Universidad de Deusto
Deustuko Unibertsitatea

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Departamento de Humanidades

EL ESFUERZO REDENTOR. TRABAJO Y CREACIÓN EN MIGUEL DE UNAMUNO

Tesis Doctoral Presentada por
D. TEODORO IZARRA MENDIZABAL

Dirigida por el Doctor
D. CARLOS BEORLEGUI RODRÍGUEZ

Bilbao, Julio 2015

Universidad de Deusto
Deustuko Unibertsitatea

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Departamento de Humanidades

EL ESFUERZO REDENTOR. TRABAJO Y CREACIÓN EN MIGUEL DE UNAMUNO

Tesis Doctoral Presentada por
D. TEODORO IZARRA MENDIZABAL

Dirigida por el Doctor
D. CARLOS BEORLEGUI RODRÍGUEZ

DIRECTOR **DOCTORANDO**

Bilbao, Julio 2015

INDICE

INTRODUCCIÓN **9**

SIGLAS **23**

CAPÍTULO 1.- EL TRABAJO HUMANIZADOR **25**

1.- ANTROPOLOGÍA DEL TRABAJO **27**

1.1.- LOS RELATOS FUNDAMENTALES **27**

1.2.-EL TRABAJO, ESPECIFICIDAD HUMANA **31**

1.3.- TRABAJO Y ALIENACIÓN EN LA SOCIEDAD INDUSTRIAL **32**

2.- LA BIOGRAFÍA DE UNAMUNO COMO RECAPITULACIÓN ONTOGENÉTICA DE LA FILOGÉNESIS DEL TRABAJO **33**

2.1.- VIDA DE UNAMUNO Y LA EVOLUCIÓN DEL SENTIDO DEL TRABAJO **33**

2.2.-LA RÍA PORTAL DEL PROGRESO INDUSTRIAL **40**

2.3.-TRABAJO INDUSTRIAL Y TRABAJO ARTESANAL **43**

3.-EL TRABAJO COMO HUMANIZACIÓN DE LA NATURALEZA **46**

3.1.-YO Y EL MUNDO NOS HACEMOS MUTUAMENTE **47**

3.2.- LOS UTENSILIOS – LA TÉCNICA **52**

3.2.1.- LOS INSTRUMENTOS SON MI CUERPO **54**

3.2.2.- LO MÍO PRECEDE AL YO **56**

2.3 HACERSE UNA MORADA **63**

3.2.4.- PERDERSE ENTRE CACHARROS **65**

3.2.5.- HEIDEGGER EN NUESTRO AUXILIO **67**

4.- EL TRABAJO COMO COMUNIÓN **70**

4.1.-DE LA COMUNIÓN CON LA TIERRA A LA COMUNIÓN CON LOS OTROS **71**

4.2.- DE LA TIERRA AL CIELO **73**

4.3.- EL PECADO DEL DESPILFARRO....74

4.5.- A VUELTAS CON EL SOCIALISMO....78

5.-EL TRABAJO INMORTALIZADOR....80

5.1.- EL OFICIO EXCELSO....80

5.2.- LA TAREA JUSTIFICATORIA....84

5.3.- GANARSE A DIOS....87

5.4.- TRABAJAR A CONCIENCIA....91

5.5.- HACER DEL TRABAJO ORACIÓN....95

6.- DELTRABAJO REDENTOR A LA JUSTICIA REPARADORA....99

6.1.-LAS ENSEÑANZAS PAULINAS....99

6.2.- DE SAN PABLO A KANT....101

6.3.- JUSTICIA Y REDENCIÓN EN LA TRADICIÓN ESPAÑOLA....107

CAPÍTULO 2.- EL ESFUERZO, DE FUERZA ORIGINAL A VOLUNTAD CREADORA.... 121

1.- LA FUERZA....123

1.1.- LA FUERZA COMO DINAMIS NATURAL....123

1.2.-LA FUERZA HUMANA: PSICOSOCIOLOGÍA DEL VASCO....128

2.-LA FORTALEZA: VIRTUD DEL TRABAJO ESFORZADO....132

3.-EL ESFUERZO LA VERDAD DEL HOMBRE....133

4.- EL ESFUERZO COMO AHAL-EGIN....138

5.-LA INSISTENCIA....140

5.1.- LA POTENCIA DEL SUPERHÉROE Y LA PERSEVERANCIA DEL NEKAZARI....144

6.-LA RESISTENCIA....149

7.-ESFUERZO Y CONCIENCIA....154
8.-ESFUERZO: DE LA MISERIA ONTOLÓGICA AL OPTIMISMO ANTROPOLÓGICO....163

9.-EL ESFUERZO Y EL DOLOR....169

9.1.-EL DOLOR ESPIRITUAL....172

9.2.-EL DOLOR COMÚN: LA COMPASIÓN COMO FORMA SUPREMA DE HUMANIDAD....175

CAPÍTULO 3.- EL MISTERIO DE LA MUERTE..... 179

1.-EL DOLOR Y LA MUERTE.....181

2.-LA CONCEPCIÓN FAMILIAR DE LA MUERTE.....184

2.1.- LA CONJUNCIÓN VIDA Y MUERTE, COMO EXPERIENCIA NATURAL Y COTIDIANA 184

2.2.- LA MUERTE PERSONAL EN LAS OBRAS DE UNAMUNO.....188

2.3.- LA SOLITARIA MUERTE 194

3.-LA ANGUSTIA EXISTENCIAL: LA CONGOJA Y EL SENTIMIENTO TRÁGICO 194

4.-LA CONGOJA.....198

5.-LA NADA EN EL IMAGINARIO VASCO.....204

6.- LA ANGUSTIA: DEL HUTS AL BETE.....207

CAPÍTULO 4.- LA VOLUNTAD 211

1.- LA VOLUNTAD COMO ESFUERZO SOSTENIDO.....213

2.- VOLUNTAD Y VERDAD.....215

3.- LA VOLUNTAD TRÁGICA: EL QUIJOTISMO.....217

3.1.- EL QUIJOTISMO ES HIJO DE SUS OBRAS 219

3.2.- EL QUIJOTISMO – ASPIRACIÓN AL IDEAL 222

4.-LA VOLUNTAD Y LA FE DE DON QUIJOTE.....226

4.1.- LA VOLUNTAD COMO CONCIENCIA DE SER Y SER MÁS.....232

5.-LAS FIGURAS DE LA VOLUNTAD: FE, ESPERANZA Y CARIDAD 234

5.1.- LA CONCEPCIÓN DE LA FE: DESARROLLO ONTOGENÉTICO.....235

5.1.2.´- FE SOCIALISTA O EL SOCIALISMO SENTIMENTAL 238

5.1.3.-LA FE SALVA.....240

5.1.4.- FE – DYNAMIS.....242

5.1.5.- DE LA FE BIÓTICA A LA FE QUE DUDA 242

5.2.- RAZÓN Y FE: LA FELIZ INCERTIDUMBRE.....246

5.3.-FE Y BONDAD 255

6.-LA ESPERANZA 257

6.2.- LA ESPERANZA RAÍZ DE LA FE 258

7.- LA CARIDAD – AMOR TAMBIEN ES CONFLICTO 266

7.1.- LA CARIDAD PRENDA DE DIVINIDAD 271

7.2.- LA COMPASIÓN MANIFESTACIÓN DE LA HUMANIDAD PLENA 273

8.- LA ENVIDIA: CONDICIÓN TRÁGICA 276

8.1.-LA ENVIDIA Y EL DESEO MIMÉTICO 278

8.2.- LA ENVIDIA. PASIÓN Y AMOR 281

8.3.- LA ENVIDIA COMO REBELIÓN CONTRA EL INFORTUNIO 282

8.3.1.- LA ENVIDIA: POSIBILIDAD FUTURA FRENTE A REALIDAD ACTUAL 287

8.4.-LA ENVIDIA Y EL RESENTIMIENTO TRÁGICO 289

8.5.- LA ENVIDIA COMO NO RECONOCIMIENTO 294

CAPÍTULO 5.- DOS PERSONAJES EN BÚSQUEDA DE SU REALIZACIÓN 301

1.- LA PERSONALIDAD 303

1.2.- PERSONALIDAD E INDIVIDUALIDAD 303

1.3.- PERSONALIDAD COMO IDENTIDAD PERSONAL 306

1.4.- PERSONA Y MUNDO 311

1.5.- INDIVIDUALIDAD COMO LIMITACIÓN DE LA PERSONALIDAD 312

1.6.- PERSONALIDAD COMO AFÁN DE TRANSCENDENCIA 312

1.7.-PERSONA, PERSONALIDAD Y PERSONAJE 314

2.-LA TÍA TULA 318

2.1.- LA TÍA TULA COMO FUNDADORA DE UN NUEVO ORDEN... FAMILIAR 319

2.2.-LA TÍA TULA COMO RETOÑO TOLSTOIANO 323

2.3.- LA TÍA TULA COMO DOMINACIÓN FAMILIAR 327

2.4.-LAS VOCES QUE RESUENAN EN TULA 331

2.5.- TULA Y LA TRADICIÓN PATRIARCAL 332

2.6.- TULA FRENTE A LA MUJER UNAMUNIANA 336

2.7.- LA SIMBOLOGÍA DIATRÓFICA EN EL IMAGINARIO VASCO 340

2.8.- AMOR DE MADRE 342

2.9.- DE LOS NOMBRES 344

2.10.- TULA Y LA PERMANENCIA DE SU OBRA 347

3.-SAN MANUEL O LA PARADOJA DE LA SALVACION NO CREIDA 353

3.1.-LOS NOMBRES 360

3.2.-LA COMUNIDAD 370

3.3.-EL PAISAJE. 381

3.4.-LA RESURRECIÓN 390

CAPÍTULO 6.- DIOS AL FINAL DEL CAMINO 395

1.- DIOS CREACIÓN SUPREMA 397

1.2.- EL HAMBRE DE DIOS 401

1.3.- DIOS ES AMOR Y OBJETO DE AMOR 408

1.4.- DIOS ES DOLOR COMPASIVO 412

1.5.- DIOS ES MADRE Y... PADRE, ES COMUNIDAD 413

1.6.- DIOS ES CRISTO 415

CONCLUSIONES 433

BIBLIOGRAFÍA 441

INTRODUCCIÓN

"Para el hombre vivir es, desde luego y antes que otra cosa,
esforzarse en que haya lo que aún no hay ".

Ortega y Gasset: Meditación de la técnica

.

Aunque la realización de la tesis de Doctorado puede ser considerada la culminación de la vida académica de un joven estudiante, esto es, como el último examen, al que ha de someterse un tutorando, para acceder a la más alta cualificación académica profesional, como nos reiteraba el padre Echarri; no deberíamos olvidar la consideración de Emmanuel Mounier, para quien una tesis doctoral, más que una obra académica es una elección vital que compromete nuestra vida; pues por una parte nos obliga a hipotecar nuestro tiempo, familiar, de ocio, etc., y por otra nos obliga a que tenga una función social, esto es, que se "*esfuerce en que haya lo que aún no hay*", o lo que es lo mismo, que alumbre algún perfil hasta ahora no destacado.

En nuestro caso, superada toda tentación meritocrática que impulse nuestra carrera académica (pues ésta ha terminado antes de culminar la tesis), me queda explicitar los motivos personales y filosóficos que me han llevado a realizar mi indagación.

El título "*Esfuerzo redentor: Trabajo y creación en Unamuno*" quiere hacer patentes los elementos fundamentales que le permiten a Unamuno hacer frente al espíritu de disolución, con la apuesta por el todo contra la nada. Contra el reduccionismo ontológico perpetrado por la filosofía moderna, Bacon, Galileo, Descartes… y su deriva racionalista tecnocrática, Unamuno, buen lector de Pascal, reivindica la *poiesis* generadora que además de pensamiento es sentimiento y fe y esperanza y caridad; es esto sobre todo, amor y afecto. Como bien señala Cerezo, *"esta poiesis a diferencia de Nietzsche ya no consiste en el arte, al que confunde Unamuno con la posición esteticista, sino al modo de Kant y Fichte en la obra moral"*[1].

[1] CEREZO GALAN, Pedro, *Las máscaras de lo trágico, Madrid, Trotta, 1996, p. 23.*

Unamuno se nos hace especialmente cercano, precisamente, por el compromiso de responder al reto vital sin escapismos. El hombre auténtico es el que asume su tarea: hacerse cargo del mundo y luchar para que el sentido del destino del hombre resplandezca. En Unamuno, el poeta es indiscerniblemente profeta o agente moral. Se trata del hombre que tiene carácter propio, sentido del deber, y que conoce su misión, es la persona ética por excelencia.

Como tendremos ocasión de explicitar Unamuno opta por lo serio frente a lo frívolo; el compromiso frente al desdén. Es por esto, por lo que se nos hace especialmente "simpático" y cercano, y se convierte en *nuestro* Unamuno. Unamuno hará patente la paradoja señalada por Kant del hombre ciudadano de dos mundos, el de la necesidad y el de la libertad, el de la causalidad natural y el de la libertad moral.

La apuesta por la dimensión teleológica, por la conciencia de transcendencia/transfinitud, marca toda la obra de Unamuno.

En nuestro trabajo queremos señalar el esfuerzo y sus modos de concreción que trabajo y creación poética son los modos de ganar la apuesta que tiene el hombre. Esto es, que la vida merezca la pena ser vivida. Unamuno creía que nadie podía eludir esta cuestión.

Unamuno, frente a la pregunta "*¿Tiene sentido concebir al hombre, desde el fundamento de su más íntima finitud, como creador, y por tanto infinito?",* contestará: *"hagamos que la tenga"*. Estamos moralmente obligados a hacer frente a esta cuestión. Filosofía y poesía, lo mismo en Unamuno, tienen que hacerse cargo y responder, que no resolver-disolver, a este interrogante.

Unamuno cree que ningún mortal puede vivir al margen del esfuerzo. La vida no es evasión lúdica sino actividad que supone lucha y dolor. En el caso del hombre esta actividad es consciente y se mueve a satisfacer sus necesidades, sus carencias y para ello tiene que valerse de un mundo que se le resiste a satisfacer sus deseos.

Unamuno ve claro que en el hombre el esfuerzo se pone en marcha como respuesta a su indigencia ontológica. Unamuno nos dice que el hombre se "duele" de su contingencia y

limitación y con ese dolor se despierta el ansia de plenitud y se pone en marcha el esfuerzo por transcender. El dolor es resorte del esfuerzo, Unamuno nos dirá que el dolor, el dolor espiritual es el eco de la llamada de lo divino en el hombre

La donación de sentido presupone un compromiso ético en Unamuno. Hagamos que lo tenga, significa ganemos nuestra infinitud, hagamos que sea una injusticia su no realización. Así, la noción de justicia ocupa el centro de toda actuación humana, se convierte en el concepto normativo y en "justificación" de nuestra actuación.

Para Unamuno, dos son los arquetipos de la existencia auténtica: Cristo y Don Quijote; el uno, Cristo, representante del misterio de la encarnación: el Verbo hecho carne, es "paradigma" de la existencia poética que necesita materializarse en la palabra para ser canto espiritual; el otro, Don Quijote, es paradigma del esfuerzo creador que con sus "trabajos" nos abre a nuevos mundos, sobremundos, es paradigma de la existencia poética que identifica vida y esfuerzo por sobrevida. Nosotros a lo largo de nuestro trabajo pretendemos explicitar lo que estamos señalando en esta introducción.

Conviene recordar que Unamuno es un pensador que se reconoce como cristiano y entiende el cristianismo como religión profética, mesiánica, que pretende colaborar en el plan de Dios y se caracteriza por un claro afán de transformación del mundo. Por ello en Unamuno se da cierto rechazo de las posiciones panteístas o místico contemplativas de las religiones orientales.

Respecto al *status questionis*, que académicamente parece obligado presentar en toda tesis doctoral, hemos de señalar que nuestro tema ha ocupado y preocupado a toda la filosofía española posterior a Unamuno del cual casi toda ella es deudora. Ortega nos dirá que "el hombre no es *res cogitans* sino *res dramática*" e insistirá en la consideración del hombre como ser creativo. Aranguren nos presentará al hombre como ser moral, esto es, que da razón de la posibilidad que ha puesto en juego. Frente a la realidad una, las posibilidades "como irreales" son plurales y el hombre ha de elegir, traer a realidad lo posible (moral como estructura).

Zambrano, retoma la identificación unamuniana de filosofía y poesía y apela a la razón poética que supera la escisión, introducida por la conciencia, entre conocimiento y vida.

En lo que se refiere a los estudios sobre Unamuno, son ya incontables los trabajos que identifican filosofía, poesía y vida en Unamuno. Señalamos lo hitos que han jalonado el camino.

Muy tempranamente, en 1950. Julián Marías publicó su *Miguel de Unamuno,* donde abordó la obra del Unamuno ensayista, novelista y poeta descubriendo que el sentido todo de la obra de Unamuno es un problema de filosofía, donde están presentes los grandes temas, vida, muerte, Dios...

Carlos Paris, con su *Unamuno Estructura de su mundo intelectual*[2], de 1968, trata El universo unamuniano como sistema de signos lingüísticos, como creación de Miguel de Unamuno Y específicamente en el apartado *Poesía y conocimiento* nos habla de la relación criatura literaria-autor, entendida como modelo de la relación metafísica: ser contingente-ser creador. Realiza París un estudio de la antitesis hombre-naturaleza estableciendo un esbozo de antropología del trabajo, para después abordar la experiencia del SER y su SENTIDO. En definitiva, el libro de C. París considera la obra de Unamuno toda en su conjunto y recorre los caminos de sus preocupaciones más sentidas: el hombre ante la naturaleza y su nada, ante la sociedad y la denuncia de nuestra historia, y sobre todo la conciencia como sociedad interior con la conciencia de menesterosidad como fondo.

Otro gran hito en los estudios sobre Unamuno será la publicación en 1986, por la Casa museo de Unamuno, del volumen homenaje en el cincuentenario de Miguel de Unamuno, con un artículo de Pedro Cerezo donde se nos presenta la tarea del escritor como vocación. Hay en este volumen otros artículos en los que como el de Cirilo Fernández se subraya la condición de la filosofía de Unamuno como filosofía de la voluntad y se nos señala que es la poética de Don Quijote quien nos descubre la verdadera realidad. Pero es con la obra de Pedro Cerezo Galán,"*Las máscaras de lo trágico: Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno"*[3] del año de 1996 casi 30 años después de C. Paris y con los estudios de Julián Marías, Cruz Hernández, García Bacca, Ciriaco Morón, Nelson Orringer, Juventino Caminero y... otros muchos como transfondo, como se aborda un estudio integral de la obra de Unamuno en el contexto de

[2] PARIS, Carlos. Unamuno Estructura de su mundo intelectual, Editorial Anthropos, Barcelona, 1968
[3] CEREZO GALÁN, Pedro. Las máscaras de lo trágico, Editorial Trotta, Madrid, 1996

la crisis espiritual conocida como "*mal del siglo*". El resultado de la investigación presenta el pensamiento trágico de Unamuno como paradigma de la cultura europea del último cuarto del siglo XX. La obra de Cerezo nos parece insuperable no sólo por la enciclopédica documentación, sino sobre todo por la profundidad de su análisis y su fina sensibilidad al abordar los temas unamunianos.

Respecto al pensamiento político, la obra de Manuel Urrutia y Pedro Ribas, después de la inicial labor de Guillermo de la Dehesa, ha resultado muy esclarecedora así como su ingente obra de recopilación de textos inéditos. En esta tarea resulta imprescindible la obra de Ereño Altuna que nos ha aportado multitud de datos y ha recuperado artículos claves para entender la formación y evolución del pensamiento del joven Unamuno. En esta labor no debemos olvidar a Laureano Robles que también ha rescatado numerosos inéditos..

En lo que se refiere a la vida de Unamuno, en los últimos años se han publicado dos extraordinarias biografías que completan la inicial, de suyo completísima, de Emilio Salcedo. Una es la documentadísima obra, editada en 2009, de Colette y Jean Claude Rabaté, donde se aportan nuevos datos sobre los últimos días del autor y junto a ella poco después en 2012 la de Jon Juaristi, más emotiva y cordial.

Volviendo a la preocupación filosófica, para nuestro propósito es determinante la idea expuesta por Cerezo de que la tercera antinomia kantiana de la *Crítica de la razón pura*, leída en términos existenciales, debe ser tomada como la partida de bautismo de la conciencia trágica moderna, y que la tensión existencial todo/nada es inmanente a la conciencia de finitud o transfinitud.

Cerezo nos presenta una clave fundamental de lectura al señalar que, frente a la concepción hegeliana de la conciencia desgraciada que tiene como resultado la disolución de lo finito en la vida infinita, lo que escamotea el problema de la muerte, hay una lectura de lo trágico en clave freudiana como conflicto Eros-Tanatos. Unamuno, teniendo siempre presente el eros platónico o el *conatus* de Spinoza, considerará el amor como el mejor antídoto o *pharmakon* contra la tentación *nadista.* El amor despierta en lo contingente el afán de eternidad, personaliza el universo para salvarlo de la nada y es el principio de una ética que asiste a la vida y la fomenta.

Es ésta la línea en la que situamos nuestro trabajo, pues consideramos que toda la obra de Unamuno tiene como objetivo evitar el anonadamiento, o, lo que es lo mismo, superar la muerte, y tratamos de analizar los medios de que se vale: el esfuerzo productor a través del trabajo y la creación poética. Precisamente la tarea primordial del trabajo humano es evitar el anonadamiento haciendo posible lo que aún no es. <por otra parte la tarea fundamental de la palabra poética según palabras de Unamuno es la "*creación del yo como conciencia"*.

Nuestro trabajo consiste en subrayar la significación ontológica del esfuerza y sus manifestaciones humanas, el trabajo y de la creación poética como fundadores de realidades. Así, el trabajo mundano resuelve el problema de la supervivencia, y la inspiración poética patentiza el yo como conciencia y necesidad de sobre-vida. Nuestro trabajo lo dividiremos en tres partes. En la primera parte dibujaremos una antropología del trabajo, en la que, junto a la tradición judeocristina del "Génesis" y la grecolatina de Hesíodo, la concepción unamuniana es deudora de la medieval cristiana Reparemos que la naturaleza edénica y el hombre tenían una relación perfecta , en la que el trabajo era superfluo, pero se produce la caída y la obligación penosa de trabajar. En este horizonte se alza la concepción unamuniana, que entiende el trabajo como constitutivo del hombre.

Aparece el trabajo conectado con el esfuerzo que lo hace posible. Nosotros los analizamos deteniéndonos en las raices euskérikas del concepto esfuerzo, como *ahal egin*, esto es, como *hacer posible* (que es) su traducción literal. Esta concepción de esfuerzo, como posibilidad realizada, está también presente en otro gran pensador vasco, Zubiri. Se nos revela el esfuerzo como puesta en práctica de la libertad, creador del posibilidades. La posibilidad en sentido kantiano, ligada a la realidad existencial, es apertura al futuro, esto es, en términos unamunianos incertidumbre, apuesta, y compromiso-responsabilidad esperanzada.

El esfuerzo, en su manifestación primigenia, sería la *dynamis* original de la naturaleza creada. *Dynamis* que en su despliegue se transforma en *ahal-egin*, esfuerzo voluntario creador de novedades. El trabajo esforzado como superación de la limitación vital se nos presenta como nota definitoria del hombre y se sostiene en la fortaleza. La creación

poética, por su parte, como apertura al futuro y posibilidad de ser, y ser más, se sustenta en la Fe, Esperanza y Caridad.

Trataremos de demostrar que la justicia está tempranamente sentida como unidad de felicidad y deber, y que responde más que al ideal de armonía, presente tanto en el Platón, tan seguido por Unamuno, como en el *alma bella* de su admirado Schiller, a una concepción ontológica que da sentido a la libertad y que posibilita el triunfo del amor sobre la muerte. Todas estas consideraciones señaladas las desarrollamos en los tres primeros capítulos que completan la primera parte.

La relación hombre/naturaleza, mediada por el trabajo, se transforma en yo-mundo y se convierte en impulso ético de concientización del universo, impulso que, partiendo del dolor por la indigencia original, trata de superar ésta y evitar la aniquilación. El esfuerzo laborioso se convierte ahora en voluntad creadora que será el objeto de estudio de la segunda parte de nuestro trabajo, que corresponde al capítulo IV.

La segunda parte la iniciaremos con la transición de la moral del trabajo a la fe heroica de Don Quijote, en la que se identifican creer y crear. En un segundo momento trataremos la acción heroica, que tiene como lema el "*existir es obrar"*, y subrayaremos la afirmación del yo frente al mundo que supone la proclama *"yo sé quién soy"*. En esta afirmación se nos plantea la cuestión del destino de nuestra conciencia como aspiración a lo eterno, que se sostiene en el amor y se formula en el imperativo ético unamuniano: "*obra de tal modo que no merezcas morir*".

Recapitulamos lo visto mostrando las virtudes "teologales" como figuras de la voluntad creadora, y como contrapunto trataremos la envidia como reverso de ellas y sobre todo de la caridad-amor. Ejemplificaremos la voluntad de ser en dos figuras emblemáticas: *"La Tía Tula*" y *"San Manuel Bueno y mártir"*, en las que el esfuerzo por cumplir con su vocación, les redime.

Esto nos abre paso a la última parte, en la que el impulso ético se resuelve en clave religiosa, siguiendo la consideración de Unamuno de la religión como *"la concientización de la naturaleza"*, para acabar señalando que la esperanza escatológica tiene su justificación en el requerimiento que supone el hombre de Dios. Ahora veremos

en toda su amplitud, que la insatisfacción radical del hombre y el esfuerzo por superarla pueden cumplirse en Dios. Vivimos dolorosamente insatisfechos porque sentimos un vacío, vacío de Dios no superable en nuestra mundanal existencia y sin embargo no nos queda otra si queremos responder, como hombres, que esforzarnos por alcanzar la plenitud. En el esfuerzo puesto en el empeño nos ganamos su cumplimiento.

Nuestro trabajo aporta la novedad que se ve a Unamuno como un pensador vasco en el que junto a la tradición toda occidental, sobre todo la judeo-cristiana, lleva dentro de sí el imaginario vasco que refuerza aquello que de común tienen ambas. La noción de esfuerzo como realización de posibilidades del imaginario vasco se ve reforzada por la concepción de la justificación por los obras de la tradición cristiana. De ahí la concepción del trabajo y la solidaridad que resaltaremos en Unamuno. El modo de proceder será de continua retroalimentación, pues los temas se repiten y engarzan remitiéndose unos a otros recíproca y constantemente.

El esfuerzo por ser el que quiero ser remite al problema de la personalidad, tratado en el Capítulo V, y éste, el de la personalidad, al de la relación con el personaje que remite a la de la relación creatura y creador. Por esto y para ejemplificar lo dicho y poner en valor la obra de Unamuno utilizaremos los famosos versos de Holderlin

Los famosos versos de Hölderlin: “pleno de méritos, pero es poéticamente, como el hombre habita esta tierra” los comentarios de Heidegger y la recreación que de ellos hace J.A. Marina, creo que nos ilustran, muy adecuadamente, todo esto que estamos tratando.

