundo: El creador del mundo fenoménico desde el mundo ideal de las esencias y valores que se encuentran en Dios. El proceso lo ejemplifica Unamuno con la “creación fenoménica” de un ente de ficción, de un concepto o de un hombre simbólico:

Pues bien; un hombre, y un hombre real que quiera ser, puede hacerse hombre. Un hombre real, que quiere ser o que quiera no ser, es un símbolo, y un símbolo puede hacerse hombre. Y hasta un concepto. Un concepto puede llegar a hacerse persona. Yo creo que la rama de la hipérbola quiere - ¡así, quiere! - llegar a tocar a su asíntota y no lo logra, y que el geómetra que sintiera

⁶⁰¹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, prólogo, obras completas, vol. II. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995, pp. 195-197.

*ese querer desesperado de la unión de la hipérbola con su asíntota nos crearía a esa hipérbola como a una persona, y persona trágica.*⁶⁰²

Como hemos dicho, el proceso de creación de la realidad fenoménica, parte de la realidad nouménica. Es un proceso de creación axiológico. El novelista, el autor o el científico siente en su conciencia creadora la presencia de ese ser, de esa fórmula, pugnando por imponerse a él, por imponerse a su creatividad o a su sentimentalidad. Y así, el matemático, el poeta, y el creador dan vida fenoménica a aquellos seres conceptuales e ideales que ya querían ser. De esta manera, la realidad auténtica es el concepto, el valor, el personaje, el símbolo, el ser substancial que quiere ser, y se hace real en la vida, en el sueño, a través del hombre fenoménico que, a su vez, es creado por el hombre auténtico, esto es, el hombre ideal, el 4º Unamuno.

De la misma manera se explica la actuación de los “tres primeros Unamunos”. El Unamuno que es, el que cree ser y el que es para los otros son creaciones y, ejemplos de lo que el 4º Unamuno quiere ser, del Unamuno nouménico. El proceso es de nuevo axiológico, y es el siguiente:

1) El Unamuno real es el Unamuno simbólico, el Unamuno ideal, que contiene dentro de sí las virtudes y los vicios opuestos capitales.

2) El Unamuno simbólico obliga al Unamuno fenoménico a crearse a sí mismo para dar vida efectiva a aquello que quiere ser, esto es, ser bueno.

3) El Unamuno fenoménico (esto es, los 3 Unamunos), lleva a efecto el “querer ser” del 4º Unamuno, dando vida fenoménica al querer del Unamuno ideal o nouménico.

4) Se da un proceso de co-creación entre el Unamuno fenoménico y el Unamuno ideal, real, simbólico. De una parte, el Unamuno real, nouménico –el 4º Unamuno- obliga al Unamuno fenoménico a actualizar existencialmente aquello que solo tiene existencia ideal. El Unamuno fenomenológico se construye y se transforma a sí mismo actualizando existencialmente aquello que constituye el querer del 4º Unamuno. Finalmente, el 4º Unamuno de existencia ideal adquiere existencia real y actualizada por la acción del Unamuno fenomenológico.

⁶⁰² Op.cit. pp. 195-196.

La conclusión es el crecimiento y perfeccionamiento del Unamuno fenomenológico que no hace otra cosa que desarrollar a través de la acción aquello que el Unamuno real, es decir, el Unamuno nouménico, quiere que el Unamuno fenomenológico sea. Si nos damos cuenta, es el mismo mecanismo por el que nuestro autor defendía la perfección y el crecimiento divinos: Dios instalaba el ansia de inmortalidad en el hombre como tendencia ontológica para que el hombre, en su tendencia y amor a Dios, enriqueciera a Dios. Así, Dios se enriquecería y perfeccionaría por una acción de amor y de búsqueda que Dios había insertado previamente en el corazón del hombre. En definitiva, no se trata de otra cosa que el proceso axiológico mediante el cual los seres ideales adquieren vida fenomenológica: El símbolo tiene el ideal, la fuerza, la necesidad de ser creado, de ser fenoménico; solo en este salir de sí, mediante su acción creadora, el símbolo deviene ser fenoménico. De ahí que el ser fenoménico sea efecto real en la vida-sueño del símbolo nouménico. Sin embargo, el ser nouménico no existe sin cumplir su ideal en el mundo fenoménico, siendo la actualización que hace el mundo fenoménico del mundo ideal condición de posibilidad de la existencia real de éste último. La realidad fenoménica es así, simultáneamente efecto y causa de la realización del querer ideal de la realidad nouménica, la cual posibilita que el ser fenoménico se desarrolle en el sentido que la realidad nouménica determina.

El Unamuno fenomenológico es requerido por el Unamuno axiológico, el 4º Unamuno, a ser aquello que quiere ser. Y quiere ser bueno. Unamuno actúa impelido por la obligación moral de cumplir el mandato necesario de seguir los valores absolutos, especialmente el de la justicia y el de la verdad. El 4º Unamuno, el Unamuno interior, ha tomado posesión del Unamuno integral. El Unamuno de los años 30 es únicamente el Unamuno que quiere ser. De ahí que tome como norma de vida implantar el Bien y la Verdad en su vida, cumpliendo su propio ideal, que no es otro que ser perfecto y bueno como Cristo; cumplir la idea que Dios tiene del propio Unamuno. La vinculación a Dios del 4º Unamuno es axiológica, desde el cumplimiento del mandato de Dios de hacer el bien. De ahí que Unamuno se enfrente a la realidad desde la verdad y la justicia; el culto y la unión con Dios es culto a la verdad:

El único culto perfecto que puede rendirse a Dios es el culto de la verdad. Ese reino de Dios, cuyo advenimiento piden a diario maquinalmente millones de lenguas manchadas en mentira, no es otro que el reino de la verdad. Dejad la reforma de todo vicio, de toda flaqueza; humillaos al azote de la soberbia, de la ira, de la envidia, de la gula, de la lujuria, de la avaricia; pero proponeos no mentir nunca ni por comisión ni por omisión; proponeos, no sólo no decir mentiras,

*sino tampoco callar verdades; proponeos decir la verdad siempre y en cada caso, pero sobre todo, cuando más os perjudique y cuanto más inoportuno lo crean los prudentes, según el mundo; hacedlo así y estaréis salvos, y todos esos pecados capitales no podrán hacer mella en vuestras almas.*⁶⁰³

Decir la verdad imprudente por mor de decir la verdad ejemplifica el giro ontológico que convierte el bien en la acción verdadera. La acción buena es por antonomasia la acción verdadera y expresar la verdad: El sentir, el pensar y el hacer concluyen en el decir. De ahí que tenga sentido la denuncia transformadora de la realidad que Unamuno lleva a cabo en este periodo, de ahí el discurso del día de la Raza frente a Millán Astray. La verdad es aquello que se “*cree de todo el corazón y todo el alma*”, y creer algo con todo el corazón y todo el alma “*es obrar conforme a ello*”⁶⁰⁴. Y el obrar es una obra divina que acerca a Dios, quien dirá su verdad al bienaventurado que dice palabra verdadera. Y desde la comunión en la verdad con Dios, lo que mejor que puede hacer el hombre es “*morirse de ver la Verdad*”⁶⁰⁵, pues la Verdad es Dios.

El descentramiento de Unamuno es ahora hacia el cumplimiento de la verdad y la justicia. El testimonio de San Manuel, que consistía en hacer el bien a las personas mediante la buena intención, se ha convertido en el testimonio de hacer bien a España como conciencia colectiva. La convicción profética que Unamuno tenía en 1903 en cuanto a ser un instrumento divino para contribuir a la renovación espiritual de España y la seguridad de que la Providencia ponía “*poder resonador a las palabras que me salen del alma*”⁶⁰⁶ no es otra cosa que el cumplimiento del ideal que se le impone como valor absoluto: El valor de la Patria como valor universal de persona colectiva. La acción de cumplimiento de valores absolutos es en Don Miguel la seguridad de hacer un bien absoluto y universal. La búsqueda y unión con Dios consiste en la transformación axiológica del mundo mediante la actualización transformadora que llevan a cabo los valores ideales de la justicia, la solidaridad, la vida, el honor y el bien de la Patria. En Unamuno, el “ser es obrar” desde la transformación axiológica de la realidad desplaza el

⁶⁰³ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *¿Qué es la verdad?*, obras completas, vol. VIII, ensayos. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2007, pp. 887-888.

⁶⁰⁴ Op.cit.

⁶⁰⁵ Op.cit.

⁶⁰⁶ Véase nota nº 27 del presente trabajo.

núcleo de la intención a Dios. El obrar bueno no reside en la acción externa buena, ni en el obrar bueno de la buena intención, ni siquiera en la imitación de Cristo que Unamuno situaba en “*anonadarse ante Dios, hacerse uno con Cristo, y decir con él: ¡No mi voluntad, sino la tuya, Padre!*”⁶⁰⁷ El ser bueno del Unamuno axiológico es hacer real el ideal de Dios, no en las obras buenas, sino en el cumplimiento de la justicia, el bien y la bondad como valores ideales. La moral axiológica no es la moral de las buenas obras, ni tampoco la de las buenas intenciones, sino la de la transformación de la sociedad mediante la adaptación del ser al “deber ser” que contienen los valores absolutos de la persona, ya que estos son los ideales que Dios tiene para cada hombre.

En la actualización de los valores absolutos en la realidad, Unamuno no hace el bien desde la buena intención humana, sino que cumple la intención que Dios quiere para él. Y en el cumplimiento de la intención de Dios, la acción se vuelve ecuménica, rompiéndose la relación unívoca con Dios y los hombres individuales. Cumplir la intención de Dios consiste en cumplir una intención de Bien universal, construir el bien como nexo de desarrollo unitivo de todo en Dios y Dios en todo. La justicia, la solidaridad, el bien, el amor, el honor, la responsabilidad y las promesas afectan y van dirigidas a la persona colectiva, a lo que antes era el universo concientizado. El cumplimiento en el mundo ontológico de los fines axiológicos entendidos como mandatos puros, absolutos, necesarios y universales de Dios comprometen a la humanidad como conjunto de personas y significan un quehacer crístico cotidiano que no es solo *imitatio Christi* de *San Manuel* sino un actuar divinizado que convierte en Dios al hombre que implanta en la realidad la intención transformadora de Dios Padre. La creación óptica de aquello que solo existe idealmente en la intención de Dios supone también una profunda inversión en la concepción teleológica de Unamuno. Ya no se trata de asignar sentido al mundo o humanizar la naturaleza; tampoco, por supuesto, es buscar a Dios como sentido desde el punto de vista de la búsqueda de la inmortalidad. La propia actividad axiológica del desarrollo del “deber ser” en el mundo expresa la inmortalidad y el carácter divino del hombre. El direccionamiento axiológico del mundo no necesita ya asignar fines al universo o llevar a cabo una actividad teleológica para asignar sentido al universo; solo es necesario implantar en la realidad los fines o valores absolutos que el hombre siente en su conciencia moral. El sentido del universo, de la vida y del hombre no está en una

⁶⁰⁷ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Diario Íntimo*, obras completas, vol. VII. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2005, p. 321.

búsqueda; el sentido no está en llegar a Dios y participar en Él, el sentido consiste en desarrollar codo a codo con Dios el mundo desde la realización de los valores absolutos como ideales. El sentido es crear la existencia que marca la idealidad; convertir en acto aquello que está en la potencia del “deber ser” del ideal de Dios. En el cumplimiento cotidiano de la idealidad, que no solo es la intención buena y las obras buenas, el hombre alcanza la plenitud de sentido al sentirse unido a Dios. Y en esta unión se experimenta la propia divinidad, la divinidad del ser persona, la divinidad de tener una dignidad infinita compartida con Dios y con todos los hombres. La obligación moral que se experimenta en la actualización de los valores morales se descubre la validez incondicionada del ideal de Dios y, por tanto, la universalidad de la obligación moral, que no es otra cosa que mostrar la conexión íntima entre el hombre y Dios. De ahí que la propia conciencia moral y el ser persona exprese de manera nítida la divinidad del hombre. No es cuestión de que Dios haya depositado su ideal en el hombre, ni haya “informado” el alma con un deseo de inmortalidad como tendencia íntima a Dios; Dios no tiene presencia inmanente en el hombre por deseo de Dios, sino por compartir un lugar común de encuentro: La conciencia moral como forma de unidad esencial. No hay que acudir por tanto a la revelación para justificar a Dios, ni imaginar la gran “X” incognoscible de Spencer; tampoco diseñar una “Conciencia Universal” acogedora, ni hacer el bien desesperadamente desde la *imitatio Christi* de San Manuel; ni siquiera rezar agónicamente al Dios padre desde la conversión la humildad de “la cosa”. La presencia de Dios es evidente desde la experiencia personal de la obligación moral, desde la presencia apriórica de la tendencia al bien en el hombre y desde el carácter universal, necesario y absoluto con el que se experimentan los valores morales. En este sentido, la evidencia de la exigencia moral es de una objetividad existencial absoluta, ya que es una experiencia inmediata y apriórica; en la obligación moral se produce una experiencia directa de la presencia directa y prístina de Dios como ser Absoluto e Incondicionado en el alma del hombre. Y no solo eso, también en la experiencia apriórica moral se produce una propiocepción como agente moral transformador de la realidad, se descubre el hombre como persona divinizada, como ser de dignidad infinita. La obligación moral expresa el carácter absoluto de Dios y del hombre, y de la conexión entre ambos como Personas que tienen como fin la realización del Bien, la Bondad y la Belleza en el mundo.

Hemos llegado así a un mundo que necesita divinizarse desde una acción moral conjunta de Dios y del hombre. En esa acción consiste la auténtica inmortalidad y el

sentido último del hombre: La de hacer el Bien a través de una acción divinizadora del mundo. Ese es el sentido último real que no es otra cosa que un camino infinito de perfección. El ser “perfectos como Dios” del Evangelio no es otra cosa que hacer el bien en el mundo, pero no como acción buena y caritativa de San Manuel, sino como actualización de los valores absolutos o ideales de Dios. La actualización de los valores morales y la transformación axiológica del mundo supone y tiene como base el “ser persona” como nueva constitución metafísica del hombre y del mundo. Hemos visto que la persona “da a luz” a los seres ideales y simbólicos como seres ideales que necesitan ser. El ser persona constituye un modo radical de ser desde el punto de vista de la creación; la persona lleva a cabo acciones de alumbramiento óntico desde el mundo ideal; diviniza el mundo desde la conversión del ser en el “deber ser” ideal. Y la actualización de valores morales, de seres simbólicos o personajes transforma la historia al insertar nuevas realidades en la cadena causal ontológica. La transformación es por tanto universal en un mundo personalizado por el “deber ser”, ya que transforma al resto de personas y el futuro de las mismas. La transformación es también participativa y universal, creando un universo personalizado cada vez que por la acción personal se actualiza un ser simbólico o ideal. La red global de acción personal constituye el perfeccionamiento del Todo en una tendencia global al Bien como actualización de los ideales. Y el perfeccionamiento del Todo es el perfeccionamiento del Dios personal y de las personas como conectores entre el mundo ideal y el mundo fenoménico. Se llega así a una unión universal de sentido en el Bien en el que las personas son divinizadas en una acción de sentido co-participada por Dios como Sentido último, suma Perfección y sumo Bien.

La apocatástasis en Dios constituiría así una actividad infinita hacia el Bien y la perfección, pero desde dentro del Sentido, desde dentro de Dios. El universo fenomenológico tendería así a ser una Persona mediante la actualización del ideal de Dios como Bien, Verdad y Belleza. Desde este punto de vista no existe dualismo metafísico, sino divinización del mundo exterior desde el mundo interior. De la misma manera, no existiría el problema de la inmortalidad en un mundo divinizado por una acción creadora que participa de Dios como Bien supremo y Persona colectiva. La fe no sería necesaria en un hombre divinizado en una acción de creación que comparte con Dios; el hombre se sabría divinizado al llevar a cabo la actualización de los ideales divinos en una acción de co-creación conjunta con Dios, supremo Bien. En la totalización universal del Bien se da la auténtica apocatástasis de todas las personas en la Persona divina y todos los creadores

de Bien junto con el Bien Absoluto. Finalmente, la apocatástasis supondría la unificación del mundo físico y el mundo ideal una vez que el mundo fenomenológico hubiera sido personalizado en su totalidad. Habríamos llegado al Bien Absoluto, a la quietud contemplativa del Sentido Absoluto y a la perijóresis en la que el Hijo como totalidad de personas creadoras, el Verbo como Palabra unificadora de acción transformadora y el Padre como bien Absoluto serían Uno. Permítasenos la elucidación de la creación axiológica como actualización del Bien y totalización de Sentido en el siguiente texto de Sarasa San Martín, cuya longitud rivaliza con su belleza conceptual:

La experiencia de sentido no la encontramos en la simple especulación o reflexión sino en la acción. De manera que no podemos responder a la pregunta por el sentido de la vida de un modo puramente teórico; solamente alcanzamos la respuesta cuando actuamos y nos comprometemos. Es decir, cuando en nuestras acciones concretas y cotidianas comenzamos a descubrir y a crear sentido. Por ejemplo, el sentido y la experiencia de amar y de ser amado, de la solidaridad, de la justicia, de la libertad. Estas pequeñas vivencias de sentido que van jalonando nuestra existencia nos descubren que la vida tiene un valor, que merece la pena ser vivida, que tiene sentido. Porque en definitiva y para quién las experimenta, estas vivencias con sentido son símbolos de un sentido más pleno y total, al que necesariamente apuntan y dirigen. Es decir, el sentido último y total de la realidad se va construyendo y entretejiendo a base de pequeños sentidos (...) Así pues, si en la vida humana existen experiencias que realmente y de forma permanente tienen sentido, ello solo es posible porque a la vida le corresponden en su conjunto un valor y un sentido indudables y permanentes, es decir, absolutos. Ahora bien, esta constatación nos orienta y nos lanza, por encima de la vida humana, hacia una realidad más plena, que sea fundamento último y absoluto de cuanto tiene sentido. Es decir, de una realidad que supere las fronteras espacio-temporales de nuestro mundo y que no esté sujeta a la ley de la caducidad. Según esto, a la vida humana solo puede darle sentido una realidad trascendente al mundo e imperecedera (...) Pues bien, esa realidad absoluta y personal que confiere sentido a todos los seres es Dios.⁶⁰⁸

Unamuno acabó su vida después de haber luchado denodadamente por la justicia, el bien y la verdad. Ojalá Dios le haya condenado a ser siempre aquello que fue, porque Unamuno fue un Quijote de la Verdad que vivía -porque buscaba- en Dios cada día. Desde una fe incorruptible, vivió una vida dedicada a la búsqueda de Dios y a conciliar su carácter, su egocentrismo metafísico, su fe limpia de niñez y una razón dialéctica que finalmente se alineó con la fe en el encuentro con Dios. Aquella vida dedicada a la

⁶⁰⁸ SARASA SAN MARTIN, J. *El problema de Dios en Unamuno*, valoración crítica del agnosticismo teológico y del método filosófico unamuniano. Afirmación racional de la existencia de Dios. Diputación foral de Bizkaia, Bilbao 1989, pp. 269-270.

búsqueda de Dios nos ha enseñado una fenomenología espiritual donde poder mirarnos y aprender de una búsqueda que entendemos que llegó a un encuentro efectivo con Dios, aunque no desde la fe de la ortodoxia. A Unamuno le faltó mirar a Dios cara a cara, y sentir su aliento como persona. Quizá quiso ser siempre Dios y entender el mundo desde una voluntad de poder que excluía a Dios. Sintió el calor de Dios de niño, y buscó de joven fundamentar los sacramentos y los dogmas con la razón positivista. Mientras negaba la posibilidad de encontrar a Dios, descubría un sentido íntimo desde el que sentir profundamente a Dios en el maravilloso *Cuaderno XXIII*. Inició su lucha entre su interior y su exterior desde los 20 años, y siempre ganó el exterior. La terrible “tetralogía de la serpiente” presidió gran parte de su vida hasta la primera gran crisis espiritual de 1897, en la que volvió a su fe de niñez renegando del mundo. La negación del mundo y la búsqueda de su verdad interior le llevó a escribir sus grandes obras anhelantes de vida íntima: *El Diario*, *Nicodemo el fariseo*, *La Esfinge* y *Adentro*. Se quiso librar del racionalismo positivista con la burla de *Amor y Pedagogía*. Pero siempre volvió al mundo mientras la razón buscaba distintas maneras de aunarse con la fe. Las crisis espirituales se asentaron durante toda su vida en su espíritu y le acompañaron hasta la muerte. Se mostró como Quijote en la búsqueda del bien y la negación del mundo antes de justificar “la tetralogía de la serpiente” con la postulación de un Dios creado por el ansia de inmortalidad; el Dios del *Sentimiento*. El *Sentimiento* solo hizo mostrar la vacuidad del Dios entendido como “Conciencia Universal” y la nada que constituía una apocatástasis tan imposible como conceptual. El voluntarismo metafísico le llevó a la contemplación del Hombre Blanco de Velázquez, el Cristo bueno que enseñó a Unamuno que Él también tuvo dudas. Desde la visión del Cristo Blanco, Unamuno volvió al mundo y se miró al espejo sin encontrarse. Ya había escrito *Niebla* para entenderse como personaje vacío de sí mismo mientras iniciaba la redacción de las obras que mostraban el egotismo del hombre y las radicales dudas acerca de la existencia desde una mirada vacía a los espejos. La crisis de 1924 le enseñó que había vivido una vida vacía, orientada a un mundo fenoménico que le ganó la partida. Cuando quiso volver a sí mismo ya fue tarde, y creó sus dos testamentos espirituales en los que no pudo encontrar al Dios que buscaba desde la niñez. La apocatástasis de la Palabra era tan conceptual e inoperante como la de la “Conciencia Universal”. En *San Manuel*, su segundo “gran catecismo” fijó el bien y la *imitatio Christi* como normas de vida para encontrarse al Dios que le había regalado el secreto de no poder conocerle. Pero San Miguel no puedo imitar a San Manuel; no pudo hacer el bien a los demás porque tenía una obligación moral mayor: La de descubrirse

como persona y como agente de Dios en el mundo para transformar la sociedad y su propia vida haciendo el Bien mediante el poder de la Verdad. El mundo axiológico y el cumplimiento del ideal de Dios fue la auténtica apocatástasis para Don Miguel. En el mundo del valor encontró su mayor acercamiento a Dios y pudo unificar su fe, su razón y su actuar. Al final de su vida, nuestro autor produjo el giro ontológico de rechazar su egoísmo espiritual que no le dejaba conocer a Dios y amar a los otros. Murió siendo un buscador incansable de Cristo y de Dios, a los que sintió toda su vida sin poderlos ver cara a cara. Llegó a una apocatástasis despersonalizada, pero llena de vida. Vivió con pasión y llegó a ser tan perfecto como pudo serlo, pues ensanchó su conciencia de todas las formas posibles. Fue un modelo de búsqueda egoístamente imperfecta y existencialmente generosa. Mientras, buscaba a Dios ávidamente, leía los Evangelios y rezaba cada noche. Fue un hombre bueno, pleno de Dios y profundamente creyente que creía que no creía, creyendo. Quizá Dios quiso que fuera así, para dejar patente que el sentido no se encuentra si se busca de manera egoísta. El Evangelista español, el Quijote español, el egotista impenitente murió con la palabra España en los labios. Quizá no amó a los otros, pero sí a la humanidad, al pueblo intrahistórico y a las almas de la tradición que se esconden en el lago de Valverde de Lucerna. Su legado y enseñanza fue una vida dedicada a la Verdad, a Dios. El eterno inconformista, el poeta, el espíritu bueno se fue a aquellos brazos de Concha que le acogieron con un “hijo mío” mientras le esperaba en el pecho del Padre eterno, en el misterioso hogar en el que ahora participa de la Gloria. Nos dejó su alma-libro, sobre la que aprender a vivir y ser mejores:

*Aquí os dejo mi alma-libro,
hombre-mundo verdadero.
Cuando vibres todo entero,
soy yo, lector, que en ti vibro.*⁶⁰⁹

Leeremos esa alma libro de hombre verdadero con el fin de hacer un epílogo en el que veamos en la vida y obra de Unamuno un modelo de actuación que nos ayude a encontrar el sentido único de la vida: Dios.