Jose Antonio Marina traduciendo a Hölderlin, nos señala: “Creadoramente habita el hombre la realidad, irremediablemente”. Marina quiere subrayar que el hombre, al enfrentarse con el mundo, transforma la nuda realidad (Zubiri) en posibilidad indefinida.

No es unívoco el modo en que el hombre toma asiento en el mundo, son infinitas sus posibilidades y ahí se manifiesta su libertad.

"La palabra "supervivencia" se vuelve equívoca si la aplicamos a animales y hombres. El animal pervive solamente. El ser humano supervive. No es que viva por encima de sus posibilidades (eso sería quimérico) sino por encima de sus realidades, es decir, vive en sus posibilidades"[4].

Por su parte, Heidegger en su comentario a esos versos de Hölderlin pone el acento en los dos planos apuntados en el primer verso, indicando lo siguiente:

"Lo que el hombre hace y persigue lo adquiere y merece por su propio esfuerzo. Sin embargo dice Hölderlin en duro contraste, todo esto no toca la esencia de la morada en esta tierra, todo esto no llega a la razón de ser de la existencia humana. Esta es poética en su fundamento. Por el trabajo, pero sobre todo por la creación hace el hombre del mundo su morada, se apropia del ambiente según su necesidad pero sobre todo según su deseo"[5].

Heidegger subrayará que, al definir como poética la existencia, su fundamento no es tanto un mérito cuanto una donación o gracia.

En resumen, *techne* y *poiesis*, trabajo y creación, son las dos formas de acción que caracterizan el modo en que el hombre se hace su habitación.

Precisamente en estos términos, creación y trabajo, se nos abre un campo de significaciones que en principio parecen oponerse, pero que irremediablemente se remiten recíprocamente y que dan lugar al trabajo creativo o a la creación esforzada como formas de "buscarse la vida" el hombre.

El término trabajo nos remite a la respuesta, a una urgencia externa, esto es obligación o ligadura que se nos impone. Su característica fundamental es el esfuerzo según nos acaba de señalar Heidegger. La creación, en cambio, nos aparece como desligada de las urgencias vitales, transformadora de la realidad que se impone y que está caracterizada no por el esfuerzo sino por la potencia. En Unamuno estos términos adquirirán significación propia, que influye notablemente, en sus temas filosóficos todos.

---

[4] MARINA, J.A.: *Teoría de la inteligencia creadora* , Anagrama Barcelona 1993, p 21

[5] HEIDEGGER, M. *Hölderlin y la esencia de la poesía en Martín Heidegger*, p.21 *Arte y poesía*, Buenos Aires, FCE 1992, p.108

De momento nos conviene retener la distinción de Marina entre realidades y posibilidades y la heidegeriana entre mérito – esfuerzo y creación que nos permitirán enmarcar y explicar la posición unamuniana.

El filósofo es, para Unamuno, ese hombre que asume esa especial tarea de hacerse cargo del mundo, y luchar porque el íntimo sentido del hombre y su mundo resplandezca. Trataremos de explicitar esto a lo largo del trabajo, así como demostrar que el filósofo –como todo hombre auténtico- es un hombre de especial talante, es el hombre que tiene sentido del deber, de su deber, es la persona ética por excelencia.

Al colocar a la filosofía como lucha e indicación del sentido del esfuerzo humano, Unamuno ha optado por lo serio frente a lo frívolo, emparentándose con la tradición filosófica y especialmente con Platón, para quien la dialéctica como proceso conducente a la verdad, exige un determinado temple de ánimo, un forjado carácter que supone constancia en el esfuerzo, disciplina en la educación, entereza y vigor alejado del banal divertirse.

Tenemos aquí ejemplificados la comunión existente entre filosofía y ética que hunden sus raíces en las aporías de la existencia. Unamuno personaliza todo lo expuesto y lo hace literatura, mejor, poesía. Será la poesía la que le permite enfrentarse al "misterio" de la vida que da en conciencia humana y su contrapuesta la muerte, muerte que es un dato irrefutable para el hombre vivo.

El enfrentamiento del hombre contra su destino mortal y la irresignación como imperativo moral para Unamuno sólo puede ser expuesto "poéticamente" y nunca lógico-matemáticamente, de ahí su identificación de poesía y filosofía. Filosofía y literatura responden a necesidades vitales y tienen en común la búsqueda-donación de sentido.

En Unamuno esta búsqueda o donación es el imperativo humano por excelencia. Hacerse un sujeto en su caso significa hacerse una personalidad, y en Unamuno esto supone hacerse poeta, darse en la palabra. Para él la máxima expresión de autenticidad es la de darse a sí mismo en la palabra-poética, o lo que es lo mismo, hacerse a sí mismo en el texto literario como "novela".

Hacerse como "*novela*" necesita del otro como lector, lo que significa que para Unamuno no hay sujeto sin sociedad, el destino del sujeto esta ligado al de su "familia" humana toda. Se enlazan, pues, literatura, filosofía y ética. El sentido de la vida se nos descubre en todas estas formas discursivas que patentizan afectos y amplían las posibilidades existenciales del ser humano.

En resumen, no es la realidad empírica lo que me constituye, sino que yo me realizo, me hago, en lucha contra ella y en comunión con los otros, y a la vez, la realidad misma se realiza como mi realidad. Dicho de otro modo, la realidad sólo adquiere sentido, viene a ser real, después de mi recreación poética-literaria.

Los ecos del Evangelio de San Juan "En el principio era el verbo…" están siempre presentes en el pensamiento de Unamuno. Carlos Paris subraya la insistencia de D. Miguel el la "originalidad" de la palabra y nos dice, a propósito de lo que estamos tratando: "*Toda su vida asume un proceso de literalización, y los términos palabra, letra, libro, se transportan a ser significado religioso desde esta vocación de ultimidades con que el mundo de lo literario es abordado*"[6]. Para nuestro propósito, es esto lo que queríamos resaltar, el universo de la palabra como revelador del enigma metafísico y recreador del misterio de la personalidad.

Ciertamente en Unamuno serán reiteradas las quejas y las muestras de insatisfacción ante la palabra fallida, ante el fracaso de la misión revitalizadora del lenguaje. Pero esto no es más que la expresión de la realidad trágica que es la literatura y que debe serlo, si no quiere abdicar de su misión, pues trágica es la existencia toda. Precisamente el mayor pecado de la literatura es el diletantismo entretenedor que enajena la realidad y aliena al hombre. Quedarse en la forma brillante y evitar el fondo, es el mayor pecado. Unamuno vivió tanto la trágica tensión ontológica del todo o nada, como la literaria entre persona y personaje, y como la religiosa hombre finito y Dios infinito, e hizo de ella fermento de su obra toda.

El soneto "*La palabra*" del Rosario de Sonetos Líricos, resume, encarna y nos proclama emotiva y unamunianamente todo lo que hasta ahora hemos dicho. En este soneto glosa

[6] PARIS, Carlos , *Unamuno, estructura de su mundo intelectual,* Antropos, Madrid 1989, p.41

dos citas de San Juan y San Mateo en el que "*La palabra*" es el instrumento divino que el hombre tiene para hacerse un mundo propio y liberarse de lo dado, *dejando de ser siervo*. Con la palabra el hombre forja y labra su realidad. *Forja y labra* son los modos en que se realiza el trabajo humano y *Forja y labra*, son los modos repetidos hasta el cansancio que tiene Unamuno para expresar la labor del poeta creador. Éste debe hacer los mismo que cualquier trabajador: arar, forjar, sembrar, darle al mazo, esculpir, cantear, etc...

Juan, I, 1; Mat., VI, 9.
"Llave del ser, fue en un principio el verbo
por el que se hizo todo cuanto muda
y el verbo es la cadena con que anuda
Dios los dispersos granos de su acervo.
Por él el hombre deja de ser siervo,
se vale de él en la batalla ruda
y en él apaga cuando su alma suda
como en la fuente tras de acoso el ciervo.
Sea de Dios santificado el nombre
que es Dios también, pues fue con la palabra
como creara el mundo en un principio.
Con la palabra, como Dios, el hombre
su realidad de ideas forja y labra:
nunca la profanéis a huero ripio" (VI, 362)

Ciertamente no encuentro mejor resumen de lo que queremos decir que este poema unamuniano, de modo que nuestro trabajo se puede entender como una glosa de él. La dimensión intelectual de "La palabra" sólo tiene sentido desde la perspectiva religiosa que permite transcender lo dado y hacer de la palabra "llave del ser" e instrumento de liberación por su fuerza creadora. "El hombre deja de ser siervo" y "con_la palabra, como Dios, el hombre, su realidad... forja y labra".

La palabra auténtica es fuerza creadora, es de suyo performativa. En el *Cancionero* nos lo deja claro:

"Busca tan sólo las palabras, ellas
te crearon el alma y al creártela
te hicieron creador; esto es: poeta (III, 125)

La palabra amén de instrumento de creación, es también llave del ser y el constituyente esencial del hombre, aquello que le hace al hombre tal. Es potencia divina pura posibilidad (*ahala* en euskara). "Pero con la palabra, como Dios, el hombre... forja su realidad, construye su morada y la de los suyos y se abre a la eternidad, humaniza la naturaleza y por ende la diviniza, cooperando en la tarea creadora de Dios.

Las palabras del Evangelio de San Juan "El verbo se hizo carne y habitó entre nosotros (Juan, I, 14) hacen de Cristo el paradigma del poeta-creador que hace carne "al pensamiento de Dios", haciendo de lo transcendente, del "misterio" experiencia material, sentida y vivida.

El "Cristo de Velazquez" recoge todo esto y proclama como función de la poesía y del arte en general traer a carne al espíritu

"Vara mágica
nos fue él nos fue el pincel de D. Diego Rodríguez
de Silva Velázquez. Por ella en carne
te vemos hoy..." (VI, 417)

Pero el esfuerzo creador alcanza su más plena realización en el camino inverso, el hombre es realmente poeta cuando hace de la carne espíritu, esto es concientizando la naturaleza. Con la misma fuerza expresiva proclama en otro de los poemas del "Cristo de Velázquez":

"Tú, el hombre, la idea viva, la palabra
que se hizo carne, Tú que la sustancia
del hombre es la palabra, y nuestro triunfo
hacer palabra nuestra carne, haciéndonos
ángeles del Señor..." (VI, 487)

De ahí que, si mediante el trabajo se humaniza la naturaleza y mediante la creación ésta se convierte en palabra y viceversa, tanto el trabajo esforzado y la palabra creadora serán sagrados "Nunca la profanéis a huero ripio".

El motivo de nuestro trabajo, lo que nos movió a realizarlo fue la simpatía con el intento de Unamuno de salvar al hombre de su iniquidad. La piedad por el hombre, que esta posición supone, y el reconocimiento debido al esfuerzo puesto en ello merecen todo nuestro respeto.

Nos pareció descubrir en Unamuno un reconocimiento del valor ontológico del esfuerzo no debidamente resaltado por los innumerables estudios que a investigar su obra se han dedicado. Y así como García Bacca hizo del dolor el centro ontológico de la filosofía unamuniana, pues el dolor era la condición de posibilidad de que la conciencia tuviese conciencia de sí, creemos que el esfuerzo, además de poner en valor el dolor, común con todo lo viviente, patentiza algo exclusivamente humano, la insatisfacción por su condición mundanal y la aspiración a transcenderla.

Unamuno viene a decirnos que en esa condición hay algo de divino, la generosidad que la aspiración al infinito supone, la salvación de la indigencia y del dolor; y algo de diabólico, denunciado por la tradición veterotestamentaria: el orgullo luzbelino y la ambición ilimitada. Al hombre le toca bregar con su condición y hacer del esfuerzo fuente de salud.

SIGLAS

Las obras de Unamuno se citan, por lo general, por la edición de Obras completas (Madrid, Escelicer, 1966, nueve volúmenes), indicando simplemente el tomo correspondiente en números romanos y la página en arábigos.

En los inéditos que se conservan en la Casa-Museo Unamuno de Salamanca utilizaremos el título seguido de CMU con la signatura correspondiente de la biblioteca-archivo Unamuno entre paréntesis.

Para los textos en euskera hemos utilizado las siguientes siglas:

-AÑIB. VB.- AÑIBARRO, Fr. P.A.: Voces bascongadas diferenciales de Bizcaya, Guipuzcoa y Navarra. Bilbao, 1963. Edit. Villasante.
-AX.- AXULAR, Pedro de: Gero (Edición bilingüe), Barcelona 1964.
-LEIZ.- LEIZARRAGA, Joannes de: Testamentu berria. Londres, 1896.
-LH.- LHANDE, Pierre: Dictionnaire basque-francais (dialectes labourdin-bas-navarrais et souletin), París, 1926-1938
-OIH.- OHIENART, Arnaldo de: Les Proverbes Basques recuillis par le Sr. d´Oihenart, plus les poésies basques du meme auteur. París, 1657.

CAPÍTULO 1.- EL TRABAJO HUMANIZADOR

1.- ANTROPOLOGÍA DEL TRABAJO

1.1.- LOS RELATOS FUNDAMENTALES

Creo que dos son los relatos que configuran el imaginario occidental sobre la relación del hombre con la naturaleza, se trata del relato bíblico del "Génesis" y los "*Trabajos y los días* "de Hesíodo.

En los dos se parte de un momento original de armonía y perfección atemporal, que se quiebra y comienza la historia del mundo como decadencia.

En el caso del relato griego, el proceso de decadencia moral se ejemplifica en los distintos estadios de las edades del hombre.

En el Génesis, el pecado original, como desobediencia a Dios, (tema del Gn 1-11, 2, 22) marca el punto de partida de la historia del hombre.

En los dos relatos, el trabajo como relación fundamental del hombre con la naturaleza y modo de sobrevivir tiene una consideración ambivalente; de un lado es un castigo: "ganarás el pan con el sudor de tu frente"; de otro, es algo extremadamente valioso: es el modo con que el hombre alcanza su dignidad, evitando la menesterosidad (Hesíodo [7]), colaborando con el plan de Dios y siendo portador de una responsabilidad providente, para el judeocristiano (Gn 1,28, y sobre todo Gn.2.15).

Unamuno conoce muy bien los dos relatos. Van a ser decisivos en su concepción de la tarea del hombre en el mundo. En su dimensión moral, Unamuno tiene siempre presente a Hesíodo y su dicho: "la maldad es fácil y muy rara la virtud", pero mucho más significativo es el relato veterotestamentario. En éste, el hombre tiene un puesto especial

[7] Recordemos que si en el edén bíblico "Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles deleitosos a la vista y buenos para comer en medio del jardín", en "Los trabajos y los días" Hesíodo nos dice: "Otrora vivía en la tierra el género humano, lejos y libres de males, libres de la dura fatiga y de enfermedades dolorosas que dan a los hombres la muerte". La misma línea y con semejantes argumentos encontramos en "La metamorfosis de Ovidio" donde se subraya que el hombre no tenía miedo al porvenir y no necesitaba preocuparse pues la tierra sin necesidad de ararla ofrecía como el jardín edénico toda suerte de frutas. Es de resaltar el carácter positivo del trabajo en Hesíodo frente a la concepción aristocrática de Homero; en el primero, la *areté* es la del esforzado campesino que se empeña en hacer las cosas bien y merece en justicia la recompensa de los bienes y el reconocimiento-honor, frente al derecho de sangre aristocrático en Homero, fuente de virtudes.

en la relación con el mundo. Günter Altner resalta la finitud creatural al describir la responsabilidad del hombre para con el mundo y ve en el Salmo 8*: "Cuando contemplo el cielo, obra de tus manos… ¿Qué es el hombre ?Lo hiciste poco menos que un Dios"* [8], la apelación a que el hombre, sin obviar su dignidad, no olvide su condición de criatura mortal, para no convertir la imagen de Dios en igualdad con Dios.

Altner continúa con esta línea en el análisis del Nuevo Testamento, y cuando en Cor 3,22-2, San Pablo define a los cristianos como los "liberados para el uso del mundo", ve en ello la nueva forma de expresar la unión inseparable de la voluntad salvífica divina y la corresponsabilidad humana, unión que es el eje central de la concepción cristiana del mundo y que tiene su centro en Jesucristo, como aquel que mediante su acción carga personalmente con el destino de la humanidad. A éste propósito, Altner nos dice de Jesucristo: *"En él nos sale al encuentro bajo una forma nueva e inesperada el poder de Dios que inaugura la paz de la creación, de la que con tanta frecuencia habla al Antiguo Testamento. En él es reconducida definitivamente al camino de la vida, mediante la aceptación de la muerte y de la finitud en la cruz, la vieja tentación humana de la autodeificación".* [9]

Esta tentación de autodeificación tiene su ejemplificación en la corriente iniciada por Francis Bacon y seguida con especial significación en Descartes y la Ilustración. Para Altner, siguiendo a Gerhard Liedke, Bacon invierte la historia de la salvación: *"El hombre se hace por sus propios medios imagen de Dios. Cuando Descartes define a los hombres como "dueños y poseedores de la naturaleza" presupone nuevamente Gn 1,28 en el sentido invertido por Bacon sin referirse expresamente a este pasaje".*[10]

En el proceso de secularización-destronamiento de Dios y autoproclamación del hombre se nos aparece Descartes como eslabón central gracias al cual el yo individual pasa a ocupar el lugar de Dios; desaparecido el manto protector divino, el yo busca la certeza-seguridad en sí mismo.

En definitiva, y para resumir en este proceso de secularización, la esperanza teológico-salvífica del cristianismo, se troca ahora en religión secular del progreso: *"En el marco de*

[8] ALTNER, Günter, *Mundo científico-técnico y creación, en fe cristiana y sociedad moderna*, Ed. SM, Madrid, 1987, p. 114
[9] Ibidem. p. 115
[10] Ibidem. p. 122

secularización, la esperanza salvífica del cristianismo, centrada en la revelación escatológica, se transforma en el deseo revolucionario de instaurar el reino de Dios por medios humanos". [11]

En la tradición judeo cristiana la pretensión de ser como Dios constituye el pecado, lo que significa, si no entiendo mal, en el ámbito que estamos tratando, que si bien en su trabajo y con su trabajo el hombre puede hacerse más humano y humanizar la naturaleza, como *cooperator dei*, cumpliendo el designio creador de Dios, no le sirve todo ello para conseguir su salvación; ésta no está garantizada sólo por el esfuerzo del hombre. La salvación sólo se logra si responde a la interpelación divina, reconociendo el hombre su condición de criatura, y por tanto la salvación será resultado de la donación gratuita de Dios.

En la tradición clásica, el héroe que se rebela contra esa condición subordinada será Prometeo, el titán, que engaña a Zeus en las ofrendas del sacrificio y luego le roba el fuego para entregárselo a los hombres, lo que le acarreará un trágico castigo. Prometeo debe de pagar su pecado de *hybris*, el exceso de confianza en su capacidad, la soberbia de creer que con sus solas fuerzas sería capaz de traspasar cualquier límite.

Es el romanticismo quien redescubrirá a este héroe como "alter deus". Goethe, Hölderlin y Herder proclamarán y celebrarán la figura del poeta, como creador y le revestirán de un aura profético-sacerdotal; alguien por medio del cuál se expresa lo divino. Junto a la potencia creativa se ve en Prometeo al héroe que tiene la doble condición de marginado y salvador, lo que traerá su identificación en Cristo triunfante, en su martirio. Recordamos el Werther de Goethe.

Después del romanticismo Prometeo simboliza la trágica forma de existencia humana en los que su potencia creativa y capacidad técnica no son suficientes para superar los límites de su condición mortal. Ya en sus orígenes Prometeo, Titán, en los tres grandes autores clásicos griegos, será signado, sobre todo por Esquilo, con el sufrimiento, la pena, el dolor, la falta y así la herida existencial será el envés de lo humano. Ya antes que el romanticismo, el Segismundo calderoniano, tan sentido por Unamuno, proclamará que no reconoce más delito que el de haber nacido.

[11] Ibidem. 118

Tendremos ocasión, a lo largo del trabajo, de enfrentarnos a la figura de Prometeo, lo haremos de la mano de Unamuno, quien conoce de primeras cómo nos presentan a este Titán tanto Hesíodo como Esquilo y Platón; del primero retendrá la idea de Prometeo como previsor, ágil de mente, que con su sagacidad resuelve los problemas. De Esquilo retendrá la dimensión trágica, y la ironía que supone que el que fue capaz de salvar a la humanidad con su ingenio, no es capaz de liberarse de su desgracia presente, recordemos sus sentidas quejas:

"¡Y el desventurado que tantas cosas supo inventar para los mortales, no sabe hoy descubrir el secreto que le libere de sus miserias presentes". [12]

De Platón recordar la tensión entre los dos hermanos Epi-meteo, "el que piensa tarde", el tardo de mente, el insensato, y Pro-meteo, el que piensa antes, el previsor que roba el fuego, la sabiduría artística y técnica, pero que no puede lograr hacerse con el arte de la política, patrimonio que sólo puede Zeus ceder al hombre para hacer posible la convivencia a través de la realización de la justicia. De todo ello Unamuno tomará la simiente que brotará en sus obras más logradas. Unamuno siempre considerará que el necesario arte industrial y la empresa científica se revelan impotentes para garantizar al hombre sus anhelos más sentidos.

El orgullo de Prometeo es destruido por el buitre leonado una y otra vez; el límite se impone. Unamuno siempre tiene presente este relato junto al Génesis, en el que la autoconfianza como orgulloso olvido de Dios nos expulsa del paraíso, la búsqueda de Dios y la reinstauración de la mutua confianza será la tarea del hombre según Unamuno; se trata de hacerse digno de Dios, que para Unamuno es lo mismo que deificarse uno mismo.

Creo sinceramente que esto es la miscelánea de conflictos, influencias e intereses que estarán presentes en la obra de Unamuno. De hecho toda la obra unamuniana indagará y profundizará en las cuestiones abiertas por estos grandes relatos.

[12] ESQUILO, Prometo Encadenado, Ed. Pehuén. Pg. 11 en www.colombiaprende.edu.co/html

1.2.-EL TRABAJO, ESPECIFICIDAD HUMANA

Pero quizás nos hayamos ido demasiado lejos en el tratamiento simbólico del sentido del trabajo. Si fijamos nuestra atención en la significación material, de que hombre y trabajo son realidades indisociables y el trabajo es, por tanto, una dimensión fundamental del ser humano, que en el proceso de hominización ha hecho posible al hombre como especie, se nos abre un nuevo entramado de problemas, mejor, nuevas facetas de los problemas que hemos ido esquivando.

El trabajo como actividad fundamental que asegura la supervivencia del hombre mediante la satisfacción de sus necesidades supone:
1º una dimensión social (exige cooperación, comunicación y distribución de tareas).
2º Una dimensión técnica (utilización de herramientas y saberes empíricos).
3º Una finalidad vital (reproducción y transmisión cultural).
Dimensiones cuya significación cambiarán con la evolución del trabajo, pero que están presentes en todas las formas de trabajo que conocemos. Precisamente la crítica que se hace actualmente al trabajo, es que éste ha perdido su sentido tanto en su dimensión social (la competencia prima sobre la cooperación) como en su finalidad humana (pone en peligro a la especie humana por su carácter no adaptativo, el desastre ecológico es ya una realidad). Unamuno muy tempranamente detecta algunas de las perversiones que ya en su época se dan en alguna de estas dimensiones.

Si el trabajo representa el modo como el hombre hace su morada en la tierra, vamos a hacer un recorrido sucinto por los distintas formas de trabajo en su evolución histórica. Nos atenemos a la concepción de Karl Polanyi, autor del celebrado *La gran transformación*, y al que nosotros vamos a seguir en su concepción de las transformaciones sociales y del trabajo, concepción presentada en su *Primitive archaic and modern economies*" [13]. En esta obra, Polanyi aborda el tema de la evolución del trabajo desde el punto de vista de los intercambios y del paso de un modo de intercambio, al otro. Tres son los modos que se suceden en la historia: reciprocidad, redistribución e

[13] POLANYI, Karl, *Primitive archaic and modern economies*, Ed. Garden City, New York. 1968. Si seguimos esta concepción es porque estamos seguros que Don Miguel de Unamuno gustaría mucho de esta exposición.

intercambio mercantil. Este punto de vista le permite señalar el destino de la plusvalía en cada caso.

Las sociedades arcaicas se organizan en bandas de cazadores nómadas o en tribus de pastores y recolectores seminómadas .El trabajo es una actividad comunal según sexo y edad; *el intercambio* es recíproco; todos aportan esfuerzo y reciben bienes y servicios simétricamente, y la plusvalía revierte sobre todos los integrantes. Aquí no cabe ningún tipo de dominio. El individuo más que compañero se siente uno con el otro, no se trata sólo de que el destino sea común sino que la vida propia de uno es inseparable de la del otro. Esto es, la cohesión social es grandísima y la satisfacción de necesidades, cuasi plena.

El siguiente estadio se caracteriza por *la redistribución*, se produce un excedente de producción que hay que gestionarlo, lo que traerá una jerarquización de la sociedad y mayor división del trabajo. En este estadio, la redistribución se caracteriza por el impulso centralizador, con una minoría que lo controla y genera luego los flujos hacia la periferia.

En este estadio el trabajador va perdiendo el control sobre: 1º la propiedad de la tierra y materias primas, 2º sobre los útiles, 3º sobre la organización del trabajo. Se abre el camino a la explotación, al dominio y a lo que con Marx diremos “trabajo alienado”, y ya estamos preparando el paso a la nueva forma social caracterizada por el tercer tipo de intercambio, *el intercambio mercantil*, el resultado del trabajo no tiene como finalidad primera la satisfacción de una necesidad, sino que su destino es el mercado, la compraventa. Diríamos en términos marxianos, que el acento del sentido del trabajo pasa de su valor de uso a su valor de cambio. El dinero se convierte en valor universal y el producto del trabajo en mercancía, y el trabajador mismo también se convertirá en mercancía pervirtiéndose la finalidad original del trabajo.

1.3.- TRABAJO Y ALIENACIÓN EN LA SOCIEDAD INDUSTRIAL

Si bien el proceso antes relatado tiene una temprana implantación histórica, en el trabajo artesano todavía se da una cierta identificación entre el productor y sus productos, y el mercado no alcanza a todos los ámbitos de la vida del artesano.

Con el desarrollismo industrial, es cuando se da el paroxismo del tercer tipo de intercambio que hemos señalado.

El trabajo industrial provocará la cosificación del producto que perderá importancia frente a la máquina y el desarrollo tecnológico; el trabajo se vuelve repetitivo y el trabajador un eslabón en la cadena productiva. El trabajador es intercambiable y nadie puede enorgullecerse del trabajo bien hecho. El trabajo deja de ser un oficio, y como nos señala Sennet[14], la evolución del trabajo por la especialización y la automatización no sólo supone la despersonalización del trabajador, sino que el trabajo mismo deja de ser la cualidad fundamental del hombre para pasar a ser éste un mero apéndice del ciberautómata.

Algo que humanizó al hombre, el trabajo, hoy lo reduce a mero objeto. De ahí, que hoy podamos estar viendo que destruir miles de puestos de trabajo tiene el mismo significado que calcular el gasto de kilowatios de energía.

2.- LA BIOGRAFÍA DE UNAMUNO COMO RECAPITULACIÓN ONTOGENÉTICA DE LA FILOGÉNESIS DEL TRABAJO

2.1.- VIDA DE UNAMUNO Y LA EVOLUCIÓN DEL SENTIDO DEL TRABAJO

Unamuno vive sentidamente en sus carnes toda esta evolución del trabajo.
Unamuno conoce intelectualmente el paso del paleolítico al neolítico; el paso de las hordas cazadoras y tribus recolectoras, a las sociedades agrícolas jerarquizadas; y después a las industriales. Y más que conoce, vive el sentido profundo de comunidad y sus transformaciones, fundamentalmente a través del Euskera y el contacto con los aldeanos y sus escapadas al mundo rural que rodea al mercantil Bilbao. Todo ello mantiene vivo la presencian de otro mundo y otro tiempo. A este respecto, en “Paz en la guerra” hay un pasaje muy significativo en el que se describe el encuentro entre Pedro Antonio, vuelto a la aldea después de la muerte de su hijo, y un viejo casero incapacitado por la edad para el trabajo.

[14] SENNET, Richard: La corrosión del carácter: Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo, Ed. Anagrama, Madrid, 2000.

"En sus solitarios paseos solía detenerse en una casería, desde donde dominaba el cerrado valle, y allí se estaba con el viejo casero, inútil y decrépito, que en una desvencijada silla se levantaba al sol, al socaire de la casa, a pasarse las horas en somnolencia, a desgranar mazorcas de maíz o a pelar patatas; a hacer algo útil en fin, por ser menos gravoso. Teníanle abandonado, como a un estorbo, y veía con júbilo la llegada de Pedro Antonio, a quién hablaba del hijo.

-. Recuerdo siempre la última vez que vino acá, a la aldea, ¡qué guapo! Y a usted, a usted le he conocido como a él, un chiquillo…, tengo ya más de cuatro duros… ***aorleko laur baño gueixago*** *añadía, aludiendo a sus ochenta años pasados.*

-. Y ¿Por qué me trata usted de ***berori*** *le preguntaba Pedro Antonio, tratándole en vascuence de* ***zu*** *intermedio entre el familiarísimo y apenas usado* ***eu*** *y el respetuoso* ***berori.***

-. Eres rico y señor" (II, 269)

Este pasaje es riquísimo en connotaciones. El viejo casero es inútil y decrépito [15], pero hace alguna tarea para ser menos gravoso, se nos describe en la escena el verdadero valor del trabajo para el aldeano vasco, el medio fundamental para sobrevivir y además dar dignidad al hombre. Pero ahora, junto a esto, lo que nos interés subrayar es que Unamuno conoce los registros lingüísticos del vascuence, los está intelectualizando. La escena muy verosímil entre el aldeano y el ciudadano es:

"-.Y ¿por qué me trata usted de berori?
-. Eres rico y señor."

Unamuno pone la explicación para que sea entendible por un lector castellano, y a su vez nos está señalando una explicación de los tres registros: *eu, zu y berori*, presente en

[15] Reiteradamente se nos muestra en esta novela de Unamuno, y en muchos de sus cuentos, la figura del viejo incapacitado y se le califica como **estorbo** reflejando la consideración que la sociedad tiene del anciano; así de la abuela Dominga ciega nos dice: "y a Ignacio se le oprimía el pecho al ver que allí la tenían abandonada, como a un mueble viejo y de **estorbo** , dándole, como de limosna las sobras de la comida. (II, 143)..
La misma idea cuando Ignacio estaba de nuevo en la aldea paterna esta vez como soldado, un anciano le desea: "que si le cogía una bala, o no le hiciera daño grave, o le matara antes de perder brazo, ni pierna, ni quedar inútil para el trabajo.
-. Prefiero quedar vivo y cojo a morirme.
Y el anciano moviendo la cabeza:
-.cojo no, manco no… Entero, entero… entero, y si no entero, muerto. Hombre que no trabaja, no sirve… Estorbo y nada más." (II, 171).
Tenemos pues explicitada la concepción del trabajo para el hombre rural: El trabajo define al hombre honrado, el que no trabaja (es) estafador o estorbo. Esta es la concepción inscrita en el ADN del campesino vasco.

la comprensión del hablante euskaldun medio. Lo que el hika o hitano (*eu* es el *hi* enfático) significa en su sentido profundo, es la *comunidad* del hablante y del interlocutor. En realidad, cuando un hablante emplea el *hika*, sea el consciente o no, está diciendo no sólo que comparte un universo físico, espiritual y relacional con el interlocutor, sino que no tiene nada que no sea del partenaire, o mejor (que) todos los actos de su vida están correalizados con él, de ahí que la marca del tú (k/n) aparezca en todas las formas verbales que utiliza. Originalmente el *zu* tendría la misma significación, pero en el trato con padres y mayores y chamanes, lo que está significando es el lazo indisoluble entre yo-y tú. Mejor, indica que nosotros somos uno, gu gaituk, no hay yo y tú sino un tu-me-soy-yo- eres tú.

Después el *zu* adquiriría el valor neutro relacional para el trato con los de "fuera" de la comunidad, y posteriormente el *berori*, sin duda por influencia romance, se impondría para el trato con los jerarcas. En tiempos de Unamuno se usaba para el trato con eclesiásticos y magistrales. Unamuno mantiene la estructura lingüística, reflejo de todo un imaginario conceptual, en sus escritos en castellano. Pues su peculiar transformación de los verbos intransitivos en castellano, no obedece más que a esto, así sus repetidas, seno quedó, se nos murió, reflejan la especial relación comunitaria que se da en el universo euskaldun. Todo lo que acontece a un miembro del *gu-gaituk* nos acontece a todos; sus acciones son inseparables de nuestro vivir.

Unamuno, pues vive *lingüísticamente* la comunidad social del vasco primitivo, aunque ésta sea efectivamente imposible en el momento histórico en que le ha tocado vivir, pues ni tan siquiera la sociedad rural es igualitaria, ya que el producto del trabajo no se distribuye equitativamente entre todos, y se impone la idea de que el que no trabaja no vale. Sin embargo en la comunidad religiosa se restaura el valor original de la asociación humana. En "*Diario Intimo*" se refleja una preocupación muy del momento, del Unamuno que transciende el socialismo en la fraternidad de los "hermanos en Cristo, hijos del mismo Dios".

"Socialismo y comunismo. El santo comunismo de la comunión, el participar todos de un mismo Dios, el comulgar en espíritu. ¿Qué hace la comunidad del pueblo sino la religión? ¿Qué les une por debajo de la historia, en el curso oscuro de sus humildes labores cotidianas? Los intereses no son más que la liga

aparente de la aglomeración, el espíritu común lo da la religión. La religión hace la patria y es la patria del espíritu.". (VIII, 782)

Hay un afán en el que la comunidad se realiza plenamente: la oración. En ella no hay perdida de energía y sus beneficios alcanzan por igual a todos los miembros de la "familia perdurable". En "*Paz en la guerra"* el tañido de las campanas, el toque de oración, divide los momentos del día en torno al trabajo. Así, el primer toque matinal, maitín del alba clara, sirve para disipar las *"últimas neblinas perezosas del ensueño matinal"*. (II, 268) El ángelus del mediodía es "*voz de descanso*". (II, 269) Luego la oración de la tarde "recogida e intima cual si subiese de la cansada tierra", y por último, se nos dice en la novela, *"vibraba en las sombras el toque de ánimas, invitando a las familias, recogidas ya en sus hogares, a dedicar domésticas preces en sufragio de las almas de sus difuntos, de los miembros soterraños de la familia perdurable"* [16] (II, 269).

La "*comunión de las almas"* es comunidad perfecta donde todo esfuerzo amoroso es justamente considerado, nada es en vano. Tenemos en un sólo cuadro descritos el trabajo físico y el espiritual, y hay cooperación y complementariedad en los dos planos, cuando el físico tiene finalidad material, cubrir las necesidades primarias, el segundo lo llenará de sentido y le dará finalidad transcendente.

Unamuno está santificando el tiempo, y parece tener presente la visión de Goethe del trabajo y el tiempo, que corona de piedad religiosa. Unamuno identifica el hacer del campesino[17] con lo auténtico. Estamos tratando con su distinción entre historia e

[16] Para una comprensión cabal del significado de "Paz en la guerra" conviene tener en cuenta la advertencia de Manuel María Urrutia, Evolución del pensamiento político de Unamuno, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997, para quien "Paz en la guerra" es una historia novelada de la segunda mitad del siglo XIX, que trata de captar la verdadera historia del pueblo vasco, su intrahistoria, cuyo sentido desconocemos. Y Urrutia nos pone en guardia: "sin embargo hay que ser cautos, no olvidar que se trata de una novela y no caer en la tentación de explicar por esta novela lo que ha de ser explicado por los artículos de la época. La importancia de "Paz en la guerra" reside en que es elaboración literaria de algunas de sus preocupaciones fundamentales y nos puede dar importantes pistas de cómo las articula a través de la vida de sus personajes; lo que habría de ser corroborado *desde fuera* de la misma.

[17] La simpatía de Unamuno por el campesino está cargada de amor y ternura, Unamuno siempre lo ha descrito como el "Héroe humilde", que resiste los embates del azar y la naturaleza, apegado al terruño (*humus*) y transformándolo con su azada y esfuerzo cotidiano, al igual que el río orada la roca, con paciencia de siglos. Este campesinado tiene como notas la paciencia, la fortaleza, la resistencia y la confianza en el señor, todo lo cual es fuente de reconocimiento por parte de Unamuno. *En Paz en la guerra* podemos leer: "Eran los silencios, la sal de la tierra, los que nos gritan en la historia. La sequía o el pedrisco no eran debidos al hombre, sino al ciclo. Viviendo en trato íntimo y cotidiano con la Naturaleza... que procede sin odio y sobre todos llueve lo mismo, les daba resignación. Obrando sobre ellos sin mediación de estado social, hacia los religiosos; no veían a Dios a través de los hombres.

intrahistoria, en la que verdad y bien se identifican y donde los afectos son callados pero profundos, y todo está orientado a la mayor gloria de Dios.

Comparemos esta cita con lo que Goethe nos dice de la distribución del tiempo y de la forja del carácter del hombre nuevo[18].

"A todos se les inculca el mayor respeto al tiempo, como el mayor don de Dios y de la naturaleza y el más fiel compañero de la existencia. Los relojes abundan muchísimo entre nosotros, señalan con sus campanas y sus manecillas los cuartos de hora, y para multiplicar lo más posible estos avisos, los telégrafos instalados en nuestro país anuncian día y noche, cuando no tienen otra cosa que hacer, el paso de las horas y por cierto de muy ingenioso modo,

Nuestra moral que como se ve es enteramente práctica, insiste principalmente en la prudencia, y ésta se fomenta en sumo grado con la división del tiempo y la atención prestada a cada hora, ¿Es necesario que en cada minuto se haga alguna cosa, y como sería esto posible sin prestar tanta atención a la hora como a la tarea?[19].

Unamuno está viviendo la banalización del tiempo en los "modernos tiempos" que le han tocado vivir y parece querer insistir en el valor del silencioso faenar de la gente sencilla que aprovecha el tiempo en una acción eficaz. Bajo los deslumbrantes artificios y fútiles acontecimientos históricos, el cuadro que nos ha presentado rememora el del monje medieval, que *ora et labora*. Escepticismo de Unamuno ante el progreso: *"si me hieren los oídos los gritos de los aplastados bajo las ruedas de nuestro progreso económico, las*

Tampoco se había voto para ellos el primitivo nexo directo entre la producción y el consumo; confían la semilla a la tierra y al cielo y aprenden a esperar. Labran su vida, y sin desdoblarla reflexivamente, dejan que la fecunde el cielo. Viven estancados por la resignación, inconcios del progreso, con marcha vital tan lenta como el crecimiento de un árbol." (II, 142)
Estas consideraciones serán repetidas a lo largo de su vida por Unamuno. Nos conviene retener ahora la unidad, "el trato íntimo" que se da en el trabajo del campesino, entre éste y su objeto la naturaleza, el terruño y el fruto que obtiene, cosa que se rompe en el trabajo industrial y que va a provocar la denuncia de nuestro autor. Por otro lado, en el mundo rural vasco economía y religión se complementan: "*labra su vida y ... dejan que la fecunde el cielo", y* sobre esta economía religiosa se constituye una comunidad original, que es una comunidad familiar que reza en común, pues como bien nos señala Lily Litvak :"*En la sociedad rural vasca, aún no manchada por la civilización industrial, Unamuno encuentra un equilibrio económico que sostiene a una sociedad más justa y mejor"* . LITVAK, Lily. Transformación industrial y literatura en España (1895-1905), Ediciones Taurus, Madrid, 1980, p. 120

[18] Max Weber resalta el valor de este texto en su *Ética protestante* , y nos recuerda la importancia del tiempo en la *ascesis* protestante. Recordemos el valor que el lema "el tiempo es oro" tendría en el imaginario de la sociedad capitalista en gestación.

[19] GOETHE. W., *Años de andanzas de Guillermo Meister*, Edición Obras completas de J. W. Goethe, edición a cargo de R. Cansinos Assens, Editorial Aguilar, vol. II, Madrid, 1968, p. 723

explosiones de cólera y desesperación de los que gimen bajo la máquina del estado burocrático más que los eructos de hartazgo de los beneficiados. " [20].

En general la economía de los agiotistas se le presenta como perversa, pues se da cuenta que la economía especulativa está separada de la economía real, la que responde a las necesidades vitales, y muchas veces incluso se nutre del descalabro de esta "guerra en Sebastopol".

En la famosa crisis que nos asola desde el 2007-08, se nos ha dicho que se produjo por la desconexión de la economía financiera con la real, algo que ya había señalado Keynes en su "*Teoría General económica*". La mayoría de los analistas siguiendo a Keynes, y en términos muy parecidos a Unamuno, señalan que mientras el agricultor y el trabajador manual ligan su destino a la actividad que desarrollan, de modo que ponen la vida en lo que hacen; es decir, su trabajo es su vida. El inversor se desliga y sólo se implica si son rentables sus apuestas, de modo que muchas veces la rentabilidad le viene del hundimiento del agricultor, de modo que el empobrecimiento del agricultor supone enriquecimiento del inversor. Todo esto ha producido el descalabro de la economía real donde no se produce para el consumo y mucho menos en sentido unamuniano de "*consuno"*.

En resumen, se nos ha dicho que la economía financiera conspira contra el trabajo, pues su beneficio aparece desligado de los productos del trabajo. El dinero es un fantasma que ya no representa ningún resultado del trabajo, sea este bien mueble, útil, grano, verdura..., sino mero apunte y orden de compra y venta de mero papel, que representa otro papel, representante a su vez de un papel que remite a... sin solución de continuidad, sin fin ni finalidad.

Unamuno veía en todo ello la perversión del proceder humano. Había ya intuido lo que la especulación de los actuales mercados de futuro, que está jugando con el hambre futura, por la previsible escasez de alimentos y agua, iba a provocar. Este jugar con el hambre y el dolor de los demás, le parece la forma más obscena de miserabilidad. Se

[20] UNMUNO, Miguel de y ALZOLA, Pablo de. La cuestión del Ensanche de Bilbao, Estudio introductorio y edición de Jose Antonio Ereño y Ana Isasi, Bidebarrieta Kulturgunea, Bilboko Udala, 2000, p. 135

hace urgente recuperar el sentido del trabajo, recuperar la economía real en beneficio del hombre.

Es este afán el que le hace a Unamuno profesar en el socialismo al que descubre como comunidad o patria universal. Así se entiende que ardorosamente proclame: *"El socialismo es una aspiración más que una doctrina, se nutre de los ricos y poderosos fondos subconscientes del pueblo*".[21] El socialismo supone un avance en el progreso socio espiritual del hombre pues establece un ideal basado en la solidaridad original del pueblo. Y esta auténtica comunidad supera a la moral de la tribu, que es la de los salvajes socializados, en la que la división del trabajo ha convertido al salvaje en ser social, "*adquiriendo gradualmente la verdadera, la honda, la íntima libertad, la que nos desliga de la barbarie mediante una gradual sumisión al fin social colectivo".* [22]

Pedro Ribas[23], a este respecto, señala la insistencia puesta por Unamuno en combatir la moral de tribu, que para Unamuno era la moral de los primitivos que prescinden de los de las otras tribus y que se basan en una unión frente a un enemigo común, esta moral dará paso a la sociedad aristocrática y guerrera de la Grecia homérica. La refutación de la moral de la tribu, como comunidad cerrada de confrontación con los demás, sería una de las características de los artículos que con el título *"Sobre la división del trabajo*" publica en el **Eco de Bilbao** así como la de otros muchos que escribirá más tarde en **La Lucha de Clases.** Ciertamente es así, Unamuno definirá al socialismo como comunión universal, y propugnará el cosmopolitismo como el más hondo y sano patriotismo. Este cosmopolitismo será resultado del establecimiento del libre cambio absoluto que acabará con la guerra y creará el derecho y la moral internacional.

Tendremos ocasión de extendernos en el socialismo de Unamuno y quedémonos ahora en la noción de comunidad perfecta a la que el humano debe aspirar.

He dicho que la noción de comunidad ligada a la de trabajo, sobre todo agrícola, es fuertemente sentida y vivida por Unamuno, pues es lo que primaria y naturalmente

[21] UNAMUNO, Miguel de. *El movimiento socialista – La Democracia 9-II-1892* en RABATE, J.C. *Miguel de Unamuno, publicista socialista, en la prensa de Salamanca*, Cuadernos de la Cátedra de Unamuno, 3-II-1997, p. 288

[22] NÚÑEZ, Diego y RIBAS, Pedro. Unamuno, Política y filosofía, Artículos recuperados (1886-1924), Fundación Banco Experior, Madrid, 1992, p. 40

[23] RIBAS, Pedro, *Para leer a Unamuno*, Alianza Ed., Madrid, 2002. Por otra parte es interesante ver el comportamiento tribal a partir de la teoría del *chivo expiatorio* de René Girard, lo que nos permitirá entender la posición sobre la violencia y la rivalidad cainita que tanto ha preocupado a nuestro autor.

vive[24]. Ahora en su época socialista tratará de hacer que el mundo todo sea una comunidad universal.

Tenemos que la primera manera de ser del hombre, que está saliendo del estado salvaje, no es el yo, sino el nosotros. Es el "gu gaituk" lo original y primario *"La tradición eterna es el fondo del ser de hombre mismo… Porque lo original no es la mueca, ni el gesto, ni la distinción ni lo original , lo verdaderamente original es lo originario la humanidad en nosotros"* (I, 794).

2.2.-LA RIA PORTAL DEL PROGRESO INDUSTRIAL

Unamuno, que ha conocido los pequeños talleres mecánicos y los artesanos astilleros navales, verá, en cada vuelta que hace a Bilbao, la expansión industrial y el surgimiento de los grandes astilleros. Con el inicio del siglo XX se produce el despegue de la gran industria. En 1900 se inauguran los astilleros de Euskalduna y el convertidor Bessemer será de plena utilización en los nuevos Altos Hornos de Vizcaya y en los de Bolueta.

[24] Es esto muy interesante en lo que respecta a la tematización de la noción de comunidad la obra de Stephen G.H. Roberts*: Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2007. Me interesa resaltar lo que dice a propósito del fuerismo en su capítulo "En busca de una comunidad": "El fuerismo de Unamuno sería de corta duración… No obstante, es necesario recordar que a lo largo de su carrera como escritor, este fuerismo seguiría ejerciendo una gran influencia… Para empezar, el fuerismo le llevó a ver a su comunidad elegida como un pueblo… En segundo lugar, este fuerismo le impulsaría a identificar al pueblo con el mundo natural y a lo popular con lo rural. En tercer lugar el fuerismo le llevaría a creer que existía una íntima e indisoluble conexión entre lengua, por una parte y la comunidad y la identidad colectiva por otra. En cuarto lugar como ha apuntado Juaristi hubiera sido una de las muchas fuentes del origen de su noción de intrahistoria. Finalmente contribuye a crear una nueva relación de pertenencia y de liderazgo entre él y su comunidad." Conviene, así mismo, que retengamos las palabras de Pedro Cerezo Galán en *Las máscaras de lo trágico*, libro en el que nos señala que la elección de la figura del *campesino* como representante de la intrahistoria arquetipo de los héroes humildes de la tierra, *humus*, como proclama el mismo Unamuno. No se debe a su identificación con la naturaleza callada (Blanco Aguinaga). Ni a la simplicidad del corazón (Rousseau), sino por tener precisamente la experiencia más directa y viva de la realidad. El campesino está más próximo al espiritual que cree en el reino universal comunitario, nos dice Cerezo. Este ve en todo ello las bases del humanismo de nuestro Unamuno, para quien la persona es el principio de participación en la comunidad universal del espíritu. Por nuestra parte, y volviendo a la noción de comunidad como núcleo de socialización primaria que en el Euskera y en la sociedad rural vasca está totalmente presente, hemos de decir que los cordialísimos posesivos," mi Salamanca", "mi bochito"," nuestro Don Manuel", responden a la idea de comunidad presente en el euskera. Unamuno trasladó el "gure aita": nuestro padre, que diría en euskera un hijo, aunque fuera único, o *gure Bilbo al nire aita* (mi padre), o nire Bilbo (mi Bilbao), que algunos vascos urbanos lo dicen ahora. Un vasco de cuna diría siempre *gure Bilbo*, "nuestro Bilbao", que en castellano sería "mi Bilbao", *gure Antonio*, "nuestro Antonio", para señalar un amigo o familiar común a los interlocutores. Un vasco castellano parlante diría *nire Bilbao*, "mi Bilbao", traduciendo del castellanos al euskera, y no el original euskeriko, gure Bilbo. Un vasco parlante en castellano dirá "nuestro Bilbao", traduciendo del euskera al castellano. En el *Padre nuestro* oracional, *Gure Aita* en euskera, encuentra Unamuno la hermandad y filiación original. En resumen, estando de acuerdo con Roberts y Cerezo, sólo desde el universo del euskera adquieren plena vigencia lo que uno y otro dicen.

A lo largo de la ría bilbaína crecerán los astilleros y las grandes industrias. La coincidencia hace que al año de nacer Unamuno (en 1865) se descubra en Bizkaia el mayor yacimiento de hierro a cielo abierto de Europa. Es un yacimiento de fácil extracción y junto al mar, sin ninguna dificultad de transporte. Las vagonetas mineras llevaban directamente el mineral a los cargueros, lo que va a producir el despliegue siderúrgico y naval en la ría, junto a la explotación intensiva de los montes de Triano.

Unamuno es consciente de la importancia de la Ría en el progreso económico bizkaino. "*La ría repetimos ha sido el origen de la prosperidad de Bilbao, porque sin la ría, ¿hubieran enriquecido más aún de lo que estaba a Bilbao las minas? ¿Dónde se hubiera hecho la descarga y dónde el tráfico?* (IX 528).

Todo ello trae consigo la demanda del foráneo. Inmigración masiva del extranjero, la inmigración del maketo y su explotación industrial. La riqueza de Bizkaia está en las entrañas de la tierra que no da sus frutos por el laboreo, sino por la explotación minera; y junto a la mina, la riqueza y la vida de Bilbao está en la Ría, que permite su transporte como nos ha señalado. Sin embargo, Unamuno lo recuerda en 1930 con nostalgia cargada de decepción:

"Humo, espuma y bruma, puerto
del carbón que nos rezuma
civilización; lo cierto
queda espuma, humo y bruma" (VI, 1321).

Unamuno vive esta explosión con muchas reservas; el ideal de "Progreso" tiene muchos agujeros negros.

Al poco de estar en Salamanca, y dentro de su polémica con Alzola[25] ingeniero y alcalde bilbaíno adalid de la expansión y transformación de Bilbao, intentando hacer de ella una ciudad moderna, Unamuno escribirá:

[25] A este propósito ver J. Antonio Ereño Altuna, "*La cuestión del ensanche de Bilbao, Unamuno Alzola"*, Bilboko Udala, Bilbao, 2000.

"El progreso, ¡oh el progreso!. Todos le queremos y queremos en nuestra villa. Todos vemos que el mundo marcha; pero vemos también que no pocas veces, como el carro del dios indio, aplasta en su marcha bajo sus ruedas las cabezas de sus fieles".[26]

Lily Litvak, en su inspirada obra *Transformación industrial y literatura en España (1895-1905),* nos presenta a un Unamuno antiprogresista y enemigo del industrialismo como consecuencia de la influencia de las ideas de Ruskin y Morris. Creemos que podemos compartir esta consideración, "según y como" que dirían los personajes unamunianos, Ludivina y Margarita, o incluso Domingo de "*Niebla"*.

Litvak cree que Unamuno, junto a la denuncia de la alienación ,que para el trabajador supone el trabajo industrial moderno, reniega principalmente del industrialismo, por el abismo que la tecnología ha abierto entre utilitarismo y belleza, entre producción en masa y expresión humana. El trabajo, que en el artesano y el campesino daba sentido a sus vidas, en el trabajador industrial ha devenido en trabajo alienado, absurdo, y puede que socialmente pernicioso en beneficio de los menos. Unamuno pone como condición del trabajo digno y beneficioso para el individuo y la sociedad que el trabajador tenga noción del para qué de su obra."*La vida intelectual de un hombre sólo puede desarrollarse completamente cuando todo, y aún el mismo medio se convierte en una meta, cuando en nuestra conciencia se borran las diferencias entre medio y fin cuando vemos que cada medio es un fin y cada fin un medio".* (IX, 624).

---

[26] RIBAS, Pedro, *Unamuno, Escritos socialistas*, Artículos inéditos sobre el socialismo, 1894-1922, Madrid, Ed. Ayuso, 1976, p. 86.
A Unamuno le va desilusionando, sobre todo, el progreso de su Bilbao, de su bocho, como bien nos señala: J. Antonio Ereño en "El pensamiento socialista de Unamuno en la lucha de clases" 1894-97, Ediciones Beta, Bilbao, 2005, y lo simboliza en la ría hediente, "convertida en una gran letrina".
El progreso bilbaíno le resulta francamente desagradable; nos dice: el humo de las fábricas simboliza la negrura del progreso bilbaíno, en el que sólo encontraría un motivo para la esperanza: la marcha del movimiento socialista. En carta a Pedro Múgica le dice con su característico tono emotivo: *"Bilbao mal, pasando fuerte crisis económica, con la ría hediente y una epidemia de necedad terrible, La tal ría es simbólica. Ha crecido la villa, no se ha dado salida a sus detritus y la ría, su madre y el origen primero de su prosperidad, se ha convertido en una gran letrina. Lo que allí va tomando fuerza, aunque a usted le choque, es el socialismo, lo he visto de cerca. El número de socialistas no activos ni declarados es grande y lo es entre gente de escritorio, dependientes y jóvenes de carrera. La lucha de clases tira 4.000 ejemplares (esto en Bilbao) y cubre gastos. La cosa marcha*". *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno.* Recopilación y prólogo de Sergio Fernández Larrain, Editorial Zig Zag, Santiago de Chile, 1965, p. 235",Cfr. en J. A.., Ereño Altuna, *El pensamiento socialista de Unamuno en la lucha de clases (1894-1897),* Ediciones Beta, Bilbao, 2005, p. 82.
Tendríamos que subrayar la condición de Madre de Bilbao que da a la ría, para resaltar lo que de perverso tiene el progreso de Bilbao en ese momento. A nosotros nos toca destacar el papel de la ría en el imaginario unamuniano y recordar que el desarrollo de Bilbao supone la pérdida del Bilbao de su niñez y que tal desarrollo supone que El Ensanche adquiere su relevancia en detrimento del Casco Viejo de su niñez, lo que hace que no pueda reconocerse en él.