⁶⁰⁹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Poemas y canciones de Hendaya II (1929)*, 828, obras completas, vol. V, Cancionero, Diario poético. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2002, p. 462.

9. Epílogo: Sed buenos, con esto basta

La vida y obra de Unamuno ejemplifican una búsqueda de sentido personal desde una profunda conmoción espiritual. Nuestro autor vive agónicamente la totalidad de su vida en un proceso de búsqueda de sentido; todo su vivir y su hacer se concentra en desentrañar el por qué y el para qué de su vida personal, del Unamuno de carne y hueso. La búsqueda de sentido es una búsqueda exclusivamente ética ya que supone dar respuesta a la desesperación de qué hacer, de qué manera vivir y cómo orientarse existencialmente. En el fondo, no es otra cosa que dar respuesta al “qué se debe hacer” para vivir una vida plena y que merezca la pena ser vivida.

La búsqueda que lleva Don Miguel expresa lo que hemos llamado fenomenología de sentido, que no es otra cosa que el proceso existencial que experimenta en la búsqueda de Dios. El proceso tiene un carácter dialéctico, esto es, constituye una búsqueda basada en la superación de distintas etapas vitales que tendrán como fin una visión integral del sentido en la que se da una confluencia de las distintas funciones existenciales - psicológica, racional, axiológica y espiritual-. La fenomenología de sentido implica un enriquecimiento y perfeccionamiento personal íntimo que tiene como final la plenitud personal y el encuentro con Dios. Para Unamuno, el encuentro con Dios solo es posible a través de la fe, en cualquiera de sus acepciones, esto es: La fe como adscripción íntima y vivencial a Cristo⁶¹⁰, la fe como búsqueda de sentido basada en la búsqueda vital de la plenitud, la fe como creación de lo que se espera y no vemos o la fe como Gracia⁶¹¹. El sentido se encuentra fuera del mundo fenoménico, en un mundo ideal que pone al hombre en contacto con un Dios trascendente. Para poder alcanzar la comunión con Él es necesario prescindir del mundo. En este sentido, Unamuno presenta un dualismo moral y antropológico que necesariamente obliga a un dualismo metafísico y gnoseológico. Así, y desde un punto de vista claramente kantiano, para Unamuno existe un hombre interior

⁶¹⁰ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *La Fe*, obras completas, vol. VIII, ensayos. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2007, p. 339. “*Porque, después de todo, ¿fe cristiana qué es? O es la confianza en Cristo o es nada; en la persona histórica y en la histórica revelación de su vida, téngala cada cual como la tuviere (...) En que somos, nos movemos y vivimos en Dios; fe que no estriba en sus ideas, sino en Él*”.

⁶¹¹ Op.cit. p. 335. “*No tiene fe el que quiere, sino el que puede; aquel a quien su vida se le da, porque es la fe don vital y Gracia divina si queréis. Porque si tienes fe inquebrantable en que has de llevar algo a cabo, fe que transporta montañas, no es en rigor la fe esa la que te dé potencia para cumplir ese transporte, sino que es la potencia que en ti latía la que se te revela como fe. No espolees, pues, a la fe, que así no te brotará nunca. No la hurgues. Deséala con todo tu corazón y todo tu ahínco, y espera, que la esperanza es ya fe*”.

y un hombre exterior. El primero tiene un acceso directo a Dios y al sentido trascendente de la vida, y el segundo no solo se desarrolla en un sentido equivocado y espurio, sino que dificulta la plena humanidad del hombre y el encuentro con Dios. Para Unamuno, la verdad está en el hombre interior y en Dios; el hombre exterior y fenoménico solo es condición de posibilidad y soporte del auténtico hombre; el espiritual.

El sentido de la vida tiene como fin el bien y el amor. Y el Bien reside únicamente en la buena intención, en el ser bueno. Desde el ser bueno, el hombre alcanza a Dios indefectiblemente, en tanto en cuanto Dios es el supremo Bien y la suprema Verdad. Siendo bueno, se alcanza la fe y la comunión con Dios; solo el hombre bueno puede ver la cara a Dios y morir en Él. El bien se encuentra en las acciones buenas, sean estas acciones físicas o palabras; Unamuno entiende que la verdad de la palabra es la que alcanza siempre a Dios.

Finalmente, el bien y el mal tienen que ver con la opción vital que el hombre acoja. El bien consiste en encontrar a Dios, y el mal supone elegir el mundo. En Dios se encontrará la vida eterna y en el mundo el sinsentido y el nihilismo de la muerte fenomenológica, la pura nada. O Dios o el mundo. O Dios o nada.

A continuación, llevaremos a cabo un análisis conclusivo de la fenomenología de sentido en Unamuno con el fin de entender su vida y su obra como una propedéutica de sentido, cumpliendo con ello el objetivo de esta tesis que -como vimos en las hipótesis de partida- no es otro que el coadyubar a entender el sentido de la vida como una apocatástasis plena en Dios como forma plena de vivir y de morir en la vida eterna.

9.1. La tetralogía de la serpiente

Ser, ser siempre, ser todo, ser Dios. El *conatus* spinoziano es la mayor formulación del mal al que pueda acogerse el hombre, ya que descansa en el egoísmo metafísico, radical, trascendental. El hombre entendido desde la óptica del instinto de perpetuación supone la aniquilación metafísica del mundo en tanto en cuanto supone una guerra concencial de todos contra todos. Bien es cierto que Unamuno plantea que la absorción agónica y egoísta, y el dominio del otro para ampliar la conciencia individual tienen como consecuencia el ensanchamiento concencial y experiencial mutuo, pero no deja de ser una pura consecuencia concomitante a la acción egotista. Entendemos el egotismo planteado en el *Sentimiento* como la maximización del *yoísmo* y una divinización espuria del hombre; el sentimiento agónico y angustioso de no quererse morir solo puede

fundamentar una antropología de confrontación y ensanchamiento universal agónico. El mismo proceso de humanización o concienciación teleológica del mundo, del universo y de Dios mismo desde la necesidad imperiosa de dar sentido a la vida supone un error metafísico de partida. En este sentido, y en la línea que apunta Johnson, Unamuno hace de la teleología de la vida el fundamento del Ser. El conciencialismo y el idealismo unamuniano constituyen una metafísica del egoísmo trascendente que aboca necesariamente a una antropología integralista que hace del hombre y su necesidad de sentido el centro del universo:

El pensamiento de Unamuno es “integralista”, lo cual quiere decir que todo el problema, sea el que fuere, lo habrá de enfocar y examinar desde el punto de vista de la vida humana, es decir, por referencia al sentido y valor que la realidad de ese problema puede tener en y para la vida humana (...) El método -o sea, la reducción de toda realidad al vivir humano- que sigue Unamuno para la solución de cuantos problemas se le plantean, se funda en una hipótesis funcional previa según la cual, en lugar de ser las realidades -los objetos y “objetividades”- del mundo las que determinan el sentido y ser de la vida, es ésta quién, en su vivir, infunde sentido y, por tanto, ser en aquéllos. Dicho de otro modo: “Ser” y “ser vivido” son, en el fondo, lo mismo. La vida es el Ser que da ser.⁶¹²

Entendemos por tanto que la raíz de la totalidad del Ser y la totalidad de la realidad, la esencia y substancia de la vida, Dios y el universo como totalidad metafísica no pueden ser explicados en modo alguno desde la necesidad de eternizarse del hombre. En nuestra opinión, el hecho de fijar el sentido de la existencia de Dios y el universo en la necesidad de no aniquilación del hombre no es más que una aporía metafísica y ontológica. El sentido del universo, si lo tiene, como apunta Unamuno en las postrimerías de su vida⁶¹³, no puede descansar en el hombre; el hombre no puede entender ni dar sentido al universo.

En la misma línea, no es existencialmente viable que la moral y la búsqueda del Bien y de Dios descansen de manera unívoca en la incertidumbre ontológica o en la inseguridad metafísica del hombre. Claro que el pesimismo trascendente o la moral de la

⁶¹² JOHNSON, W. D. “Vida y ser en el pensamiento de Unamuno”. *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno* 6 (1955), pp. 9-10.

⁶¹³ Banquete de Unamuno a los redactores del *Ahora*, el 23 de diciembre de 1934: “*Crear es el mejor modo de pasar el tiempo. El mismo Dios creó el mundo para matar la eternidad. Estaba aburrido, no tenían nada que decirse sus tres personas... y se le ocurrió crear el mundo. ¿Con qué finalidad? Yo creo que el mundo no tiene finalidad... Somos los hombres quienes le damos un sentido y una finalidad que no tiene.*”.

En MALVIDO MIGUEL, E. *Unamuno, a la búsqueda de la Inmortalidad*, estudio *Del sentimiento trágico de la vida*. Ediciones San Pío X, Salamanca 1977, p. 228.

desesperación son el acicate psicológico y existencial de la búsqueda de sentido como apuntan Bonete Morales⁶¹⁴, Cordero del Campo⁶¹⁵ o Cerezo Galán⁶¹⁶, pero en modo alguno la búsqueda del Bien como sentido último pueda estar justificada y soportada en el egoísmo trascendental. La bondad humana, la compasión hacia el mundo o la caridad frente a los demás no pueden tener, si quieren ser válidas, una fundamentación egoísta; no pueden ser medios para la satisfacción del ansia agónica de inmortalidad del hombre. El sentido y la finalidad del mundo no pueden estar soportados en la percepción agónica de la nada del hombre.

Rechazamos por tanto que la agonía y la angustia trascendental como necesidad de no morir nunca puedan ser los fundamentos últimos de la explicación del sentido de la vida del hombre. De la misma manera, rechazamos que la construcción de la personalidad deba de consistir en la imposición mutua, la absorción y la dominación del otro, a la vez que entendemos que la imposición mutua no es amor al prójimo, sino utilización del prójimo como un medio para el crecimiento personal que Unamuno llama “satánico”. El imperativo categórico del que habla García Nuño para el instinto de perpetuación como “*entregarse por entero; dar tu espíritu para salvarlo, para eternizarlo*”⁶¹⁷ como sacrificio de vida es un imperativo egoísta y basado en el instinto metafísico de serlo todo. En el mismo sentido, no compartimos la idea de perfección como invasión infinita que Unamuno propone, toda vez que adicionalmente, la invasión infinita no puede alcanzar a Dios. La búsqueda de la perfección invasiva no hace sino justificar el deseo de dominio que está mucho más cerca de la voluntad de poder de Schopenhauer que de la caridad que

⁶¹⁴ BONETE MORALES, E. “Unamuno: El anhelo de inmortalidad como eje de la conducta moral”. *Cuadernos salmantinos de filosofía* 15 (1988), pp. 329-332. “Para obrar moralmente, según el filósofo vasco, no hace falta ni la certeza de la fe ni la de la razón, sino que la duda frente a nuestro futuro tras la muerte es el mayor acicate para la acción moral (...) La bondad humana depende más de la conciencia que se tenga del inevitable morir y del ferviente anhelo de existir que de cualquier otro aspecto”.

⁶¹⁵ CORDERO DEL CAMPO, M. Á. “¿Tragedia o tortura en el Sentimiento trágico de la vida de Miguel de Unamuno?” *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno* 38 (2003), p. 25. “La desesperación es la base de una nueva moral, tanto más auténtica cuanto que carece de un mundo eterno”.

⁶¹⁶ CEREZO GALÁN, P. *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno, la creación desesperada*. Ed. Trotta, Madrid 1996, p. 457. “Este es el santo y seña de la ética unamuniana: La afirmación del hombre en cuanto fin y la demanda apasionada de la inmortalidad de la conciencia. La incertidumbre, la duda, el perpetuo combate con el misterio de nuestro final destino, la desesperación mental y la falta de sólido y estable fundamento dogmático, pueden ser base de moral.”.

⁶¹⁷ GARCÍA NUÑO, A. *El problema de lo sobrenatural en Unamuno*, La inercia del materialismo. Ediciones Encuentro, Madrid 2011, p. 464.

los hijos de Dios deben de tener entre sí. La apocatástasis de la perfección a través del crecimiento conciential invasivo es inviable desde un punto de vista metafísico, teológico y antropológico. El creyente egotista que Unamuno propone desde la visión de la voluntad de poder expresada en el *Sentimiento* entiende la lucha eterna con los demás y contra los demás y luchar con Dios y contra Dios como eje existencial del servicio a Dios. Y a Dios no se le puede servir desde el egoísmo trascendental. Concluimos así con Paul Ilie que la motivación nietzscheana del hombre que “*busca espontáneamente exaltarse o inmortalizarse (...) es la raíz más profunda del pecado tradicional*”⁶¹⁸, a la vez que afirmamos que el *conatus essendi* del egotismo trascendental es la raíz de una antropología que lleva al hombre al nihilismo y a la desesperación ontológica. La salvación solipsista que instrumentaliza -en tanto que personaliza- al universo y a Dios mismo condena al hombre a una nada y a una falta de sentido mucho mayor de la que parte; además, entroniza el mal y egoísmo trascendental como ejes metafísicos y antropológicos del mundo. En contra de la opinión de Maroco Dos Santos, creemos que el hombre del egoísmo viperino que afirma su individualidad a través del ejercicio infinito de ensanchamiento conciential lleva a una inmortalidad tan falsa como espuria y supone como intención una aniquilación existencial del otro que está muy lejos de un “*altruismo que desarrolla y aumenta el espíritu de sus semejantes y por ende, la comunidad en la que se inserta*”⁶¹⁹.

9.2. El mundo es teatro: El genio se hace un alma

Puede construirse el sentido de una vida plena sin vincular el sentido del mundo al ansia de inmortalidad. De hecho, hemos intentado demostrar que la búsqueda de sentido no es búsqueda de inmortalidad o de perpetuación de la conciencia individual, sino el hacer que la vida personal tenga un “para qué” que la dote de coherencia vital y metafísica dentro del universo como un todo. Es la conciencia del “papel” que el hombre tiene en el universo, es la morcilla que el “genio” introduce en el papel que Dios le ha asignado. En palabras de Fulgencio Entrambosmares, el eximio filósofo de *Amor y pedagogía*:

Genio es aquel cuya morcilla se ve obligado a aceptar el Supremo Dramaturgo. Es, pues, menester obligar al Autor Supremo á que meta en el papel nuestras morcillas, ya que del papel mismo

⁶¹⁸ ILIE, P. “La psicología moral en Unamuno”. En A. SÁNCHEZ BARBUDO, *Miguel de Unamuno. El escritor y la crítica* (pp. 181-200). Ediciones Taurus, Madrid 1980, p. 196.

⁶¹⁹ MAROCO DOS SANTOS, E. J. “Los conceptos de bondad y obra en la ética unamuniana”. *Revista Coherencia* XIV 26 (2017), p. 226.

surgen. O hablando exotéricamente, genio es el que corrige la plana al Supremo Autor, y como este Autor sólo en nosotros, por nosotros y para nosotros los cómicos es, vive y se mueve, genio es el Autor mismo encarnado en comediante y corrigiéndose a sí mismo la comedia por boca de éste (...) Esto es una tragicomedia, amigo Avito. Representamos cada uno nuestro papel; nos tiran de los hilos cuando creemos obrar, no siendo este obrar más que un accionar; recitamos el papel aprendido allá, en las tinieblas de la inconciencia, en nuestra tenebrosa preexistencia, el Apuntador nos guía; el gran tramoyista maquina todo esto (...) Pues morcilla se llama, amigo Carrascal, a lo que meten los actores por su cuenta en sus recitados, a lo que añaden a la obra del autor dramático. ¡La morcilla! Hay que espiar su hora, prepararla, vigilarla y cuando llega meterla, meter nuestra morcilla, más o menos larga, en el recitado y siga luego la función. Por esa morcilla sobreviviremos, morcilla ¡ay! que también nos la sopla al oído el gran Apuntador (...) La Naturaleza—la naturaleza con letra mayúscula se entiende—es un gran libro abierto al que ha de poner el hombre notas marginales e ilustraciones, señalando a la vez con lápiz rojo los más notables pasajes. «Lápiz rojo, mucho lápiz rojo, y como todo es en realidad notable, lo mejor sería dar de rojo al libro todo», dice don Fulgencio, que publica en cursiva todo.⁶²⁰

Séanos disculpada la longitud de la cita por precisión y belleza conceptual de la misma y por la importancia que expresa la figura del genio o del héroe en cuanto al auténtico sentido de la vida en Unamuno. Es en la figura del genio y del héroe donde queremos asentar lo que entendemos como cumplimiento del sentido de la vida desde el punto de vista de la plenitud existencial y del perfeccionamiento esencial. El sentido de la vida no consiste en resolver la agonía ante la nada o el deseo de inmortalidad, sino de participar activamente en un desarrollo personal pleno dentro de un sentido último universal que no puede ser explicado desde el destino individual. El genio es el Dios encarnado que cumple, a la vez que interpreta, el sentido del mundo y de sí mismo metiendo su “morcilla” en un universo de sentido que mejora. El genio es la polichinela de la que Dios mueve sus hilos para cumplir el papel que le ha asignado el Gran Apuntador. Y la polichinela introduce en el universo su propio sentido, la propia morcilla que, aun siendo “soplada” por el Gran Corego, lleva la impronta del genio. El genio es el que escribe con letra cursiva y lápiz rojo en el libro del universo y de la Naturaleza; es el intérprete de Dios en el mundo que tiene el mandato de Dios mismo de mejorar e interpretar su propia voluntad.

⁶²⁰ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Amor y pedagogía*, capítulo IV, obras completas, vol. I. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1994, pp. 344-346.

El genio no quiere ni necesita ser inmortal, pues la inmortalidad consiste en representar el papel que Dios le ha otorgado: En la morcilla es donde sobrevive el genio y donde experimenta su inmortalidad; en la acción personal de perfeccionamiento a partir del papel que le ha dado el Gran Apuntador, en el cumplimiento de la parábola de los talentos. El genio construye su personalidad y su eternidad en la propia eternización que se produce en el participar en la obra de Dios, que no es otra que lo que Unamuno llama el teatro de la historia de la Humanidad⁶²¹; el genio se eterniza en la propia representación, en la propia obra. El teatro del mundo y el sueño de la vida es el único mundo que hay⁶²²; un mundo en el que no hay solución de continuidad entre la vida y la muerte; un mundo de auténtica apocatástasis en el que la “hermana silla” y la “hermana mesa” buscan también el sentido de la vida⁶²³; un mundo en el que todos los seres son personajes, héroes y genios dentro del gran sueño del Supremo Dramaturgo.

Pertenece al sueño de Dios. En el sueño en el que hacemos nuestro papel dentro de una obra divina en la que formamos parte de un todo en el que no hay vida y no hay muerte, sino presencia plena en un Dios en el que nos construimos haciendo nuestro mejor papel que, por otra parte, es el papel que el Gran Apuntador “nos sopla”. En el teatro de la vida el ansia de inmortalidad, la agonía ante la nada y la “tetralogía de la serpiente” carecen de sentido porque el genio forma parte de la obra y está cumpliendo el papel que el Gran Corego le ha encargado dentro de un universo como espectáculo divino: “*Carta de Renán a Strauss, el 15 de noviembre de 1871: "Este universo es un espectáculo que un Dios se da a sí mismo"* y añadía: “*Sirvamos las intenciones del Gran Corego, contribuyendo a hacer el espectáculo tan brillante y tan variado como sea posible*”.”⁶²⁴.

⁶²¹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *El hermano Juan, o el mundo es teatro*, prólogo, obras completas, vol. III. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1996, p. 469. “*Más frente a esta doble concepción materialista de la historia -dirigida esta por el hambre (Marx) y por la lúvida (Freud)- hay la concepción histórica de la materia, la de la personalidad (...) No es lo que aquí juega la necesidad física, material, de conservarse ni la de reproducirse, sino la necesidad psíquica, espiritual, de representarse y con ello de eternizarse, de vivir en el teatro que es la historia de la Humanidad*”.

⁶²² DE UNAMUNO Y JUGO, M. *El hermano Juan, o el mundo es teatro*, acto segundo, escena VI, obras completas, vol. III. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1996, p. 523. “*Juan: Diga en secreto: Fuera del juego, fuera del teatro, ¿qué hay?... ¿No responde? Fuera del teatro, ¿qué hay?*”.

⁶²³ Op.cit. p. 519. “*Juan (solo): ¡Mi hermana mesa!, ¡mi hermana silla! ¿Tendrán también conciencia?; ¿y se estarán soñando y diciéndose y oyéndose algo a sí mismas estas criaturas de carpintería?*”.

⁶²⁴ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Aforismos y definiciones*, II, obras completas, vol. X, ensayos. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2009, p. 911.

En el teatro del mundo el perfeccionamiento consiste en servir a las intenciones del Gran Corego. Desaparece el imperativo moral egoísta⁶²⁵ del Obermann de Senancour cuya lectura constituía el “Evangelio agónico” del Unamuno en 1910. El genio no necesita ser insustituible, ni no merecer la muerte, ni que ésta sea una injusticia; el genio no está preso del instinto de perpetuación que *“debe de llevarnos a esforzarnos por sellar a los demás con nuestro sello, por perpetuarnos en ellos y en sus hijos, dominándolos, por dejar en todo imperecedera nuestra cifra”*⁶²⁶. En el teatro del mundo no existe la moral como imposición mutua; en el escenario del sueño de Dios es necesaria la pasión para representar el mejor papel, pero ya no existe el perfeccionamiento agónico y ansioso del egotista que necesita ser recordado por los demás y reconocido como insustituible por los otros. El servicio que daba el zapatero egotista⁶²⁷ que no quería morirse nunca es sustituido por la pasión de hacer la mejor “morcilla” que el Gran Apuntador ha decidido para el hombre.

Esa “morcilla” antes aludida que tiene que representar el genio está dentro de sí mismo, es aquello que Dios quiere que sea; el papel que tiene que representar es simultáneamente una necesidad y una posibilidad de mejora; la “morcilla” es simultáneamente dictada por Dios e interpretación de un actor que enriquece con su actuación el teatro del Mundo. El papel es algo inmanente y constitutivo del hombre y significa la presencia inmanente de Dios en su alma. Para conocer y saber el papel que Dios quiere para el hombre-actor, éste tiene que buscar en las tinieblas de la inconciencia

⁶²⁵ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Del sentimiento trágico de la vida*, XI. El problema práctico, obras completas, vol. X, ensayos. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2009, p. 483. *“Obermann: “El hombre es perecedero. Puede ser, más perezcamos resistiendo y si nos está reservada la nada, no hagamos que ello sea una justicia (...) Merezcamos la inmortalidad, aunque no la alcancemos”. He aquí un robusto cimientto de actividad. Merezcamos no morir. ¿Como mereceremos no morir? ¿Cómo haremos que sea una injusticia nuestro anonadamiento, si es que tal es la suerte que nos está reservada? Pues obrando de modo que lleguemos a hacernos insustituibles, que no haya otro que pueda llenar el hueco que hemos dejado”*.