Lo que está advirtiendo Unamuno es que el trabajador industrial pierde la identidad al no poder entender el para qué de su obrar.

2.3.-TRABAJO INDUSTRIAL Y TRABAJO ARTESANAL

Unamuno es consciente, por otra parte, de que el uso rutinario de las máquinas además de aburrido es contrario al desarrollo de la inteligencia, pues ésta requiere de una resistencia material que la obligue a ponerse en marcha.

Se requiere una meta que obligue a pensar el modo de alcanzarla. Para Unamuno, el hacer frente al medio que se le resiste, es el principal método de estímulo mental y progreso humano.

Sin el compromiso del trabajador con el trabajo, éste se vuelve superficial y su único objetivo será "poder ganar un mísero salario", como denuncia nuestro autor. Curiosamente en Unamuno el oficio, como sustantivo, tiene un sentido positivo, como *oficium*, que responde al deber de cumplir la voluntad de Dios, y uno banal: "*como de oficio"* es la expresión que repetirá en muchos artículos y novelas para expresar esta desafección y en general la falta de entusiasmo de alguien ante una tarea. Así en *Paz en la guerra*, a propósito de la instrucción de los voluntarios, nos dirá: *"Allí parecía hacerse todo como de oficio cual si fuese por compromiso, sin aparente entusiasmo"*.[27] (II, 158).

Lo que está señalando con ese *de oficio* es la rutina industrial, la instrucción mecánica y la disciplina militar. En principio Unamuno venera el oficio del artesano y, siguiendo a Ruskin, reiterará que en su origen el artista y el artesano eran una sola y misma cosa, y que el arte brotó del *oficio* del artesano.

Litvak ha subrayado el papel de Unamuno como teórico de las artesanías y labores manuales y, sobre todo, como un defensor de la democratización del arte y la belleza. Este autor nos hace ver el entusiasmo con que Unamuno acogió el precepto ruskiniano de la necesaria unión de belleza y utilidad en los objetos de uso cotidiano.

[27] En la misma obra: "*Paz en la guerra"*, al referirse al enemigo nos dice*:" no cabía odio concreto, era una cosa fría, mecánica, algo como de oficio y de fórmula, una mentira, una verdadera mentira" (II, 174)*, con lo que queda clara la caracterización del "de oficio" como rutina mecánica, sin sentimiento, ni valoración.

Creo que si Unamuno hubiese conocido el uso que el término "Diseño" ha adquirido en nuestros días, nos reconvendría a su significado etimológico original, para defender que el Diseño es lo que tiene un designio, lo que está dispuesto para un fin determinado y en el cumplimiento de ese fin se descubre su belleza.

En un discurso pronunciado en los Juegos florales de Bilbao, el 26 de Agosto de 1901, señala que el arte deberá ser la guía en la conquista del bienestar económico. Teniendo esto presente no debería pasarnos inadvertida la ironía que rezuma la presentación de Augusto en el capítulo primero de Niebla:

"Y no era tampoco que le molestase la llovizna, sino el tener que abrir el paraguas. ¡Estaba tan elegante, tan esbelto, plegado y dentro de su funda! Un paraguas cerrado es tan elegante como es feo un paraguas abierto. Es una desgracia esto de tener que servirse uno de las cosas –pensó Augusto- tener que usarlos. El uso estropea y hasta destruye toda belleza. La función más noble de los objetos es la de ser contemplados," (II, 157).

Todo arte tiene un origen utilitario y precisamente el lema –muletilla que repetirá a lo largo de todo su vida, será: "El arte es ahorro de utilidad". Al igual que este lema y complementándolo, reiterará también este otro: "Lo bello es recuerdo o profecía de utilidad", con lo que muestra no sólo sus preocupaciones estéticas, sino sobre todo las éticas que en él se compadecen.

En el curioso epílogo de *Amor y Pedagogía* nos dice: *"Todo tiene en efecto un origen utilitario… no la curiosidad sino la necesidad de saber para vivir lo que originó la ciencia. Mas luego ocurre que lo que en un principio útil deja de serlo y queda como adorno, como recuerdo de pasada utilidad, como esperanza de utilidad futura…. La belleza añado, es recuerdo y previsión de utilidad.*

Yo creo que debemos trabajar todos para que llegue un día en que nadie viva de su oficio sino para él y en que comprendan todos, que armar una mesa, el cortar un traje, el levantar una pared o el barrer una calle puede, debe y tiene que llegar a ser una verdadera obra de arte por la que no se reciba estipendio, aunque la sociedad mantenga al carpintero, sastre y barrendero…. (II, 397, 98).

La correspondencia entre trabajo y creación, o arte y trabajo supone que tanto el artesano como el poeta reconocen su tarea como tarea donadora de sentido, humanizan lo que hacen y hacen de su oficio una obra moral y religiosa.

Sólo cuando el poeta comprenda que no tiene más remedio que hacer sonetos como su compañero hace cestos o zapatos, sólo entonces podrán trabajar todos juntos por la emancipación común y elevar a arte todo oficio, absolutamente todo." (II, 565)

Estas citas nos dan cuenta de la preocupación de Unamuno por el peligro de que el industrialismo pervierta su sentido original de progreso en la humanización del hombre. Se trata de que el hombre deje su huella en su obra, y que ésta sea realmente humana porque sirva para los fines de los hombres todos. Las últimas líneas, las que aluden al poeta, están parafraseando el reino de la libertad de Marx y propugnando la necesidad de reconocimiento del trabajo humano todo.

Hay, en toda la cita, una defensa del trabajo bien hecho, y una defensa sobre todo de la necesidad de que el trabajo vaya en la senda de la "emancipación común". Unamuno está viviendo bajo el nuevo mundo de trabajo industrial, y ve que la armonía y convertibilidad recíproca de los transcendentales, bondad, belleza y verdad, tienen ahora una hipótesis superior que los sustenta: la utilidad que trae justicia.

La proclama de Göethe triunfará en el XIX "*Vom Nützlichen durchs wahre zum schönen*", esto es, "de lo útil a lo bello a través de lo verdadero".

Y los ecos le llegan a Unamuno que modifica el lema dándole su versión personal: *Belleza ahorro de utilidad***.** Göethe, en los *Wanderjahre* ("Años de andanzas"), insiste y repite que lo decisivo es hacerse útil a la sociedad a través del trabajo. "Donde soy útil allí está mi patria", es el principio que dirige el obrar del hombre nuevo.

Y los mismos ecos de Göethe llegan a Weber quien en "La ética protestante" analiza la noción de Beruf (profesión-vocación) como determinante en la formación del espíritu del capitalismo.[28]

Ser miembro útil y necesario para la sociedad, es el orgullo del piadoso protestante. Weber certeramente ve el proceso de perversión que se está dando en este ideal; la

[28]Ver GONZALEZ GARCIA, José Mª, *Las huellas de Fausto*, Ed. Tecnos, Madrid, 1992. El autor analiza la influencia de Göethe en el análisis de Max Weber. Para nuestro estudio, queremos reseñar que la noción de patria ligada a la comunidad de trabajo, es la idea de Unamuno después de sus ardores juveniles fueristas: "Patria no es el trono sino el taller de todos".

racionalización de la vida para optimizar el beneficio social del trabajo profesional, deviene en irracionalidad del trabajo como fin en sí mismo.

Unamuno siente la misma preocupación que Weber está viendo.Esto es, que el industrialismo puede resultar una ocasión fallida en el progreso de la humanidad; de ahí que antes de *Amor y Pedagogía,* y preludiándola, ya en sus *Cuadernos juveniles,* propugnase hacer de la necesidad del trabajo virtud enriquecedora.

"Hay dos medios de piedad, dos verdaderas y grandes virtudes de que todas los demás arrancan, el egoísmo y el altruismo, hechos virtud pura. Cuanto más ve el hombre en el trabajo el fin de la obra y no el propio del operante es más perfecto su sentimiento; es más santo el hombre que al trabajar mira al aumento de ciencia, de belleza, de utilidad práctica que su trabajo dará al mundo que al lucro que con su obra se proporcione" (Cuad. XXXI, 33-34).

Está latiendo una preocupación ética, preocupación que se asienta sobre los ejes de libertad y solidaridad. Desde ahora y para siempre en Unamuno la libertad individual, el crecimiento personal, la piedad hacia el prójimo y la cooperación social irán de la mano. El crecimiento del hombre se inicia con la humanización de la naturaleza.

3.-EL TRABAJO COMO HUMANIZACIÓN DE LA NATURALEZA

Según Carlos París, para Unamuno el modo más originario y cabal de darse la naturaleza al hombre será "*no como contemplación, cual espectáculo sino como necesidad y respuesta ingresando en nuestra actividad la naturaleza en la relación determinada por los apremios vitales el esfuerzo y el trabajo"* [29].

Lo decisivo de esta relación es que siendo el hombre un ser carencial, que necesita del ambiente, actuará en el sentido de modificarlo según un plan inteligente. Y esto es lo que precisamente le distingue del animal. El hombre hace humano el ámbito que le rodea; mientras que el animal se adapta al medio, el hombre adapta el medio a sí mismo.

"El animal es en gran parte, y sin llegar a la paradoja podrá sostenerse que en totalidad, producto del ámbito físico en que vive. Depende directamente del ámbito y es pequeño su poder de modificarlo. Vive

[29] PARIS, Carlos . Unamuno, Estructura de su mundo intelectual, Editorial Anthropos, Barcelona 1989, p. 136

casi por completo fuera de sí, en el ambiente que lo rodea (…). El hombre es animal también hijo del ambiente que le rodea, pero obra sobre él, lo modifica y cambia y así crea un ambiente interior, lo mismo que en su conciencia se opone al mundo. El hombre no sólo se adapta al ámbito, sino que lo adapta y va así haciendo suya la tierra, primero con la fuerza, con la inteligencia después" (VII, 909).

El hombre, por tanto, no es mera naturaleza, no se deja enajenar por y en ella. Ese ser carencial es capaz de liberarse de la dependencia , en que la vida le ha colocado.

Unamuno, anticipándose a Scheler, nos señala que el hombre se forja un mundo y también una conciencia. En realidad nuestro autor repite la dialéctica hegeliana de la exterioridad-interioridad a partir de la cual se forma el concepto de alineación.
El proceso de trabajo se desarrolla para Hegel a partir de una escisión de la que nace la contradicción. Se encuentra dentro del sistema de necesidades y de la satisfacción de los mismos. Hegel, en *La fenomenología del espíritu,* acuñará el término "conciencia infeliz" como resultado de la tensión hombre-mundo que se resuelve en la afirmación de la propia objetividad del sujeto como carente o negado, que necesita de lo otro para ser.

Conciencia frente al mundo, interioridad frente a exterioridad, la alienación como producto de la exteriorización, hombre enajenado frente a hombre auténtico. Estas serán preocupaciones básicas de Don Miguel. Hombre auténtico será precisamente aquel cuyo movimiento no es hacia fuera, sino dentro de sí hacia sí mismo: ¡Adentro! será una sentida exclamación suya[30]. El perro Orfeo, en el epílogo de "*Niebla*", en esa densísima y filosófica oración fúnebre, señala al hombre como "*extraño animal*", animal patológico o enfermo, que "*nunca está en lo que tiene delante"*.

Pero volvamos a la relación hombre-naturaleza que nos estaba ocupando.

3.1.-YO Y EL MUNDO NOS HACEMOS MUTUAMENTE

El curioso animal que es el hombre, tiene dos modos de responder a sus urgencias vitales: adaptándose al medio, lo que es común con todos los animales, o adaptándoselo, lo que hace en la mayoría de los casos y le convierte precisamente en hombre. De tal

[30] Ortega también ha señalado "torsión Radical, incomprensible zoológicamente, de volverse hacia sí desatendiendo al mundo, como lo propio del hombre; el ocuparse de sí mismo y no de lo otro.
(Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y Alteración*).

modo que "*si algo distingue al hombre del animal es que el hombre es inmensamente más capaz de crearse un ámbito, de hacerse un ámbito propio, que no otra cosa es el empleo de útiles"* (I, 975).

Unamuno insistirá que es la dimensión activa lo que caracteriza al hombre. No le vale mimetizarse o ajustarse pasivamente al medio. Precisamente la insatisfacción, el no acomodarse a lo dado, le lleva a obrar. "*Lo propio del hombre es acomodar el ámbito a sí, hacerse un mundo y no acomodarse al que encuentra hecho".*[31]

Lo propio del hombre es, pues, superar lo dado por medio del esfuerzo transformador, el trabajo, que eleva al hombre de la animalidad a la humanidad. Insistirá en que es precisamente esta capacidad de transformación de la naturaleza según sus fines lo que confiere al hombre su grandeza.

"Si bien hay que acomodarse al ambiente para vivir, cabe acomodarse al ambiente a nosotros y esto ultimo da al hombre su preeminencia".[32]

Preeminencia de la actividad frente a la pasividad; más que junco que se dobla según el viento, construimos fuerte castillo para hacerle frente. Aunque el texto continua precisamente señalando la implicación mutua entre hombre y medio: *"La adaptación es mutua, nos adaptamos al medio y lo adaptamos a nosotros. El hombre va haciendo habitable la tierra*"[33].

Piaget ha llamado *asimilación* al proceso de modificación del medio por y según el sujeto, y *acomodación* al proceso inverso, es decir, al de adaptación del sujeto al medio. Pero en la concepción de Piaget el desarrollo- en su caso intelectual-, que tiene lugar a través de este doble proceso, viene impulsado por una intrínseca necesidad de equilibración. Es la búsqueda de equilibrio lo que pone en marcha el proceso. En Unamuno, en cambio, será la profundización en la tensión, el desequilibrio, lo que hace posible el desarrollo. No se trata de recuperar la estabilidad, sino de sentir y ahondar en la diferencia entre conciencia y mundo,

[31] RIBAS, Pedro. Unamuno. Escritos socialistas. Artículos inéditos 1894-1982, Editorial Ayuso, Madrid, 1976, p. 223

[32] Ibidem. p. 119
[33] Ibidem, p. 119

Para Unamuno, la vida del hombre se constituye en el doble movimiento de flujo y reflujo, hacia sí mismo y hacia lo otro; pero este movimiento tiene lugar como lucha.

"Nuestra vida es un continuado combate entre nuestro espíritu que quiere adueñarse del mundo, hacerlo suyo, hacerle él y el mundo que quiere apoderarse de nuestro espíritu y hacerle a su vez suyo"[34] (I, 1140)..

El hombre está en una situación casi aporética, pues, dada su situación de partida, su situación de penuria, lo que le hace un indigente que necesita del mundo para ser, se encuentra con el peligro de confundirse en él, de quedar atrapado y "ninguneado" por el mundo, de ahí que la relación hombre-mundo resulte trágica.

"Quiero hacer el mundo mío hacerlo yo y el mundo trata de hacerme suyo, de hacerme él, yo lucho por personalizarlo y lucha él por despersonalizarme. Y en este trágico combate, porque sí, el tal combate es trágico, tengo que valerme de mi enemigo para domarlo y mi enemigo tiene que valerse de mí para domeñarme.

Cuando digo, escribo y hago por medio de él, tengo que decirlo, escribirlo y hacerlo; y así al punto me lo despersonaliza y lo hace suyo y aparezco yo otro que no soy o (I, 1140)

Esta situación aporética es trágica. Pues, desde el punto de vista la ontología de la conciencia, el deseo de superar los límites, "domeñar a mi enemigo" la naturaleza, se hace uno con el afán de seguir siendo el que soy. Se trata de mantener mi identidad, esto es, marcar la frontera entre el yo y el no yo; este esfuerzo es precisamente lo que constituye mi conciencia y mi personalidad. Ahora al hablar del dolor, de la conciencia y de la voluntad, se nos abren nuevas y hondas consideraciones sobre esta original aporía que para Unamuno hermana dolor, conciencia y voluntad.

Cerezo, a propósito de la primera parte de este pasaje, ha señalado que "*el énfasis en los pronombres "él" y "yo" marca nítidamente la tensión interna al idealismo moral entre naturaleza y libertad constricción y transcendimiento, principio de inercia y principio de utopía (…). La relación dialéctica hombre- naturaleza mediante el* ***Trabajo*** *sobre la que tanto ha insistido en la etapa anterior a*

[34] ("*Intelectualidad y espiritualidad*"). Unamuno en este artículo señala explícitamente que la transformación del medio en provecho propio es el fin de la ciencia y la técnica. "*Este es el fin de la ciencia conocer el mundo, como aprovecharlo"* (I, 1140).

la crisis, se vierte ahora al esquema del idealismo ético en la forma de ***hazaña heroica*** *que aspira a conferir finalidad humana al universo aun en contra de la evidencia objetiva".* [35]

Estamos totalmente de acuerdo y hemos tratado de mostrar esto al hablar de la voluntad en las páginas siguientes. Pero aquí nos interesa señalar que **la afirmación del yo exige esfuerzo.** Esfuerzo que, rememorando la consideración darwiniana "de la lucha por la vida", equivale funcionalmente a la lucha de clases marxiana y es el motor de la historia.

"Así es como se progresa, por obra del esfuerzo a la imposición mutua, sea entre hombres, sea entre pueblos, no tratando cada cual de conservarse egoístamente, sino tratándose egoístamente por imponerse, son ética invasora y agresiva" (IX, 262)

Sin embargo, imponerle al mundo el sello personal supone lucha constante que no puede tener victoria definitiva, y que traerá como consecuencia una "resignación activa" o "`pesimismo transcendental", un sentimiento trágico de la vida en definitiva.

Johnson nos señala a éste propósito que esta tensa relación hombre-mundo hace posible la conciencia reflexiva para Unamuno, pues sólo gracias a la materia del cuerpo puede haber conciencia refleja, esto es espíritu. Todo acto de conciencia es un acto de objetivación. En efecto, tomar o cobrar conciencia de algo es objetivarlo, y la conciencia no es en sí, sino en cuanto acto, objetivable.

"Hállase el espíritu limitado por la materia en que tiene que vivir y cobrar conciencia de sí, de la misma manera que está el pensamiento limitado por la palabra, que es su cuerpo social. Sin materia no hay espíritu; pero la materia hace sufrir al espíritu limitándolo" (VII, 234).

Unamuno, como antes Hegel, insistirá en la situación de enajenación, en el sentimiento de extrañamiento, de salida de sí, que la vida del hombre en su relación con el mundo supone.

El hombre no puede librarse de la imponente presencia del mundo, Los frutos de su esforzado vivir se le resisten al hombre, quien se ve obligado a compartir su autoría y

[35] CEREZO GALÁN, Pedro. Las máscaras de lo trágico, Editorial Trotta, Madrid, 1996, p. 288

dominio. En "*Intelectualidad y espiritualidad",* de 1904, nos muestra esta tensión con su magistral estilo..

"No, no comunica uno lo que quería comunicar, apenas un pensamiento encarna en palabra, y así revestido sale al mundo, es de otro, o más bien de nadie por ser de todos. La carne de que se reviste, el lenguaje es comunal y es externo...
(…). Mis actos no son nunca exclusivamente míos: Si hablo he de disponer de un aire que no es mío para que mi voz se produzca¸ y ni aún mis cuerdas vocales son, en rigor, mías ni es mío el lenguaje de que he de valerme si quiero que me entiendan, y lo mismo me ocurre si escribo, si pego, si beso, si me bato"
(I ,1138).

Conciencia angustiosa del límite y de la necesidad de lo otro para ser, relación enajenante que provoca el sentimiento trágico del "anonadamiento" en y por el mundo. Todos mis intentos de reafirmación de mi yo, todos mis actos, me niegan fatalmente. La afirmación de la vida lleva inexorablemente unida a la muerte. La conciencia de ser es primera y originalmente conciencia trágica, conciencia infeliz en terminología hegeliana.

"Según te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que eres, que no eres todo lo que quisieras ser, que no eres en fin, más que no-nada" (VII, 191).

La penuria ontológica tiene como expresión el "horror a la nada", consecuencia del peligro de total enajenación en que estamos inmersos, pero este reconocer el peligro sólo es posible a la luz de lo que quisiéramos ser; esto es, se coimplica con el ansia de ser. De tal forma que el horror a la nada tiene como correlato el "hambre de plenitud", el deseo de serlo todo.

"¿Qué es sino el espanto de tener que llegar a ser nada lo que nos empuja a serlo todo, como único remedio para no caer en eso tan pavoroso de anonadarnos?" (III, 244).

Platón, nos lo había ya advertido en el Timeo: "*Nuestro mundo es el producto de una mezcla de la razón con la necesidad",* lo que supone algo que constituye el núcleo del pensamiento unamuniano: que la conciencia es, como acabamos de ver, primaria y fundamentalmente conciencia del límite. *"La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de*

la propia limitación. Me siento yo mismo al sentirme que no soy lo demás; saber y sentir hasta dónde soy es saber dónde acabo de ser, desde dónde no soy" (VII, 192).

Junto a esta conciencia del límite está también "el anhelo de extenderse en el tiempo y el espacio". Así, pues, junto a la conciencia del límite la conciencia es ansia de infinito.

La tragedia que sostiene y constituye la vida humana se desarrolla como tensión entre dos polos, cuyo motor es la "envidia ontológica" (en afortunada expresión de Carlos Paris) como consecuencia del "hambre espiritual" que debe elevarse sobre lo material. En cualquier caso no sólo es aspiración al todo, sino que la conciencia es el todo para ella misma. De ahí que Unamuno haga suyas, reiteradamente, las palabras de Senanncour en el Oberman: "*Para el universo no soy nada, para mi todo*." (VII, 137)

De la dialéctica exterioridad e interioridad que en la antropología del trabajo como relación entre el hombre y la naturaleza se nos revela, hemos pasado al conflicto dialéctico del todo con la nada, que junto a lo eterno frente a lo temporal constituyen el horizonte de reflexión unamuniano.

Pero detengámonos en lo de la "necesidad del otro para ser", en la necesidad que tiene la conciencia de servirse del mundo, más que en el peligro de disolución que engendra. El hombre para ser tiene que servirse del mundo, y este servirse del mundo es posible gracias a los instrumentos. Los instrumentos harán posible el dominio del hombre sobre el mundo.

3.2.- LOS UTENSILIOS – LA TÉCNICA

Acabamos de señalar que el hombre ha de servirse del mundo. Veamos ahora con qué cuenta para ello.

Toda la antropología moderna ha señalado que el hombre, como resultado de su peculiar evolución biológica, se encuentra frente al mundo dotado de una específica organización corporal. Organización que tiene en la liberalización de las manos su perfil más acabado, y en la relación mano-cerebro el fundamento orgánico del desarrollo de la inteligencia toda. Unamuno es de los que proclamará orgulloso que el hombre, para

mudar el mundo según su deseo, cuenta sobre todo con sus manos. Manos que harán posible el obrar del hombre.

"La naturaleza hizo que nos hiciéramos las manos, con ellas nos fabricamos en nuestro mundo exterior los utensilios y en el interior el uso y la comprensión de ellos; los utensilios y su uso enriquecieron nuestra mente, y nuestra mente así enriquecida enriqueció el mundo donde los habíamos sacado"
(I, 992-993).

Es la íntima conexión entre la peculiar organización biológica del hombre y sus realizaciones culturales lo que se está subrayando. Mikel Azurmendi, en el capítulo *"Con las manos en la masa"* de su *"Nombrar y embrujar*", subraya que la mano ha sido la metáfora corporal por excelencia en las culturas tradicionales, y es fundamentalmente la dimensión intencional y voluntaria de la acción humana lo que se quiere subrayar con esta metáfora.[36]

---

[36] AZURMENDI Mikel, *Nombrar y embrujar*, Editorial Alberdania, Irun, 1993. Veamos lo que nos dice al respecto de la mano Azurmendi: *"Con la mano se ha significado al ladrón: Manuor manuaris en Roma y eskua luze erabili eskua luzatu en Euskal-Herria. También al cicatero y al espléndido (esku labur y esku zabal respectivamente) así como al dócil y al rebelde esku errez y esku sail (…). El agente hace, actúa, su obrar es ciertamente un asunto de manos en la cultura baserritarra y no de libros y de sermones. Sólo en la medida en que uno fuere haciendo e insertándose en un modo de vida práctico irá logrando los bienes inherentes a la acción (plantar, escardar, uncir los bueyes, abrevar el ganado, criar hijos, educarles, etc.) y esos bienes tangibles todos ellos a la vez constituirán justamente los fines del humano. No hay más móvil de la acción que perseguir esos bienes que surgen y florecen inmediatamente de la acción misma; el dinero y el honor, por tanto, serían bienes secundarios, externos a la acción misma y bienes que en coro de necesidad se pueden canjear y lograr a expensas de esos otros, y por consiguiente, no son vistos como auténticos fines humanos"* (*Nombrar y embrujar*, p.126).
Tendríamos que retener como fundamental, en la formación del pensamiento de Unamuno, este aspecto teleológico de la acción humana para la mentalidad campesina vasca.
El campesino se reconoce a sí mismo y se perfecciona mediante la acción bien hecha, de tal modo que, mucho antes y más intensamente que entre los protestantes, como indica Weber, los bienes y la riqueza son el resultado de haber actuado (trabajando bien) el baserritarra. Es así que bondad, bien y herencia se expresen con *ondasuna*, coincidiendo así prosperidad y virtud, éxito campesino y excelencia humana. El humano es como se hace, un resultado de sus propias acciones: *"Como es María, así sus morcillas", (María zelako, odolkia halako)"* (Ibídem, 118).
Con lo que tenemos una base para toda la ética unamuniana antes de los protestantes liberales y de ninguna noticia directa e indirecta de Fichte.
Subrayamos pues que para el campesino vasco ser humano es primaria y originalmente el que *puede hacer* y lo hace. En el principio, el obrar. El mejor hombre, el que más puede hacer; dicho en Euskera: lehenak bi esku (el mejor dos manos). Precisamente el que no hace nada, el vago, es el *esku zuri* (mano blanca). Frente a él, el *self made man* sería *bere eskukoa*, el que tiene dominio de sí y no depende de nadie. *"La autonomía e independencia del ser racional es concebida en Euskera como automanipulación, algo concerniente al esplendor manual"* (Ibídem, 131).
La mano sella toda promesa mejor que ninguna rúbrica gráfica y funda derecho (*eskubide***)**. La metáfora de la mano se extiende a todo hacer humano en las sociedades no mecanizadas, permitiendo que el proceso de perfección humano tenga un modelo doméstico a emular, como señala Azurmendi. *"La concepción teleológica de la acción convertía la experiencia cotidiana en auténtico fin de sí mismo"* (Ibídem, 134).
En la formación del pensamiento Unamuniano, parece indudable que han influido estas concepciones domésticas de la primacía del hacer. Unamuno se enfrenta a la concepción tomista del "*agere sequitur*

3.2.1.- LOS INSTRUMENTOS SON MI CUERPO

Aquel ser carencial ontológicamente es también un ser carencial orgánicamente. A causa de su peculiar fisiología y anatomía, el hombre no es apto para vivir, de suyo, en ningún ambiente natural. De modo que debe empezar a fabricarse una naturaleza propia. Empezará por ampliar y potenciar su cuerpo.

"Los instrumento de que el hombre se sirve son prolongaciones de su organismo" [37] (VIII, 1087).

Esta segunda naturaleza, que potencia la primera y original, adopta una curiosa posición en la dialéctica exterioridad-interioridad, pues pertenecen, como acabamos de ver, a los dos ámbitos exterior e interior. Nos lo señalará explícitamente. El utensilio es el encuentro de dos mundos: el mundo interior o conciencia y del ambiente exterior. *"Los utensilios son a la vez mis dos mundos: El de dentro y el de fuera*" (I, 993). El utensilio es el encuentro entre dos mundos que da sentido a cada uno de ellos, proceso de integración en el que las cosas son útiles porque después del encuentro son "para algo". El utensilio ya no será una simple cosa sino objeto de la concienciación del mundo, de la vida en cuanto actividad y anhelo para ser más. De ser mera cosa pasa a ser algo "para la vida". Toda cosa puede ser utensilio, pero necesita de un alguien que vea su "utilidad para". Esto es, necesitan encontrarse con una conciencia que alumbre las aptitudes teleológicas de la cosa, alumbramiento por medio del cual, la cosa se transforma en útil. El útil, por

---

esse"; no hay esencias dadas, sino tarea por hacer. Necesidad de ganar la autonomía personal de nuestra "propia mano" esto es, a través del esfuerzo personal. Los bienes serán dados por añadidura, y el mérito será resultado del hacer personal…. Parece conveniente recordar en este punto el valor de la mano y su relación con el entendimiento que cobrarán especial valor con el renacimiento que prestigiará el valor del artesano y reconocerá en los artefactos el medio de dominar la naturaleza. Así será Giordano Bruno el primero en señalar que las manos del hombre harán de la naturaleza morada humana donde extiende su dominio. *"Los dioses le han dado al hombre el entendimiento y las manos y le han hecho semejante a ellos… y así formando o pudiendo formar otras naturalezas, otros cursos, otros órdenes con el ingenio, con aquella libertad, sin la cual no habría dicha semejanza, vino a erigirse en dios de la tierra. Aquella, por cierto, cuando llegue a ser ociosa, será vana, tal como en vano está el ojo que no ve y la mano que no capta. Y por esto ha determinado la Providencia que se ocupe en la acción por medio de las manos, y en la contemplación por medio del entendimiento, de manera que no contemple sin acción, ni obre sin contemplación"* . BRUNO, G. "*Spaccio de la bestia trifonte* ", en *Dialoghi italiani,* 1958 , p. 732 y ss.
Creo no poder encontrar mejor resumen no sólo de la relación mano-entendimiento, sino de la concepción moderna del hombre y del valor del trabajo para el dominio de la naturaleza. Francis Bacon, el gran teorizador de la necesidad de la ciencia para la realización del reino del hombre por medio de este dominio sobre la naturaleza, lo señalaba de modo parecido a Bruno en sus aforismos: "*Ni la mano desnuda ni el entendimiento abandonado a sí mismo valen gran cosa. Las cosas se llevan a cabo con instrumentos y con ayudas de las cuales el entendimiento no está menos necesitado que la mano. Y al igual que los instrumentos gobiernan o rigen el movimiento de la mano, también los instrumentos de la mente custodian y protegen el entendimiento"*.BACON, F., *Novum Organum*, I Aforismo IX. Editorial Losada, Buenos Aires, 2004, p. 74. *"La ciencia y el poder humano vienen a ser lo mismo"*. Ibídem, Aforismo II

[37] Reparemos en el evidente antecedente de Arnold Gehlen que la cita representa.

tanto, es toda cosa que pasa a ser instrumento técnico para la realización de los fines del hombre en cuanto facilitadores de dichos fines.

Johnson ha visto las consecuencias que para la ontología de Unamuno tiene esta concepción del útil.

"Al propio tiempo, el ser del utensilio es una expresión ontológica de las finalidades peculiares a las posibilidades insitas en la vida. Estas, gracias al obrar "pragmático". -To pragma- de la vida, se apoderan de las realidades "brutas" del mundo, las "reforman" y les "informan" imprimiendo en ellos un sentido y ser nuevos.

El sentido, en fin de cuentas, el mismo ser del utensilio, descansa en alguna o en algunas de las múltiples posibilidades de la vida. Expliquémonos: Estoy paseándome por el parque. Encuentro en el suelo un palo o una rama de árbol. Proyecto sobre aquella cosa las posibilidades de mi vida. La fuerza de mis músculos la dexteridad de mi mano, mi modo de andar, erguido y vertical. La "cosa" se me transforma en bastón. Y si labrándolo, puliéndolo, etc., le impongo aún más el sello de la vida, se hace de hecho bastón. Con ello existe ya en el mundo -en la naturaleza- un ser y un sentido nuevos, ambos creados por la vida"[38].

Las cosas no tendrían "esencias" que determinasen su "para" o aptitud para un fin independientemente de su encuentro con la conciencia, sino que es éste quien determina tal aptitud. Johnson señala que es obra de la imaginación la proyección de las posibilidades de la vida sobre la "cosa", proyección constituyente del utensilio. Los utensilios son instrumentos y resultado de la actividad práctica de la vida.

"No podrías pasar de lo que tus ojos te enseñaban, mostrándote como bacía la prenda de la disputa, a la que la fe en tu amo te enseñaba, mostrándotela como yelmo, sin agarrarte a eso del baciyelmo. En eso sois muchos los Sanchos y habéis inventado lo de que en el medio está la virtud. No, amigo Sancho, no; no hay baciyelmo que valga. Es yelmo o es bacía, según quien de él se sirva, o mejor dicho es bacía y es yelmo a la vez porque hace a los dos trances" (III, 139).

Para Johnson el utensilio ejemplifica mejor que ninguna realidad su condición de tal. *"La de existir como tal realidad solo en virtud de su integración en el horizonte vital de la conciencia humana*" [39]

[38] JOHNSON, W. "Vida y ser en el pensamiento de Unamuno", en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, nº VI, Universidad de Salamanca, 1955, p. 31.
[39] Ibidem. p. 32

Las cosas sirven para, son útiles en la medida que pasan por el cedazo de la conciencia y entonces son mías, como lo son mis manos, "del posesivo sale el personal". Todo obra y vive en mi conciencia y se hace mío. Así, decimos "mi cuerpo" expresando la toma de conciencia de un cuerpo que hacemos nuestro. Con los demás utensilios pasa lo mismo, la conciencia es apropiación de todo lo concientizado.

"Digo mis ideas, mis sensaciones, lo mismo que mis libros, mi reloj, mis zapatos" y digo, "mi pueblo, mi país" y hasta "mi persona"… Cuantas veces no llamamos nuestras a cosas de que somos poseídos… (I, 992).

En la relación yo-mundo recíprocamente constituyente, yo amplío el cuerpo gracias a los instrumentos, y a la vez amplío el mundo. El telescopio, el teléfono y el avión, etc., alargan nuestro dominio a la vez que el mundo se agranda y con él mi yo también se agranda.

3.2.2.- LO MÍO PRECEDE AL YO

Para el proceso que es la vida, necesitamos servirnos de las cosas para seguir siendo; tenemos que apropiarnos de lo que todavía no es nuestro para seguir siendo nosotros mismos, de ahí que:

"Lo mío precede al yo, hácese este a luz propia como poseedor se ve luego como productor y acaba por verse como verdadero yo" (I, 992)..

El hombre no sólo emplea los utensilios sino que los produce también y es ésta la diferencia básica con el animal[40]. En ese itinerario a la autoconciencia, primero como poseedor y luego como productor, necesita de las herramientas. Por eso dirá que "la posesión más preciada es la de los medios de producción". Medios que le permiten

[40] Manuel Urrutia, a propósito del trabajo como esfuerzo por humanizar la naturaleza, pone la siguiente nota a pié de página: "Es muy interesante el planteamiento antropológico de base que aparece en el breve ensayo aún inédito (CMU; caja nº 8/33), *El progreso social. Diálogos por Miguel de Unamuno*; y que se asemeja al del Marx en *La ideología alemana*, que sería publicada muchos años después (1932). Allí alguien pregunta: "¿En qué se diferencia el hombre del animal? Le contestan que en la razón. No en la razón, aduce, pues eso no es "contestar a la pregunta sino formular otra, y es ésta: ¿qué es la razón?". En que "el hombre es un animal que emplea utensilios", añade otro. "También los monos y otros animales los emplean", vuelve a replicar el primero, "Pero no los hacen", apostilla el tercero. "Ahí está el punto; el hombre es el único animal que hace utensilios, y en general el hombre se hace el ambiente, mientras el animal se hace a él, siendo restringidísimo su poder de modificarlo"

humanizar la naturaleza, a la vez que toma posesión de ella y de sí mismo simultáneamente, según nos acaba de confesar. Y esto es así porque el utensilio es naturaleza culturizada, tanto como cultura naturalizada.

El utensilio es la expresión más clara de la relación dinámica entre organización corporal y realización cultural. El ser indigente encuentra su potencia precisamente en la capacidad de generalización de la mano. Capacidad de la mano que reside en su inespecificidad, y esta indeferenciación hace de la mano el instrumento por antonomasia.

En el poder servirse de los instrumentos descubre el hombre su grandeza. Con la actividad técnica se inicia un proceso de humanización de la naturaleza que va ligada a la conquista de la libertad. El proceso arranca con la liberalización de la mano, gracias al empleo del útil. Con palabras de consumado antropólogo se expresa en sus primitivos *Escritos Socialistas.*

"A medida que el instrumento se ***especifica*** *se* ***generaliza*** *el hombre. Gracias al empleo de útiles, la mano del hombre sirve para tantos usos como las varias extremidades diferenciadas de los animales: es una extremidad más* ***integrada*** *menos específica. Y esto sucede porque el hombre merced a su inteligencia, modifica el ambiente en que vive, y trasladando la diferenciación orgánica al mundo en que le rodea, llega a la integración propia, se liberta y sacude de la cadena de la especificación orgánica. Humanizando a la naturaleza es como el hombre se eleva sobre la animalidad, es como se sobrehumaniza".* [41]

La importancia de la mano en el proceso de hominización es resaltada por Unamuno. La mano permite al hombre hacerse un mundo sirviéndose de las cosas: *"Lo que distingue al hombre de los demás animales es servirse de instrumentos",* con lo que amplia su naturaleza. Esto le permite servirse de las cosas en vez de vivir a su servicio, pues con la mano y los instrumentos puede *"hacerse un mundo, acomodar así el ambiente, en vez de tener que acomodarse pasivamente a él"* [42] (I, 79-80, 992-993). Los instrumentos amplían nuestro

[41] UNAMUNO, Miguel, Cuadernos sobre socialismo en Mª Dolores Gómez Molleda. Unamuno socialista, Editorial Narcea, Madrid, 1978, p. 73 y 146)

[42] Resulta obligado que recordemos lo que, a propósito de la mano y su significación en la cosmovisión del vasco, hemos señalado en la nota inicial, y como complemento debemos recordar lo que para el mundo romano representa la mano y sus prolongaciones ofensivas la espada y la lanza sobre las que los romanos fundaron derecho. La conquista de la tierra y su propiedad no es resultado de una donación divina (el romano no es pueblo elegido), sino de la captura, entendido este término de modo literal. La

cuerpo, son prolongación de él. *"La palanca. El hacha. El azadón. La paleta son una prolongación de la mano, una parte de la persona"* (III, 1160).

Unamuno está señalando al, luego llamado, principio de sustitución de órganos como expresión del sentido de la técnica. A. Gehlen, que reconoce su deuda con Alsberg y Ortega y Gasset, quienes entendieron la necesidad de la técnica derivada de la deficiencia orgánica del ser humano, explica el principio de sustitución en la línea expuesta por Don Miguel.

"A los testimonios más antiguos de elaboración humana pertenecen las armas –que como órganos faltan-; y también aquí habría que incluir el fuego si su utilidad inicial fue procurar calor. Sería el principio de sustitución de órganos. Junto al cual aparecen en adelante la descarga y superación de órganos... el coche y la cabalgadura nos eximen del andar y superan con creces su alcance"[43]

Unamuno ya nos ha señalado que el utensilio es una prolongación del organismo y ahora como corolario y con su fuerza habitual, nos señalará que un hombre sin

---

propiedad es resultado del coger (*capere*), es lo que las manos le han proporcionado (*manucaptum, mancipium*). Para el romano, el mejor modo de adquirir una propiedad era el botín de guerra. La legitimidad viene de la fuerza que tiene en la mano que alza la espada, el instrumento más eficaz.
Combatir es "venir a las manos" y el mismo poder jurídico se denomina "*manus*" porque es la mano quien lo sostiene.
Unamuno, que tiene muy presente el derecho romano, nos recuerda muchas veces en sus escritos que la propiedad y en su origen también el derecho descansa en la violencia. En este orden de cosas, conviene señalar que en Roma al hombre se le designa no tanto por su sexo-género sino por su vocación guerrera; el hombre es "vir" que viene de "vira", que en sánscrito designa el guerrero, el héroe. La virtud romana "vir-tus" es pues, primaria y fundamentalmente, la posesión del carácter guerrero de la virilidad. A este respecto, Carlos Moya, en su obra "De la ciudad y su razón", nos señala algo muy pertinente para nuestro trabajo: "la razón política es siempre una *mediación mitológica* entre los pares contradictorios "vida y muerte", "paz y guerra"…. Lo que significa que sin dominación es imposible el orden social. Por esto, la "razón política" se define desde la negación de la violencia en nombre de la "razón". Unamuno, lector de Hegel y Marx, así como de Heráclito, tiene bien presente esto, y reconoce que todo orden social descansa sobre la violencia originaria. La figura de Caín, el fraticida fundador de la primera ciudad, es tratada por nuestro autor desde todos los ángulos a lo largo de su obra.
Así mismo la noción del "otro", del "extraño", representa para el romano la negatividad, que no tiene más reconocimiento que el de instrumento a mi disposición. En Roma sólo el que es "ciudadano" tiene "jus" y por tanto razón, y es sujeto de derecho, reconocimiento y respeto. El extranjero es "algo" sobre el que puedo ejercer mi violencia y apropiármelo como "botín de guerra". Ciertamente esta concepción del otro es deudora de la concepción tribal que funda su unión sobre el sacrificio del diferente. En nuestro trabajo la noción de chivo expiatorio que cohesiona un pueblo sobre el sacrificio del extraño, utilizada por René Girard, nos será muy útil en el tratamiento del otro y de la envidia.

[43] GEHLEN, Arnold, El hombre su naturaleza y su lugar en el mundo, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987, p. 114 .
Será más radical que Alsberg y sostendrá que la técnica es consunstancial al hombre y que es una propiedad cuasi inmanente al hombre como especie, por eso se define hombre como homo faber: hacedor de útiles, y nosotros subrayamos que, después de Ortega el Freud de "*El malestar de la cultura*" ha enfatizado y con ese nombre la concepción protésica de la técnica, señalando que "con las herramientas el hombre perfecciona sus órganos o elimina las barreras que se aponen a su acción" (Freud, Alianza Editorial 1973, p. 34)

instrumentos sería algo in-humano. Sin la posesión y dominio del cuerpo propio no hay hombre.

"*La propiedad empieza por ser parte de nuestra persona. El hombre que no poseyera nada, un instrumento o útil cualquiera aunque sólo fuese un palo, ni se poseería a sí mismo, es decir, no sería hombre".* (III, 1160)

El hombre sin instrumentos es un mero semi-hombre, un hombre amputado en el que la indigencia más absoluta ha tomado asiento. Con terrible dramatismo lo expresa en "Paz en la guerra":

"Cojo no, manco no…Entero, entero… entero, y si no entero, muerto. Hombre que no trabaja, no sirve… ¡Estorbo, estorbo, nada más!" [44] (II, 171).

Que el hombre inútil para el trabajo pierda su condición de hombre, es algo que nos ocupará más adelante; en este momento queremos insistir en que, para Unamuno, un hombre sin instrumentos no es realmente un hombre. Lo que significa que el hombre es cultural por naturaleza, que tiene que hacerse todo, porque muy poco le ha sido dado. Por eso, el primer paso del hombre comprometido con su destino es luchar para ser un hombre entero, para que le sean reintegrados sus miembros amputados.

Con su característico afán combativo, pero con especial énfasis, si cabe, proclama en sus escritos socialistas el derecho del hombre a disponer de los útiles del trabajo.

"La propiedad que se puede apetecer humana y racionalmente es la de disponer cada cual de los medios de producción que necesita para su trabajo". [45]

De nuevo nos encontramos con la centralidad del trabajo, al que se orientarán los instrumentos como sus medios. El trabajo es el modo a través del cual el hombre se libera de la naturaleza, liberación que sólo es posible por el empleo de útiles e instrumentos. La eminencia del hombre frente al animal está en la insistentemente señalada capacidad del hombre en hacerse su mundo propio:

[44] Esta secuencia, cojo, manco, ciego, es reiteradamente repetida en los escritos de Don Miguel para subrayar más que la discapacidad de alguien, la situación de desamparo, menesterosidad e indigencia en que se encuentra.

[45] RIBAS, Pedro, op. cit., p. 115

"Hay sin embargo que si algo distingue al hombre del animal es que el hombre es inmensamente más capaz de crearse un ámbito, de hacerse un ambiente propio, que no otra cosa significa el empleo de útiles e instrumentos". (VII, 975)

Lo que caracteriza al hombre frente al animal es el hacerse su mundo a través del trabajo, y a través de él liberarse de la naturaleza. Con los artificios humanizamos la naturaleza, nos hacemos artificiales todos, pues necesitamos complementar los "dones naturales" para ser realmente. Necesitamos hacernos con lo otro. Unamuno empleará el término ambiente para expresar lo complementario a mí. Precisamente esta cita pertenece a un artículo que nos parece especialmente significativo para entender la antropología y ontología de Unamuno, que culminará en el *Sentimiento Trágico.* Se trata de "*Civilización y cultura*", donde se presenta la génesis de la conciencia del yo, como tensión entre yo (interior) y mundo (exterior).

Se empieza señalando esa necesidad de lo otro, necesidad de ser posesor, luego haciéndose (como productor), y, por fin, se descubre en el recíproco hacer(se) y ser hecho:

"Hay un ambiente exterior, el mundo de los fenómenos sensibles, que nos envuelve y sustenta, y un ambiente interior, nuestra propia conciencia, el mundo de nuestras ideas, imaginaciones, deseos y sentimientos. Nadie puede decir dónde acaba el uno y el otro empieza, nadie trazar línea divisoria, nadie decir hasta qué punto somos nosotros del mundo externo o es este nuestro. Digo "mis ideas, mis sensaciones" lo mismo que "mis libros, mi reloj, mis zapatos", y digo "mi pueblo, mi país" y hasta "¡mi persona!". ¡Cuántas veces no llamamos nuestras a cosas de que somos poseídos!

Lo mío precede al yo; hácese éste a luz propia como posesor, se ve luego como productor y acaba por verse como verdadero yo cuando logra ajustar directamente su producción a su consumo. Del ambiente exterior se forma el interior por una especie de condensación orgánica, del mundo de los fenómenos externos el de la conciencia, que reacciona sobre aquél y en él se expansiona. Hay un continuo flujo y reflujo difusivo entre mi conciencia y la naturaleza que me rodea; que es mía también, mi naturaleza: a medida que se naturaliza mi espíritu saturándose de realidad externa espiritualizo la naturaleza saturándola de idealidad interna. Yo y el mundo nos hacemos mutuamente. Y de este juego de acciones y reacciones mutuas brota en mí la conciencia de mi yo, mi yo antes de llegar a ser seca y limpiamente yo, yo puro. Es la conciencia de mí mismo el núcleo del recíproco juego entre mi mundo exterior y mi mundo interior. Del posesivo sale el personal." (I, 992).

A partir de ahora, el juego interior-exterior, estará presente en todas las grandes cuestiones filosóficas que aborde. Así, lo exterior se manifestará en la naturaleza o mundo que me hace; esto es, el de la ciencia, la razón, el determinismo, en suma,

mientras que en la otra cara tendríamos el yo interior, conciencia, la religión, la fe y en definitiva la libertad [46].

La relación hombre-naturaleza es de coimplicación; yo y el mundo nos hacemos mutuamente. "En plenitud de Plenitudes", de la misma época del artículo que citamos, dejará dicho el famoso "*el mundo existe para que exista yo y yo existo para que exista el mundo"* (I, 1177). En nuestro artículo, que ha comenzado con la afirmación del ambiente exterior, prosigue:

"Puede decirse que obran el ambiente sobre el hombre, el hombre sobre el ambiente, éste sobre sí mismo por ministerio del hombre y el hombre sobre sí mismo por mediación del ambiente. La naturaleza hizo que nos hiciéramos las manos, con ellas nos fabricamos en nuestro mundo exterior los utensilios y en el interior el uso y la comprensión de ellos: los utensilios y su uso enriquecieron nuestra mente y nuestra mente así enriquecida enriqueció el mundo de donde los habíamos sacado. Los utensilios son a la vez mis dos mundos, el de dentro y el de fuera… inmensa comunión de mi conciencia y mi Naturaleza. Todo vive dentro de la Conciencia, de mi Conciencia, todo, incluso la conciencia de sí mismo, mi yo y los yos de los demás hombres.

Importa mucho sentir en vivo, con honda comprensión, esta comunión entre nuestra conciencia y el mundo y cómo éste es obra nuestra como nosotros de él. El no comprenderlo bien lleva a concepciones parciales, como es en mucha parte la que se llama concepción materialista de la historia, en que se convierte al hombre en mero juguete de las fuerza económicas" [47] (I, 992-993).

Es esta dimensión del artificio-artefacto como lo constituyente del hombre, como lo que hace posible que el hombre se haga a sí mismo. Veremos las implicaciones que tiene todo esto al hablar de la voluntad, válganos señalar ahora que, frente a lo natural dado el hombre, ha de "cultivar-se" para que la humanidad alcance sus frutos más preciados.

[46] Para una mejor comprensión de la génesis de la conciencia trágica, véase el capítulo VII, titulado : "La crisis: salida (1901-1905)", del muy documentado libro de Manuel Mª Urrutia, *Evolución del pensamiento político de Unamuno*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.

[47]. El último párrafo supone una implícita autocrítica a posiciones que él mismo había defendido hacía muy poco tiempo. En la obra de Urrutia antes señalada, están explicitados los jalones que le permiten el abandono del determinismo y del positivismo. En "Intelectualidad y espiritualidad" de Marzo de 1904, confiesa su antigua posición por medio de un alter ego. "*Antaño, largo tiempo ha, había sido un decidido determinista; ni siquiera toleraba que se le hablase del libre albedrío: tan irracional le parecía este supuesto. Pero luego, estudiando más el asunto, habíasele quebrantado aquella cerrada fe determinista; y ahora, cuando le encontramos arrellanado en el sillón de su celda, ante su manifiesto, ha echado la cuestión de determinismo o libre albedrío a la cilla de la metafísica, adonde raras veces baja. Ya no cree que la ciencia ha llegado a poner en claro tal cuestión sino que se enreda siempre en una petición de principio".* (I, 1139)

"El cultivo del hombre es el fin de la civilización, el hombre es el supremo producto de la humanidad, el hecho eterno de la historia" (I, 996).

Ahora queremos señalar que este cultivo humano, que el trabajo todo en cuanto humano supone, es posible por el empleo de útiles e instrumentos. A este respecto, de nuevo recordar en el ensayo lo que en "*Dignidad humana*" hemos podido leer: que el hombre transciende la animalidad porque no se somete a la naturaleza y es capaz "*de crearse un ambiente, de hacerse un ambiente propio, que no otra cosa significa el empleo de útiles e instrumentos"* [48] (I, 975).

El empleo de útiles tiene para Unamuno una finalidad: hacerse un mundo, de ahí su utilidad. Unamuno conocía las posiciones de Stuart Mill para quien un objeto, se convierte en útil cuando un sujeto, una conciencia, le confiere una finalidad; y de Ruskin[49] para quien es útil lo que favorece a la vida.

---

[48] . Esta concepción es deudora de una tradición que, si bien se engarza en la noción judeo-cristiana del hombre como co-creador y colaborador de Dios tiene en el renacimiento y albores de la modernidad, su cenit y será precisamente Francis Bacón, su más ilustre representante, quien señalará que el dominio del hombre sobre la naturaleza sólo es posible a través de la ciencia y la técnica (los inventos, artefactos).
"Los inventos son casi nuevas creaciones e imitación de las obras divinas… que se podrá decir con razón que "*el hombre es un Dios para el hombre*", no sólo por la ayuda y beneficios que puede hacer a otro hombre, sino también por la diferencia de condición. Y por eso no es consecuencia del suelo, del cielo, de los cuerpos, sino de las artes". BACON, Fr., *Novum Organum*, CXXIX, en *La Gran Restauración*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 182-184).
Especialmente esclarecedoras son las líneas siguientes donde esclarece la importancia de esas artes en la transformación socio-cultural, así como en la voluntad de dominio que se va a imponer en la modernidad y que en el positivismo decimonónico será definitivamente entronizada: "Además vale la pena tomar nota de la fuerza, la virtud y las consecuencias de los inventos, especialmente manifiestas en aquellos tres inventos desconocidos de los antiguos y cuyo origen, aunque reciente, es oscuro e ignoto; me refiero a la imprenta, la pólvora y la brújula. Estas tres cosas han cambiado la faz del mundo y las condiciones de la vida humana: la primera en el campo de las letras, la segunda en el ámbito de la guerra y la tercera en la navegación. Ellas han causado innumerables cambios, de forma que ningún imperio, ninguna secta, ninguna estrella parece haber ejercido mayor eficacia y mayor influjo sobre las cosas humanas del ejercicio por estos inventos mecánicos.
Además podemos distinguir tres géneros y casi grados de ambición humana. El primero es el de aquellos que desean ampliar su poder personal en su patria, un género de ambición vulgar y degenerado. El segundo es el de quienes se esfuerzan por ampliar el poder y el dominio de su patria entre el género humano; es un tipo de ambición, más digno sin duda, pero menos codicioso. Pero si alguien se esfuerza por restaurar y ampliar el poder y el imperio de todo el género humano sobre el universo, es indudable que esa ambición (si es lícito llamarla así) es más sana y más noble que las anteriores. Sin embargo, el imperio humano sobre el universo reside solamente en las artes y en las ciencias, pues no es posible vencer la naturaleza más que obedeciéndola". Ibidem., p. 182-184).
Frente a esta concepción plenamente moderna en que artesanía y técnica tienen estrecha relación no hay que olvidar la condición despreciable, por mercenaria, del artesano en la antigüedad. Según nos cuenta Plutarco en "La vida de Marcello" , Arquímedes realizaba sus ingenios para distracción del rey Heron y no como liberadores del hombre del fatigoso trabajo, al revés, pensaba que debía dedicar su tiempo a cosas cuya belleza no estuviera mezclada con la necesidad.
[49] Ver LITVAK, Lily. *Transformación industrial y literatura en España (1895-1905)*, Ediciones Taurus, Madrid, 1980

Las dos concepciones se complementan. La idea de Mill es la corriente: un fúsil es útil para matar, como lo es un veneno, y es útil una joya para satisfacer un capricho, y lo es un traje, a la última moda, para vestir a un señorito. Y tiene razón Ruskin, la verdadera utilidad social es la de todo aquello que sostiene, aumenta o intensifica la vida.