⁶²⁶ Op.cit. p. 494.

⁶²⁷ Op.cit. p. 488. *“Todos, es decir, cada uno puede y debe proponerse dar de sí todo cuanto pueda dar, más aún de lo que pueda dar, excederse, superarse a sí mismo, hacerse insustituible. Y cada cual en su oficio, en su vocación civil. Officium significa obligación, deber, pero en concreto, y debe significar siempre eso en la práctica. Aquí tenéis un zapatero que de hacer zapatos vive. Los hace con el esmero preciso para conservar su clientela y que no se le vaya. Este otro zapatero vive en un plano espiritual algo más elevado; tiene amor en pasar por ser el mejor zapatero de la ciudad, aunque hay otro grado aún mayor de perfeccionamiento moral en el oficio de la zapatería, y es tender a hacerse el zapatero único e insustituible, a lo menos para su parroquia, el que de tal modo les hace el calzado que lo necesiten y lo echen de menos cuando falte, y que al morirse piensen todos sus parroquianos que aquel su zapatero no debía haberse muerto, no merecía morirse (...) y es el que el sentimiento del deber social, el sentimiento no ya ético, sino religioso de nuestro propio oficio, de la zapatería de cada cual, anda muy bajo”*.

aquello que el Gran Tramoyista ha maquinado. El genio tiene que leer y no buscar dentro de sus entrañas el papel que Dios le ha dado, y desde ahí, inventar con total libertad el papel en el mundo. El papel que el Gran Apuntador asigna al hombre es solo un punto de partida sobre el que el genio hace su papel, esto es, hace y construye el sentido de su vida. Y según el genio va haciendo su papel, construye aquello que en Unamuno era el principio de unidad y continuidad de la propia personalidad. Los contenidos de conciencia, las experiencias vitales del genio no consisten ya en la invasión concienical de los otros, sino en la incorporación de experiencias desde una vivencia íntima del papel otorgado por Dios. Se trata de saber entender el “papel divino” que Dios ha alojado en el genio como personalidad infraconsciente e intraconsciente. En el desarrollo de la personalidad, en el cumplimiento activo del papel asignado por el Gran Corego, el hombre alcanza el sentido de su vida y la revelación de la apocatástasis como obra y sueño eterno del Supremo Hacedor. Para cumplir el sentido de la vida, para desarrollar el papel que Dios ha asignado al hombre, para ser el auténtico genio que enriquece el mundo con la “morcilla” que junto con Dios introduce en el mundo, el actor debe de “sacar chispas a sus entrañas, hilarlas y retorcerlas”; en el interior de la araña y de la libélula habita la verdad:

*Pero para el descendimiento - ¿por qué no ascensión? - a la cueva maravillosa del Porvenir tenebroso, para el salto en las tinieblas que se nos vienen espesando encima de la cabeza y debajo de los pies, no sirve soga alguna de fuera, ni aunque sea de "casi 100 brazas". Como la araña, tiene nuestra alma que sacar la soga, el hilo de Ariadna, de sí misma, de sus propias entrañas. Hay que sacar, cada uno, de sí mismo el hilo conductor y salvador de sus propias entrañas. Tiene cada cual, si quiere salvarse, que hilar y retorcer las propias entrañas, palpitantes de vida, de ansiedad, de desesperanza y de fe (...) ¡Hazte luciérnaga y hazte araña! Golpea en tus entrañas, y fuerte y sin duelo, hasta sacarle chispas de luz, e hílalas y retuércelas, también sin duelo.*⁶²⁸

El genio descubre el papel salvador de Dios en sus entrañas, pero también tiene libertad para hacer su papel, para desarrollar la “morcilla” que Dios le ha dado. El genio es responsable de la realización de su propio papel, de su desempeño en la obra. El papel hay que rellenarlo de acción y de vida, y en este relleno el genio se convierte en intérprete no solo del ideal divino, sino interprete de sí mismo. Dios da al hombre el papel de su vida, pero éste lo interpreta. Y en la interpretación, el genio es el que quiere ser; es libre de hacer el papel de una manera u otra. El genio se construye a sí mismo, crea su propia

⁶²⁸ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Hila tus entrañas*, obras completas, vol. IX. Editorial Afrodisio Aguado, Madrid 1958, pp. 88-89.

personalidad dentro del papel, convierte el papel en personaje, se crea un alma. Y en la intención de crearse un alma, hacerse personaje dentro del papel asignado, es en lo que consiste la auténtica “morcilla”. La morcilla que el genio mete en el recitado no es una modificación del papel asignado por Dios, sino que se mete a sí mismo.

En la representación del papel por parte del personaje aparece el obrar. El obrar del genio es representar la obra de Dios en el mundo, es “hacer el papel”. En el retorcer de las entrañas de la araña está el auténtico “hacer el plan de Dios”. En el hacer, en la actividad vital, se hace el Teatro del Mundo, y en éste se hace la vida del personaje, en un hacerse que es obrar. Y en el hacerse haciendo el papel, el genio se hace quien es como ser íntimo, como persona, como alma: El genio que hace el papel, hace el papel como quiere hacerlo, se es como se quiere ser desde un punto de vista libérrimo. El genio como intérprete de Dios en sí mismo es un *faciendum* y no un *factum*, y en su autoconstrucción temporal elige quien quiere ser dentro del papel asignado por Dios. El genio elige la versión de sí mismo y se conforma como un personaje que evoluciona; se trata del genio creador de sí mismo que desde la posibilidad de desarrollo de los sucesivos estratos que propone Vinuesa y Angulo⁶²⁹, llega a ser aquello que quiere ser y crea consecuencias no solo en su desarrollo personal, sino que altera la obra del Teatro del Mundo y las vidas del resto de los personajes-personas en tanto en cuanto vive su papel, obra, actúa, crea y transforma.

La esencia del personaje es actuar. En el genio se produce un importante fenómeno de transvaloración metafísica del Ser: El ser es obrar; la persona que cumple el papel y la obra de Dios es esencialmente actividad que se hace y se desarrolla a sí misma, desarrolla el plan de Dios y se desarrolla junto con otras personas en una apocatástasis de acción. Y esa es la verdadera inmortalidad, la de la acción en el cumplimiento del plan de Dios ínsito en las entrañas del hombre-luciérnaga. Los distintos actores del Teatro del mundo, los personajes que crean la obra de Dios juntos ya no están enfrentados en una absorción concienzuda, sino en un co-hacerse mutuo desde el juego y el sueño de la vida eterna. De

⁶²⁹ VINUESA Y ANGULO, J. M. *Unamuno: Persona y Sociedad*. Editorial Zero, Vizcaya 1970, pp. 61 y 68. “La posibilidad de desarrollo con la que los sucesivos estratos se continúan no es nunca única, y por eso cabe una consecuencia mayor o menor. De ese yo pretérito podrían, por tanto, haberme derivado otros yos, distintos de aquél, pero distintos también del yo actual. Vivir es hacerse, como ser es realizarse (...) Vivir es hacerse, por eso puede uno “hacerse un alma”. El que se hace un alma, el que deja una obra, vive en ella y con ella en los demás hombres, en la Humanidad, tanto cuanto está viva (...) Hacerse un alma es dejar una obra y esa obra es la propia persona que uno ha plenificado, ha realizado a lo largo de una vida”.

esta manera, El Teatro del mundo sustituye a la “Conciencia Universal” del *Sentimiento* y el genio sustituye al egotista que necesitaba ampliar su individualidad y su personalidad incorporando conciencialmente al mundo. El genio no necesita invadir, dominar o poseer a nadie. El genio no necesita concienciar o humanizar el Teatro o los personajes del mismo, sino que solo necesita hacerse en el desempeño de su papel y acabar su obra, es decir, construir su personalidad y su alma que en palabras de Bonete Morales “*son concebidas en el fondo como un resultado del vivir y del obrar, como el fin propio de la vida humana que lucha por la vida eterna.*”⁶³⁰.

El genio como agente de Dios en el mundo y como creador de realidad, como ejecutor de un plan es pura actividad. La realidad es actividad que cumple la obra de Dios. El personaje se identifica con la ejecución del papel que hace, que no es otro que cumplir el plan de Dios. El personaje, como apunta Mario Ciudad⁶³¹, es creador de su vida e idéntico a la vida que lo ha creado. La vida es acción que se hace a sí misma; Dios se hace a sí mismo en el cumplimiento de los papeles de sus personajes y los personajes se interpretan a sí mismos, construyendo su personalidad, cuando cumplen el plan de Dios. El mundo es Teatro y es una gran “morcilla” de actividad en la que el Ser es un obrar divinizado que cumple un plan divino que siempre se está haciendo. Es la apocatástasis del obrar para construirse y construirse obrando. Es la unión salvífica de Todo en Todo dentro del Teatro de Mundo y en la obra del Supremo Dramaturgo.

Hemos definido la antropología del genio como aquel modo de ser que probablemente podría haber constituido una etapa definitiva en la antropología de Unamuno desde el punto de vista de la fenomenología del sentido. La antropología del genio es la propuesta vital para el hombre del “nuevo mundo” que quiera “renacer” de nuevo. Se trata del cumplimiento del plan de Dios siendo el Dios mismo que cada persona puede ver en su

⁶³⁰ BONETE MORALES, E. “Unamuno: El anhelo de inmortalidad como eje de la conducta moral”. *Cuadernos salmantinos de filosofía* 15 (1988), p. 334.

⁶³¹ CIUDAD, M. “Soñando a Unamuno”. En M. CIUDAD, J. R. MORALES, F. URIARTE, A. LEFEBVRE, R. TORRETTI, E. HUERTA, C. GOIC, R. BENAVIDES LILLO, *Unamuno* (pp. 11-38). Departamento de Extensión Universitaria, Universidad de Chile, Chile 1964, p. 36. “*La acción y la obra se confunden. El sujeto se identifica con el acto creador que lo origina. Traza su ser en el instante mismo de vivirlo. Es como si un camino se construyera a sí mismo (...) El hombre creador de su vida es idéntico a la vida que lo ha creado. No es más ni menos. No contemplamos el sueño, somos el sueño en el lapso de soñarlo. Así pues, no se adelanta la vida en un proyecto vital, puesto que la vida se configura a sí misma en el acto de vivirse. Existencia concreta y formas vitales no son dos, sino una sola y la misma realidad*”.

interior; de sacar de sí mismo el hilo conductor hacia su mejor versión, y “hacerse” un alma en el mismo acto de construir su propio personaje en una intención de cumplir el plan asignado por Dios. Habría que hacerse luciérnaga y araña y desde ahí, retorciéndose en una explosión de vida, sacar “chispas de luz” que muestran un obrar creativo que termina dejando una obra en el Teatro de la vida y en la historia. Igualmente, hemos definido la actividad de creación de sí mismo y de la obra de Dios como una eternización del presente, como actividad continua en la construcción del plan de Dios, como la armadura existencial externa que entiende el “punto quietado” como equilibrio intemporal que propone Romero Sánchez-Palencia⁶³². Pero hemos de preguntarnos: ¿Acaba la obra de teatro en el algún momento? ¿Qué ocurre cuando la obra, la construcción del personaje que representa un papel, llega a su fin? ¿Qué ocurre cuando el papel ha sido desempeñado, representado por un personaje que se ha construido un alma y que ha finalizado una obra que, por otra parte, ha sido hecha a través de la interacción con otros personajes bajo la compañía y dirección del “Gran Corego”? ¿Qué ocurre cuando acaba la obra? ¿La obra tiene final? ¿Existe algo fuera de la obra y del Teatro del Mundo? Son las preguntas que se hace Unamuno:

*¿Existo yo? ¿Existes tú, Inés? ¿Existes fuera del teatro? ¿No te has preguntado nunca esto? ¿Existes fuera de este teatro del mundo en que representas tu papel como yo el mío? ¿Existís pobres palomillas? ¿Existe don Miguel de Unamuno? ¿No es todo un sueño de niebla? Sí, hermana, sí, no hay que preguntar si un personaje de leyenda existió, sino si existe, si obra. Y existe Don Juan y Don Quijote y Don Miguel y Segismundo y Don Álvaro, y vosotras existís, y hasta existo yo, es decir, lo sueño... Y existen todos los que nos están aquí viendo y oyendo mientras lo estén, mientras nos sueñen...*⁶³³

⁶³² ROMERO SÁNCHEZ-PALENCIA, C. *Existencia y literatura. La teoría como provocación en T.S. Elliot*. Editorial Dykinson, Madrid 2015, pp. 166-167. Nos parece muy acertada el análisis que Romero hace de la eternidad en Eliot. Según Romero, la eternidad en la acción no es infinitud, sino intemporalidad en el eterno presente, que es Dios. Dice, citando a Eliot: “*Si por eternidad se entiende, no una duración temporal infinita, sino intemporalidad, entonces vive eternamente quién vive el presente*”. Y continúa: “*El presente es envuelto por el tiempo pasado, y, a su vez, orienta el futuro en lo que Eliot llama punto quietado, lugar de baile y centro de todos los tiempos. El presente no es movimiento ni detención, no consiste ni en permanecer pasivo ni en una agitación constante, sino que es un punto de equilibrio. Cuando Eliot elabora esta idea tiene en mente a Dios, el eterno presente (...) Mientras estamos vivos en el presente y permanecemos en el mundo, nos hallaremos lejos de lo que hay más allá de lo actual, es decir, de la muerte, de la condenación y del cielo. Lo actual nos guarda de lo que vendrá, es nuestra armadura. La vida y la muerte no atacan a la vez a la misma persona*”.

⁶³³ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *El hermano Juan, o el mundo es teatro*, acto tercero, escena IX, obras completas, vol. III. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1996, pp. 539-540.

En nuestra opinión, la antropología del genio y la vida como actividad que enriquece en el cumplimiento del papel que Dios asigna a cada persona supone la emancipación del dualismo entre mundo fenomenológico y mundo ideal. De la misma manera como el hombre ideal se conforma como el hombre esencial con respecto al hombre fenomenológico en la obra de Unamuno, el Teatro del mundo se impone al dualismo entre la realidad fenoménica y la realidad ideal y al dualismo entre vida y muerte. El Teatro del mundo implica la categoría unamuniana de sueño, según la cual el final del sueño de la vida lleva a la vida eterna, a la obra de teatro eterna del Gran Apuntador. En el “Teatro del mundo” la vida, la obra y la realidad misma pierden su carácter ontológico y epistémico para adquirir estricto sentido moral⁶³⁴, en la línea que apunta magistralmente Cerezo Galán. En el sueño de la vida, en el “ser personaje” la inmortalidad está en el mismo *ser-se*, en la misma actividad que cumple el plan de Dios, en construir y llevar a cabo la mejor versión del papel fijado por Dios en el Teatro del mundo. La inmortalidad está en la realización del sueño de Dios; quien haya hecho su “morcilla”, quien haya cumplido su sueño, que es el de Dios, se habrá salvado. Sin embargo, ¿qué ocurre con la personalidad acabada, con el personaje que ha seguido el plan de Dios cuando se acaba el sueño de la vida, la obra de Teatro en la que el genio se hace a sí mismo y hace a Dios? Los novísimos no existen para el genio que se sabe representante de Dios en el teatro de la vida y para el que asciende a Dios desde el interior de sus entrañas. El genio vive a Dios con intensidad y haciéndose, siente al Dios que ha creado su propio ideal de vida. Y en el hacerse se siente eterno, unido plenamente al Dios del que se siente parte. El genio siente y hace a Dios a medida que se hace a sí mismo, y en el camino de su propia creación, recrea a Dios a sí mismo y en el mundo. El genio es pura acción y pura recreación de Dios en sí mismo, y como el joven Unamuno decía en su primera obra teológica, cuando el genio se hunde en la vida activa y hace el bien, evita el terror a la muerte y las angustias del deseo:

Solo hay un medio de evitar el terror de la muerte y las angustias del deseo, hundirse en la vida activa, olvidar todo lo suprasensible, origen de dolores y obrar bien, porque así se gusta la vida y si hay un más allá veremos tranquilos acercarse la muerte. La vida de la acción compensa al hombre de las tristezas de la vida del pensamiento, si la vida teórica es triste, la práctica es

⁶³⁴ CEREZO GALÁN, P. *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno, la agonía de la palabra*. Ed. Trotta, Madrid 1996, p. 680. “La única salida a la experiencia nadista es, pues, recuperar la fe en la obra, sumergiéndose en el secreto que la inspira. Pero la verdad de la obra ya no tiene un sentido epistémico, sino moral: Que haga su sueño, de su sueño, su vida, y se habrá salvado”.

*pasajera, todos los pesimistas en teorías son optimistas en la práctica (...) El que hace el bien no necesita pensar en la muerte, la vida le es agradable aunque sea corta, la muerte no le asusta aunque sea eterna. En la ciencia no hay consuelos, pero los hay y grandes en la práctica del bien.*⁶³⁵

La muerte fenomenológica es para el genio el sello de Dios, la sensación de completud y de perfeccionamiento pleno. El genio es el creador que mete su “morcilla” en el teatro de la vida y cumple el ideal que Dios ha puesto en su alma como plan de perfección; el genio se ha divinizado. Y al final de su sueño, deja una obra divinizada, y pasa a ser eternamente el personaje que ha sido, entendiendo la muerte como plenificación y como “sello de vida eterna”. La muerte eterniza el personaje acabado y la obra creada en la perfección del papel representado, y como el mismo Unamuno dice, quizá la mayor justicia divina consistiría en “*hacerle a cada uno que sea por toda la eternidad, después, de su muerte, aquel que quiso ser, aquello a qué aspiro como una suprema meta*”⁶³⁶.

Finalizamos este apartado haciendo énfasis en el aspecto creador y en el modo de ser divinizado del genio. El genio es la personificación de Dios que se crea a sí mismo en los personajes que cumplen su papel en el “teatro del Mundo”. El hacerse supone divinizarse, desarrollar las máximas capacidades existenciales y alcanzar la plenitud desde una humanidad de la que forma parte Dios. La genialidad del hombre consiste en hacer-se la propia obra de arte que Dios quiere que sea y como afirma con clarividencia Díaz Peterson, también puede que Dios se esté creando a sí mismo en el acto de creación de su principal obra; la divinización del hombre y del mundo:

*Creación es un perfeccionamiento del ser, un desarrollo de las posibilidades de su naturaleza o condición de hombre. Sabido es -añade- que el que goza de una obra de arte es porque la crea en sí, la re-crea o se recrea en ella. Crear y realizarse viene a ser lo mismo en este caso. Y tal vez podamos aplicar la idea al mismo Dios. Cada realización o transformación en el acercamiento del hombre a Dios constituye un cumplimiento de su querer.*⁶³⁷

⁶³⁵ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Cuadernos de Juventud. Introducción, edición y notas de Miguel Ángel Rivero Gómez*, cuaderno XXIII (1885), evolución y revolución. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2016, p. 192.

⁶³⁶ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *El contramismo*, obras completas, vol. IX. Editorial Afrodisio Aguado, Madrid 1958, p. 77.

⁶³⁷ DÍAZ-PETERSON, R. *Estudios sobre Unamuno. Dimensiones metafísico-religiosas de la guerra*. Editorial Verbum, Madrid 2013, p. 15.

9.3. La vida del espíritu es la buena intención

No es suficiente con abandonar el egotismo y hacerse un alma para alcanzar el sentido de la vida y la unión con Dios. El genio que se construye el alma desde un descubrimiento del plan de Dios ha encontrado el sentido último en hacerse y en dejar una obra divinizada de sí mismo en el mundo. Pero aun habiendo renunciado al egoísmo trascendental como punto de partida y después de postular que el hombre debe de hacer-se una vida y construirse una personalidad siguiendo el plan de Dios, al sentido de la vida le falta sentido, le falta el “para qué” último. En este sentido, el genio que hila desde sus entrañas su ascensión a Dios se pregunta: ¿En qué consiste hacer y hacer-se el plan de Dios? ¿Qué es hacer-se Dios, cumplir el ideal divino y hacer la obra de Dios en el mundo? ¿Qué quiere decir alcanzar la plenitud desde una acción que diviniza el mundo? La respuesta a estas preguntas es clara: Hacer el bien, ser bueno, amar al prójimo.

Desde nuestro punto de vista, y siguiendo a Unamuno, el hombre debe de hacer el bien desde la santa caridad, desde el altruismo que nos enseñó Unamuno en *San Manuel*, desde el buen fondo irracional, desde la intención axiológica de comunión íntima con los demás. La santa caridad es lo opuesto a la compasión universal derivada del sentimiento de angustia y nadiidad egotista del *Sentimiento*; la santa caridad es el altruismo absoluto y desinteresado de San Manuel, el altruismo basado en el amor fraternal, en el amor del servicio. Compartimos la teoría que Unamuno desarrolla en 1890, derivada de la influencia de Spencer y de la concepción evolucionista-instintiva del comportamiento moral. En este sentido lo moralmente bueno es aquello que se deriva de la “compasión natural”, del amor fraternal a los demás que en modo alguno tiene que ver con una recompensa en la vida de ultratumba. El altruismo universal estaría soportado en la pureza de una intención basada en un amor a la humanidad de índole instintivo, en una comunión auténtica de almas basada en los apetitos genésicos, en un sentimiento altruista de especie, en el buen fondo común del “buen salvaje”. Para el Unamuno de 1890 existen dos egoísmos que se enfrentan a la “santa caridad inconciente”⁶³⁸: El egoísmo bueno, el egoísmo biológico de la nutrición, que protegería al individuo de la muerte y que acabaría con la satisfacción de las necesidades primarias; y el egoísmo espiritual propio del hombre

⁶³⁸ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Cuadernos de Juventud. Introducción, edición y notas de Miguel Ángel Rivero Gómez*, cuaderno sin título, la muerte. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2016, p. 337. “En lo inconciente radica la compasión, la honda intuición de nuestra comunión con el mundo, la voz que nos dice; tú eres eso, eres parte de eso”.

de conciencia y razón que se siente distinto del mundo y siente la agonía de su nidad fenomenológica. El mal está fijado en el egotista del *Sentimiento*, del hombre concienzal que se separa del mundo⁶³⁹, humanizándole y dándole un sentido desde el egoísmo trascendente que hace del hombre un Dios. El mal está en el hombre que busca el sentido de manera egoísta, el que busca su sentido y no el sentido. Y en este caso, el sentido se encuentra en el mismo interior en el que la araña y la luciérnaga descubren a Dios; es el sentido de la comunión que experimentan Pachico, Pedro Antonio o San Manuel con la naturaleza, la intrahistoria, la tradición, el lago, la montaña o el pueblo. El mal está en la conciencia que quiere expandirse a costa de los demás, la conciencia que busca su inmortalidad en la “tetralogía de la serpiente” y que se considera distinta del mundo desde una soberbia trascendental, la conciencia virtuosa egoísta que ama al prójimo “como a sí mismo”:

*"Ama al hombre como a ti mismo". ¡Dios me libre de que quieran muchos como se quieren a sí mismos! Esta fórmula es egoísta, "como a ti mismo", "como a mí mismo". No; "ama al hombre", "ama al hombre en ti y en el otro". Esto es el verdadero altruismo. O mejor dicho, "ama a Dios sobre todas las cosas". A Dios, al ideal, dentro del cual debo dar yo y darme a los demás. El perfeccionamiento moral camina a eso, a "ama al hombre", no al prójimo, que como tal se opone a mí, al hombre en el que somos uno mi prójimo y yo.*⁶⁴⁰

El auténtico amor al prójimo y el auténtico bien tiene que ser altruista y estar basado en el auténtico amor fraternal a los demás, el amor solidario desde la buena intención sea esta intención genética o axiológica. El bien al que tiene que tender el hombre y que defendemos en estas páginas es el que Unamuno expresa magistralmente en su *Diario* y en *Nicodemo el fariseo*:

Así tenderemos a ser una cosa en Jesús y en su Padre, que son una cosa (Juan, XVII, 21). Formemos todos un cuerpo con Cristo (1 Cor. XII, 13) para que luego que todas las cosas le fueren sujetas entonces también el mismo Hijo se sujete al que le sujetó a él todas las cosas, para

⁶³⁹ Op.cit. “Lo inconciente es la voz del organismo, de lo que realmente nos une con el mundo, pues la conciencia nos separa de él. Porque la materia, el fondo de la percepción, del conocimiento, nos lo da el organismo, nos lo dan los sentidos, los ojos, el oído, el tacto, el sistema nervioso merced a su constitución objetiva, y la conciencia no es otra cosa que la percepción de nuestra distinción del mundo, el hecho de decir: Yo veo esto, yo oigo esto, yo poseo esta representación del no yo, del mundo”.

⁶⁴⁰ Op.cit. p. 441. Filosofía II.

*que Dios sea todas las cosas en todos (1 Cor. XV, 28) y perfectos entonces, seamos, vivamos y nos movamos en Él. Cada hombre debía de ser en sí un Cristo, viviendo a Dios y no a sí mismo.*⁶⁴¹

*¿Qué obras buenas son esas que al acumularse no te mejoran? "La vida del espíritu es la buena intención" (Ricardo de S. Víctor). Ten buena intención y pide a Dios que obre ésta en ti buenas obras (...) La intención es fe, y si la fe sin obras es fe muerta, muertas son también las obras sin fe. Eres dueño de tu querer y de tus intenciones; no lo eres en rigor ni de tu hacer ni de tus actos.*⁶⁴²

El genio que tenía que construirse una vida y tender a Dios tiene que ser bueno. Solo las “morcillas” que enriquecen a Dios y al mundo son buenas si están basadas en una buena intención. Y la buena intención es someterse al designio de Dios, y la buena intención es la humildad. De nuevo, apuntamos que solo se puede tener buena intención cumpliendo la intención de Dios, y para ello es necesaria la humildad y la fe. En la intención buena, en la bondad y la humildad es donde encuentra el hombre la perfección; siendo como Cristo y haciéndose Cristo es como el hombre se encuentra con Dios y donde se produce la auténtica apocatástasis: La apocatástasis activa de San Manuel, que hace obras buenas desde la buena intención; y la apocatástasis pasiva del hombre que se ha hecho cosa, que ha abandonado la voluntad de poder y la soberbia de la creación de un Dios inmortalizador para recibir la Gracia divina.

La perfección del genio de la buena intención vive en Dios y crece en Dios, es la bondad del Quijote. Don Quijote basó el ansia de su inmortalidad en hacer el bien. En este sentido, reivindicamos el Quijote que no se resigna a morir porque siente que su labor de justicia⁶⁴³ y bondad es ejemplo y vida en Dios frente a la perfección del egotista que busca la inmortalidad desde la perfección invasiva y la inmortalidad concienical del *Sentimiento*:

Debemos de aspirar a lo imposible, a la perfección absoluta e infinita, y decir al Padre: "Padre, no puedo: Ayuda a mi impotencia". Y él lo hará en nosotros. Y ser perfecto es serlo todo, es ser yo y ser todos los demás, es ser humanidad, es ser universo (...) Y el fin de la perfección es que

⁶⁴¹ Op.cit. p. 369.

⁶⁴² DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Discursos y conferencias*, Nicodemo el fariseo. Conferencia en el Ateneo de Madrid, 13 de octubre de 1899, obras completas, vol. IX., ensayos, artículos y conferencias. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2008, pp. 582-583.

⁶⁴³ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Vida de Don Quijote y Sancho*, capítulo XII y XIII, primera parte, obras completas, vol. X. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2009, p. 62. “En vez de buscar hacer otras cosas que las que haces, luchando contra costumbre, persuádate de que en todo cuanto hagas, bueno o malo a tu parecer, eres ministro de Dios en la tierra y brazo por quien se ejecuta en ella su justicia, y sucederá que tus actos acabarán por ser buenos. Estímalos como viniendo de Dios y los divinizarás”.

*seamos todos una sola cosa (Juan, 17:21), todos un cuerpo en Cristo (romanos, 12.5) y que, al cabo, sujetas todas las cosas al Hijo, el Hijo mismo se sujete a su vez a quien le sujetó todo para que Dios sea todo en todos. Y esto es hacer que el Universo sea conciencia; hacer de la naturaleza sociedad y sociedad humana. Y entonces se le podrá a Dios llamar padre a boca llena.*⁶⁴⁴

Al otro lado existencial del egotista de la voluntad de poder está el Quijote español. El Quijote como hombre bueno tiene una bondad de intención, la de hacer siempre el Bien. El Quijote hace el bien como tendencia puramente axiológica, como participación de Dios. El Quijote no quiere ser inmortal, sino alcanzar a Dios como Bien Absoluto. Y en cuanto a la eternidad de la fama, es la eternidad del ejemplo, del genio que participa del Bien, de la Justicia, de la Verdad y de los valores absolutos que necesariamente nos refieren a un ser trascendente. El Quijote no quiere tener fama por quien es, sino por lo que hace, por la intención buena. La inmortalidad del Quijote es inmortalidad en Dios, de ahí que no tema a la muerte, pues el perfeccionamiento de intención buena que el Quijote practica conduce a Dios desde Dios mismo. Por eso Alonso Quijano ya cuerdo, muere en la felicidad de haber hecho sentido de sí mismo y de su propia vida, con independencia de su obrar, pues la mayor cordura es morir en el Bien. Don Quijote es el genio español, el personaje que en su hacerse, espejea a Dios; por eso es llamado “el Bueno”.

9.4. Apocatástasis en el Bien y en el Amor

En palabras de Cerezo Galán, el hombre es de dos mundos: Del mundo fenoménico y solo aparentemente real; y del mundo nouménico, substancial, el mundo de sentido, “*el mundo esencial de los anhelos íntimos, abierto por la fe y fraguado en la activa determinación de sí*”⁶⁴⁵. El hombre tiene la capacidad de experimentar el mundo del sentido desde un punto de vista apriórico, de saberse “no cosa”. El mundo nouménico, el mundo ideal, es el mundo del sentido que el hombre capta desde el sentido íntimo que ya apuntaba el joven Unamuno del *Cuaderno XXIII*. Y desde la captación íntima del universo de sentido, el hombre siente el interés trascendental como la exigencia ontológica de la que nos habla Cerezo Galán⁶⁴⁶: El porvenir de la conciencia es una exigencia

⁶⁴⁴ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Del sentimiento trágico de la vida*, XI. El problema práctico, obras completas, vol. X, ensayos. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2009, pp. 497 y 500.

⁶⁴⁵ CEREZO GALÁN, P. *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, el quijotismo como idealismo ético. Ed. Trotta, Madrid 1996, p. 341.

⁶⁴⁶ CEREZO GALÁN, P. *Miguel de Unamuno. Ecce Homo: La existencia y la palabra*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2016, p. 25. “*Se dice que Unamuno fue un homo religiosus (...) pero se suele pasar por alto la índole de su religiosidad, abierta a la ética, que queda a su vez fundada en un*

incondicionada para el *homo religiosus*; el hombre tiene como condición ontológica el ser un buscador del sentido y del secreto de la vida. La búsqueda de sentido no es buscar la inmortalidad ni ningún tipo de sobrevida, por más que el hombre fenomenológico vincule la exigencia de continuidad infinita de la conciencia individual al sentido mismo. Para el buscador de sentido, la única vida es la nouménica, la vida de la libertad kantiana cuya esencia es la autoafirmación creativa e infinita. Al hombre nouménico le basta con el evangélico “todo lo que germina muere” en el sentido en que la muerte fenoménica es como mucho, un sello de la vida que conforma el paso o la simple permanencia en la vida auténtica, que es la vida ideal en Dios.

La búsqueda de sentido que define esencialmente el buscador no es otra cosa que buscar el sentido último, el papel que tiene que hacer el hombre en su vida, tanto de forma fenoménica como nouménica. De hecho, para el “hombre araña y el hombre luciérnaga” no existe solución de continuidad entre la vida nouménica y la fenoménica, siendo ésta tan solo el soporte físico de la primera. Como luciérnaga, el hombre tiene que explorar en sí mismo, en su ser nouménico, el hilo de la vida y el camino hacia el auténtico sentido. En la exploración, la luciérnaga descubre que el sentido del obrar en el mundo y del mundo mismo está en una realidad trascendente, en Dios; el sentido no puede descansar en un mundo fenoménico que no tiene sentido en sí mismo. Dios fundamenta el mundo nouménico y el fenoménico como expresión temporal del primero. Como apunta Gómez Moriana, el hombre:

*Se encuentra religado a Dios en su ser y su actuar, debe de escuchar su voz, que le habla en el interior más íntimo de su conciencia, trazándole un plan creador, al que debe ajustar su vida para realizarse a sí mismo en sentido pleno. Al ajustarse a ese plan individual propio, se eslabona además el individuo en el plan universal del todo.*⁶⁴⁷

El hombre araña descubre en sí mismo y en su interior el secreto de la vida, que no es otro que el plan que tiene Dios para que el hombre alcance su plenitud existencial y su sentido último. El hombre araña teje su vida fenoménica como parte espacio-temporal de su construcción nouménica-ideal. Y en el tejer la vida, el hombre se descubre junto con

nuevo imperativo, el de eternizar la vida, pues el porvenir de la conciencia es, para un ser que se sabe racional y siente la autoestima de su razón, una exigencia incondicionada”.

⁶⁴⁷ GÓMEZ-MORIANA, A. “Unamuno en su congoja. Una interpretación de la figura y el pensamiento de Miguel de Unamuno a través del término central de su obra” (Continuación). *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno* 20 (1970), p. 124.

otras arañas que también buscan la perfección del hacerse su ideal; el buscador de sentido se encuentra con otros buscadores en un camino de búsqueda del Bien como plenitud fundadora de sentido. Y se descubren como seres de dignidad infinita. El buscador no es el egotista que necesita abarcar el mundo para buscar “su” bien, esto es, su infinita actividad de absorción concienical; el buscador tampoco es Pedro Antonio, que busca en la paz en el nirvana de la intrahistoria que soporta el paso de los días; tampoco es el creyente que grita al Cristo del *Diario* que le libre del pecado de la soberbia; ni tampoco el San Manuel que oculta su secreto a unos feligreses que solo practican la fe del carbonero. El buscador es el personaje de dignidad infinita que cumple el ideal de Dios; el personaje, el genio como hombre divinizado; el hombre de libertad y dignidad infinita que descubre Bonete Morales⁶⁴⁸ y Gelabert Ballester⁶⁴⁹ en la apocatástasis unamuniana del Amor. No se puede ser bueno sin amar. El amor es la consecuencia existencial del Bien como donación. La búsqueda de sentido desde hacerse un alma, desde un *ser-se* en la búsqueda de la perfección de Dios, confluye necesariamente en Dios como Bien Supremo. Y la búsqueda de la perfección en el Bien no puede darse sin una adscripción libre y gratuita al Ser Supremo: La adscripción metafísica del amor. Y desde un *ser-se* desde el amor, el buscador de sentido se descubre amando al universo en su totalidad desde un amor caritativo, de buscador y no de egotista soberbio. En la práctica del amor se siente el valor absoluto de la dignidad del hombre, y la dignidad no puede ser suprimida por la muerte; el sentido del hombre nouménico que busca a Dios partiendo de Dios mismo no puede morir nunca, porque el hombre es hijo de Dios. El genio del que hemos hablado antes, el que cumplía el ideal que Dios quería para él, es el hombre de dignidad infinita. La encomienda del Gran Apuntador es una encomienda desde el amor. Dios

⁶⁴⁸ BONETE MORALES, E. “Unamuno: El anhelo de inmortalidad como eje de la conducta moral”. *Cuadernos salmantinos de filosofía* 15 (1988), p. 336. “Hablar de la dignidad de los hombres solo tiene sentido si realmente son portadores de un destino eterno. El anhelo universal de no morir totalmente, la búsqueda incesante de felicidad plena allende las barreras de la muerte son la garantía de nuestro valor absoluto. El fundamento de la dignidad de cada hombre de carne y hueso se encuentra en su derecho a vivir para siempre; es el anhelo de ser y de divinizarse lo que hace a los hombres merecedores de un trato especial”.

⁶⁴⁹ GELABERT BALLESTER, M. “Nacer de nuevo para ir a la luz. Encuentro de Jesús con Nicodemo según Unamuno”. *Cuadernos de la cátedra de Miguel de Unamuno* 42 (2006), pp. 86-87. “Ser bueno me parece una posible y adecuada traducción en categorías del “nacer del Espíritu” del que habla el Evangelio. Ser bueno es un principio interior que confiere un nuevo modo de ser, y hace bueno todo lo que hacemos, transforma nuestro obrar. Eso es precisamente el Espíritu Santo, el amor de Dios que transforma el corazón de la persona. Esta transformación no se debe a ninguna Ley, sino a la acción de Dios que comunica su amor a todo el que quiera acogerlo”.

quiere que el hombre llegue a la plenitud de sí mismo y la plenitud de sí mismo es cumplir el ideal que Dios ha depositado en el hombre cuando le ha dicho: “*Hazte Cristo, hazte perfecto como yo*”. Dios define al hombre como ser de dignidad infinita, como ser digno de divinizarse desde el amor; y el hombre cumple el mandato de ser mejor, ser perfecto y divinizarse desde el amor. Bonete Morales propone magistralmente el imperativo invertido que deviene de la apocatástasis del amor: La muerte fenomenológica es un atentado contra la dignidad personal y el alma del hombre, del mismo alma que es informada por el amor de Dios. La muerte no puede finalizar la obra de Dios, no puede interrumpir la consecución del ideal que Dios ha puesto en el hombre; la muerte no puede anular el Amor. El imperativo del hombre no puede ser otro que amar al Dios que nos ama, al Dios que entregó a su hijo para la redención del hombre y hacernos entender que el mundo fenomenológico es el mundo irreal que solo nos prepara para ser quienes somos, y sellar nuestra personalidad para una vida de felicidad eterna en Dios. En el sellado de la muerte, comienza la inmortalidad del hombre que ha cumplido su ideal; ser uno con el Dios que le ha creado y al que le ha dado el mandato de amar y de alcanzar la máxima perfección: La perfección del Amor.

Desde el Amor se descubre la auténtica verdad. La verdad es la dignidad infinita de la obra de Dios que hace del Amor la manera de relacionarse con el mundo que él ha creado. El Amor universal es un todo de amor. El amor de Pachico, de Pedro Antonio, de San Manuel o de Blasillo el tonto que vence a la voluntad de poder de Tula o de Raquel. El Amor vence a la muerte cuando el buscador de sentido descubre en sí mismo las telas de araña que Dios ha depositado en él. Desde ese momento se sabe un ser divinizado y de dignidad infinita. Y siente íntimamente la dignidad infinita del resto de los buscadores de sentido. Entonces se hace Cristo y convierte a los demás en seres de dignidad infinita que hay que servir. Y solo vale quien sirve. Solo se llega a Dios desde el amor que Dios ha depositado en nuestra alma, pero necesitamos de los espejos. Solo si el hombre ama a los demás y los ve como seres infinitos, no querrá que se mueran nunca y creará en la inmortalidad y en Dios. A Dios no se llega no queriendo morir uno mismo, sino no queriendo que se mueran los demás, que son seres de dignidad infinita, hijos de Dios.

En el Amor el hombre encuentra el único sentido a su propia vida: Ser todos en Dios y Dios en todos. Por eso solo el buscador de sentido puede ser inmortal. Porque busca a Dios desde el amor servicial al universo, porque es un Cristo vivo. Solo puede creer en Dios quien es Bueno. Y como hemos visto, para ser bueno y tener la vida eterna hay que

asegurar cuatro acciones esenciales: Ser humilde, abandonar el egotismo espiritual, hacerse el alma que Dios nos ha dado y tener buena intención. Después, esperar la Gracia y el goce de la felicidad suprema y el goce de Dios en la vida eterna, la vida del amor. Y rezar esperando a la Dama Blanca desde la despreocupación del saberse Hijo de Dios: “*Víctor 2: ¿Y qué es creer en Dios? Joaquina: ¡Qué se yo..., rezarle!*”⁶⁵⁰.

⁶⁵⁰ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *El pasado que vuelve*, acto tercero, escena VIII, obras completas, vol. III. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1996, p. 201.

D. Coda

Unamuno fue un hombre de profunda fe. Un buscador incansable del sentido de la vida y de Dios. Desde la razón, intentó justificar los dogmas para poder llegar a la salvífica de niñez. Llevó a cabo una búsqueda incansable que hemos llamado la fenomenología del sentido, es decir, una búsqueda del sentido último de la vida que produjo en él una experiencia vital que hemos recorrido en este trabajo. Aunque tuvo una profunda fe íntima y buscó de manera incansable a Dios, no llegó nunca a comportarse como un auténtico cristiano. Dentro de un sufrimiento espiritual terrible vivió una vida de profunda infelicidad, ya que no pudo encontrarse de manera íntima con el Dios en el que creía. Creía y quería creer, y como no se encontraba con Dios, creía que no creía sabiendo que creía. No se encontró con Dios debido a su egotismo, a su soberbia satánica. Cristo no pudo entrar nunca en el alma anhelante que llenaba el ornitorrinco orteguiano. En la búsqueda infructuosa, Unamuno negó a Dios en *Filosofía Lógica*, mientras le afirmaba con vehemencia en el *Cuaderno XXIII*. Hizo un *Diario* a modo de catecismo con aquello que tendría que hacer para ser bueno y para poder creer. Pero se impuso en él el hombre de mundo, el egotista que más tarde justificaría en el *Sentimiento*. Abatido espiritualmente después de observar que la “Conciencia Universal” no le mirara a los ojos, hizo la mejor oración que se puede hacer a Dios, *El Cristo de Velázquez*. Pero no le escuchó; la oración al Hombre Blanco fue una oración exigente sin diálogo. Desde la negativa del Hombre Blanco, nuestro autor se entregó a la desesperación de saberse preso del mundo fenoménico y haber perdido su interior, su auténtica mismidad esencial. Y se miró en *El Otro* para intentar suicidarse en las aguas del Sena mientras recordaba el abrazo sanador de Concha. La búsqueda de Unamuno suponía un fracaso metafísico. Un Unamuno desintegrado entre el cristiano de profunda fe, el buscador de Dios desde el sentido de la vida y el ornitorrinco invasor de conciencias mostraban un Unamuno roto existencialmente al final de su vida. En una búsqueda de unidad de acción desesperada, a partir de 1930 redactó dos testamentos vitales y se construyó un testamento vital que intentaba aunar el sentir, el pensar, el ser y el hacer. Los tres testamentos buscaban la apocatástasis como sentido último del universo. La apocatástasis en la Palabra fue tan conceptual como la apocatástasis voluntarista del *Sentimiento* y solo sirvió para rezar con poesías al Dios de la fe que siempre vivió en el pecho de un Unamuno que sentía despedirse de la vida. La apocatástasis en el servicio de San Manuel sirvió para constatar que nuestro autor nunca sirvió a los demás desde el amor, ya que el ornitorrinco no

reconocía la dignidad infinita de Martínez Anido, el Padre Cámara, el Rey Alfonso XIII, Ortega y Gasset o Ramiro de Maeztu. *San Manuel* tan solo reflejó el terrible secreto de un Unamuno que seguía sin llegar a Dios desde la razón y la comunión que sentía con la Naturaleza. Finalmente, Unamuno sí mostró su búsqueda de Dios desde la búsqueda de la Verdad, el Bien y la Justicia como valores absolutos. Es dudoso que, por la manera de hacerlo, buscara realmente a Dios cuando se enfrentaba a los “unos y los otros” desde una vehemencia psicológicamente imprudente. Lo que sí demostró Unamuno fue su veracidad y autenticidad personal y también que su egotismo era realmente una búsqueda de una Verdad y una Justicia trascendentes. España se convirtió en fin último de nuestro autor, que mostró al Quijote espiritual español que fue. Concluyó su vida buscando algo que estaba fuera de él, leyendo los Evangelios cada día, y haciéndose un alma que luchaba denodadamente entre el hombre interior y el hombre exterior. Afirmamos que fue un hombre bueno, por eso buscaba a Dios y tenía una fe inquebrantable desde una intención buena. Unamuno quiso ser el Cristo del templo y no el Cristo de la otra mejilla. Quizá la situación de España no dejaba espacio para el “Cristo que nunca discutió”. Pero no pudo salvar su alma en los demás. San Miguel no pudo ser San Manuel. No pudo nunca ocultar su secreto. No fue capaz de ser el Cristo que quería ser desde la crisis de 1897. Si que vivió guiado por valores absolutos, pero no fue capaz de convertir a las personas en valores absolutos para él. No fue capaz de sofocar al Unamuno de la voluntad de poder. Qué fue en Unamuno voluntad de poder y qué fue seguimiento de valores absolutos, solo lo sabe el Dios que se lo llevó mientras pronunciaba la palabra España. Podemos decir que Unamuno solo encontró a Dios cuando la muerte le selló la vida. Y si Dios le ha condenado a ser eternamente lo que Unamuno fue en su vida fenomenológica, estamos seguros de que Unamuno sigue siendo en el cielo un ejemplo de buen español y un buen creyente de un Dios español⁶⁵¹. En cualquier caso, creemos que cuando Dios se llevó a Don Miguel, sí que le concedió la última voluntad que expresó en aquella egregia oración de 1910:

Haz señor, que pueda yo comprender a los que marchan a mi lado espoleados por otro acicate que el que a mí, por tu mano, me espolea, y encorvados bajo otra cruz que la que a mí, por tu

⁶⁵¹ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Niebla*, capítulo XXXI, obras completas, vol. I. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995, p. 654. “Soy español, español de nacimiento, de educación, de cuerpo, de espíritu, de lengua y hasta de profesión y oficio; español sobre todo y ante todo y el españolismo es mi religión, y el cielo en que quiero creer es una España celestial y eterna y mi Dios un Dios español, el de nuestro Señor Don Quijote, un dios que piensa en español y en español dijo: ¡Sea luz!, y su verbo fue verbo español...”.