El instrumento es, pues, la propiedad por excelencia y, por ende, la riqueza más preciosa, pues es precisamente lo que nos mantiene en la vida y lo que hace posible que la vida del hombre sea vida humana, transformadora, que ayude a dar sentido a la acción humana ayudándole a su fin.

"Aliviado el labrador por la máquina que le permite mirar más al cielo que une que a la tierra que separa. ¿Qué se hará del apego al terruño? Convertida en amor de artista su obra servirá de materia al ideal cosmopolita. El hombre amará a la tierra que ha hecho y este amor servirá de núcleo a la fraternidad universal. Entonces se verá patente e intuitivamente que la tierra ha sido humanizada por el hombre" (I, 983).

2.3 HACERSE UNA MORADA

Robinson Crusoe es el personaje que ejemplifica el esfuerzo humanizador. Robinson es un hombre, que, por serlo, parte con una dotación extra-natural: *"Llevaba, sin embargo, tradición a la isla pan, arroz,... No era un Adán, ni siquiera un salvaje. Salvó consigo una caja de carpintería y armas. Los necesitaba..."* (IV, 1167) y las necesitaba precisamente para transformar el mundo natural en su morada –*my own house*- como subraya Unamuno. *"Robinson hizo su hogar... se acomodó y dejo el resto de la isla para que le sirviese de campo desconocido"* (IV, 1171).

Esto es lo que le permite a Unamuno reflexionar sobre lo acertado de la decisión de limitar su conocimiento y acción a su pequeño contorno y no abrirse a toda la isla. *"Robinson hombre económico y religioso y no científico ni filosófico no pensaba así"* (IV, 1171)

Parece poner Unamuno cierta complacencia y simpatía con el personaje y su decisión, cosa que se nos confirma cuando dice poco después: "*Conviene guardar siempre una reserva del misterio"* (IV, 1172) –después de recordar su soneto "*Nuestro secreto*" concluye su reflexión- *No; nos conviene conocer del todo la isla desierta del nuestra alma"* (IV, 1172).

Hemos dejado hablar a Unamuno y nos ha llevado, como siempre, de lo material económico a lo religioso. Este estudio sobre Robinson Crusoe es de 1920, pero en él reviven todas las preocupaciones que sobre el trabajo, como transformación del mundo, la producción, el consumo, la explotación, la desigualdad y la justicia, han preocupado a Unamuno, sobre todo en la época del final de siglo. El estudio mantiene la primacía de la vida, y la idea de que a su crecimiento debe conducirse todo, Y, de nuevo, se pone en valor el útil como necesario para la humanización, y como nos dice nuestro autor: "*y sobre todo hay que tener en cuenta que tanto la ciencia como el arte son para la vida y considerar las cuestiones desde el punto de vista del consumo y no siempre desde el punto de vista de la producción"* (I, 976).

Freud también subraya el valor que el instrumento tiene en el desarrollo y transformación del hombre en sobre-hombre: "*El hombre ha llegado a ser, por así decirlo un dios con prótesis. Bastante magnífico cuando se coloca todos sus artefactos".*[50] Aunque seguido nos advierte que a veces le procuran muchos sinsabores.

Hay sin duda un deje de ironía, que encierra un cierto escepticismo, pero hay sobre todo un aviso ante el peligro de magnificar el poder técnico. Unamuno comparte esta visión y se da cuenta de que hay un peligro, el de sacralizar el instrumento, el tomar como fin lo que es sólo un medio. Unamuno advierte que ante el poder que van adquiriendo los instrumentos y las máquinas todas, se está en peligro de idolatrarlos, de adorarlos.

Reiteradamente relata la anécdota de aquellos indios que, ante el poder del arado mecánico, lo acabaron poniendo en un altar y adorándole. De ahí que él exclame: *"Quiero ser arado y no que se me rinda culto* [51]. Quiere actuar, transformar, recrear lo dado,

[50] FREUD, Sigmun. El malestar de la cultura, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 35

[51] Ligado a esto estaría su repetida definición del arte y la belleza "como ahorro de utilidad". Tenemos que tener también presente lo que nos dice en "*Sobre el cultivo de la demótica*" (IX 47-59) donde señala:"*El arte y la naturaleza se hacen mutuamente*" (IX, 58), que el hombre humaniza la naturaleza, sobrenaturalizándola al hacerla obra suya y el hombre se naturaliza sumergiéndose en la naturaleza y así el hombre mismo se sobrehumaniza, Ahora podemos entender cómo la naturaleza puede ser arte y belleza cuando, desligados de las urgencias vitales, vemos al "terruño" no tanto como fuente de alimentos sino de belleza que anuncia la grandeza del creador. En *Diario íntimo* lo expresa líricamente: "*Naturalizarse el hombre es hacerse sencillo y cristiano y humanizar la naturaleza es descubrir al creador en ella y hacerla canto vivo de El"*. (VIII, 778).
Aquí tendríamos al Unamuno contemplativo, en el que el sentimiento de la naturaleza es sentimiento religioso, de serena contemplación a descubrimiento de lo Divino. Con su peculiar estilo repite en 1911 lo dicho en *Diario íntimo*. En *El silencio de la cima* nos dice que el silencio de la montaña permite "*oír la*

trabajar para obtener más y mejores frutos para todos y no ser objeto ni de lujo ni de culto. Por otro lado, Unamuno es consciente de que la técnica fascina como lo hace todo poder, de ahí que trate de ponernos en guardia.

Desde esta perspectiva, hay que entender el capítulo octavo de su *Vida de Don Quijote y Sancho* en el que a partir de la personal visión de D. Quijote, que ve gigantes en vez de inofensivos y benéficos molinos, nos dirá: *"Hoy no se nos aparecen como molinos, sino como locomotoras, dinamos, turbinas, buques de vapor, automóviles, telégrafos con hilos o sin ellos, ametralladoras y herramientas de ovariotomía pero conspiran al mismo daño.*

El miedo y sólo el miedo Sanchopancesco nos inspira el culto y veneración al vapor y a la electricidad; el miedo y sólo el miedo Sanchopancesco nos hace caer de hinojos ante los desaforados gigantes de la mecánica y la química implorando de ellos misericordia...". Y culmina el párrafo con este demoledor pronóstico: "*Y al fin rendirá el género humano su espíritu agotado de cansancio y hastío al pie de una colosal fábrica de elixir de larga vida"*[52] (III, 86).

Reparemos en el irónico "elixir de larga vida" que remite a embaucamientos y engaños a inocentes ignorantes de parte de avezados charlatanes. Esa fraudulenta ansia de inmortalidad, la que se colma con jarabe de buhonero, y a la que contrapone la auténtica, y por ello saludable, empresa quijotesca: "*Y el molido Don Quijote vivirá porque buscó la salud dentro de sí y se atrevió a arremeter a los molinos"* (III, 87).

3.2.4.- PERDERSE ENTRE CACHARROS

Los útiles pueden ser terriblemente peligrosos porque provocan en el hombre esquemas mentales y actitudes prácticas, en el que el sentido de la existencia, el telos universal, que tanto preocupa a Unamuno, tiende a desaparecer. Se oculta el fin ante el poder del medio. Recordemos: "*hoy no se nos aparecen como molinos, sino como locomotoras, dinamos, turbinas..., pero conspiran al mismo daño*". (III, 86)

---

voz del silencia divino" (I, 356.), voz silenciosa casi imposible de oír en el barullo de la ciudad que nos aturde.

[52] UNAMUNO, Miguel de, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Cap. VIII. Frente a todo lo dicho, la verdad de D. Quijote es, salvadora, recordemos: *"y el molido D. Quijote vivirá, porque busca la salud dentro de si y se atrevió a arremeter a los molinos"*. Frente al miedo sanchopancesco, el valor ¿locura? quijotesco, el capítulo es rico en matices sobre esta confrontación: frente al afán liberador quijotesco, la codicia esclavizadora, que ata al botín, sanchopancesco. Afán idealista frente a gana materialista, "y la codicia, la innoble codicia, nos perdió", (VII, 88) dirá en este capítulo previniéndonos contra el botín, la acumulación de dinero sin otro fin.

Este proceso de sacralización del medio se realiza muy especialmente con el caso del dinero. Unamuno en sus escritos socialistas nos señala muy técnica y documentalmente el proceso de absolutización del dinero.

"Junto a la ley de la diferenciación del trabajo, en que tanto y con tanto fruto insistió la vieja escuela "ortodoxa" presentaba ésta y otras leyes contaminadas del prejuicio del mercantilismo, de estima técita, si no implícitamente; inconsciente sino conscientemente, como única verdadera riqueza el instrumento del cambio, el dinero". [53].

Unamuno trata de mostrar cómo la moneda, que sustituye a la permuta directa de productos, con lo que la relación personal tiene, pasa a ser el único valor al que se somete el trabajo todo.

"Una de las principales funciones históricas de la moneda ha sido la de convertir la permuta de cualitativa en cuantitativa". [54] La otra función histórica del dinero ha sido mantener el capital en forma indiferenciada, apta para tomar una u otra forma… Es decir, que el dinero ha servido de puente para el proceso económico en el paso de lo cualitativo a lo cuantitativo, por una parte, y de lo homogéneo a lo heterogéneo, por otra.

"En cuanto los hombres hallaron una mercancía como el dinero divisible cuantitativamente, representativa del trabajo pesado cristalizado, y con él pudieron procurarse, indiferentemente, éste o el otro objeto, se dedicaron a adquirirlo, a adquirir dinero, y el dinero acabó por mandar al trabajo".[55]

De nuevo nos encontramos con la perversión del "para" original. Unamuno sigue a Marx en su denuncia de la alineación económica que se produce con el capitalismo, y lo hace denunciando el sinsentido del trabajo en el modo de producción capitalista. En éste, el útil ha perdido su valor de uso, y el mundo se ha convertido en un caótico almacén, de donde ha desaparecido la mano del hombre sepultada por la cacharrería.

"Hay que producir, producir lo más posible en todos los órdenes, al menor coste, y luego que desfallezca el género humano al pie de la monumental torre de Babel, atiborrada de productos, de máquinas, de libros, de cuadros, de estatuas, de recuerdos de mundana gloria, de historias" (I, 943).

[53] GÓMEZ MOLLEDA, Mª Dolores, op. cit., 139
[54] Ibidem. p. 141
[55] Ibidem. p. 142

Mero afán de crecimiento sin lucha y sin conciencia: aturdimiento. Este es el reproche a una cultura que embriaga y anonada, llenando las vidas de mercancías y acontecimientos, ahogando a la conciencia. Nos lo recuerda años después en *El Sentimiento Trágico*:

"¿He de volver a hablaros de la suprema vaciedad de la cultura, de la ciencia, del arte, del bien, de la verdad, de la belleza, de la justicia… de todas esas hermosas concepciones si al fin y al cabo dentro de cuatro días no ha de existir conciencia humana?". (VII, 166).

Alcanzamos el nervio de la posición unamuniana, el sentido no se da desconectado de la finalidad, que es la nota característica de la conciencia.

Además Unamuno es consciente de que, en el sistema capitalista, la máquina esclaviza al hombre. La máquina, al imponer al hombre su ritmo de trabajo, lo somete. La máquina domina al hombre, y no al revés. Perversión del sentido original que se apodera de la dignidad del hombre. El hombre no tiene a máquina como medios para satisfacer sus necesidades según su modo de vida, al revés, la máquina se apodera del tiempo de trabajo del trabajador, que ya no es suyo. Ahora el trabajador depende del ritmo y tiempo de trabajo propuesto por la máquina para optimizar la producción. El hombre vale lo que produce. No hay lugar para la compasión ni para la solidaridad. Además, y esto es lo más grave, no hay tiempo para ser el que quiero ser, ni el que pudiera ser de disponer yo de mi tiempo. En definitiva, se me cierra la posibilidad de *ser* hombre.

3.2.5.- HEIDEGGER EN NUESTRO AUXILIO

Una atenta lectura de *Ser y Tiempo* nos podría ayudar en la comprensión de la posición unamuniana. Heidegger, años después que Unamuno, dirá que la obra (*Werke*) es pensada en función de su objeto; es proyectada y ejecutada por ser *buena para* alguna cosa, y que, en función de ello, cada utensilio es bueno para alguna cosa; indica este *para qué* a qué es relativo. Al modo de la dialéctica platónica estos *para qués* relativos tienen su referente último en un *para qué final* en el que las referencias relativas de los utensilios con sus *bueno para* encuentran su destino, el designio que les justifica y da sentido.

Hagamos el repaso de la obra de Heidegger que puede resultarnos muy esclarecedor. Como punto de partida, tenemos la noción de *Dasein*. El *ser-en-el mundo* es el primer existencial, lo que supone la negación de un yo ensimismado; el yo es en y por lo que no es. Ese existente es (vive) disponiendo de lo que le rodea; lo que está a su disposición es el *Zeug* (el útil), todo lo que puede servir para alguna cosa. El útil sólo adquiere su verdad en su uso. Heidegger define el utensilio como *ser-a-la-mano* (*Zu handen sein*). El *Dasein* depende del utensilio porque este *sirve para* el desvelamiento de su destino, constituye al utensilio como tal, hace útil al utensilio. De modo que el mundo ambiental (*umwelt)* es transformado en mundo-para mí y con objetos (*zeug)* a-mi-mano, a los que el *Dasein* está ligado, pero el *Dasein* existe para él mismo, es autorreferencial, mientras que el mundo es para el *Dasein,* o mejor, es una de las realizaciones del *Dasein.* El mundo es eso que hace posible toda manifestación del existente.

En el para qué, el *Dasein* forma su *ek-sistencia*, obra en pos del fin propuesto por la voluntad, y así se constituye. Su estructura ontológica es *Proyecto*. La e-jección es propiedad ontológica del *Dasein*; necesidad de lo otro para ser, estar fuera de sí, etc…, ser excéntrico (es el famoso pre-ser-ser ya-como-ser-cabe).

En ese *ex –sistir* del *Dasein* se le aparecen, revelan-develan, los otros semejantes que ya no me sirven como los utensilios, si no que me acompañan y con los que constituyo un *Mitwelt*, mundo común en el que somos. El otro es conmigo, *mit da,* y yo ahora soy con él *Mit-sein*, de modo que el *mit-sein*, el ser-en común, es un existenciario fundamental del *Dasein:* el *Dasein* es mit-sein. Pues esto que estamos diciendo, en relación con la noción de comunidad que hemos visto, puede resultar muy esclarecedor.

Mit sein es el yo, ciertamente, pero en cuanto ese yo es, original e indivisiblemente, *ser-con,* no sólo en cuanto supone que yo me constituyo en la apertura a los otros, sino que como diría Unamuno me resulta impensable pensarme como no siendo con los otros. No es que descubra a los otros a partir de mi yo individual, sino que yo soy en común, soy *ek-sistencia* en común con los otros. De ahí que Heidegger utilice el término *Mit-Dasein*. Por tanto, comunidad como modo original de ser del *Dasein*; *Mit-Dasein*. El *tú-hi, nos eres* del *hitano* vasco, adquiere toda su significación; tú y yo somos indivisibles; de con-suno que diría Don Miguel.

Desde esta perspectiva, los conceptos de *Sorge* y *Für-sorge*, como cura, cuidado, solicitud, adquieren toda su relevancia ontológica. El *Dasein*, en su modo original, está preocupado al cuidado solicitó en su prójimo.

Esta solicitud se realiza fundamentalmente por la palabra, el logos (*die Rede*), y que, como acabamos de señalar, es diálogo, pues la *ek-sistencia* es dialéctica, en principio. En cuanto *noumenos*, las cosas no tienen sentido, son *sinnloss.* El sentido, como hemos visto al hablar de los utensilios, se descubre en su relación con el fin, en su inserción en un proyecto. El *Dasein*, a través de la palabra, articula su existencia estructurando el mundo al disponer los objetos según sus fines, sus designios. De ahí que, para Heidegger, la palabra funda el mundo porque le da la disposición propia.

Heidegger distingue entre la palabra auténtica, que funda y hace inteligible el mundo, la del poeta-creador (*Dichter*) y la palabra inauténtica, *decaída* (*Verfallen*) ontológicamente degradada, que busca el ocultamiento a través de la banalidad del *hablar por hablar* mera charlatanería. Lo que la charlatanería banal expone es la renuncia del Dasein a ser él mismo; en términos heideggerainos, yo-mismo *(Ichselbst).* Es la existencia decaída.

En rigor para Heidegger el hombre es primero un ser decaído abandonado al mundo, que debe reganar su ser auténtico venciendo las resistencias del mundo impersonal, neutro, del Man:

"El ser ahí (Dasein) se comprende a sí mismo partiendo de su existencia, de una posibilidad de ser el mismo o no el mismo. Estas posibilidades, o las ha elegido el ser ahí o éste ha caído en ellas o ha crecido en cada caso ya en ellas. La existencia se decide exclusivamente por obra del ser ahí mismo del caso en el modo del hacer o del omitir" [56].

Estamos ante el laberinto de posibilidades, el problema de los yo-ex futuros de Unamuno, de las posibilidades abandonadas, de mi(s) pro-yecto(s) no realizado(s), de la libertad y de la angustia ante la elección (Sartre), o mejor, de esa libertad entendida como la dialéctica de dos categorías de lo posible y de lo necesario (Kierkegaard).

[56] HEIDEGGER, Martín, *El ser y el tiempo*, F.C.E., Madrid, 1993, 2ª edición, pg. 20.

La concepción existencialista del hombre como pro-yecto, con la supresión del esencialismo, "*la existencia precede a la esencia*" (Sartre), hace de la técnica el medio de hacer posible al hombre como tal. *Somos artificiales todos*, lo que supone que todo está-a-la mano, pero nada está dado de ante-mano.

La realidad humana no está constreñida a su bagaje anatómico-fisiológico ni a programación genética alguna. La paradójica condición del hombre, obligado a ser libre por su naturaleza, a completar su desvalimiento anatómico y fisiológico con sus realizaciones técnicas, aboca a que *Las cosas serán como el hombre haya decidido que sean* (Sartre). O que, como animal técnico, sea "*síntesis de finito o infinito"* (Kierkegaard) pues vive en un mundo de posibilidades.[57]

Con la mirada sobre Heidegger hemos reelaborado el núcleo de las preocupaciones filosóficas de Unamuno y, de paso, apuntado la posible deuda que Heidegger [58] tiene con nuestro autor. Pero volvamos a la antropología del trabajo unamuniana y detengámonos en el *humanismo integrador* (Cerezo) de nuestro D. Miguel.

4.- EL TRABAJO COMO COMUNIÓN

Unamuno ha visto en el campesino el modelo del hombre intrahistórico y el labrar la tierra la forma más pura del trabajo humano. La labra, el cultivo y el arar, como ya hemos señalado, le proporcionarán las metáforas de muchos de sus poemas y sus discursos. La matriz conceptual es ésta: para que la tierra dé sus frutos hay que

---

[57] Unamuno, más enfáticamente que Sartre, nos lo había dicho en Vida de D. Quijote y Sancho: *"No amigo, Sancho, no; no hay baciyelmo que valga. Es yelmo o es bacía, según quien de él se sirva, o mejor dicho, es bacía y es yelmo a la vez porque hace a los dos trances"*. Las cosas serán pues lo que el hombre haya decidido que sean. El designio viene a ser la "personalización" de la cosa que le convierte en útil, esto es, le confiere un telos, de modo que se concientiza y personaliza la naturaleza y ésta y el utensilio se convierten en algo de y para el hombre concreto que se vale de ellos para crecer y ser más, pues amplía sus posibilidades de un modo que aparece como cuasi ilimitado y sin embargo nuestro D. Miguel no puede evitar el considerar el problema de la alienación que la utilización del mundo , la letra y la voz material conllevan para la conciencia. Esta es la tragedia en que se debate nuestro autor, conciencia y mundo se necesitan pero se niegan el uno al otro en una tensión sin solución de continuidad.

[58] M. Cruz Hernández, en *La misión socrática de Don Miguel de Unamuno*, Cuadernos Cátedra, III, 1952 pp. 41-53, afirma: *"Y en Friburgo Heidegger, mientras señalaba los volúmenes de Unamuno alineados en su biblioteca, me decía que era el pensador español que más le había preocupado"* (Cuadernos de la Cátedra, III, p. 46). Esta cita es recogida por José Mª Sánchez- Ruiz en "*Dimensión mundanal y social del ser según Unamuno*", Cuadernos Cátedra, XII, 1962, p. 38. En este trabajo, Sánchez Ruiz manifiesta que *"la posición de Heidegger parece una profundización de la de Unamuno"*.

laborarla. Esto le permite la transformación del labrador en co-creador, de tal forma que los frutos son realmente hijos suyos, hijos de su laboriosidad.

Hemos dicho antes que el hombre llega a hacerse en el proceso de exteriorización (salida de sí), apropiación de lo otro y vuelta sobre sí, constituyéndose mi yo por acrecentamiento de la conciencia. Este proceso tiene su modelo arquetípico en el quehacer del labrador.[59]

4.1.-DE LA COMUNIÓN CON LA TIERRA A LA COMUNIÓN CON LOS OTROS

Acabamos de señalar que el trabajo del hombre sobre la tierra transforma a ésta en obra humana, y hace que el hombre llegue a "*poseer la tierra*" y hacerse su propio yo. Recordemos la cita de *Civilización y cultura: "lo mío precede al yo, hácese este a luz propia como posesor, se ve luego como productor... y acaba por verse como verdadero yo cuando logra ajustar directamente su producción a su consumo"* (I, 992)..

El yo, que con Descartes estaba al principio, ahora está al final. Cerezo nos subraya que amén del momento genético, lo que se da entre este triple yo (posesivo, productor, consumidor) es una jerarquización ontológica según el designio vital. "*Hay no sólo una génesis sino jerarquía ontoaxiológica, con arreglo al carácter autoteleológico de la vida*". [60]

Tenemos el *mí* de la tierra que me ha sido dada, luego tenemos *mis productos*, resultado de mi relación dialéctica con el mundo, y por fin *mi yo* humano, el que *consume-disfruta,* los productos y bienes sociales todos. Unamuno nos está señalando la

[59] En *Paz en la Guerra*, frente a la inmediatez recolectora del proto-hombre edénico, la mediación del "laborar" la tierra permite al hombre apropiarse de lo que es suyo; la técnica humaniza el mundo, de ahí que Unamuno atinadamente nos diga que en "el hombre todo es artificial", y que no hay paraíso libre de males y sin necesidad de que el arado roture la tierra (Hesíodo) sino que no hay más modo de ser humano, ser-en-el mundo, que por el trabajo y la mediación técnica.
Aunque seamos reiterativos, se trata de resaltar que para Unamuno, como para Hesiodo, sólo el trabajo del hombre fecundará la tierra. Hemos señalado que el trabajo y la fecundidad son ambivalentes, así Prometeo, tan benéfico para la humanidad, no puede evitar acarrear desgracias y sin embargo esto es lo subrayable para nuestro propósito. El trabajo ahora es sólo benéfico, con lo que se nos señala su obligatoriedad para ser realmente hombres: "Los dioses aseguran a los que trabajan la riqueza en rebaños y oro... los que trabajan llegan a ser mil veces más queridos que los inmortales" (Hesiodo en J.P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 1983, p. 246).
Lo que significa que nuestra *Ama-lur*, no es virginal, ni pura gracia, sino que requiere fecundación; es tierra de labor que requiere del *nekazari*, del que se fatiga, para cooperar con Dios. Se nos presenta una ética que se aleja tanto del ideal guerrero como del contemplativo. El trabajo se opone a la apropiación guerrera, huye de la violencia; y valida el mérito de lo que, a su través, se logra.
[60] CEREZO GALÁN, Pedro, op. cit., 197

interdependencia del hombre y su mundo material: "*nos hacemos mutuamente*" repetirá en tantas ocasiones; pero, a su vez, subraya la interdependencia social y nos señala el progreso desde el egoísmo individualista inicial, a la cooperación de productores, y sobre todo, a la comunidad de consumidores. En realidad estamos subrayando el paso del estado de naturaleza a la comunidad civil, que aspira al "reino de la libertad".

A la interacción de la conciencia (yo) y mundo, Unamuno la llama comunión. Al hilo de lo que nos estaba diciendo, remata su reflexión subrayando la relación hombre-mundo como comunión. *"Importa mucho sentir en vivo, con honda comprensión, esta comunión entre nuestra conciencia y el mundo y como éste es obra nuestra como nosotros de él: el no comprenderlo bien lleva a concepciones parciales, como es en mucha parte lo que se llama concepción materialista de la historia, en que se convierte el hombre, en mero juguete de las fuerzas económicas"* (I, 993).

Esta comunión no es metafórica sino literal en el caso de la comunidad de consumidores, que son aquellos que cubren sus necesidades recíproca y solidariamente, de modo que el yo, sin dejar de serlo, crezca y haga crecer su voz amplificada en el coro común.

"El hombre sano y fuerte es el que aspira a integrar su espíritu en el espíritu común, a ser un extracto vivo de la sociedad, a latir al unísono de sus semejantes y a que su voz, acordada con las demás voces, se borre para su oído en un coro compacto, robusto y armónico" (IX 874).

Importa resaltar que la conciencia, el espíritu individual, no se elimina, ni está determinada por sobredeterminada, sino que se hace con y se amplifica gracias a los demás; no es mero juguete de las fuerzas económicas. Unamuno reconoce que la autonomía del individuo se refuerza en la comunión con los demás, ganando en eficacia creativa, "coro armónico". Unamuno siempre apunta a que hay que reconocer lo comunitario en el origen del hombre libre. Años después de la cita anterior animará a los jóvenes poner en práctica estas ideas, lanzándoles esta proclama: "*Los hombres verdaderamente libres son los que saben coordinar sus esfuerzos con los demás, son los que no hay quien pueda ser del todo libre mientras haya un prójimo que sea esclavo. La libertad es un bien común y cuando no participen todos de ella, no son libres los que se crean tales. Los jóvenes verdaderamente jóvenes y dignos de este nombre son los que tienen conciencia de que no es hombre verdadero, sino el que aspira a ensanchar, acrecentar y corroborar la libertad común. (…) a que no haya un solo hombre que viva sin trabajar a costa de otro que trabaje sin vivir"* (IX, 925-26).

El proceso de elevación desde los determinismos biofísicos hasta el reino de la libertad espiritual es el proceso histórico de la forja del espíritu, que se ha ido haciendo su morada a través del esforzado trabajo siempre cooperativo.

"El supremo producto histórico es el hombre, es el gran hecho de la historia. Y la gloria del hombre es el ideal y en éste el ideal patriótico, la gran patria humana, bajo el cielo común a todos a la mirada del sol común, padre de la vida en el seno de la patria común, madre de ella verdadera posesión humana" (II, 983).

La reiteración del término *común*, "cielo, sol y patria común", nos vuelve a señalar que en el principio no era el yo sino el nosotros, o lo nuestro.

4.2.- DE LA TIERRA AL CIELO

De nuevo volvemos a la consideración antropológica del trabajo como transformación del medio natural para satisfacción de las necesidades humanas bioculturales, y se nos subraya que su fin es humanizar el mundo, de modo que, respondiendo a una urgencia del impulso trófico y una vez satisfecho éste, se convierte en deseo espiritual, que se encarama sobre lo fisiológico, y, por fin, se hace ansia religiosa. Por eso tenemos que entender que muchas veces califique de santo al trabajo, pues considera que el auténtico trabajo, el que no es mera distracción, no trabajo en realidad, acrecienta nuestro espíritu, nuestra conciencia en definitiva, hasta que ésta, la conciencia, se abre al infinito.

No debemos olvidar que la primera tarea humana es dotar de finalidad a la naturaleza: *"La idea del fin lleva al hombre adentro del mundo, la naturaleza carece de fin, es ateleológica. La conciencia humana ha creado el fin y se lo ha dado a todo, ha humanizado la naturaleza"* (IX, 624).

De ahí que ese sea el primer imperativo moral, dar finalidad, personalizar el universo, *adsensum contrarium*, todo aquello que intencionadamente traiga un decrecimiento de la eficacia social del actuar humano, sea pecado: "*El fin de la moral es dar finalidad humana, personal al Universo; descubrir la que tenga –si es que la tiene- y descubrirla obrando"* (VII, 264).

4.3.- EL PECADO DEL DESPILFARRO

Uno de los ejemplos más lamentables de este proceder, del olvido del fin, lo ve nuestro autor en el juego, vicio nefando que pervierte el sentido original del trabajo, y por ello es puerta para todos los demás vicios morales. En el juego, el *alperra* (el vago) sienta sus reales y patentiza el vicio de querer vivir sin trabajar, poniendo en riesgo el bien común; el familiar y vecinal.

Unamuno aducirá primero razones económico-materiales para atacar el juego y para señalar que es resultado del *despilfarro capitalista*, lo que le permitirá atacar al capitalismo como materialmente sinsentido económico, para después atacarlo como sin sentido moral.

En el *Juego en los frontones*, analiza el juego en estos términos:

"El desarrollo súbito del juego significa que sobra dinero, así como suena que sobra dinero, que hay un excedente que puesto a negocios o empresas no aumentaría perceptiblemente los rendimiento totales…

Una vez más (y aún irán ciento), las oscilaciones del juego obedecen al mecanismo del proceso económico; el juego (como la guerra y mil otros empleos improductivos) es un medio de destruir capital, de sacrificar parte del capital para que el resto siga dando el interés normal; el juego es el agua detenida en un rincón de la presa que se filtra…

Se debe combatir al juego, no sólo por moralidad, sino por táctica de economía social, para dificultar toda destrucción de capital, para acelerar el proceso actual del capitalismo."[61]

El juego, pues, tiene como función destruir el capital *superfluo*, para que el interés, *la renta*, se mantenga sin emplear ese capital en algo productivo que paradójicamente haría subir el salario y bajar el interés, de ahí su perversión. Pero la forma más perversa y diabólica de juego es la Bolsa. En "*Todo juego"*, artículo de 1897, encarna en la Bolsa la forma más perversa de juego, que juega con la miseria del labrador y el hambre del pobre proletario.

"Y aquí entra esa institución repugnante e indigna de toda persona que tenga una mediana moralidad social: la Bolsa...

[61] Artículos inéditos en La lucha de clases (1894-1897), edición de Jose Antonio Ereño Altuna, Bilbao, 2002, p. 137-138)

Para que unos cuantos señores ganen con lo que otros pierden se defraudan intereses y se perjudican a gentes laboriosas. Atribuyen muchos la depreciación del trigo no tanto a efectos de la natural concurrencia, cuanto al juego de Bolsa, a que se llevan a cabo ficticias compras y ventas a plazo... que no tiene existencia real. Y no sería la depreciación del trigo un mal muy grande, sino más bien podría llegar a ser un bien, si no tendiera a hacer imposible su cultivo y sin con ello bajara en igual medida el precio del pan, cosa que no sucede".[62]

Unamuno es consciente del peligro de especular con los alimentos y la miseria moral que encierran, de ahí que acabe el artículo con la misma proclama de combatir el juego y la guerra del artículo antes citado, y que reiterará a lo largo de su vida, y que, si bien aquí apela a todo buen socialista, debe ser máxima de todo hombre de bien.

"Combatir el juego y la guerra, en sus formas todas, es uno de los primeros deberes de todo buen socialista, porque el juego y las guerras son los más poderosos agentes de barbarización de un pueblo" [63]

Unamuno no se cansa de denunciar el perverso proceder del capital en su institución más característica: La Bolsa. Unos meses antes de este artículo, Unamuno había procedido a evaluar la Bolsa desde el análisis moral de los participantes en ella. En el artículo "La Bolsa" de Noviembre de 1896, y analizando el comportamiento de los apostantes en cualquier juego o competición, señalaba que la trampa, sea el tongo en los frontones, o la manipulación de los naipes, es una infamia, de modo que: *"Nada se considera más denigrante y bajo que el jugador de ventaja, que, sin duda alguna, no se eleva nada sobre el salteador de caminos".* [64]

A continuación señala el distinto tratamiento y consideración que tiene ese comportamiento si es realizado por el avispado capitalista que juega en bolsa, y así nos dice: "*Y sin embargo, se oye casi impasiblemente que tal o cual noticia es una jugada de Bolsa, sin parar en las consecuencias... y no se piensa si no será el juego en grande, la brutal especulación de los elefantes del capitalismo, una de las más radicales causas de toda guerra".* [65]

Quiere nuestro autor que caigamos en la cuenta de la catadura moral de todo el que juega en bolsa, y subrayará la inaceptabilidad moral del juego, que hace de todos los participantes en él unos inmorales.

[62] Ibidem. p. 165-166
[63] Ibidem. p. 166
[64] Ibidem. p. 164
[65] Ibidem. p. 164

"No podemos aquí dejar de decir que ni aún a los humildes y modestos bolsistas que no pretenden influir en los sucesos sobre que juegan, sobre todo porque no pueden, limitándose a jugar sobre ellos como el noble jugador de naipes que ni los marca ni hace prestidigitaciones con ellos, ni aún a sus humildes y modestos bolsistas podemos tenerlos como sujetos normalmente morales".[66]

Reparemos la ironía al calificar de noble, el subrayado es de Unamuno, al jugador de naipes que respeta las reglas del juego y reparemos que Unamuno, volviendo a los grandes capitalistas responsables del hambre y las guerras, denuncia a todos los que participan en bolsa, por humildes que sean. Para hacer evidente la indignidad moral de todo especulador bolsístico, pone un brutal ejemplo:

"Si estuviera un desdichado luchando con las olas en medio del mar, haciendo desesperados esfuerzos por alcanzar la playa, y dos espectadores apostaran a que alcanzaba por fin el uno, y el otro a que se ahogaba, ¿qué pensaríais de la integridad moral de esto señores?, ¿qué de su disculpa si os dijeran que no podían ayudarle porque no sabían nadar, y que son su apuesta ni le quitaban ni le daban nadar? Porque aún supuesto que no se había de enterar de la apuesta, pues en tal caso influiría en su ánimo, la frescura de los jugadores es manifiesta..." Y prosigue Unamuno más que con fresca ironía con cruel sarcasmo*: el que apostaba a favor del ahogo estaría deseándolo en su corazón, haciendo fervientes votos porque tragase el nadador tanta agua que acabara por tragarle ésta, rezando tal vez a Dios para que diese pronto el eterno premio al infeliz angustiado*." [67]

La grosera caricatura trata de subrayar la reprobable actitud del que toma lo serio frívolamente. Para Unamuno nada más vergonzoso que jugar con el dolor ajeno y nada más indignante que se toleren este tipo de inmoralidades.

"Nada rebaja más el espíritu, envilece el carácter y embrutece al hombre, que el tomar las cosas graves en juego, y si el juego no es distracción, sino juego de azar llega al que así toma las cosas a uno de los más bajos escalones de la indignidad humana". [68]

Y por ello trata de que, aunque se admita legalmente el juego, sufra éste la desconsideración social, y, amén de la reprobación social, se produzca la vergüenza personal.

[66] Ibidem. p. 164
[67] Ibidem. p. 164
[68] Ibidem. p. 164

"Una cosa es que la ley no prohíba las apuestas en los frontones y otra que las personas honradas traten a los tahúres de la cancha, y a cuántos de ésta viven, como a los que viven de un trabajo moral y socialmente honrado. Y como sobre esto hay que volver a menudo, concluiremos con una sola palabra y es ésta: ¡indecentes!". [69]

En el juego institucionalizado, apuestas en los frontones, en las ferias, en rifas, loterías ..., se pone de manifiesto la perversión del capitalismo que obtiene su beneficio de la ruina de los demás. Además de en el juego, Unamuno ve en el lujo y también, como bien subraya Ereño, en la beneficiencia, modos de mantener el beneficio propio a costa del sufrimiento de los otros; se trata de "cultivar la pobreza en provecho del rico".

"Lo esencial es que no bajen el beneficio ni el interés, que no se ponga en peligro el capitalismo y, para conseguirlo, nada hay mejor que impedir el que suba la demanda de brazos e inteligencias, el que se inicie un alza gradual del salario, que ponga en peligro el dividendo del accionista. Y para impedirlo no se conoce medio más eficaz que el mantenimiento del ejército de reserva y la destrucción de la productividad del capital en forma de limosna. Porque si todo eso que se vierte en las innumerables formas de limosna (que son muchísimas más de lo que se cree) fuera a engrosar el empleo verdaderamente productivo, a hacer subir el salario, y con el salario el consumo de lo más útil, y con este consumo el empleo de actividades hoy ociosas, y con este empleo una mayor preponderancia del trabajo sobre el capital en su forma actual, ¿a dónde iba a parar la burguesía?". [70]

De un modo aún más claro si cabe, todo esto se pone de manifiesto en la producción de bienes de lujo donde la "utilidad social" sucumbe ante el beneficio individual.

"Si los capitalistas que se dedican a la fabricación de artículos de lujo se dedicaran a la de artículos de más general y más imperiosa necesidad, los salarios reales subirían de un modo alarmante, vendría la baja del interés del capital, su muerte tal vez. Socialmente es preferible, en todos respectos (incluso el del adelanto en cultura) que mejore la vida de la generalidad, que aumente el número de los alimentados, abrigados y domiciliados humanamente, aunque se tengan que privar otros de confituras, gomoserías, suntuosidades y estúpidos derroches. Pero si esto es socialmente mejor y más progresivo hasta económicamente, no sucede así burguesamente. La principal función del lujo es la de la guerra, destruir capital para salvar el dividendo, encarecer los artículos de primera necesidad, dificultar la vida del obrero, mantenerle en salario bajo, salvar el sagrado dividendo" .[71]

[69] Ibidem. p. 165
[70] RIBAS, Pedro, op. cit., p. 174
[71] Ibidem. p. 196

El estilo, el tono y la apelación personal, hacen de estos artículos verdaderos sermones, por lo que hay que entender los artículos de "*La lucha de clases*" como artículos plenos de interés pedagógico, y más que con ánimo proselitista partidario, con el ánimo de entusiasmar a sus lectores, en la tarea de dar finalidad histórica a sus afanes. Esto es, la toma de conciencia de clase, supondría la toma de conciencia de la humanidad toda, afirmando el poder creador y transformador del hombre. Precisamente el humanismo unamuniano atacará al capitalismo porque cercena las posibilidades de humanización del trabajo creador. A éste propósito, con hondo pesar reprocha a los sedicentes liberales:

"Si fueran como dicen, liberales, creerían que es liberal un nuevo tipo humano que ha de formar un nuevo mundo sobre la desintegración del viejo. Pero no creen nada; carecen de la verdadera fe, fe en la fe misma, la fe pura" (I, 897)

El *sedicente* liberal, el capitalista en general, ha perdido el sentido de la historia y de la vida individual y colectiva.

4.5.- A VUELTAS CON EL SOCIALISMO

Nos topamos de bruces con la cuestión del socialismo y liberalismo de D. Miguel, que no nos toca tratar en detalle, pero sí afirmamos que la peculiaridad de su liberalismo socialista o socialismo liberal descanse en su idea de que el hombre y el mundo se hacen mutuamente, que la capacidad creadora del hombre transforma el mundo, y que el hombre no está inevitablemente sometido a las urgencias que el mundo le impone. El hombre se hace un mundo propio con sus realizaciones culturales que son *espirituales* y *comunitarias.*

De ahí que en la conferencia "La esencia del liberalismo" afirme que el *liberalismo es socialista*, porque "*la libertad es colectiva y social, no individual, y el fin del estado, fuente de libertad, es la cultura... El liberalismo socialista, pero al decir socialista no entendáis ese socialismo puramente económico, el del materialismo histórico, no. No se trata de una cuestión de estómago sino del hombre entero; no de reparto de riqueza sino de cultura. Podrá ser que en la base de los fenómenos sociales esté lo económico, el estómago; pero en la cúspide está el religioso, el del espíritu*" (IX, 247).

En este sentido conviene recordar la definición de socialismo que toma de Stuart Mill a través de Alejandro Zèvaés, en un artículo que precisamente titula: "*una definición*" publicado en "*La lucha de clases*" el 28-XII-1895, recoge la contestación que Alejandro Zèvaés da en "Le Socialiste" de París al economista LeRoy Beaulieu había proclamado que los socialistas querían hacer desaparecer la libertad de contrato por la intervención del estado. Unamuno recoge todo esto en su artículo. Y recoge la contestación de Zèvaés que señala lo siguiente:

1º El socialismo no es un sistema, resultado de la deducción de un cerebro pensante, sino la conclusión del período capitalista.

2º No aspira a la supresión de la libertad de contrata, porque tal cosa no existe. Es una falacia burguesa.

3º El socialismo no busca la nivelación universal, sino que con la supresión de clases lo que busca es la igualdad de todos ante los medios, acción que realmente permitirá la diferenciación de los individuos según sus capacidades y el perfeccionamiento de la especie toda.

4º El socialismo no es el recurrir a la coacción del estado, significa por el contrario, la desaparición total del estado.

Y después de exponer la contestación de Zèvaés, para acabar su artículo, Unamuno nos dice lo siguiente:

"Y Alejandro Zèvaés presenta, por último, al fósil LeRoy-Beaulien la siguiente definición que del socialismo dio Stuart Mill: "Es una organización social que concilia la mayor libertad del individuo con una apropiación común de las primeras materias que el globo nos ofrece y una participación igual de todos los beneficios del trabajo común". Y como colofón apostilla Unamuno: *"Aunque lo de participación igual podría aclararse mejor y tal vez rectificarse, vayan enterándose nuestros fósiles, los que aún van a aprender cuestiones sociales en LeRoy-Beaulien, si es que no en Castelar, Echegaray, el P. Vicent o Nilo Mª Fabra".* [72]

Es ésta una definición del socialismo que gusta a Unamuno y que podríamos considerarla como canónica dentro del pensamiento unamuniano, lo que le permitirá proclamar su reiterado "Soy socialista a fuerza de ser liberal" durante todo su vida. La cuestión del socialismo de Unamuno creo ha quedado bastante clara después de los

[72] UNAMUNO, Miguel de. Artículos inéditos en La lucha de clases (1894-1897), edición de Jose Antonio Ereño Altuna, Bilbao, 2002, p. 135-136)

meritorios y creo que definitivos trabajos de Manuel Urrutia, José Antonio Ereño y Pedro Ribas…, que completan la labor iniciada por De la Dehesa y Gómez Molleda, y han hecho posible la interpretación de Pedro Cerezo. [73]

Ahora nos queda advertir que al señalar sus bestias negras podríamos entender su posición "por vía negativa", lo contrario de Castelar. Echegaray.

5.-EL TRABAJO INMORTALIZADOR

5.1.- EL OFICIO EXCELSO

Ya hemos señalado que el trabajo como *oficio* rutinario por cumplir, pervierte el verdadero sentido del trabajo hasta el punto que lo declara como radicalmente inmoral. Para Unamuno el trabajo tiene que tener utilidad social. El trabajo ha de ser hecho pensando en el destinatario, en el hombre que se aprovechará de él, por eso el trabajador debe buscar la perfección para que aproveche más a todos.

[73] No se trata, vuelvo a decir, de centrarnos en el socialismo de Unamuno, que para mi es una constante en el "sentir" de D. Miguel, al menos como responsabilidad con los otros como primera máxima del obrar del hombre ético. De hecho, la consideración del trabajo como dominio técnico sobre la naturaleza, que hace posible el desarrollo de la especie humana, tiene para Unamuno como corolario el socialismo que hace posible ese desarrollo humano. "*Este es el ideal socialista y no otro, unir a los hombres en paz para pelear juntos contra la naturaleza y domarla a nuestro arbitrio"*. - Justamente lo contrario de lo que se está viviendo-. *"El ideal hoy para los más, no arrancar su pan a la naturaleza, sino a otro hombre, ganar lo que otro pierde; no el trabajo sino la guerra; no el salario sino el botín*" (IX, 488)..
"*Unir a los hombres en paz "*, es la aspiración socialista, y esta aspiración es sentimental y se inserta en la evolución económica del capitalismo: "*que nos lleva al Socialismo naturalmente, por incoercible proceso en virtud de leyes sociológicas ineludibles*" (IX, 719).
El socialismo es, pues, en esta época, corolario necesario e ineludible del proceso económico, impulsado por sus propias contradicciones internas, Y junto a ello, en el mismo artículo concluye: "Y *hay que agitar a la vez potentes sentimientos de solidaridad, de paz y de justicia que germinan en el seno de las sociedades. Hay que hablar a los hombres a la razón y al sentimiento"* (IX, 719).
El socialismo es "*aspiración más que doctrina*", es "*fe, confianza en el ideal, fe racional*" es "*conciencia del proceso que se desarrolla ya inconsciente" y* es también "energía vigorosa", estas son las expresiones que utiliza en sus escritos de la "Lucha de clases" en el ultimo decenio del siglo XIX.
EREÑO ALTUNA, José Antonio, en su artículo *"El Combate Socialista de Unamuno (Bilbao, 1890-1897)"*, en *Miguel de Unamuno, Estudios sobre su obra II*, edición de Ana Chaguaceda Toledano, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005, p. 15-33 nos da cumplida y extensa cuenta de la concepción del socialismo de Unamuno y su posición militante. Me remito al artículo para una correcta comprensión del tema. Sin embargo creo que podíamos resumir con palabras de Unamuno que reflejan la tensión, el sentimiento, la razón y la convicción de que el movimiento socialista no surge de convicciones intelectuales. "*Todo eso de que las doctrinas socialistas derivan del liberalismo y otras proposiciones análogas, podrá ser cierto en cuanto las doctrinas, pero las doctrinas son inofensivas y no son ellas ni las predicaciones las que mueven al pueblo. El movimiento surge de más hondo. Socialistas ha habido siempre y el socialismo ha cobrado fuerza y se ha hecho una aspiración consciente para las masas en cuanto por aglomeración de obreros que procura el régimen industrial, por aquel punto de semibienestar engañoso que les despierta de la profunda modorra en que la extrema miseria les sume, y por otras causas físicas, morales, sociales, de todo más que intelectuales se han unido y adquirido conciencia de su valor"* (La Democracia 27-III-1892). Ibidem. p. 19

"Para cumplir, frase terriblemente inmoral, para salir del paso, para hacer que se hace, para dar pretexto y no justicia al emolumento...

Aquí tenéis un zapatero que vive de hacer zapatos, y que los hace con el esmero preciso para conservar su clientela y no perderla. Ese otro zapatero vive en un plano espiritual algo más elevado, pues que tiene el amor propio del oficio, y por pique o pundonor se esfuerza en pasar por el mejor zapatero de la ciudad o del reino, aunque esto no le dé ni más clientela ni más ganancia y si sólo más renombre y prestigio. Pero hay otro grado aún mayor de perfeccionamiento moral en el oficio de la zapatería, y es tenderse a hacer para con sus parroquianos el zapatero único e insustituible el que de tal modo les haga el calzado, que tengan que echarle de menos cuando se les muera –"se les muera"- y no sólo "se muera" y piensen ellos, sus parroquianos, que no debía haberse muerto." (VII, 270)..

Esta larga cita de su obra filosófica más afamada nos da cuenta del sentido del esfuerzo humano para Unamuno. Es de resaltar que Unamuno culmina la reflexión señalando que *" les hizo el calzado por amor de Dios a ellos y por amor a Dios en ellos se hizo por religiosidad"* (VII, 270). Lo había dicho unas páginas antes: cada uno debemos dar de sí todo cuanto pueda y más, superarse a sí mismo en definitiva, hacerse insustituible, darse en los demás para recogerse en ellos.

Unamuno ha tomado a Cristo como modelo de acción, y considerando la etimología de oficio como *officium*, como *deber*. Nos señala la obligación de hacer de la necesidad virtud y del *oficio*, de nuestro menester, vocación. Este es el modelo ético del hombre como ser social, que transforme su quehacer en valor religioso que le transciende. Éste es el verdadero superarse del hombre. De ahí que la cita del zapatero termine así: *"y piensen ellos, sus parroquianos que no debía haberse muerto, y esto es así porque les hizo el calzado pensando en ahorrarles toda molestia que no fuese el cuidado de los pies lo que les impidiera vagar a la contemplación de las más altas verdades; les hizo el calzado por amor a ellos y por amor a Dios en ellos: se lo hizo por religiosidad"* (VII, 270).

Tenemos que subrayar la función redentora del trabajo, y junto a ella no debemos olvidar que quien hace del trabajo, el mejor modo de darse a los demás, es un héroe. [74]

[74] De Don Quijote nos dirá: *"y por ese camino llegó a enajenarse, a entregarse a los demás y buscándose a sí propio darse por entero en holocausto a los otros. ¡En sí mismo!"*. (IX, 837).
Para Unamuno, el héroe, super-hombre, concepción heredada del romanticismo, es ese hombre singular, especie única, que tiene un destino único y excepcional, porque única y excepcional es la *tarea* en la que ha comprometido su vida. Creo que Unamuno había leído en Hegel *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* "*Los grandes individuos en la historia universal son, pues, los que aprehenden este contenido universal superior y hacen de él su fin; son los que realizan el fin conforme al concepto*

Esta es precisamente la característica fundamental del auténtico héroe; héroe es aquel que se da por entero a los demás. El héroe de la mitología griega alcanza la gloria por sus méritos, resulta vencedor en difíciles pruebas y sus hazañas lo llevan al Olympo. Y el trabajador unamuniano que busca en él su perfección, es el héroe de su mundo contemporáneo.

El "*darse por entero*" es lo propio del héroe, y de él hará Unamuno el precepto supremo del obrar humano; en *El sentimiento* afirma: *"El precepto supremo que surge del amor a Dios y la base de toda moral es éste; entrégate por entero; da tu espíritu para salvarlo, para eternizarlo. Tal es el sacrificio de vida"* (VII, 274).

Al hacer del humilde zapatero un héroe, nos presenta un modelo en el que el afán de eternidad se encarna en la práctica cotidiana.

Unos años antes, en carta a Federico de Onís, le señala el valor y la repercusión del obrar humano, que al igual que en el *efecto mariposa*, tiene en la conquista de lo eterno. Precisamente para indicar esto se expresa en estos términos: *"Lo que me dices en la última carta me satisface. El hombre es hijo de sus actos en más estricto sentido del que se cree; nos hacemos según obramos, yo soy el resultado de la acomodación de mis propias obras. Apenas hay yo a priori. Y por eso hay que cuidar de cada acto –que tiene una repercusión infinita- y no dejar nada para mañana*"[75].

---

superior del espíritu. En este sentido hay que llamarlos héroes. (…). Los individuos que cuentan en la historia universal son justamente aquéllos que no han querido ni realizado una nueva figuración u opinión sino lo justo y necesario, y que saben que lo estaba en el tiempo, lo que era necesario, se ha revelado en su interior (…) Son los más clarividentes de su mundo y los que mejor saben lo que debe hacerse, lo que hacen es justo" HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Universitat de Valencia,* 1990, p. 69.

Sin embargo para realizar esa tarea, igual que los aspirantes a gobernantes de la República, tienen que tener carácter para persistir en el esfuerzo. Los individuos elegidos son aquellos abanderados de un ideal, que no huyen sino que eligen y aceptan con entusiasmo la lucha.
"Si arrojamos una enviada al destino de estos individuos históricos, vemos que han tenido la fortuna de ser los apoderados o abogados de un fin, que constituye una fase en la marcha progresiva del espíritu universal. Pero como sujeto, distinto de esa su sustancia, no han sido lo que se dice comúnmente dichosos. Tampoco quisieron serlo sino sólo cumplir su fin; y la consecución de su fin se ha realizado mediante su penoso trabajo. Han sabido satisfacerse y realizarse su fin, el fin universal. Han tenido la audacia de tomar sobre sí ese fin tan grande contra todas las opiniones de los hombres. No es, por tanto, la dicha lo que eligen, sino el esfuerzo, la lucha, el trabajo por su fin, cuando llegan a alcanzar su fin, no pasan al tranquilo goce, no son dichosos. Lo que son, ha sido su obra.
Esta su pasión ha constituido el ámbito de su naturaleza, todo su carácter. Alcanzado el fin, semejan cáscaras vacías, que caen al suelo". HEGEL, G.W.F, op. cit. p. 79.

[75] Carta a Federico de Onís, en archivo de CMU, car/329..

Tendremos ocasión de hacer extensa interpretación del "nos hacemos según obramos" y del que no hay un "yo a priori". Ahora subrayamos la necesidad de salir de sí y darse a los demás y constituirnos a medida que obramos, sin plan prefijado. Nuestros actos nos constituyen, de ahí que, buscar la perfección en lo que hacemos, se nos impone.

Hacerse mejor zapatero es el imperativo del buen zapatero, hacer un calzado tal que su cliente, el otro, le eche de menos cuando falte, y por ello que esa falta sea sentida como injusticia, y en cualquier caso, como injustificada.
Unamuno, que nos ha señalado que es la práctica la mejor prueba de la doctrina, propone como norma moral y prueba de la finalidad del hombre y del Universo lo siguiente: *"Obra de tal modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir"* (VII, 264).

El trabajo bien hecho [76] es el modo en que el hombre de bien se eterniza. La actitud del hombre que reconoce en su oficio el modo de perpetuarse, es expresión del ansia de inmortalidad, el sentimiento más dignamente humano, según D. Miguel. Además, el trabajo bien hecho patentiza la injusticia de la aniquilación y la muerte.Ahora nos aparece claramente la dimensión religiosa del trabajo. Si el trabajo es el modo de hacer habitable el mundo y dotarle de sentido, el trabajo se convierte en el modo más excelso de expresar la religiosidad, pues para Unamuno *"la religión representa el esfuerzo del hombre por dotar de sentido el acontecer cósmico",* como nos hace notar Mª José Abelló [77].