*misericordia, me abrume. Haz que comprenda a aquellos a quienes mueve los pies la codicia de bienes del estómago o de la vanidad de obtener puestos para que los demás les miremos a los galones y no a los ojos. Haz que comprenda a los más incomprensivos, a los que estiman fracaso el triunfo y al fracaso le llaman victoria. Y haz, sobre todo, que comprenda a los que se arrastran penosamente por el sendero pedregoso, huyendo hacia delante, llevados de la haraganería, madre de la cobardía y la pordiosería. Haz que comprenda, y comprendiéndola, perdone la tristeza espiritual de esos cobardes pordioseros que, por no trabajarse las entrañas del alma, ni se rebelan ni saben sino mendigar mercedes. Haz que los comprenda a todos (...) No me dejes descansar ni detenerme sino para tomar un ligerísimo huego en mi senda, Señor. No me dejes descansar. Visítame de continuo con los apretones de tu diestra, y estruja en ella a mi corazón hasta que suelte sangre. Porque yo sé, Señor, que cuando la conciencia descansa, que cuando la congoja nos deja, cuando no nos angustiamos mirando a lo lejos donde se pierde, en lontananza y bajo tu cielo, entre tinieblas, nuestro sendero, caemos en cobardía y en mendiguez (...) tú Señor, le marcaste su senda a mi patria, a mi España. Llévame por la misma senda por la que a ella la llevas, por donde van mis más prójimos, y aun cuando esa senda no acabe nunca. Yo sé que, si no acaba nunca, Señor, es que acaba en Ti, que eres el fin último inasequible. Y sé que el acercarnos a él sin término es nuestra vida. Dame, pues, tu vida, Señor, la que no se acaba.*⁶⁵²

También sé que nos está esperando con su cruz de hierro debajo del chaleco, la foto de su Raimundín en la cartera, los ajados Evangelios escritos en griego y también con una colección de pajaritas de papel.

Mientras llega la hora de reunirnos con Dios, Unamuno nos dejó una lección de vida. Y es aquella con la que queremos continuar su legado. La de ser unos buscadores de la Verdad, la de ser buenos y ser Cristos vivos. Como dice Vicente Marrero, Cristo domina a los hombres misteriosamente y los hace mejores; el hombre se torna otro y vive más formal, más serio, más bueno:

¿Es que este hombre (Cristo) domina acaso a los otros misteriosamente? ¿O que éstos pierden sus defectos cerca de él? Nada de eso; ocurre, sencillamente, que se vuelve poco a poco más paciente, más comprensivo, más indulgente; pero también más avisado, de manera que no es tan fácilmente víctima del engaño con respecto de los hombres, sino que se ve dotado, por el contrario, de una especie de discernimiento de los espíritus para las cosas esenciales, por muy mediocre que sea en estos dominios. El hecho innegable es que el hombre se torna otro en función de Jesucristo. El creyente sigue trabajando en su quehacer cotidiano, sigue siendo el mismo comerciante... el mismo empleado de Correos o médico. Pero al realizar su trabajo viviendo al mismo tiempo con

⁶⁵² DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Monodialogos*, un paraíso terrenal, obras completas. vol. IX. Editorial Afrodísio Aguado, Madrid 1958, pp. 866-869.

*Cristo, algo ocurre en él, aunque ni siquiera se dé perfecta cuenta de su unión con Cristo. Se vuelve más serio, más formal (...) Lo mismo ocurre con las preocupaciones.*⁶⁵³

En tanto en cuanto seguimos a Cristo, hay que estar alerta en no caer en la “tetralogía de la serpiente”. En los tiempos que corren, es necesario liderar nuestra vida de manera creativa, como expresa López Quintás. Se trata de apartarnos de la serpiente desde una sola óptica: La del servicio. Tanto el servicio al prójimo como persona colectiva que propone Limón Mendizábal⁶⁵⁴ como la entrega y donación a la persona concreta que tenemos al lado. Ser buenos supone convertir al otro en un valor absoluto, como propone Reiner⁶⁵⁵ y pensar no qué tiene que darnos nuestro entorno, sino a quien podemos servir. Solo desde el servicio y el amor como potencias creativas tenemos la posibilidad de un encuentro verdadero con Dios y un pleno sentido de la vida:

*Se trata de lo que realmente necesitábamos era un cambio radical en nuestra actitud ante la vida. Teníamos que aprender nosotros y luego enseñar a las gentes desesperadas que lo importante no era realmente lo que nosotros esperáramos de la vida sino lo que la vida esperara de nosotros. Para vivir plenamente, no debemos preguntar a nuestro entorno qué tiene todavía que darnos, sino a quién podemos servir. Esta actitud de generoso olvido de nosotros mismos nos permite vivir en relación a los demás y, por tanto, centrados, equilibrados, dotados de la energía que nos da la creatividad, la potencia creativa que se deriva del encuentro con realidades que nos ofrecen diversas posibilidades. No olvidemos que, nuestra vida tiene dos centros: El yo y el tú -entendido en sentido amplio, según hemos visto-. De ahí que no estemos centrados sino cuando estamos abiertos. Si optamos por una actitud de egoísmo, nuestras acciones se aíslan en sí mismas, carecen de sentido -es decir, de la verdadera orientación- y provocan aburrimiento y hastío. Este tedium vitae o hastío de vivir es característico del "vacío existencial" que sigue a la pérdida del sentido.*⁶⁵⁶

Si han llegado hasta aquí, queridos lectores, he de decirles que ustedes se morirán, y volverán a la nada de la que salieron. Se morirán ustedes, y Dios dejará de soñarles. Se morirán ustedes, sí, se morirán; aunque ustedes no quieran, se morirán. Se morirán todos

⁶⁵³ MARRERO SUÁREZ, V. *El Cristo de Unamuno*. Ediciones Rialp, Madrid 1960, p. 202.

⁶⁵⁴ LIMÓN MENDIZÁBAL, M. R. “Carácter científico y orígenes de la pedagogía social contemporánea”. *Revista Iberoamericana de Educación* 75 (2017), p. 24. Limón Mendizábal hace referencia al amor cristiano como elemento estructural de una pedagogía social basada en el desarrollo social integral y en el cumplimiento del “deber ser”: “*El amor cristiano. La idea de hombres iguales en dignidad. El verdadero ser del hombre consiste en clave cristiana, en amar a Dios y al prójimo*”.

⁶⁵⁵ REINER, H. *Bueno y Malo*. Ediciones Encuentro, Madrid 1995, p. 29.

⁶⁵⁶ LÓPEZ QUINTÁS, A. *Liderazgo creativo. Hacia el logro de la excelencia personal*. Ediciones Nobel, Oviedo 2004, p. 47.

los que hayan leído esta *tises*; ¡todos, todos, todos se morirán sin quedar uno! Se morirán si han leído esta *tises*, y se morirán también si no la han leído. Porque ustedes son entes de ficción como yo, ¡lo mismo que yo! Se lo digo yo, Isolino Pazos, ente ficticio como ustedes, que hace la *tises* que Unamuno le ha dictado... Porque ustedes, mis examinadores, no son más que personajes de esta *tises* y serán víctimas mías. Yo les he creado para dejarles morir, y yo me moriré con ustedes, porque el que crea, se crea; y el que se crea se muere. Si ustedes van a morir y yo, su creador, a morir con ustedes, pues... ¡a morir pues!

No teman, que en esta *tises* hemos descubierto el sentido de la vida, que no es otro que convertirnos en Cristos vivos. Abran ustedes su alma al Cristo inmortal, y digan conmigo, para salvarnos todos juntos en una anacefaleosis salvadora, la siguiente oración:

*¡Dame, Señor, que cuando al fin vaya rendido
a salir de esta noche tenebrosa
en que soñando el corazón se acorcha,
me entre en el claro día que no acaba,
fijos mis ojos de tu blanco cuerpo,
Hijo del Hombre, Humanidad completa,
en la increada luz que nunca muere;
¡mis ojos fijos en tus ojos, Cristo,
mi mirada anegada en Ti, Señor!*⁶⁵⁷

Todo se acaba en este mundo miserable: Hasta las *tises* y la paciencia de los lectores. No sé pues abusar. Fuerza es ahora separarnos: No he de estar más tiempo escribiendo mientras ustedes leen. Dejo de escribir, pues.

⁶⁵⁷ DE UNAMUNO Y JUGO, M. *El Cristo de Velázquez*, cuarta parte, oración final, obras completas, vol. IV. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1999, p. 552.

E. Prospectiva

Concluida esta tesis, aparecen posibles líneas de investigación, correspondiendo algunas de ellas a capítulos del presente trabajo que no han sido incluidos en el mismo. A título enunciativo y nunca limitativo y en función del análisis llevado a cabo de la investigación actualizada en la obra de nuestro autor, se proponen los siguientes ámbitos de investigación:

1) El concepto de dialéctica en Unamuno. Ciertamente, la dialéctica expresada en la obra de Unamuno no puede llamarse dialéctica desde un punto de vista estrictamente hegeliano. Sin embargo, la descripción de la realidad en Unamuno está basada en la interrelación de contrarios y en función de esta interrelación se producen nuevos ámbitos de realidad. Es por ello por lo que entendemos que aportaría luz a la obra de Unamuno entender la estructura dialéctica que se haya presente tanto en la obra filosófica como en la narrativa de nuestro autor.

2) Al hilo del concepto de dialéctica, entendemos interesante profundizar en el concepto de dualismo en Unamuno. Desde un dualismo metafísico y antropológico, el autor proyecta una realidad profundamente dualista que finalmente se resuelve en una realidad de índole ideal.

3) Otra línea de investigación que entendemos que no ha sido desarrollada suficientemente hace referencia el egoísmo trascendental o egotismo, especialmente en su derivación de la obra de Spinoza y Schopenhauer. Entendemos que la voluntad de poder expresada tanto en la obra de Unamuno como en su propia vida amerita un estudio que complete los escasos estudios que a nuestro juicio existen sobre la materia. En este caso, apuntamos la riqueza del concepto de egoísmo trascendental que ofrece la obra de Unamuno, especialmente en su novela.

4) De la misma manera entendemos que el ámbito axiológico como función existencial en Unamuno es de una vital importancia a la hora de entender su obra y su vida. En este sentido, y con la excepción de Carlos París, José Sarasa San Martín y Cerezo Galán, no hemos encontrado investigación relevante en cuanto a la dinámica ontológica entre el mundo ideal y el fenoménico, a excepción de las consideraciones en torno al tipo de existencia que tienen los personajes y entes de ficción. Desde nuestro punto de vista, entender la vida y obra de Unamuno desde la ética material de valores contribuiría a

esclarecer cuestiones muy relevantes en torno al sentido de la vida y a la búsqueda de Dios que lleva a cabo nuestro autor.

5) Finalmente, entendemos como una fuente enorme de riqueza metafísica, teológica y antropológica la poesía de Unamuno. Entender la poesía tal como la interpreta nuestro autor, esto es, como un método privilegiado de penetrar la realidad y en el sentido de la vida, nos sitúa ante una obra poética de un profundo calado filosófico y existencial. Entendemos que es posible un análisis hermenéutico de la obra poética de Unamuno como manera de ahondar en las grandes líneas filosóficas y existenciales que vertebran su obra.

AUTOR	ETAPAS POR STATUS DE FE							
HERNÁN BENITEZ (1949)	Católico con intermitencias				Embrujamiento protestante	Abandono del protestantismo y vuelta a la fe católica		
ZUBIZARRETA (1960)	Fe de niñez y años de Bilbao	Proceso religioso de adolescencia	Juventud Agnóstica	Acercamiento al cristianismo	Humanismo ateo	Antesala conversión	Crisis espiritual	Conversión definitiva o inserción en la fe, o al menos en la esperanza
ABELLÁN (1964)	Fe religiosa de niñez		Crisis Ceberrio	Positivismo cientifista		Crisis espiritual	Cristianismo agónico	Religión mística o panteísta
SALCEDO. VIDAS SUCESIVAS (1970)	Época de fe hasta su primera crisis religiosa		Crisis religiosa y pérdida de fe. A) Quiebra de la fe en el mundo como realidad otorgadora de sentido. B) Subsistencia personal solo posible por la fe y la existencia de un Dios trascendente. C) Lucha por conquistar la fe y definitivo fracaso		Crisis espiritual	Época mundana de enfrentamientos y crisis personales. Época apostólica y de cruzadas. Pero no abandonará ya el cristianismo a partir de la crisis	Del cese del rectorado al exilio. Enfrentamientos políticos. Sigue siendo cristiano no ortodoxo	Del exilio hasta la muerte. Sigue siendo cristiano no ortodoxo
RIVERA DE VENTOSA (1985)	Fe ingenua, hasta el ingreso en la universidad y primeros años en Madrid		Hace suyo el ateísmo ambiental		Crisis espiritual	Búsqueda de Dios y preocupación religiosa		

1936	Muerte
1935	
1934	
1933	
1932	
1931	
1930	San Manuel Bueno, mártir
1929	Vuelta España
1928	Candenero
1927	Cómo se hace una novela
1926	El otro
1925	Vendrá la noche
1924	Agonía del cristianismo
1923	Exilio
1922	Rimas adentro
1921	Solidad
1920	
1919	
1918	
1917	Abel Sánchez
1916	
1915	Niebla
1914	Cese Rector
1913	Sentimiento Trágico
1912	
1911	Rosario sonetos Líricos
1910	
1909	El misterio aguas eternas
1908	Tratado Amor de Dios
1907	
1906	Inicio actividad poética
1905	
1904	Vida de D. Quijote
1903	
1902	Amor y Pedagogía
1901	Rector
1900	
1899	La Esfinge
1898	
1897	Crisis espiritual
1896	Diario íntimo
1895	Paz en la Guerra
1894	Nuevo Mundo
1893	
1892	
1891	Salamanca
1890	
1889	
1888	
1887	
1886	Filosofía Lógica
1885	
1884	Vuelta Bilbao
1883	
1882	
1881	
1880	
1879	
1878	Crisis Ceberrio
1877	
1876	
1875	
1874	
1873	
1872	
1871	
1870	
1869	
1868	
1867	
1866	
1865	
1864	Nacimiento

AUTOR	ETAPAS POR STATUS DE FE (2)			
SARASA SAN MARTÍN (1989)	Fe ingenua, hasta el ingreso en la universidad y primeros años universitarios	Crisis Madrid Hace suyo el ateísmo ambiental	Crisis 1897	Búsqueda de Dios y preocupación religiosa
GONZÁLEZ CARDEDAL (1996)	Fe de niñez y años de Bilbao		Recuperación de la fe por efecto de la razón. Angustia vital y pérdida sentido	Liberalismo, protestantismo y modernismo STV: Idealismo y subjetivismo. Cristo de Velázquez. Encuentro con el Cristo de la fe
CSEJTEI DEZSÖ (2004)	Mundo premoderno. Cristianismo de niñez. Fe en la resurrección y vida ultratumba	Etapa universitaria y años posteriores. Mundo moderno, razón en el centro, racionalización de la fe y pérdida de la misma	Crisis de 1897. Pérdida de fe en la modernidad	Agonía entre la fe de niñez y la falta de fe de su juventud en una estructura integrada y dual del ser
CLEMENTSON (2020)	Fe hasta los 17 años que va a Madrid	Pierde la fe en Bilbao bajo la influencia del racionalismo y Spencer. Se casa con Concha y va a Salamanca	Crisis espiritual y búsqueda de la fe	

1936	Muerte
1935	
1934	
1933	
1932	
1931	
1930	San Manuel Bueno, mártir
1929	Vuelta España
1928	Cancionero
1927	Cómo se hace una novela
1926	El otro
1925	Vendrá la noche
1924	Acronia del cristianismo
1923	Exilio
1922	Rimas adentro
1921	Soledad
1920	
1919	
1918	
1917	Abel Sánchez
1916	Niebla
1915	Cese Rector
1914	Sentimiento trágico
1913	Rosario, sonetos, líricos
1912	
1911	
1910	
1909	
1908	El misterio acruas eternas
1907	Tratado Amor de Dios
1906	Inicio actividad poética
1905	Vida de D. Quijote
1904	Amor y Pedagogía
1903	Rector
1902	
1901	
1900	
1899	La Esfinge
1898	
1897	Crisis espiritual
1896	Diario. Último
1895	Paz en la Guerra
1894	Nuevo Mundo
1893	
1892	
1891	Salamanca
1890	
1889	
1888	
1887	Filosofía Lógica
1886	
1885	Vuelta Bilbao
1884	
1883	
1882	
1881	
1880	
1879	
1878	Crisis Ceberto
1877	
1876	
1875	
1874	
1873	
1872	
1871	
1870	
1869	
1868	
1867	
1866	
1865	
1864	Nacimiento

AUTOR	ETAPAS SEGÚN ESTRUCTURA VIVENCIAL									
ROCAMORA (1964)	Época del idealismo del Sentimiento trágico de la vida. Época de desesperación y de soberbia. Época de engreimiento intelectual que busca la confrontación					Época del Unamuno lírico que vierte sus emociones en la poesía. Paso a la esperanza y a la sencillez del espíritu poético que no busca pelea, sino conversa con viejas y eternas palabras, y en sobrias estrofas con su Dios.				
FERNÁNDEZ GONZÁLEZ. LOS YOS SUCESIVOS (1975)	Primera etapa: adolescencia desarrollada de acuerdo con su tonalidad sentimental connatural. PRIMER YO	Segunda Etapa: represión de la sentimentalidad y vivencia tiránica de su estructura superior	Tercera Etapa: lucha entre el nivel endotímico y la estructura superior. Incredulidad y duda. SEGUNDO YO	Crisis de 1897. Predominio endotímico hasta 1903. Crisis espiritual. TERCER YO	Cuarta etapa: vuelta a la estructura superior psíquica, con resabios endotímicos de los que no podrá desasirse	Quinta etapa: crisis de 1913 y otro afloramiento espiritual	Sexta etapa: fase endotímica y superior. Crisis: 1924	Séptima etapa: predominio factores endotímicos (Cancionero y San Manuel)	Octava etapa: afirmación valores espirituales buscando colaboración en su primera etapa de la vida: regresión a niñez y adolescencia	
M. BLANCO (1994)	Fase Religiosa. Niñez en Bilbao	Hombre desde el racionalismo y el positivismo de Spencer. Vida como sucesión objetivable de hechos	Productor de conciencia, actor. Concepto de vida interno, mezcla de objetividad y subjetividad	Crisis	Perspectiva espiritual y de fe. Ante el problema de la muerte descubre la vida íntima y auténtica, que es, sobre todo, lucha interminable por seguir siendo lo que es, contradicción permanente y tragedia perpetua, una lucha entre la razón y la fe sin esperanza de victoria					
CEREZO GALÁN (1996)	Racionalismo humanista			Utopismo. Cátedra en Salamanca, casamiento y Vida de Don Quijote y Sancho.		Agonismo. Nuevo núcleo teórico. Sentimiento trágico de la vida.		Nadismo. San Manuel Bueno, Mártir		

1936	Muerte
1935	
1934	
1933	
1932	
1931	
1930	San Manuel Bueno, mártir
1929	Vuelta España
1928	Cancionero
1927	Cómo se hace una novela
1926	El otro
1925	Vendrá la noche
	Agonía del cristianismo
1924	Exilio
	Rimas adentro
1923	
1922	
1921	Soledad
1920	
1919	
1918	
1917	Abel Sánchez
1916	
1915	Niebla
1914	Cese Rector
1913	Sentimiento Trágico
1912	Rosario sonetos líricos
1911	
1910	El misterio aguas eternas
1909	Tratado Amor de Dios
1908	
1907	Inicio actividad poética
1906	
1905	Vida de D. Quijote
1904	
1903	Amor y Pedagogía
1902	Rector
1901	
1900	
1899	La Esfinge
1898	
1897	Crisis espiritual
	Diario íntimo
1896	Par en la guerra
1895	Nuevo Mundo
1894	
1893	
1892	
1891	Salamanca
1890	
1889	
1888	
1887	Filosofía Lógica
1886	
1885	
1884	Vuelta Bilbao
1883	
1882	
1881	
1880	
1879	Crisis Ceberio
1878	
1877	
1876	
1875	
1874	
1873	
1872	
1871	
1870	
1869	
1868	
1867	
1866	
1865	
1864	Nacimiento

AUTOR	ETAPAS SEGÚN CRISIS ESPIRITUALES				
MOELLER (1965)	Fe. Voracidad intelectual y elevaciones místicas	Primera crisis racional, moral y mística. Después de un ateísmo teórico, llega a una fase religiosa a través del dolor	Crisis de 1897	Periodo de madurez. Paradójicas teorías para paliar el dolor y sobrevivir	Exilio y gran desilusión de volver a España. Tristeza del más allá de la tristeza. Los mismos temas de fe y de búsqueda de sentido, pero más suavizados

AUTOR	ETAPAS SEGÚN EVOLUCION CONCIENCIA							
LÓPEZ QUINTAS (1999)	Niñez. Fe en Dios. La razón del Universo es una realidad personal de la que todo procede	Adolescencia. Explicación científica del Universo y alejamiento de la fe	Crisis científismo. La explicación científica no es válida y se busca una realidad trascendente que fundamente sentido último	Crisis 1897. Búsqueda interior de Dios.	Excepticismo. El Dios buscado guarda silencio	Búsqueda de Cristo como Hijo de Dios y Dios trascendente desde la Gracia. Cristo de Velázquez	Agonismo. Desesperación y abandono de la búsqueda del Dios trascendente	Encuentro con Dios bajo forma de interrogante
GARCÍA NUÑO. ABCBA. (2011)	Niñez religiosa	Preocupación por España (periodo entre tesis doctoral y crisis 1897)	A. Crisis: MIRA AL FUTURO	B. Inmortalidad personal	C. Cristo de Velázquez. Búsqueda de Cristo	B. Época de la personalidad	A. Cesura con carácter retrospectivo y de síntesis. Periodo de balance. Mira al pasado.	

1936	Muerte
1935	
1934	
1933	
1932	
1931	
1930	San Manuel Bueno, mártir. Vuelta España
1929	
1928	Cancionero
1927	Como se hace una novela
1926	El otro
1925	Vendrá la noche
1924	Agonía del cristianismo
1923	Exilio
1922	Rimas adentro
1921	
1920	Soledad
1919	
1918	
1917	Abel Sánchez
1916	
1915	Niebla
1914	Cese Rector
1913	Sentimiento Trágico
1912	
1911	Rosario, sonetos líricos
1910	
1909	El misterio aguas eternas.
1908	Tratado. Amor de Dios
1907	
1906	Inicio actividad poética
1905	Vida de D. Quijote
1904	
1903	Amor y Pedagogía
1902	Rector
1901	
1900	La Esfinge
1899	
1898	
1897	Crisis espiritual
1896	Diario íntimo
1895	Paz en la Guerra
1894	Nuevo Mundo
1893	
1892	
1891	
1890	
1889	
1888	
1887	Filosofía Lógica
1886	
1885	
1884	Vuelta Bilbao
1883	
1882	
1881	
1880	
1879	
1878	Crisis Ceberio
1877	
1876	
1875	
1874	
1873	
1872	
1871	
1870	
1869	
1868	
1867	
1866	
1865	
1864	Nacimiento

G. Bibliografía

Fuentes Primarias: Obras del autor

DE UNAMUNO Y JUGO, M. “Crítica de las pruebas de la existencia de Dios”. *Limbo* 8 (1999) 15-23. Tomado de:

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4394206>

DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca. Introducción, edición y notas de José Antonio Ereño Altuna*. Ediciones Beitia, Bilbao 1997.

DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Cuadernos de Juventud. Introducción, edición y notas de Miguel Ángel Rivero Gómez*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2016.

DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Del Sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*. Edición Nelson Orringer, Editorial Tecnos, Madrid 2005.

DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Filosofía Lógica*, Prólogo de Cirilo Flórez. Edición Ignacio García Peña y Pablo García Castillo, Editorial Tecnos, Madrid 2016.

DE UNAMUNO Y JUGO, M. “Hay que ser bueno y justo, Rubén”. *Revista Casa de las Américas* 282 (2016), 108-111.

DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Meditaciones Evangélicas*. Edición Pablo Tanganelli, Ediciones de la diputación de Salamanca, Salamanca 2006. Tomado de:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5828633>

DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Obras Completas*, vol. I. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1994.

DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Obras Completas*, vol. II. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1995.

DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Obras Completas*, vol. III. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1996.

DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Obras Completas*, vol. IV. Edición José Antonio de Castro, Madrid 1999.

DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Obras Completas*, vol. V. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2002.

DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Obras Completas*, vol. VI. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2004.

DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Obras Completas*, vol. VII. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2005.

DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Obras Completas*, vol. VIII. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2007.

DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Obras Completas*, vol. IX. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2008.

DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Obras Completas*, vol. X. Edición José Antonio de Castro, Madrid 2009.

DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Obras Completas*, volúmenes II, V, VIII, IX, X, XI y XV Editorial Afrodisio Aguado, Madrid 1958.

Fuentes primarias: Epistolarios y cartas del autor

DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Epistolario I (1880-1899)*. Edición Colette y Jean Claude Rabaté, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2017.

DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Epistolario Americano (1890-1936)*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1996.

DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Miguel De Unamuno. Epistolario Inédito I (1894-1914)*. Edición Laureano Robles, Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid 1991.

DE UNAMUNO Y JUGO, M. *Miguel De Unamuno. Epistolario Inédito II (1915-1936)*. Edición Laureano Robles, Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid 1991.

MENÉNDEZ PELAYO, M., DE UNAMUNO Y JUGO, M., PALACIO VALDÉS, A. *Epistolario a Clarín. Prólogo y Notas de Adolfo Alas*. Ediciones Escorial, Madrid 1941.

Fuentes secundarias: Obra crítica. Libros

ABELLÁN, J. L. *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*. Tecnos, Madrid 1964.

- ANTUÑANO, S., SÁNCHEZ, F., HOUELLE, S. *El sentido busca al hombre. Historicidad y significado de la pretensión de Jesucristo*. Editorial Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2022.
- BARAHONA, A. *René Girard. De la ciencia a la fe*. Ediciones Encuentro, Madrid 2014.
- BAREA, A. *Unamuno*. Editorial Planeta, Barcelona 2020.
- BENLLIURE Y TUERO, M. *El ansia de inmortalidad*. Editorial Vicente Rico, Madrid 1916.
- BLANCO AGUINAGA, C. *El Unamuno contemplativo*. Fondo de Cultura Económica, México 1959.
- BLANCO AGUINAGA, C. “Sobre la complejidad de San Manuel Bueno, mártir”. En A. SÁNCHEZ BARBUDO, *Miguel de Unamuno. El escritor y la crítica* (pp. 273-296). Ed. Taurus, Madrid 1980.
- BLANCO, M. *En la voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*. ABL Editor, Madrid 1994.
- CARPIO, A. P. “Unamuno, filósofo de la Subjetividad”. En A. SÁNCHEZ BARBUDO, *Miguel de Unamuno. El escritor y la crítica* (pp. 123-150). Ed. Taurus, Madrid 1980.
- CEREZO GALÁN, P. *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Ed. Trotta, Madrid 1996.
- CEREZO GALÁN, P. *Miguel de Unamuno. Ecce Homo: la existencia y la palabra*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2016.
- CIUDAD, M. “Soñando a Unamuno”. En M. CIUDAD, J. R. MORALES, F. URIARTE, A. LEFEBVRE, R. TORRETTI, E. HUERTA, C. GOIC, R. BENAVIDES LILLO, *Unamuno* (pp. 11-38). Departamento de Extensión Universitaria, Universidad de Chile, Chile 1964.
- CLEMENTSON, C. *Entre Dios y la nada. La poesía de Miguel de Unamuno*. Editorial Universidad de Córdoba, Córdoba 2020.
- CSEJTEI, D. *Muerte e inmortalidad en la obra filosófica y literaria de Miguel de Unamuno. Estrategias del sobrevivir personal y de la inmortalidad*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2004.

- DE ESPINOZA, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Editora Nacional, Madrid 1980.
- DENIFLE, P.E. *La vida espiritual según la doctrina de los místicos alemanes del siglo XIV*. Editorial Eléxpuru hermanos, Bilbao 1929.
- DÍAZ-PETERSON, R. *Estudios sobre Unamuno. Dimensiones metafísico-religiosas de la guerra*. Editorial Verbum, Madrid 2013.
- DÍAZ-PETERSON, R. *Unamuno: El personaje en busca de sí mismo*. Editorial Nova Scholar, Madrid 1975.
- FEDERICO SOPEÑA, F., GONZÁLEZ CAMINERO, N., DE AZAOLA, J. M., MARÍAS, J., REAL DE LA RIVA, C., GARCÍA BLANCO, M. *Unamuno y Bilbao: el centenario del nacimiento de Unamuno*. Publicaciones de la Junta de Cultura de Vizcaya, Bilbao 1967.
- FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, A. R. *Unamuno en su espejo*. Editorial Bello, Valencia 1975.
- FERRATER MORA, J. *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*. Editorial Losada, Buenos Aires 1944.
- FERRATER MORA, J. "Unamuno hoy día". En SÁNCHEZ BARBUDO, A. *Miguel de Unamuno. El escritor y la crítica*. Ed. Taurus, Madrid 1980.
- FRAYLE DELGADO, L. *Unamuno Intimo. El pensamiento menos conocido del rector de Salamanca*. Edición Luis Frayle Delgado, Salamanca 2018.
- GARCÍA MOREJÓN, J. *Unamuno y el Cancionero. La salvación por la palabra*. Facultad de Filosofía, Ciencias e Letras de Assis, Sao Paulo 1966.
- GARCÍA NUÑO, A. *El problema de lo sobrenatural en Unamuno*. Ediciones Encuentro, Madrid 2011.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. *Cuatro poetas desde la otra ladera*. Editorial Trotta, Madrid 1996.
- GULLÓN, R. *Autobiografías de Unamuno*. Gredos, Madrid 1976.
- IBSEN, H. *Brand*. Ediciones Encuentro, Madrid 2016.

- ILIE, P. “La psicología moral en Unamuno”. En A. SÁNCHEZ BARBUDO, *Miguel de Unamuno. El escritor y la crítica* (pp. 181-200). Ed. Taurus, Madrid 1980.
- JUARISTI, J. *Miguel de Unamuno*. Penguin Random House Grupo Editorial, Barcelona 2012.
- LAÍN ENTRALGO, P. *La memoria y la esperanza. San Agustín, San Juan de la Cruz, Antonio Machado, Miguel de Unamuno. Discurso leído el día 30 de mayo de 1954, en su recepción pública*. Real Academia Española, Madrid 1954.
- LANDSBERG, P. L. *Reflexiones sobre Unamuno. La libertad y la Gracia en San Agustín*. Cruz de Sur, Barcelona 1963.
- LÁZARO ROS, A. *Unamuno: filósofo existencialista*. Ed. Aguilar, Madrid 1952.
- LÓPEZ CASTRO, A. *El rostro en el espejo. Lecturas de Unamuno*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2010.
- LÓPEZ QUINTÁS, A. *Cuatro filósofos en busca de Dios*. Ediciones Rialp, Madrid 1999.
- LÓPEZ QUINTÁS, A. *Liderazgo creativo. Hacia el logro de la excelencia personal*. Ediciones Nobel, Oviedo 2004.
- LÓPEZ QUINTÁS, A. *Metodología de lo suprasensible II. El triángulo hermenéutico*. Editora Nacional, Madrid 1971.
- LOZANO DÍAZ, V. *Encontrarse y Comprender. La búsqueda de sentido*. Editorial Dykinson, Madrid 2022.
- LUBY, B. J. *Unamuno a la luz de empirismo lógico contemporáneo*. Las Américas Publishing Company, Nueva York 1969.
- MALVIDO MIGUEL, E. *Unamuno, a la búsqueda de la Inmortalidad*. Ediciones San Pío X, Salamanca 1977.
- MANYÁ, J. *La teología de Unamuno*. Ed. Vergara, Barcelona 1960.
- MARÍAS, J. *Miguel de Unamuno. Muerte y perduración*. Espasa Calpe, Madrid 1943.
- MARRERO SUÁREZ, V. *El Cristo de Unamuno*. Ediciones Rialp, Madrid 1960.
- MOELLER, C. *Textos Inéditos de Unamuno*. Athenas Ediciones, Murcia 1965.

- OREJUDO PEDROSA, J. C. “El sentimiento trágico de la vida en Unamuno”. En F. J. ÁNGELES CERÓN, *Unamuno, el poeta del pensamiento* (pp. 45-72). Anthropos, Barcelona 2018.
- OROMÍ, P. *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*. Espasa Calpe, Madrid 1943.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Obras Completas. Tomo V (1932-1940)*. Alianza Editorial, Madrid 1983.
- PANERO, M. *La lucha de Unamuno por la inmortalidad*. Taller de la Editorial Universidad Católica, Santiago de Chile 1965
- PARÍS, C. *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*. Ediciones Península, Barcelona 1968.
- PASCAL, B. *Pensamientos*. Editorial Orbis, Barcelona 1977.
- PIZÁN, M. *El joven Unamuno. Influencia hegeliana y marxista*. Editorial Ayuso, Madrid 1970.
- RABATÉ, C. Y J. C. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Ed. Taurus, Madrid 2009.
- REINER, H. *Bueno y Malo*. Ediciones Encuentro, Madrid 1995.
- RIVERA DE VENTOSA, E. *Unamuno y Dios*. Ediciones Encuentro, Madrid 1985.
- RIVERO GÓMEZ, M. A. “Balms en la filosofía del joven Unamuno”. En A. CHAGUACEDA TOLEDANO, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra IV* (pp. 181-197). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2009.
- ROBERTS, S. G.H. *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2007
- ROBLES CARCEDO, L. “Edición del texto inédito de Unamuno: Notas de Filosofía I”. En A. CHAGUACEDA TOLEDANO, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra III* (pp. 259-291). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2008.
- ROMERO SÁNCHEZ-PALENCIA, C. *Existencia y literatura. La teoría como provocación en T.S. Elliot*. Editorial Dykinson, Madrid 2015.
- SALCEDO, E. *Vida de Don Miguel*. Ediciones Anaya, Salamanca 1970.

- SÁNCHEZ BARBUDO, A. *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*. Ediciones Guadarrama, Madrid 1968.
- SÁNCHEZ BARBUDO, A. *Miguel de Unamuno. El escritor y la crítica*. Ed. Taurus, Madrid 1980.
- SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J. “Filosofía y cristianismo en Miguel de Unamuno y su influencia en María Zambrano”. En A. CHAGUACEDA TOLEDANO, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra IV* (pp. 199-203). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2009.
- SÁNCHEZ GRANJEL, L. *Retrato de Unamuno. Cuatro formas de inmortalidad*. Ediciones Guadarrama, Madrid 1957.
- SANDOVAL ULLÁN, A. “El Cristo de Velázquez como única vía de acceso a Dios”. En A. CHAGUACEDA TOLEDANO, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra I* (pp. 37-49). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2003.
- SANDOVAL ULLÁN, A. “1987: Soledad de Espíritu. Apoyo epistolar”. En A. CHAGUACEDA TOLEDANO, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II* (pp. 55-69). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2005.
- SARASA SAN MARTÍN, J. *El problema de Dios en Unamuno*. Diputación foral de Bizkaia, Bilbao 1989.
- SERRANO PONCELA, S. *El pensamiento de Unamuno*. Fondo de Cultura Económica, México 1953.
- TANGANELLI, P. *Unamuno fin de siglo. La escritura de la crisis*. Edizioni ETS, Pisa 2003.
- TURIEL, P. *Unamuno, el pensador, el creyente, el hombre*. Compañía bibliográfica española, Madrid 1970.
- VINUESA Y ANGULO, J. M. *Unamuno: persona y Sociedad*. Editorial Zero, Vizcaya 1970.
- VIVANCO, L. F. “El mundo hecho hombre en el cancionero de Unamuno”. En A. SÁNCHEZ BARBUDO, *Miguel de Unamuno. El escritor y la crítica* (pp. 349-374). Ediciones Taurus, Madrid 1980.

VRACHNOS, K. “El concepto unamuniano post mortem desde el punto de vista ortodoxo”.

En A. CHAGUACEDA TOLEDANO, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra III* (pp. 181-190). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2008.

ZUBIZARRETA, A. *Tras las huellas de Unamuno*. Ed. Taurus, Madrid 1960.

Fuentes secundarias: Obra crítica. Artículos

ANDRÉS MARCOS, L. “Presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Miguel de Unamuno”. *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno* 29 (1994) 91-109. Tomado de: <https://gredos.usal.es/handle/10366/72763>

ARRATE APARICIO, M. “Claves para reconocer una amistad verdadera. Una reflexión desde el pensamiento de Miguel de Unamuno”. *Pensamiento* LXXVI 291 (2020) 1263-1272. Tomado de: <https://doi.org/10.14422/pen.v76.i291.y2020.023>

BONETE MORALES, E. “Unamuno: El anhelo de inmortalidad como eje de la conducta moral”. *Cuadernos salmantinos de filosofía* 15 (1988) 327-342. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=409613>

BOURNE, L. “Dialéctica sobre Dios en la poesía de Miguel de Unamuno”. *Anales de la Real Academia de Doctores* 5 (2001), 19-41. Tomado de: <https://www.radoctores.es/doc/1V5N1-bourne-unamuno.pdf>

CORDERO DEL CAMPO, M. Á. “¿Tragedia o tortura en el *Sentimiento trágico de la vida* de Miguel de Unamuno? *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno* 38 (2003) 13-28. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1058694>

CRUZ HERNÁNDEZ, M. “La significación del pensamiento de Unamuno a los 25 años de su muerte”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 13 (1963) 5-11. Tomado de: <https://revistas.usal.es/dos/index.php/0210-749X/article/view/9686>

DE AZAOLA, J.M. “Las cinco batallas de Unamuno contra la muerte”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 2 (1951) 33-109. Tomado de: <https://revistas.usal.es/dos/index.php/0210-749X/article/view/9618>

FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, A.R. “Nueva lectura del “Diario Íntimo” de Unamuno”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 32 (1997) 369-377. Tomado de: <https://revistas.usal.es/dos/index.php/0210-749X/article/view/1653/0>

- FERNÁNDEZ SANZ, A. “La meta-antrópica unamuniana en San Manuel Bueno, mártir, a la luz de los símbolos naturales”. *Anales del seminario de Historia de la Filosofía* 17 (2000) 231-248. Tomado de:
<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF0000110231A/4814>
- FERRATER MORA, J. “Unamuno”. *Revista Occidente* 19 (1964) 29-40. Tomado de:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4684192>
- GELABERT BALLESTER, M. “Nacer de nuevo para ir a la luz. Encuentro de Jesús con Nicodemo según Unamuno”. *Cuadernos de la cátedra de Miguel de Unamuno* 42 (2006) 75-91. Tomado de:
<https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/1527/1593>
- GÓMEZ-MORENO, M. “El Unamuno de 1901 a 1903 visto por M. (Fragmentos de cartas)”. *Cuadernos de la cátedra de Miguel de Unamuno* 2 (1951) 13-31. Tomado de:
<https://gedos.usal.es/handle/10366/120170>
- GÓMEZ-MORIANA, A. “Unamuno en su congoja. Una interpretación de la figura y el pensamiento de Miguel de Unamuno a través del término central de su obra”. *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno* 19 (1969), 17-89. Tomado de:
<https://raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/264732/352418>
- GÓMEZ-MORIANA, A. “Unamuno en su congoja. Una interpretación de la figura y el pensamiento de Miguel de Unamuno a través del término central de su obra” (Continuación). *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno* 20 (1970) 77-126. Tomado de:
<https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/9779/10158>
- GONZÁLEZ PALENCIA, Ó. “El tema de la personalidad en la obra narrativa de Miguel de Unamuno. Un estado de la cuestión”. *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona* 48 (2002) 467-9. Tomado de:
<https://raco.cat/index.php/BoletinRABL/article/view/16953>
- HAMLING, A. “El tema de la angustia religiosa en Miguel de Unamuno”. *La razón histórica. Revista hispanoamericana de Historia de ideas* 42 (2019) 37-54. Tomado de: <https://www.revistalarazonhistorica.com/42-3/>

- JOHNSON, W. D. “Vida y ser en el pensamiento de Unamuno”. *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno* 6 (1955) 9-50. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4218063>
- LIMÓN MENDIZÁBAL, M. R. “Carácter científico y orígenes de la pedagogía social contemporánea”. *Revista Iberoamericana de Educación* 75 (2017) 21-44. Tomado de: <https://rieoei.org/RIE/article/view/1198/4281>
- LOZANO DÍAZ, V. y ROMERO SÁNCHEZ-PALENCIA, C. “La realidad tan solo se forma en la memoria: lectura de En busca del tiempo perdido de Marcel Proust”. *Bajo Palabra* 30 (2022) 375-390. Tomado de: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.020>
- MARAÑÓN, G. “Sobre el San Manuel Bueno Mártir de Miguel de Unamuno”. *El Sol* XV 4.464 (1931). Tomado de: <https://hemerotecadigital.bne.es/hd/viewer?oid=0000462616>
- MARIUSZ JEZSKA, A. “Dios y Libertad humana en el pensamiento de Miguel de Unamuno”. *Excerpta e dissertationibus in philosophia. Cuadernos doctorales de la facultad de Filosofía* 27 (2017) 5-103. Tomado de: <https://dadun.unav.edu/handle/10171/45908?mode=full>
- MAROCO DOS SANTOS, E. J. “Los conceptos de bondad y obra en la ética unamuniana”. *Revista Co-herencia* XIV 26 (2017) 207-223. Tomado de: <https://doi.org/10.17230/co-herencia.14.26.8>
- MAROCO DOS SANTOS, E. J. “Unamuno y su concepción trágica de la existencia”. *Alpha*, 47 (2018), 177-190. Tomado de: <https://doi.org/10.32735/S0718-220120180004700173>
- MATEO GARCÍA, R. “Mística y ultratumba de Unamuno”. *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica* 73 286 (1998) 473-484. Tomado de: <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/11811>
- NAVARRO RODERO, C. “Las edades del hombre, el escritor: Miguel de Unamuno”. *Norte de salud mental* XIII 51 (2015) 83-98. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5071181>

- NEGRE RIGOL, J. “La oración de Unamuno a Jesús crucificado”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 16-17 (1966) 135-181. Tomado de:
<https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/9726/10094>
- OYOLA, E. “Dios-Tinieblas: Paradoja central en el discurso agónico de Unamuno”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 48 (2010) 87-106. Tomado de:
<https://revistas.usal.es/dos/index.php/0210-749X/article/view/8450>
- PAREDES MARTÍN, M. C. “Conocimiento y realidad en «Del sentimiento trágico de la vida»”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 35 (2000), 77-94. Tomado de: <https://revistas.usal.es/dos/index.php/0210-749X/article/view/1780/1836>
- POSADA GÓMEZ, E.A. “Una fe desesperada. La antropología religiosa de Miguel de Unamuno”. *Veritas* 29 (2013) 97-117. Tomado de:
<http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732013000200005>
- RIVERA DE VENTOSA, E. “La crisis religiosa de Unamuno en su retiro de Alcalá, año 1897”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 16/17 (1966-1967) 107–33. Tomado de: <http://www.jstor.org/stable/45371982>
- RIVERO GÓMEZ, M. A. “Cuaderno XXIII. Una aproximación al germen del pensamiento unamuniano. 1886”. *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno* 40 (2005) 79-151. Tomado de:
<https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/1477/1543>
- ROBLES CARCEDO, L. “Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios”. *Limbo: boletín internacional de estudios sobre Santayana* 8 (1999) 1-13. Tomado de:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4394200>
- ROCAMORA, P. “Unamuno, ensayista agnóstico y poeta teologal”. *Arbor* LIX (1964) 13-28.
- SAN ROMÁN GÓMEZ, A. “Miguel de Unamuno: Del instinto de perpetuación al de comunión” *Azafea. Revista de Filosofía* 23 (2021) 331-351. Tomado de:
<https://doi.org/10.14201/azafea202123331351>
- SAVIGNANO, A. “Filosofía y religión en Unamuno: El nadismo”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 48 I (2010), 107-116. Tomado de:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3770021>

- VAUTHIER, B. “Huellas del ideario religioso Krausista en San Manuel Bueno, mártir de Miguel de Unamuno”. *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno* 33 (1998) 145-189. Tomado de:
<https://revistas.usal.es/dos/index.php/0210-749X/article/view/1702>
- VILLAR EZCURRA, A. “La búsqueda de la fama según Miguel de Unamuno. Erostratismo y generosidad en su escrito mi confesión”. *Azafea. Revista de Filosofía* 20 (2018) 129-150. Tomado de:
<https://revistas.usal.es/dos/index.php/0213-3563/article/view/17865/19865>
- VILLAROIG MARTÍN, J. “El concepto de persona en “Del Sentimiento trágico de la vida” de Miguel de Unamuno”. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* LIX 139 (2010), 281-299. Tomado de:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4099117>
- ZUBIZARRETA, A. “La derrota del protagonista de la búsqueda (Unamuno: “Diario Íntimo” de 1897)”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 32 (1997) 397-412. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=56769>
- ZUBIZARRETA, A. “Miguel de Unamuno y Pedro Corominas. Una interpretación de la crisis de 1897”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 9 (1959) 5-34. Tomado de: <https://gredos.usal.es/handle/10366/120394>

Tesis Doctorales

- RIVERO GÓMEZ, M. A. *El joven Miguel de Unamuno. Vida, obra, pensamiento (1864-1892)* (Tesis Doctoral). Universidad de Salamanca, Salamanca 2014.
- TANGANELLI, P. *Hermenéutica de la crisis en la obra de Unamuno entre finales del siglo XIX y comienzos del XX: “la crisis del 97” como posible exemplum de la crisis finisecular* (Tesis Doctoral). Universidad de Salamanca, Salamanca 2001.

Otras obras consultadas

- AGEJAS, J.A. *La ruta del encuentro. Una propuesta de formación integral en la Universidad*. Editorial Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2013.
- ALBERICH, J. “Sobre el positivismo de Miguel de Unamuno”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 9 (1959) 61-75. <https://gredos.usal.es/handle/10366/120396>

- ÁLVAREZ DE CASTRO, L. “El personaje-escritor en la narrativa breve de Unamuno: metaliteratura y autobiografía”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 42 (2006) 13-38. Tomado de:
<https://revistas.usal.es/dos/index.php/0210-749X/article/view/1521>
- ÁLVAREZ DE CASTRO, L. *La palabra y el ser en la teoría literaria de Miguel de Unamuno*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2005.
- ÁLVAREZ DE CASTRO, L. *Los espejos del yo. Existencialismo y Metaficción en la narrativa de Unamuno*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2015, p. 23.
- ÁLVAREZ DE CASTRO, L. “Unamuno, crítico literario”. En F. J. ÁNGELES CERÓN, *Unamuno, el poeta del pensamiento* (pp. 15-44). Anthropos, Barcelona 2018.
- AMIEL, H. F. *Fragmentos de un diario íntimo*. José Janés Editor, Barcelona 1951.
- ANDRÉS MARCOS, L. A. “Miguel de Unamuno: ¿Amor a la razón o razón de amor? Lectura del Sentimiento trágico de la vida”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 42 (2015) 241-255. Tomado de:
<https://summa.upsa.es/high.raw?id=0000039750&name=00000001.original.pdf>
- ANDRÉS MARCOS, L. A. “Miguel de Unamuno. El juego de la lógica y la lógica del juego”. *Naturaleza y Gracia: revista cuatrimestral de ciencias eclesiásticas* 2 (2012) 313-339. Tomado de:
http://www.bidicap.org/doai/PS_NyG_2012v059n002p0313_0339/HTML/
- ÁNGELES CERÓN, F. J.; ÁNGELES DE LEÓN, J. M.; DURÁN UGALDE, C. M. “Unamuno: Escribir para vivir (eternamente). Una aproximación al monodialogo unamuniano”. En F. J. ÁNGELES CERÓN, *Unamuno, el poeta del pensamiento* (pp. 98-112). Anthropos, Barcelona 2018.
- ÁNGELES CERÓN, F. J. “Pues acabará no siendo novela: transgresiones filosóficas y literarias en Niebla de Unamuno”. En F. J. ÁNGELES CERÓN, *Unamuno, el poeta del pensamiento* (pp. 45-72). Anthropos, Barcelona 2018.
- APARICIO BARRAGÁN, C. “Los orígenes de la ontología de Unamuno”. *Scientia Helmantica: revista Internacional de Filosofía* I 2 (2012). Tomado de:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5822568>

- ARANGUREN, J. L. *Catolicismo día tras día*. Editorial Noguer, Barcelona 1955.
- ASBUN BOJALIL, J. “En torno al pensamiento religioso de Miguel de Unamuno”. *Orbis. Revista científica de Ciencias Humanas* XIII 39 (2018) 5-14. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7149436>
- AULESTIA, G. “Trayectoria vital y pensamiento de Miguel de Unamuno (1864-1936)”. *Euskera* II 1 (2018) 463-509. Tomado de: <http://www.euskaltzaindia.eus/dok/euskera/82278.pdf>
- AYUSO, C. A. “El Cristo de las Claras. Referencia y símbolo en el poema de Unamuno” *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses* 53 (1985) 321-359. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2489183>
- BENÍTEZ, H. *El drama religioso de Unamuno. Epistolario de Unamuno-Pedro Jiménez Ilundain*. Universidad de Buenos Aires, Instituto de Publicaciones, Buenos Aires 1949.
- BERTRAND, J.J.A. “Seconde Morte de Don Quichotte”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* I (1948) 71-74. Tomado de: <https://www.jstor.org/stable/i40233401>
- BIBLIA DE ESTUDIO DE LA VIDA PLENA. Editorial Vida Reina-Valera, 1960.
- BLANCO AGUINAGA, C. “Aspectos dialécticos de las tres novelas ejemplares”. En A. SÁNCHEZ BARBUDO, *Miguel de Unamuno. El escritor y la crítica* (pp. 251-271). Ed. Taurus, Madrid 1980.
- BLANCO AGUINAGA, C. “Interioridad y exterioridad en Unamuno”. *Nueva Revista De Filología Hispánica* VII 3/4 (1953) 686-701. Tomado de: <https://doi.org/10.24201/nrfh.v7i3/4.290>
- BRIKI, M. “La problemática de la identidad del ser en dos dramas de Unamuno: La esfinge y sombras de sueño”. *Orbis: revista de Ciencias Humanas* XIV 40 (2018) 78-95. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7148337>
- CARREÑO GONZÁLEZ, A. “La búsqueda mítica de la «persona» en la lírica de Unamuno”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 27-28 (1982) 149-173. Tomado de: <https://revistas.usal.es/dos/index.php/0210-749X/article/view/9865>

- CATALÁN MENÉNDEZ-PIDAL, D. “Aldebarán de Unamuno. De la noche serena a la noche oscura”. *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno* 4 (1953) 43-70. Tomado de: <https://gedos.usal.es/handle/10366/120369>
- CEREZO GALÁN, P. “El vacío y la palabra. El nihilismo y la experiencia de la palabra en Miguel de Unamuno”. En A. CHAGUACEDA TOLEDANO (coord.), *Miguel de Unamuno estudio sobre su obra IV: actas de las VII Jornadas unamunianas* (pp. 135-158). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2016.
- CHABRÁN, R. *The Young Unamuno: his Intellectual Development in Positivism and Darwinism (1880-1884)*. University of California, San Diego 1983.
- CHABRÁN, R. “Unamuno y la psicología moderna”. *Arbor* 159 627 (1998) 329-350. Tomado de: <https://doi.org/10.3989/arbor.1998.i627.1769>
- CHAGUACEDA TOLEDANO, A. *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra I*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2001
- CHAGUACEDA TOLEDANO, A. *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2005.
- CHAGUACEDA TOLEDANO, A. *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra III*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2008.
- CHAGUACEDA TOLEDANO, A. *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra IV*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2009.
- CHAVES, M. C. “Unamuno: Existencialista cristiano”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 22 (1972) 61-81. Tomado de: <https://revistas.usal.es/dos/index.php/0210-749X/article/view/9789>
- CHEVALIER, J. “Hommage à Unamuno”. *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno I* (1948) 2-28. Tomado de: <https://revistas.usal.es/dos/index.php/0210-749X/article/view/9610>
- CLAVERÍA, C. *Temas de Unamuno*. Gredos, Madrid, 1953.
- COLLADO, J. A. *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*. Gredos, Madrid 1962.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. “El 98 desde dentro”. *Anuario filosófico* 31 (2008) 25-53. Tomado de: <https://doi.org/10.15581/009.31.29641>

- CRUZ HERNÁNDEZ, M. “La misión socrática de don Miguel de Unamuno”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* III (1952) 41-53. Tomado de: https://gedos.usal.es/bitstream/handle/10366/120365/ccmu3_1952_0004.pdf?sequence=1
- DE ANDRÉS COBOS, P. *Juicios y figuras*. Ancos, Madrid 1969.
- DE AZAOLA, J. M. “Acercamiento al ideario estético de Miguel de Unamuno”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 37 (2002) 9-68. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=976672>
- DE BUSTOS TOVAR, E. “Miguel de Unamuno, “poeta de dentro a fuera”. Análisis sémico del poema *Castilla*”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 23 (1973) 71-137. Tomado de: <https://revistas.usal.es/dos/index.php/0210-749X/article/view/9832>
- DE FÁTIMA LUQUE, L. “¿Es ortodoxo el “Cristo” de Unamuno?” *Ciencia Tomista* 64 (1943) 65-83. Tomado de: <https://philpapers.org/rec/LUQEOE>
- DE LA FIGUERA LÓPEZ, M. “Unamuno: de la pesadilla nihilista al ensueño de totalidad. Reflexiones desde las obras de Niebla y San Manuel Bueno, mártir”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* extra 1 (1996) 363-376. Tomado de: <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF9696220363A>
- DE OLASO, E. *Los nombres de Unamuno*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1965.
- DE SANTIAGO RODRÍGUEZ, M. “Dos Cristos a imagen y semejanza del hombre (dimensión horizontal y vertical del alma palentina en la interpretación de Victorio Macho)”. *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses* 82-83 (2011-2012) 71-146. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4644365>
- DE SEMPRÚN DONAHUE, M. “El amor como tema de la eternidad en las rimas de Teresa de Unamuno”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 22 (1972) 23-32. Tomado de: <https://revistas.usal.es/dos/index.php/0210-749X/article/view/9787>
- DE SENANCOUR, E. *Obermann*. Espasa Calpe, Madrid 1930.

- DE UNAMUNO ADARRAGA, M. "Don Miguel de Unamuno en mi recuerdo: docencia y Escuela. *Didáctica. Lengua y Literatura* 11 (1999) 257-268. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2144087>
- DOBÓN ANTÓN, M. D. *Correspondencia inédita de Unamuno*. Ediciones Escorialenses, San Lorenzo del Escorial 1998.
- DOBÓN ANTÓN, M. D. "La otra tía Tula. El lado oscuro de la luna". *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 31 (1996) 71-87. Tomada de: <https://revistas.usal.es/dos/index.php/0210-749X/article/view/1734>
- ERASMO DE ROTTERDAM. *Preparación para la muerte*. Editorial Aguilar, Madrid 1964.
- ESCLASANS, A. *Miguel de Unamuno*. Editorial Juventud Argentina, Buenos Aires 1948.
- FERNÁNDEZ OCHOA, L. F. "El anhelo de Dios en la obra de Miguel de Unamuno". *Escritos* XX 45 (2012) 403-413. Tomado de: <https://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/view/6666>
- FERNÁNDEZ, P. H. *Bibliografía crítica de Miguel de Unamuno (1888-1975)*. Editorial José Porrúa Turanzas, Madrid 1976.
- FERNÁNDEZ, P. H. *El problema de la personalidad en Unamuno y en San Manuel Bueno*. Editorial Mayfe, Madrid 1966.
- FERNÁNDEZ TURIENZO, F. "Historia y leyenda en Unamuno". En A. CHAGUACEDA TOLEDANO, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra III* (pp. 129-143). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2008.
- FERNÁNDEZ TURIENZO, F. *Unamuno, ansia de Dios y creación literaria*. Ediciones Alcalá, Madrid 1966.
- FERNÁNDEZ TURIENZO, F. "Unamuno, lo inconsciente y la historia". *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno* 32 (1997) 77-98. Tomada de: <https://revistas.usal.es/dos/index.php/0210-749X/article/view/1578/1642>
- FIORASO, N. "El destino del hombre en Unamuno: entre inmortalidad ilusoria e inmortalidad fenoménica". En F. J. ÁNGELES CERÓN, *Unamuno, el poeta del pensamiento* (pp. 132-152). Anthropos, Barcelona 2018.

- FIORASO, N. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione de suo pensiero filosofico*. Ed. Némesis, Milano 2008.
- FIORASO, N. “Ética y Absurdo. “Don Quijote y Abraham frente a la sociedad del conocimiento”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 46 (2008) 27-44. Tomado de:
<https://revistas.usal.es/dos/index.php/0210-749X/article/view/7936/7994>
- FLÓREZ MIGUEL, C. “Dos filosofías del espíritu: Unamuno y Hegel”. *Naturaleza y Gracia: revista cuatrimestral de ciencias eclesiásticas* 2-3 (2000) 511-534. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2027035>
- FLÓREZ MIGUEL, C. “La crisis de 1898. Interpretación filosófica”. *Anuario filosófico* 31 (1998) 289-303. Tomado de:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=29156>
- FLÓREZ MIGUEL, C. “La formación del discurso filosófico de Miguel de Unamuno”. *Cuadernos de la cátedra de Miguel de Unamuno* 19 (1994) 23-42. Tomado de:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=56757>
- FORERO UCROS, F. “El deseo de inmortalidad en Miguel de Unamuno”. *Boletín Cultural y Bibliográfico* 13 (1970) 50-65. Tomado de:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5459157>
- FORMENT, E. “Unamuno y el problema de Dios”. *Espíritu* 36 96 (1987), 135-162. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7497852>
- FRANZ, T. R. “La tía Tula y el cristianismo agónico”. *Cuadernos de la cátedra de Unamuno* 29 (1994) 43-53. Tomado de:
<https://revistas.usal.es/dos/index.php/0210-749X/article/view/1652>
- FRAYLE DELGADO, L. “La muerte en el *Diario íntimo* de Unamuno”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 31 (1996) 89-97. Tomado de:
<https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/download/1738/1797/>
- GARAGORRI, P. *Del pasado al porvenir*. Edhasa, Barcelona-Buenos Aires 1965.
- GARAGORRI, P. *Introducción a Miguel de Unamuno*. Alianza Editorial, Madrid 1986.

- GARCÍA BACCA, J. D. *Nueve Grandes filósofos contemporáneos y sus temas*. Anthropos, Barcelona 1990.
- GARCÍA BLANCO, M. *Don Miguel de Unamuno y sus poesías*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1954.
- GARCÍA BLANCO, M. *En torno a Unamuno*. Ed. Taurus, Madrid 1960.
- GARCÍA BLANCO, M. “Unamuno y el profesor francés Jacques Chevalier”. *Revista de la Universidad de Madrid. Estudios sobre Unamuno XIII* (1964) 7-76.
- GARCÍA BLANCO, M. “Viviendas Salmantinas de Don Miguel De Unamuno. Del Mirador del Campo de San Francisco al museo de la casa Rectoral”. *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno VI* (1955) 65-75.
- GARCÍA CASTILLO, P. “Miguel de Unamuno: el sentimiento trágico y la incertidumbre del consuelo”. *Philosophical Research Bulletin IV 5* (2015) 281-297. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5647168&orden=0&info=link>
- GARCÍA DE LA CONCHA, V. *Miguel de Unamuno, El Cristo de Velázquez*. Editorial Espasa Calpe, Madrid 1987.
- GARCÍA MAFFLA, J. “En la huella de Miguel de Unamuno. (Para qué se filosofa)”. *Universitas Philosophica III 6* (2015) 109-134. Tomado de: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11795>
- GARCÍA MATEO, R. “El Dios biótico de Unamuno”. *Estudios eclesiásticos: Revista de investigación e información teológica y canónica LXX 275* (1995) 489-500. <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/14382/1283>
- GARCÍA MATEO, R. “Mística y ultratumba en Unamuno”. *Estudios eclesiásticos: Revista de investigación e información teológica y canónica LXXIII 286* (1998) 473-484. Tomado de: <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/11811/11008>
- GARCÍA MORENTE, M. *Unamuno, el hombre*, Artículos de Prensa, Obras completas I (1906-1936), vol. 2. Edición de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira. Anthropos y fundación Caja de Madrid, Barcelona y Madrid 1996.

- GARCÍA PÉREZ, P. “El serse en la historia. Historia e intrahistoria en Unamuno”. *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, 4 (1994) 17-50. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=157538>
- GELABERT BALLESTER, M. “Dios, el inmortalizador, exigencia de la búsqueda existencial en Miguel de Unamuno”. *Azafea: revista de filosofía* 2 (1989), 81-99. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2536176>
- GELABERT BALLESTER, M. “La fe que brota de la esperanza. Valoración teológica de la concepción unamuniana de la fe”. *Cuadernos de la cátedra de Miguel de Unamuno* 32 (1997) 99-123. Tomado de: <https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/1583/1647>
- GIMÉNEZ, N. “Miguel de Unamuno y su hambre de inmortalidad”. *Revista Universidad* 60 (1964) p. 105-115. Tomado de: <https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar:8443/handle/11185/4405>
- GODOY GALLARDO, E. “El trasfondo bíblico en San Manuel bueno, mártir de Miguel de Unamuno”. *Revista Chilena de Literatura* 58 (2001) 19-34. Tomado de: <https://revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/39048>
- GOLDMANN, L. *El hombre y lo absoluto I y II. Obras maestras del pensamiento contemporáneo*. Planeta Agostini, Barcelona 1986.
- GÓMEZ ARCINIEGA, L. A. “Tres estadios, dos filósofos y la Tía Tula”. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía* 14 (2013) 12-23. Tomado de: <https://raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/264732/352418>
- GONZÁLEZ CAMINERO, N. “El Unamuno de Hernán Benítez”. *Razón y Fe* CXLVI (1952) 27-44.
- GONZÁLEZ CAMINERO, N. “Las dos etapas católicas de Unamuno”. *Razón y Fe* CXLVI (1952) 210-39.
- GONZÁLEZ CAMINERO, N. “¿Qué es Unamuno? Evolución de la crítica en torno a su actitud religiosa”. *Razón y Fe* CXLV (1952) 230-38.
- GONZÁLEZ CAMINERO, N. *Unamuno: trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa*, vol. I. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1948.

- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. *El poder de la conciencia*. ESPASA CALPE, MADRID 1984.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. *Prólogo para un libro sobre Dios*. Ediciones Sígueme. Salamanca 2005.
- GONZÁLEZ GALLEGO, I. “Un cuento de Unamuno ignorado durante 120 años “un loco razonante” historia y dedición de un último hallazgo”. *International Journal of Developmental and Educational Psychology: INFAD I* (2019) 12-29. Tomado de: https://dehesa.unex.es/bitstream/10662/10070/1/0214-9877_2019_1_1_13.pdf
- GONZÁLEZ LÓPEZ, E. “Místicos renanos en el Diario Íntimo”. En A. CHAGUACEDA TOLEDANO, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra IV* (pp. 159-180). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2009.
- GONZÁLEZ RUANO, C. *Vida, pensamiento y aventura de Miguel de Unamuno*. Colección el Grifón, Madrid 1954.
- GORDO PIÑAR, G. “Va de cuento: Los orígenes del método literario unamuniano”. En F. J. ÁNGELES CERÓN, *Unamuno, el poeta del pensamiento* (pp. 153-178). Anthropos, Barcelona 2018.
- GRANADOS-VALDEZ, J. “La agonía de la carne desde Miguel de Unamuno”. *La Colmena* 102 (2019) 43-54. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6998561>
- GUARDINI, R. *El Señor*. Ediciones Rialp, Madrid 1963.
- GUARDINI, R. *La esencia del cristianismo*. Ediciones nueva época, Madrid 1945.
- GULLÓN, R. “Teatro del alma”. *Revista de la Universidad de Madrid XIII* (1964) 197-210.
- GULLÓN, R. *Unamuno y su cancionero. Unamuno a los 100 años*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1967.
- GUY, A. “La filosofía de lo concreto en Mauricio Blondel y Miguel de Unamuno” *Espíritu* XI 43 (1962) 101-117. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7514497>
- GUY, A. “Miguel de Unamuno, pelerin de l’absolu”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno I* (1948) 75-102. Tomado de:

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4218210>

HAMLING, A. “El concepto de la fe en las obras de León Tolstoi y Miguel de Unamuno”. *La razón histórica. Revista hispanoamericana de Historia de ideas* 50 (2021) 64-73. Tomado de: <https://www.revistalarazonhistorica.com/50-4/>

HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. FCE, México 1996.

HEREDIA SORIANO, H. “Hacia Unamuno con Unamuno (I)”. *Naturaleza y Gracia: revista cuatrimestral de ciencias eclesiásticas* 3 (2005) 419-462. Tomado de: <http://www.bidicap.org/doi/NG200503001/HTML/>

HEREDIA SORIANO, H. “Hacia Unamuno con Unamuno (II)”. *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno* 44 (2007) 27-80. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2789058>

HUARTE MORTÓN, F. “El ideario lingüístico de Miguel de Unamuno”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 5 (1954) 5-183. Tomado de: <https://gredos.usal.es/handle/10366/120371>

HUARTE MORTÓN, F. *Tres vocablos de Unamuno: Chibolete, Cocotología, Nivola*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Oviedo, Oviedo 1952.

HUERTAS AGUADO, E. “Génesis del anhelo de inmortalidad en el pensamiento de Unamuno. El deseo antropológico”. *Proyección: Teología y mundo actual* 260 (2016), 69-82. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5408877>

ITURRIOZ, J. “Tras la condenación de Unamuno”. *Razón y Fe* 155 (1957) 317-28.

JAMES, W. *La voluntad de creer*. Ediciones Encuentro, Madrid 2004.

JAMES, W. *Variedades de la experiencia religiosa. Un estudio de la naturaleza humana*. Editorial Trotta, Madrid 2017.

JOHNSON, R. “El problema del conocimiento de Unamuno y la composición de *Niebla*”. En S. Neumeister (Coord.), *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas II* (pp. 18-23), Berlín 1989. Tomado de: https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/09/aih_09_2_033.pdf

- JOHNSON, W. D. “La antropología filosófica de Miguel de Unamuno: La conciencia y el sentimiento trágico de la vida”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 20 (1970) 41-76. Tomado de:
<https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/9778/10156>
- JUSTO DOMÍNGUEZ, E. M. “Vencer a la muerte. Crítica antropológica y teológica del proyecto transhumanista”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 53 (2020) 65-80. Tomado de: <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/70837>
- KOCK, J. DE. *Cancionero de Miguel de Unamuno*. Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca 2006.
- KOCK, J. DE. *Introducción al cancionero de Miguel de Unamuno*. Biblioteca Románica Hispánica. Editorial Gredos, Madrid 1968.
- LAÍN ENTRALGO, P. *España como problema I: Desde la polémica de la ciencia española hasta la Generación del 98*. Editorial Aguilar, Madrid 1956.
- LAÍN ENTRALGO, P. *Teoría y realidad del otro*. Alianza Universidad, Madrid 1988.
- LA RUBIA PRADO, F. *Unamuno y la vida como ficción*. Gredos, Madrid 1999.
- LEOPARDI, G. *Cantos*. Plaza y Janés Editores, Barcelona 1961.
- LINAGE CONDE, A. “Unamuno y la historia”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 2 (1971) 103-156. Tomado de:
<https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/9817/10187>
- LÓPEZ, J. *Unamuno*. Editorial Júcar, Madrid 1985.
- LORENZO ARZA, M. “Miguel de Unamuno (1864-1936) y Sabino Arana (1865-1903): Amor y feminidad”. *Bidebarrieta* 30 (2020) 7-32. Tomado de:
<https://ojs.ehu.eus/index.php/Bidebarrieta/article/view/22210>
- LUIGI FERRARO, C. “La moral de la elección kierkegaardiana en Niebla”. En A. CHAGUACEDA TOLEDANO, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra I* (pp. 125-132). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2003.
- MACHADO, A. “Divagaciones”. En A. SÁNCHEZ BARBUDO, *Miguel de Unamuno. El escritor y la crítica* (pp. 89-94). Ed. Taurus, Madrid 1980.

- MACHADO, A. *Poesías*. Biblioteca clásica y contemporánea. Editorial Losada, Buenos Aires 1978.
- MACÍAS VALADEZ, J. M. “Miguel de Unamuno, tragedia y esperanza. ¿Qué debemos hacer y qué podemos esperar?” *Revista Valenciana, estudios de filosofía y letras* 3 (2009) 51-61. Tomado de:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6584096>
- MAÍZ, C. “Modernidad, inconformismo y tensiones emocionales. El epistolario inédito (1894-1936) de Miguel de Unamuno”. En F. J. ÁNGELES CERÓN, *Unamuno, el poeta del pensamiento* (pp. 179-204). Anthropos, Barcelona 2018.
- MANCHO, M. J. “Presencia de San Juan de la Cruz en el Cancionero Unamuniano”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 33 (1998) 41-60. Tomado de:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=56795>
- MARÍAS, J. “La ‘meditatio mortis’, tema de nuestro tiempo”. *Revista de Occidente* 19 (1964) 41-50.
- MAROCO DOS SANTOS, E. J. “Unamuno: La figura de Darwin y la doctrina de la evolución”. *Cuadernos del Tomás* 2(2010) 11-23. Tomado de:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3761234>
- MARSHALL, E. “Unamuno y el Sentimiento de la Inmortalidad”. *Atenea* 1 (1924) 6-22. Tomado de: <https://doi.org/10.29393/At1-18EMUS10018>
- MARTÍNEZ ALCOCER, E. “Jon Juaristi. Miguel de Unamuno”. *Connotas. Revista de crítica y teoría literarias* 14-15 (2014-2015). Tomado de:
<https://connotas.unison.mx/index.php/critlit/article/view/94>
- MARTÍNEZ DEYROS, M. “El concepto de “resignación” en un soneto inédito de Miguel de Unamuno”. *Cuadernos de investigación filológica* 42 (2016) 7-24. Tomado de:
<https://publicaciones.unirioja.es/ojs/index.php/cif/article/view/2729/2759>
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, J. (2008). “Miguel de Unamuno, un cristiano trágico”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* suplemento 2 (2008) 365–372. Tomado de:
<https://revistas.um.es/daimon/article/view/120691>
- MARTÍNEZ, I. “El pragmatismo de Unamuno” *Anuario Filosófico* XL 2 (2007) 435-450. Tomado de: <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/19103/2/MARTINEZ.pdf>

- MARTIN, R. “El que se enterró, germen de El Otro, o el misterio del doble en Miguel de Unamuno”. *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno* 44 (2007) 113-124. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2789061>
- MARTOS TRUJILLO, L. “El diario íntimo (CA. 1897) de Miguel de Unamuno como germen de su itinerario literario”. *Boletín de la Real Academia Española* 324 (2021) 571-596. Tomado de: <http://revistas.rae.es/brae/article/view/489/975>
- MATEO GARCÍA, R. “El «Dios Bioético» de Unamuno”. *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica* 70 275 (1995) 489-500. Tomado de: <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/14382>
- MELERO MARTÍNEZ, J.M. “Unamuno, una religiosidad agónica”. *Revista de la Facultad de Educación de Albacete* 2 (1988) 87-108. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2282129>
- MENÉNDEZ PIDAL, R. “Recuerdos referentes a Unamuno”. *Cuadernos de la Cátedra del Miguel de Unamuno* II (1951) 5-12. Tomado de: <https://revistas.usal.es/dos/index.php/0210-749X/article/view/9616>
- MEYER, F. *La ontología de Miguel de Unamuno*. Gredos, Madrid 1962.
- MONTAÑO MONTERO, L. “¿Es posible una teoría del conocimiento en Miguel de Unamuno? *Valenciana* IV 7 (2011) 74-99. Tomado de: <http://www.scielo.org.mx/pdf/valencia/v4n7/2007-2538-valencia-4-07-74.pdf>
- MORÓN ARROYO, C. *Hacia el sistema de Unamuno. Estudios sobre su pensamiento y creación literaria*. Editorial Cálamo, Palencia 2003.
- MORÓN ARROYO, C. “Unamuno y Hegel”. En A. SÁNCHEZ BARBUDO, *Miguel de Unamuno. El escritor y la crítica* (pp. 151-180). Ed. Taurus, Madrid 1980.
- MUGUERZA, J. “En torno al irracionalismo de Unamuno”. *Revista de Occidente* 80 (1969) 207-214.
- NUEVO TESTAMENTO. Editorial Verbo Divino, Navarra 2012.
- NÚÑEZ RIVERO, M. A. “Verdad religiosa frente a la verdad de razón. Un estudio comparativo entre Blaise Pascal y Miguel de Unamuno”. *Anales del seminario de*

- Historia de la Filosofía* 5 (1985) 11-22. Tomado de:
<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF8585110011A>
- ORRINGER, N. “Pascal, portavoz de Unamuno y clave de la agonía del cristianismo”.
Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno 42 (2006) 39-73. Tomado de:
<https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/1525/1590>
- ORTEGA Y GASSET, J. “En defensa de Unamuno”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 14-15 (1964) 5-10. Tomado de:
<https://gedos.usal.es/handle/10366/120230>
- ORTEGA Y GASSET, J. “En la muerte de Unamuno”. En A. SÁNCHEZ BARBUDO, *Miguel de Unamuno. El escritor y la crítica* (pp. 17-22). Ediciones Taurus, Madrid 1980.
- ORTEGA Y GASSET, J. “Epistolario entre Unamuno y Ortega”. *Revista de Occidente* 19 (1964), 3-28.
- OYA, A. “El argumento vertebrador del Sentimiento Trágico de la Vida, de Miguel de Unamuno”. *Daimon, revista Internacional de Filosofía* 70 (2017) 199-207.
Tomado de: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/252731/207201>
- PACE, R. I. “Y desgraciados si no tienen novela. Comentario sobre la identidad novelesca de “Como se hace una novela” de Miguel de Unamuno”. En F. J. ÁNGELES CERÓN, *Unamuno, el poeta del pensamiento* (pp. 73-97). Anthropos, Barcelona 2018.
- PADILLA NOVOA, M. *Unamuno, filósofo de la encrucijada*. Editorial Cincel, Madrid 1985.
- PADILLA NOVOA, M. *Unamuno (1864-1936)*. Ediciones del Orto, Madrid 1994.
- PAREDES MARTÍN, M. C. “Saber y creer en «Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos»”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 30 (1995) 91-103. Tomado de:
<https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/1529/1595>
- PARÍS, C. “La inseguridad ontológica, clave del mundo unamuniano”. *Revista de la Universidad de Madrid* XIII (1964) 93-123.
- PASCUAL MEZQUITA, E. “El principio de continuidad histórica en Unamuno”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 43 (2007) 53-77. Tomado de:
<https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/1561/1625>

- PÉREZ LUCAS, M. D. *Un agónico español. Unamuno: su vida, su obra, su tiempo*. Ediciones Almar, Salamanca 1986.
- PHILIPPE, J. *La paz interior*. Ediciones Rialp, Madrid 2018.
- PILDAIN Y ZAPIAÍN, A. *Miguel de Unamuno, hereje máximo y maestro de herejías*. Carta Pastoral, Las Palmas de Gran Canaria 1953.
- POLO SANTILLÁN, M. A. “La religión de la agonía en Unamuno”. *Escritura y Pensamiento* II 4 (1999) 11-27. Tomado de: <https://doi.org/10.15381/escrypensam.v2i4.7497>
- PULGAR CASTRO, R. “María Zambrano: La actualidad de Dios”. *Veritas. Revista de Filosofía y Teología* 27 (2012) 35-55. Tomado de: <https://www.scielo.cl/pdf/veritas/n27/art02.pdf>
- PULGAR CASTRO, R. “Unamuno y el lugar de la fe en una filosofía de signo trágico” *Veritas. Revista de Filosofía y Teología* 23 (2010) 95-110. Tomado de: <https://www.scielo.cl/pdf/veritas/n23/art05.pdf>
- QUINZIANO, F. “Niebla: Miguel de Unamuno y el sueño de la nivola”. *ILUM di Sogno e scrittura nelle culture iberiche* I (1998) 135-148. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2350139>
- RABADÉ OBRADÓ, A. I. “Sobre el irracionalismo: Schopenhauer y Unamuno”. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 21 (1986) 41-57. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2042944>
- RABATÉ, J. C. “Madrid 1880: Un nuevo mundo para el joven Unamuno”. En F. SEVILLA y M. ALVAR, *Historia y sociedad. Literatura comparada y otros estudios* (pp. 194-204). Editorial Castalia, Madrid 2000.
- RAMÍREZ VALENCIA, J.R. “Individualidad y personalidad en la filosofía de Miguel de Unamuno”. *Franciscanum*, IV 160 (2013) 51-79. Tomado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/frcn/v55n160/v55n160a03.pdf>
- RIBAS RIBAS, P. *Para leer a Unamuno*. Alianza Editorial, Madrid 2002.
- RIBAS RIBAS, P. “Unamuno, lector de Hegel”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 29 (1994) 111-121.

- RIBAS RIBAS, P. "Unamuno y Hegel". *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno* 25-26 (1978) 55-89. Tomado de: <https://gredos.usal.es/handle/10366/120339>
- RIBAS RIBAS, P. "Unamuno y Schopenhauer: el mundo onírico" *Anales de Literatura Española* 12 (1996). Tomado de:
<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcm4p0>
- RIBBANS, G. "Estructura y significado de *Niebla*". *Revista de la Universidad de Madrid. Estudios sobre Unamuno* XIII (1964) 211-240.
- RICHTER, J. P. *Discurso del Cristo muerto desde lo alto del cosmos diciendo que no hay Dios*. Tomado de: <https://sites.google.com/site/loquenuncatedigo/textos>
- RINCÓN SÁNCHEZ, J. E. "Miguel de Unamuno, 2011. De la desesperación religiosa moderna. Madrid, Editorial Trotta, 133 pp. Traducción de Sandro Borzoni". *Open Insight* III 4 (2012) 169-174. Tomado de:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5386541>
- RIVERA DE VENTOSA, E. "Dios como "vivencia" y como "concepto" en Miguel de Unamuno". *Naturaleza y Gracia: revista cuatrimestral de ciencias eclesíásticas* 2 (1986) 227-252.
http://www.bidicap.org/doi/PS_NyG_1986v033n002p0227_0252/HTML/
- RIVERO GÓMEZ, M. A. "Cuaderno V. Notas del joven estudiante Unamuno en Madrid. Un texto inédito. 1881". *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno* 45 (2008) 179-206. <https://revistas.usal.es/dos/index.php/0210-749X/article/view/1267>
- RIVERO GÓMEZ, M. A. "Cuaderno XXVI. Notas íntimas y reflexiones políticas del joven Unamuno. Un texto inédito". *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno* 42 (2006) 189-221. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2308447>
- ROBERTS STEPHEN, G. H. "El exilio como una experiencia temporal: Miguel de Unamuno y cómo se hace una novela". *Hispanística* XX 17 (1999) 329-338. Tomado de:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3650799>
- RODRÍGUEZ, A. y FARREN, K. M. "Sobre el lago y la montaña en San Manuel bueno, mártir". *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 9 (1959) 61-75. Tomado de: <https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/1747/1810>

- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. "Unamuno y la muerte colectiva". *La torre* 35-36 (1961) 305-325.
- RODRÍGUEZ, J. V. "Dios Padre, según Don Miguel de Unamuno. Antología comentada". *Revista de Espiritualidad* 58 (1999) 283-328. Tomado de: <http://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/511articulo.pdf>
- RODRÍGUEZ, J. V. "Dios, noche oscura para Unamuno". *Revista de Espiritualidad* 57 (1998) 431-454. Tomado de: <http://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/66articulo.pdf>
- RODRÍGUEZ, J. V. "Unamuno y la noche oscura sanjuanista". *Revista de espiritualidad* 228 (1998) 455-483. Tomado de: <http://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/66articulo.pdf>
- ROJAS HERAZO, H. "El eremita de Salamanca". *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 9 (1966) 117-118. Tomado de: https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/4821
- ROMERO FLORES, H. *Unamuno, notas sobre la vida y la obra de un máximo español*. Editorial Hesperia, Madrid 1941.
- ROSS, W. "La soledad en la ontología de Miguel de Unamuno". *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 24 (1976) 53-60. Tomado de: <http://www.jstor.org/stable/45368884>
- RUIZ MAJÓN, O. "Notas sobre Miguel de Unamuno en la crisis del reinado de Alfonso XIII. Octavio Ruiz-Manjón". En A. CHAGUACEDA TOLEDANO, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II* (pp. 277-286). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2005.
- SÁENZ DE ZAITEGUI, A. B. "Metafísica de la maternidad: Estudio comparativo de "Dos Madres" y la "Tía Tula" de Miguel de Unamuno a la luz del Génesis 29-30". *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno* 42 (2006) 93-108. Tomado de: <https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/1532/1596>
- SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. Editorial Bruguera, Barcelona 1984.

- SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J. “Juana. La mirada zambrana sobre Unamuno”. *Cuaderno Gris* 6 (2002) 197-203.
- SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J. “Unamuno ante el protestantismo”. *Miscelánea* 76 148 (2018) 203-212. Tomado de:
<https://revistas.comillas.edu/index.php/miscelaneacomillas/article/view/9253>
- SÁNCHEZ GUTIÉRREZ, D. “En torno a Miguel de Unamuno”. *Estudios del Patrimonio Cultural* 15 (2016) 79-90. Tomado de:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5720562>
- SÁNCHEZ RUIZ, J. M. “Dimensión Mundanal y Social del Ser, según Unamuno”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 12 (1962) 31-74. Tomado de:
<https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/9684>
- SANDOVAL ULLÁN, A. “El concepto de mujer en el pensamiento de Miguel de Unamuno”. *Cuadernos de la cátedra de Miguel de Unamuno* 39 (2004) 27-60. Tomado de:
<https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/1547/1612>
- SANDOVAL ULLÁN, A. “Hermenéutica del último Unamuno. Epistolario de Guerra”. En A. CHAGUACEDA TOLEDANO, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra IV* (pp. 313-345). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2009.
- SAN MARTÍN PÉREZ, R. “Yo, Uno y el Otro. Quién es quién en el teatro de Unamuno”. 9 (2010) 55-81. Tomado de:
<http://parnaseo.uv.es/Ars/Stichomythia/stichomythia9/unamuno.pdf>
- SAN MIGUEL EGUÍLUZ, J. *Ensayos de sicología religiosa*. Gráficas Sigma, Bilbao 1965.
- SAVIGNANO, A. “Don Quijote, entre idealismo ético y tragedia”. En A. CHAGUACEDA TOLEDANO, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra III* (pp. 59-65). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2008.
- SAVIGNANO, A. “Religión e Ilusión en Unamuno. El Nihilismo”. En A. CHAGUACEDA TOLEDANO, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra I* (pp. 185-193). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2003.
- SECCHI, M. “Las influencias gnósticas en el pensamiento de Unamuno”. *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno* 36 (2002) 61-80. Tomado de:
<https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/1471/1537>

- SEGARRA GUARRO, R. “Eso Anthropos. Claves para la comprensión de la fe en Don Miguel de Unamuno”. *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno* 30 (1995) 125-134. <https://gredos.usal.es/handle/10366/72772>
- SEGARRA GUARRO, R. *Unamuno, profeta del Dios español*. La Patumaire Edicions, Barcelona 2009.
- SERRANO RAMÍREZ, J. M. “Unamuno, voz de la conciencia agónica: radiografía de un hombre de acción”. *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno* 30 (1995) 105-123. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3179663>
- SEVILLA BENITO, F. “La gnoseología de Unamuno y el descubrimiento de Dios”. *Augustinus* 2 (1957) 57-76.
- SEVILLA BENITO, F. “La inmortalidad del alma, según Don Miguel de Unamuno”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 8 (1958) 43-56. Tomado de: <https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/9659/9994>
- SIGNÉS, M. T. “Filosofía de Unamuno: Filosofía del Quijotismo”. *Espíritu: Cuadernos del Instituto filosófico de Balmesiana* LV 145 (2006) 289-298. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2309575.pdf>
- SINCLAIR, A. “La fe y los límites de la locura: Unamuno, el otro y la soledad radical del hombre”. *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* 4 (1998) 261-267. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2317113>
- STENSTROM, M. “Acercamiento al pensamiento de Unamuno: “La tía Tula y la lucha entre fe y razón””. *Revista de Filosofía* 55 (2007) 35-54. Tomado de: <https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/18135/18124>
- STÚR Y L’UBOSTÖRÖK, M. “Función ética y teológica del lenguaje en Kierkegaard y Unamuno”. *Sincronía. Revista de Filosofía y Letras* XVII 64 (2013). Tomado de: http://sincronia.cucsh.udg.mx/pdf/2013_b/stur_torok_64_2013.pdf
- TAMAYO AYESTARÁN, A. “Racionalismo filosófico y antropología en Miguel de Unamuno”. *Revista internacional de los estudios vascos* 31 2 (1986) 405-414. Tomado de: <http://hedatuz.euskomedia.org/2486/>

- TANGANELLI, P. “Del Erostratismo al amor de Dios: en torno al avantexto de "Del Sentimiento trágico de la vida"”. En A. CHAGUACEDA TOLEDANO, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II* (pp. 175-194). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2005.
- TANGANELLI, P. “Miguel de Unamuno. Nuevo Mundo y la crisis del 97”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 31 (1996) 121-138. Tomado de: https://gredos.usal.es/bitstream/10366/72789/1/Miguel_de_Unamuno,_Nuevo_Mundo_y_la_cris.pdf
- TANGANELLI, P. y BRESADOLA, A. “El plan del sentimiento trágico de la vida”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 44 (2007) 14-200. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2789063>
- TEJADA, R. “Las peripecias de la subjetividad y de la alteridad en Unamuno y Zambrano”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 42 (2006) 109-125. Tomado de: <https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/1536/1600>
- TOLLINCHI, E. *La idea de Dios en el pensamiento de Unamuno*. Tomado de: <http://smjegupr.net/newsite/wp-content/uploads/2020/03/05-La-idea-de-Dios-en-el-pensamiento-de-Unamuno-por-Esteban-Tollinchi.pdf>.
- TOLLINCHI, E. *La ontología de Unamuno* (Tesis Doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1971.
- TORRETI, R. “Unamuno: pensador cristiano”. En M. CIUDAD, J. R. MORALES, F. URIARTE, A. LEFEBVRE, R. TORRETTI, E. HUERTA, C. GOIC, R. BENAVIDES LILLO, *Unamuno* (pp. 95-112). Departamento de Extensión Universitaria, Universidad de Chile, Chile 1964.
- TUÑÓN DE LARA, M. *España: La quiebra de 1898*. Biblioteca de la Historia de España, Sarpe, Madrid 1986.
- TURNER, D. G. *Unamuno's Web of Fatality*. Editorial Tamesis, Londres 1974.
- URALES, F. *Evolución de la filosofía en España*. Laia, Barcelona 1977.
- URIARTE, F. “Lo prefilosófico en Unamuno. En Unamuno”. En M. CIUDAD, J. R. MORALES, F. URIARTE, A. LEFEBVRE, R. TORRETTI, E. HUERTA, C. GOIC, R.

- BENAVIDES LILLO, *Unamuno* (pp. 54-75). Departamento de Extensión Universitaria, Universidad de Chile, Chile 1964.
- URRUTIA JORDANA, A. “El diario del destierro: El otro relato personal (y confinado) de Unamuno en Fuerteventura”. En A. CHAGUACEDA TOLEDANO, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II* (pp. 117-193). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2005.
- URRUTIA LEÓN, M. *Miguel Unamuno desconocido. Con 58 nuevos textos de Unamuno*. Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca 2007.
- VALDÉS LÓPEZ, I. “El mundo global desde Unamuno”. *Revista de Historia de las Ideas Políticas* 22 (2019) 157-170. Tomado de: <https://doi.org/10.5209/RPUB.63890>
- VALDÉS, M. “Unamuno en el crisol, 1985-1912: La elaboración de la dialéctica abierta”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 32 (1997) 351-365. Tomado de: <https://revistas.usal.es/dos/index.php/0210-749X/article/view/1650>
- VAN BEYSTERVELDT, A. “Algunas notas sobre el sentimiento de amor en Unamuno”. *Punta Europa* 50 (1960), 78-90.
- VAUTHIER, B. “El arte de escribir de Miguel de Unamuno. Paralipómenos estilísticos. Unamuno y sus maestros”. *Cuaderno Gris Época III* 6 (2002) 205-241. Tomado de: <https://repositorio.uam.es/handle/10486/318>
- VAUTHIER, B. “El “Manual de quijotismo” y “Cómo se hace una novela”: Diario éxtimo y cuaderno de bitácora de una novela sin escribir”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 36 (2021) 13-60. Tomado de: <http://www.jstor.org/stable/45369003>
- VAYÁ MENÉNDEZ, J. “Unamuno, filósofo existencial”. *CONVIVIVUM* 21 (1966) 287-98. Tomado de: <https://raco.cat/index.php/Convivium/article/view/76300>
- VILLALOBOS PANIAGUA, R. A. “Miguel de Unamuno: La fe trascendental”. *Revista Espiga XII* 26 (2013) 19-27. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5340171>
- VILLAMOR, M. *Unamuno. Grandes escritores contemporáneos*. Ed. Epesa, Madrid 1969.

- VILLAR EZCURRA, A. “El orden del amor en Miguel de Unamuno”. *Dialegethai. Rivista telemática di filosofia* 16 (2014). Tomado de:
<https://mondodomani.org/dialegethai/articoli/alicia-villar-ezcurra-01>
- VILLAR EZCURRA, A. “El secreto juego de San Manuel Bueno, mártir: La apuesta por el amor y el contento de vivir”. *Pensamiento* 76 291 (2020) 855-875. Tomado de:
<https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/16832/14840>
- VILLAR EZCURRA, A. “El sentimiento de la naturaleza en Miguel de Unamuno: El goce de vivir y la paz del espíritu”. *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política* 65 (2021) e02. Tomado de: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2021.65.02>
- VILLAR EZCURRA, A. “Intelectualidad y espiritualidad en Miguel de Unamuno”. *Pensamiento* 73 276 (2017) 723-731. Tomado de:
<https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/8014/7754>
- VILLAR EZCURRA, A. “Muerte y pervivencia en Unamuno”. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* XII (2007) 239-250. Tomado de:
<https://revistas.uma.es/index.php/contrastes/article/view/1443/1379>
- VILLAR EZCURRA, A. “Una ciencia para la religión y una religión para la vida”. *Pensamiento* 71 269 (2015) 1499-1508. Tomado de:
<https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/6597/6405>
- VILLAR EZCURRA, A. y RAMOS VERA, M. “Mecanópolis: Una distopía de Miguel de Unamuno”. *Pensamiento* 75 283 (2019) 321-343. Tomado de:
<https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/11329>
- VITERI BAZANTE, F. B. y POSADA GÓMEZ, E.A. “Miguel de Unamuno: una comprensión de su pensamiento en torno a la agonía y a la muerte” *Pensamiento* 73 278 (2017) 1091-114. Tomado de: <https://doi.org/10.14422/pen.v73.i278.y2017.005>
- VRACHNOS, K. “El hombre Unamuno y el problema de la muerte”. *Duererías, revista de filosofía* 5 (2005) 86-94. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/346822>
- WIRTZ, W. “¿Don Quijote como superhombre? La influencia de la filosofía de Nietzsche en la obra de Unamuno”. En C. MATA INDURÁIN, A. J. SÁEZ y A. ZÚÑIGA LACRUZ (eds.), *Festina Lente. Actas del II Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores Siglo de Oro (JISO 2012)* (pp. 503-515). Colección BIADIG

(Biblioteca Aurea Digital del Griso), Navarra 2013. Tomado de:
https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/29549/1/JISO2012_39_Wirtz.pdf

ZAMBRANO, M. *Unamuno*. Edición Mercedes Gómez Blesa, Penguin Random House Grupo Editorial, Barcelona 2015.

ZARRANZ-IMIRIZALDU, J. J. “La enfermedad de Raimundín, y el incidente del paraninfo: dos grandes crisis en la biografía de Miguel de Unamuno”. *Gaceta médica de Bilbao: revista oficial de la Academia de Ciencias Médicas de Bilbao* 117 (2020) 52-60. Tomado de:
<http://www.gacetamedicabilbao.eus/index.php/gacetamedicabilbao/article/view/737>

ZAVALA, I. M. *Unamuno y el pensamiento dialógico*. Anthropos, Barcelona 1991.

ZUBIRI, X. *En torno al problema de Dios*. Ediciones Encuentro, Madrid 2016.