Con su característico entusiasmo nos apela a que nos hagamos dueños de nuestro destino, levantando y ganando nuestro porvenir con nuestro trabajo esforzado.

"Hagamos que la nada, si es que nos esté reservada, sea una injusticia; peleemos contra el destino, y aún sin esperanza de victoria; peleemos contra él quijotescamente. Y no sólo se pelea contra él anhelando lo irracional, sino obrando de modo que nos hagamos insustituibles acuñando en los demás nuestra marca y cifra... Y el obrar de modo que sea nuestra aniquilación una injusticia, que nuestros

[76] La consideración del *officium* como deber, deudora de Lutero, es, según Don Miguel, el gran servicio de éste a la civilización cristiana: "*Haber establecido el valor religioso de la propia profesión civil quebrantando la noción monástica medieval de la vida religiosa*" (VII, 268). Es lo que hay que poner en el haber de Lutero, hacer del oficio civil camino de Santidad, por ser el modo de que la bondad puede tomar asiento de un modo práctico. Nos extenderemos después en la moral kantiana como heredera de la luterana y precursora de la unamuniana.
[77] ABELLO MAESO, Mª José: *Dios y la Inmortalidad. El mundo religioso de Unamuno*, Ed. Verbo Divino, Pamplona, 1997, p. 219.

hermanos, hijos y los hijos de nuestros hermanos y sus hijos, reconozcan que no debimos, haber muerto, es algo que está al alcance de todos" (VII, 267).

La tarea humana de hacer de la muerte una injusticia tiene una dimensión comunal; necesito de los otros para eternizarme, necesito hacerme insustituible para los demás en quienes dejamos nuestra impronta. Se trata de reganar el mundo y la sociedad haciéndose uno con la sociedad y el mundo.

5.2.- LA TAREA JUSTIFICATORIA

Hemos visto que en Unamuno la tarea humana como tarea moral se reviste de transcendencia religiosa. Tempranamente Unamuno distinguía la dimensión ética de la religiosa. En un trabajo sobre "El derecho consuetudinario de España" que luego recogería Joaquín Costa para su libro del mismo título, después de señalar que en Vizcaya es muy considerable el número de pequeños propietarios que labran su propia tierra, dice que *"lo que principalmente imprime carácter es el sentimiento de familia..., ahondando un poco en el carácter del vasco, se encontraría que siente mejor la justicia; y que sale de él más fácilmente el hombre honrado y formal o el varón justo, que el propiamente santo (1)"* (IV, 206)[78]..

La nota es del mismo Unamuno que hará una larga digresión sobre el instinto de conservación, al hilo de las virtudes y vicios de los vascos. Lo que nosotros queremos resaltar es que Unamuno, ya en esta época, hace la distinción entre ética y religión, y muestra inclinación por la primacía de la segunda respecto a la primera. Nosotros acabamos de observar que Unamuno da el salto de la dimensión ontológica a la religiosa

[78] La nota (1) es del mismo Unamuno y dice*: "Conviene insistir algo sobre este punto. Lo que llamamos sentimiento individualistas y sentimientos sociales (mejor aún, egoístas y altruistas) no son en último análisis sino las formas muy complejas, confundidas unas con otras y en continua acción y reacción mutua, de los dos primitivos instintos animales: el de conservación y el de expansión propia, el de conservación individual y el de conservación de la especie, el nutritivo y el genético, el hambre y el amor. Ya Littré intentó deducir de ellos la justicia y la caridad. Y aquí me ocurre hacer observar que en el vasco domina más, relativamente a otros pueblos, el instinto primero que el segundo. La gula es en él más frecuente que la lujuria; hay que verlo en las comilonas, sobre todo en las de funeral, cuando a la salida de una misa de cinco o seis reales, van a casa del difunto para atracarse. En el famoso trío de los vicios –las mujeres, el vino y el juego- puede decirse que los vascos, cuando pecan, pecan más por los dos últimos que por el primero. No hay sino contemplar la vida de los estudiantes vascongados que cursan en nuestras universidades. Respecto al juego, sólo haré notar que el de envite más popular en España, el mus, juego de apuesta, procede, como la boina, del país vasco, según lo acreditan las voces amarraco (en vascuence "decena", si bien significa media decena, cinco tantos) y órdago, literalmente "ahí está" (or dago). Más recientemente se ha propagado también desde el país vasco el juego de pelota, cuya clave son las apuestas. La pasión por las apuestas (pruebas de ganado, peleas de carneros, etcétera) es grandísima en las Provincias Vascongadas. Dentro de la familia misma, los sentimientos de respeto predominan sobre los de cariño. El vasco es más honrado que afectuoso. Podría ampliar estas indicaciones ilustrándolas con datos positivos. Me limito aquí por conclusión, a recordar que el héroe típico de la raza euskalduna, es San Ignacio de Loyola." (IV, 206, 207).*

a través del obrar que se convierte en praxis ética, ciertamente, pero sobre todo religiosa.

No se trata sólo de que el yo del zapatero necesita de los otros para constituirse como tal zapatero, y por tanto es con los otros cuando se da la auténtica revelación ontológica; sino que, además, el anhelo de perfección se convierte en instrumento de combate contra la aniquilación, lo que abre la posibilidad de sobrevida, esto es, de la transcendencia religiosa. Los otros hacen de mi obra, de mis zapatos, obra realmente humana, y de ese modo me humanizan.

Ahora se patentiza la inmoralidad del trabajo "para salir del paso". Frente a la mediocridad y al burocratismo de la faena "de oficio", Unamuno reivindica la excelencia, la búsqueda de la perfección. Más allá de la aplicación rutinaria de unas técnicas propias del oficio, la buena obra exige presencia del fin, del Telos, del Bien al que tiende. El trabajo pues, no es mera "*Techne"*, sino "*praxis teleológica*", para decirlo en términos aristotélicos.

El trabajo nos humaniza, nos personaliza, deja patente que somos con y para los otros (alteridad ontológica), y nos descubre, como corolario de ello, que hacer el bien es el imperativo categórico del humano. Cada persona debe hacerse "insustituible", obrando de modo que nos hagamos insustituibles, acuñando en los demás nuestra marca y cifra, obrando sobre nuestros prójimos para dominarlos, dándonos a ellos para eternizarnos en lo posible.

Recordemos el "*peleemos contra el destino*"..., de modo que hacer el bien, el trabajo bien hecho, son instrumentos de eternización, o al menos modos de dejar patente la injusticia de la muerte.

Unamuno, cuando nos señala que no podemos contentarnos con el mero cumplimiento de la ley, "que no nos conformemos con el de oficio", nos invita a que busquemos la excelencia, la perfección, esto es, a Dios; y aunque de momento nos parezca inasequible, debemos mantenernos en el impulso que hacia ello nos dirige. Esto hará que nuestra aniquilación sea una injusticia. La parábola del zapatero tiene una dimensión ontológica, pero también ético-política y religiosa.

Unamuno aprovecha una vez más para contraponer la justicia a la legalidad burocrática, reafirmando la primacía de la primera sobre la segunda. La justicia y el amor están por encima de la ley, como la dramaturgia clásica nos ha mostrado en sus mejores obras. Pero es sobre todo Platón quien hizo de la realización de la justicia su preocupación primera, y apuntó algo que a través de Kant le llega a nuestro Don Miguel: que si no hay justicia en *este mundo*, ha de haber un mundo ideal en el que la haya, aunque Don Miguel, como Kant, lo transformará en se hace necesario *otro mundo* en el que la justicia tome asiento, y esto también con matices, pues en Unamuno es la eternización lo adecuado, justo y ajustado al hombre bueno. Tendremos ocasión de desarrollarlo en el apartado siguiente.

Adelantemos ahora la génesis de su concepción. Unamuno ha elogiado la posición de Lutero, que ha hecho de la profesión civil camino de perfección y expresión de santidad. Sin embargo, se revela contra la interpretación calvinista, según la cual el éxito profesional sería muestra de haber sido elegido por Dios. El elegido por Dios se reconoce como santo en su éxito civil. Para Unamuno, en cambio, la santidad se alcanza por la recta intención y el bien obrar, de modo que los méritos no reconocidos son una injusticia, la impiedad suprema. Y sin embargo, no parece Unamuno convencido de que los ideales de la justicia se cumplan, si no hubiera un don divino que lo satisficiera. No sería tanto imperativo natural-racional, cuanto *gracia-don* divino.

Aunque antes Unamuno, al rechazar la vida eterna como contemplación angélica, y apostar por una vida de acción, haya recurrido a Goethe y en diálogo con él nos hace partícipes de su argumentario sobre la inmortalidad del alma.

"Decía Goethe que "el hombre debe creer en la inmortalidad; tiene derecho a ello conforme a su naturaleza". Y añadía así: "La convicción de nuestra perduración me brota del concepto de actividad. Si obro sin tregua hasta mi fin la naturaleza está obligada –so ist die natur verpliflichtet- a proporcionarme otra forma de existencia, ya que mi actual espíritu no puede soportar más" (VII, 278).

Hasta aquí vemos que es de justicia la inmortalidad, pues responde a un anhelo ínsito en su naturaleza, y por eso se puede colegir que el hombre tiene derecho a ella. El hombre en cuanto hombre, en cuanto es plenamente humano y se haya esforzado en su realización, tiene como correspondencia la inmortalidad. Pero la naturaleza material, sin conciencia, no puede garantizar nada, sólo responde a las leyes de la mecánica, y la justicia es cosa de otro orden, el de la subjetividad y la voluntad. Unamuno, hombre

religioso, cree que sólo un orden trans-natural puede justificar la vida en la naturaleza, de ahí que proponga poner a Dios en lugar de la naturaleza.

5.3.- GANARSE A DIOS

En el orden natural, no hay justicia. Unamuno, tan amigo de las ciencias naturales y de las metáforas animales, lo sabe bien y sabe que, en la cadena trófica, el grande se come al chico, pero sobre todo sabe muy bien que, en el orden social, en el humano, la injusticia es más habitual que la justicia. Unamuno durante toda su vida se ha dedicado a luchar contra "las injusticias sociales". Establecer un orden social justo es su pretensión. Pero el orden social que propone, no se fundamenta en un mundo ideal inmutable a la manera platónica. Ni tampoco en la mera organización lógica-racional de las tareas y su retribución, sino un orden en el que al hombre le son reconocidos sus méritos. Un orden basado en la intención puesta en la tarea y en la confianza en que lo bien hecho es reconocido por un sujeto que acepta mi obra como buena. Por eso nos dirá: *"Confiase en la Providencia, que concebimos como algo personal y consciente, no en el Hado que es algo impersonal"* (VII, 220)[79].

Unamuno se ve obligado a apelar a Dios y propone cambiar el término "naturaleza" por el de Dios en el argumento de Goethe.

"Cambiad lo de naturaleza por Dios, y tendréis un pensamiento que no deja de ser cristiano, pues los primeros padres de la Iglesia no creyeron que la inmortalidad del alma fuera un don natural –es decir algo racional-, sino un don divino de gracia. Y lo que es de gracia suele ser en el fondo de justicia, ya que la justicia es divina y gratuita, no natural. Y agregaba Goethe: *No sabría empezar nada con una felicidad eterna si no me ofreciere nuevas tareas y nuevas dificultades a que vencer. Y así es: la ociosidad contemplativa no es dicha"* (VII, 278).

[79] La preocupación por el mérito y su recompensa y la realización de la justicia estará presente en toda la obra unamuniana, de ahí que se instale en la corriente kantiana, y se valga del protestantismo liberal y del gran Goethe, espíritu ilustrado y romántico, pensador y poeta con el que se identifica y que le permite exigir justicia retributiva al esfuerzo personal. Sin embargo, él que es kantiano y nos dice que la recta intención es lo que vale y determina la moralidad de un acto, se da cuenta de que el azar, la buena o mala suerte, juega un papel fundamental en el comportamiento, porque no todo acto del que se nos hace responsable está siempre bajo nuestro control. De hecho, él tiene muy presente, es una de sus grandes preocupaciones, que autores sin ningún mérito gozan del favor del público, y otros esforzados innovadores son ignorados. No es el talento bien empleado y trabajado el que triunfa. Kant tenía claro que el imperativo categórico, el acto moral, es independiente de las circunstancias azarosas. Se debe actuar por deber, no porque haya recompensa, incluso cuando ésta sea divina. Unamuno sabe que esto es conceptualización del rígido solterón prusiano, de ahí que en sus obras literarias se le aparezca el dilema de la *gracia*, de la *fortuna*, dilema magistralmente trazado en Abel Sánchez, y que tendremos ocasión de analizar.

Otra vez Unamuno, que tan bien conoce a Spinoza y Goethe, nos da la versión religiosa de su pensamiento. La naturaleza y Dios no se identifican para Unamuno, la primera sólo asintóticamente se hará una con Dios. Tendremos ocasión de ver, sobre todo al tratar su creación poética, la naturaleza como revelación de Dios, pero la inmortalidad del alma no es un don natural, sino gracia que podemos llamar divina. Don gratuito desde la perspectiva religiosa, no inserta en el orden natural; de ahí lo de gratuito y sin embargo..., hay que ganárselo, el hombre tiene que convertirse en agente moral y hacer el bien, obrar bien, haciendo cada vez mejor lo que sabe, y lo debe hacer por amor a los demás y a Dios. De ese modo se hará uno con ellos y se ganará la inmortalidad, prolongándose más allá de sus propios límites espacio-temporales.

En resumen, en su vida cotidiana, el hombre hace el bien, haciendo bien su trabajo y así se ganará el derecho a hacerse inmortal. Sin embargo, la naturaleza no parece que pueda garantizarle nada; la única evidencia es que hace a los hombres desiguales, frustrando la aspiración a la justicia; se hace, pues, obligatoria una justicia divina a la que aspirar y sobre todo apelar; es preciso luchar por ella...

"En la eternidad es temprano
siempre, nunca se hace tarde;
compañero, Dios te guarda
de dejar caer la mano" (VI, 1309).

Mantenerse y no cejar, perseverar es el modo de ganarse la inmortalidad. Y con esto volvemos al meollo del pensamiento de Unamuno, el de la inmortalidad, problema central abordado en *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, cual es la justificación de la inmortalidad del alma reajustando la posición kantiana.

Unamuno, con su agudeza y acierto lingüístico, remarca lo de "salto inmortal", el que realiza Kant en la justificación de ley moral, alma inmortal y Dios. Para Unamuno una atenta lectura de la Crítica de la Razón Práctica nos lleva a afirmar a Dios como consecuencia de la inmortalidad, y no al revés; esto es, la ley moral exige un alma inmortal y ésta exige a Dios, y como colofón y explicación aclaratoria nos dice: *"El hombre Kant sintió la moral como base de la escatología, pero el profesor de filosofía invirtió los términos"*. (VII, 111). Poniendo en conexión el último con este primer capítulo del

Sentimiento Trágico de Unamuno, se nos vuelve a revelar que Dios nos aparece al final del camino, y retrospectivamente justifica y llena de sentido el impulso original. Desde nuestra perspectiva, la del esfuerzo por alcanzar lo anhelado, es el deber, *officium,* el que provoca la llamada *vocatio*; pero es ésta la que da sentido al primero: se trata de hacer del destino nuestro proyecto, ganar con esfuerzo el porvenir.

"Comulgar en agua y tierra,
qué doloroso camino;
¡día a día y guerra a guerra
cobrar el mañana al sino ! (VI, 1314).

Esta es la hazaña realmente humana y su virtud suprema es el esfuerzo, el hombre con su trabajo pretende ganar, más allá de su jornal, el destino que le es debido: la inmortalidad; sabiendo que ésta es el anhelo que da sentido a su trabajo. La inmortalidad para Unamuno, lo hemos de subrayar una vez más, sólo se deja plantear existencialmente porque constituye un interés transcendental de la conciencia.

La inmortalidad no es remate del orden de la naturaleza, y por tanto asequible y demostrable por la razón, sino de la pasión sentimental, *"que es anhelo de no morir nunca"* (VII, 255); y como obra del esfuerzo de la voluntad, es su reconocimiento, es mérito del esfuerzo.

Al respecto Cerezo nos recuerda la deuda de Unamuno con el kantiano Harnack, para quien *"el don de la inmortalidad está cedido por Dios a la condición de que el hombre cultive las obras de la vida*",[80] coincidimos con Cerezo que en esta línea neokantiana se inserta el hambre y sed de inmortalidad unamuniana, como secularización de la esperanza escatológica, que no tiene ya la certidumbre de la Fe del carbonero, pero se mantiene como aspiración y demanda de justicia.

Tu cabeza, abrumada del engaño,
en la roca descansa que escaño
de Prometeo, y cuando al fin te aplaste
la recia rueda de la impía suerte
podrás, como consuelo de la muerte

[80] CEREZO GALAN, Pedro, op. cit. p. 411

clamar: ¿Por qué mi Dios, me abandonaste? (VI, 404)..

En un mundo injusto, donde la naturaleza y el orden social hacen a los hombres desiguales, la sed de justicia es la aspiración que hace de los hombres más que hombres. De ahí que la moral de Unamuno sea una moral de batalla. De pelea contra la injusticia suprema: la muerte.

¿Se acabará el combate,
Señor, con la victoria?
¿Se acabará la historia?
¿Vendrá el remate?
¿Y qué haré luchador?
Guárdate la victoria, Señor (VI, 1192)..

Ocasión tendremos de ampliar las connotaciones que esta moral de batalla tiene en la concepción de la fe, de la creación poética, del amor y, en general, en todo el compartimiento de Unamuno. Nos parece que el poema entra en interlocución con el trágico Nietzsche. Parece claro que los versos últimos son glosa y complemento a la sentida exclamación nietzscheana:

"¡No –querer- ya y no –estimarse- ya y no crear ya! Ay que ese gran cansancio permanezca siempre alejado de mí"[81]

Se trata, pues, caemos en la reiteración, del imperativo ético fundamental: esforzarse en ser más, en no desfallecer, de modo que la moralidad unamuniana es consecuencia de nuestra esencia contradictoria, que provoca el conflicto entre nuestra existencia limitada y nuestro anhelo infinito.

De ahí su propuesta de que "peleemos quijotescamente"..., acuñando en los demás nuestra marca y cifra, que es algo, nos insiste, que está al alcance de todos. En esa lucha contra el destino limitador, necesitamos de los otros. Unamuno subraya el carácter social del trabajo como officium, esto es, el sentido ético de la profesión como contribución de cada uno a la perfección en común.

[81] NIETZSCHE, F., *Ecce Homo*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 58.

"Todos, es decir cada uno, puede y debe proponerse dar de si todo cuanto puede dar, más aún de lo que puede dar, excederse, superarse a sí mismo, hacerse insustituible, darse a los demás para recogerse en ellos. Y cada cual en su oficio en su vocación civil." (VII, 267-8).

Se trata de una obra personal y comunitaria, es el yo común que se abre a la transcendencia. En esta concepción, el trabajo está en función de las necesidades humanas, que cubiertas permitan a los hombres el ocio creador.

5.4.- TRABAJAR A CONCIENCIA

Unamuno está persuadido de la ineficacia social, y por tanto humana y religiosa, de la mayor parte del trabajo humano.

"Lo más del trabajo humano se pierde y es natural que así sea, porque, ¿con qué devoción va a pulir joyas un infeliz que las pule para ganarse el pan, más sin estar persuadido del valor social de tales joyas? ¿con qué ahínco hará juguetes para los hijos de los ricos el que haciéndolos saca el pan para los suyos, que no tienen con qué jugar?" (III, 240).

Imposible el trabajo "a conciencia"; ninguna satisfacción para el asalariado, que presiente que con su trabajo ahonda en la injusticia social. Trabajo alienado, enajenado, que en lugar de incrementar mi personalidad, el yo común, me lo ahoga y anonada. De ahí que Unamuno recuerde a Sísifo para expresar la inutilidad y el sin sentido del trabajo en el mundo que le ha tocado vivir. La reflexión citada prosigue subrayando el proceso de alienación:

"Trabajo de Sísifo y lo más del trabajo humano, y el pueblo no tiene conciencia de que es sólo un pretexto para que le den el jornal, y no como cosa suya, sino <u>como algo ajeno</u> que le hacen la merced de dejárselo ganar" (III, 240).

Recurre al mito de Sísifo para hacer explícito el sin-sentido y el absurdo del trabajo en la sociedad del capitalismo, y expresamente subraya el *como algo ajeno*; y continúa poniendo en relación el mito de Sísifo con el episodio de los azotes de Sancho, en que D. Quijote se aviene a pagarle a Sancho los azotes, por lo que prosigue: *"El toque está en que reciba Sancho su salario como cosa que no le pertenece sino en virtud de los azotes que se hubiera dado... y para sostener y perpetuar la mentira del derecho de propiedad y del acaparamiento de la tierra por los poderosos, se inventan azotes, por absurdos que ellos sean.. (...). Tela de Penélope y el tonel de las Danaides es lo más de tu azotina Sancho : el caso es que te cueste ganarte el pan y que tengas que*

agradecérselo a los que te proporcionan azotes. Y que reconozcas que te pegan de lo suyo y no pongas el pie en sus fanegas de sembradura como en su pecho pusiste la rodilla. Haces, pues, en desollar los árboles a jaquimazos, pues lo mismo te han de pagar, ya que te pagan, no porque te azotes, sino porque te rebeles. Haces bien, pero harías mejor si volvieras la jáquima alguna vez contra tus amos y los azotaras a ellos y no a los árboles, y los echaras a azotes de sus fanegas de sembradura, o que los aren y siembren contigo y como cosa de los dos" (III, 240).

Unamuno utiliza el término absurdo para significar el trabajo entendido en su forma habitual como *Tripalium*, pues sería tormento y tortura sin sentido, se adelanta por su tono y forma dramática a los existencialismos que pondrán el absurdo de la existencia en el centro de su reflexión, pero en Unamuno está enraizado en una denuncia sociopolítica, que denota un afán de combate en pos de la justicia. Unamuno seguirá la senda de Marx denunciando que el trabajo, el modo de hacerse humano el hombre, se ha pervertido de tal modo que lo deshumaniza.

Trabajo de Sísifo, absurdo esencial y existencial, es el trabajo entendido como esfuerzo inútil, tormento humillante y degradador, en el que el oficio es deber absurdo; no creación libre.

"Y llega lo trágico de ello a esos oficios de genocidio en que se gana la vida vendiendo el alma, en que el obrero trabaja en conciencia, no ya de la inutilidad, sino de la perversidad social de su trabajo, fabricando el veneno que ha de ir matándole, el arma acaso con que asesinarán a sus hijos. Este y no el salario es el problema más grave" (VII, 268, 69)

Con terrible dramatismo, "el arma acaso con que asesinarán a sus hijos", refuerza la perversidad social del trabajo no vocacional y forzado por la necesidad. Sin referencia a un fin pretendido por el trabajador, el trabajo acaba matando a éste o, lo que es peor, a sus hijos. Conviene recordar que para Unamuno el hijo es lo más valioso, y la paternidad-maternidad la función más sublime.

Unamuno toda su vida estará preocupado porque el trabajo cumpla su función social de responder a las necesidades humanas. De ahí que cada uno, según sus aptitudes, debe responder en un oficio que conlleve la mayor satisfacción social. Y cree que el hombre de campo tiene mayor conciencia del valor social de su trabajo que ningún otro. *"Lo que da acaso su menor ferocidad al movimiento socialista agrario es que el gañán del campo, aunque no*

gane más ni viva mejor que el obrero industrial o minero, tiene más clara conciencia del valor social de su trabajo. No es lo mismo sembrar trigo que sacar diamantes de la tierra" (VII, 269)

Unamuno, en el fondo, está con Marx en que "*a cada uno según sus necesidades, de cada uno según sus posibilidades"*. La dimensión ética siempre está presente; unas líneas más abajo de la desoladora frase que hemos comentado, "*el arma acaso con que asesinarán a sus hijos"*, nos ilustra su pensamiento con la anécdota de la que fue testigo. Nos relata la transformación de un desganado obrero de un astillero de ribera, al ver caer un niño al agua, y para salvarlo, se transforma en hombre enérgico, de presteza y sangre fría admirables, y comenta:

"Lo que da acaso su menor ferocidad al movimiento socialista agrario, es que el gañán de campo, aunque no gane más ni viva mejor que el obrero industrial o minero, tiene más clara conciencia del valor social de su trabajo. No es lo mismo sembrar trigo que sacar diamantes de la tierra" (VII, 268-269).

Hay formas y formas de trabajar, hay trabajos y trabajos, y hay formas de obrar humanas, plenas de sentido. Se ejemplifican en el sembrador y sobre todo en el trabajador del astillero como salvaniños. Lo hemos dicho al principio del capítulo, hacernos necesarios e insustituibles, como el buen zapatero o el obrero salvador, es el imperativo primero que hace del trabajo el modo de eternizarnos.

La ética de origen trágico, respuesta a la penuria ontológica, adquiere su forma más plena en la inteligencia solidaria, en la que el *telos* de la acción y el obrar mismo son uno y lo mismo. Siempre, pues, podemos desalienarnos, darle sentido pleno a nuestro trabajo, "salvar un niño".

"Y queda siempre un modo de obedecer mandando, un modo de llevar a cabo la operación que se estima absurda, corrigiendo su absurdidad, aunque sólo sea con la propia muerte" (III, 269).

En Unamuno hay siempre un elogio al trabajo: "obra corrigiendo la absurdidad", obra y no te excuses en lo absurdo para no obrar, obra "para no merecer la muerte". Antes que en *Del Sentimiento Trágico*, lo había proclamado en *Vida de D. Quijote y Sancho*:

"Cuántos pobres Sanchos que se desesperan y reniegan bajo el yugo del trabajo se sentirán aligerados de él y henchidos de alegoría en su labor, si al trabajar, es decir al azotarse, pusieran su mira en desencantar a Dulcinea, en cobrar nombre y fama con su trabajo. ¡Esfuérzate, Sancho, en ser en tu pueblo el primero en tu oficio, y toda la pesadumbre y gravedad de tu trabajo se disipará ante tan hondo propósito" (III, 186).

Si antes hemos subrayado la injusticia que supone el trabajo no recompensado, y el imperativo: "trabaja de tal modo que tu merecimiento sea la inmortalidad", en el que Unamuno ha recogido y sintetizado el imperativo kantiano y el lema del Obermann Senancouriano: "et si le néant nous est reservé, ne faisons pas que ce soit une justice".

Ahora hemos de resaltar la dimensión creativa del trabajo que transforma la pesadumbre en felicidad. Esa dimensión estriba primero en el propósito, y con él en el modo de obrar, lo que nos traerá alegría y reconocimiento. Se trata de una exaltación del trabajo, con un contenido más vitalista y civilizado que la trágica y metafísica consideración del trabajo como *"único consuelo de haber nacido"* (VII, 271). Asumir el trabajo como posibilidad creativa y como deber humano, en definitiva, por "amor a la obra bien hecha," es la mejor exhortación a la transformación personal y social, pues para Unamuno la aversión al trabajo "es la mayor desgracia que puede caer sobre un hombre y sobre un pueblo" (IX, 1263). El vago es el peor de los malvados: *"Es detestable el ladrón y dañino el ladrón, no cabe duda, pero es peor el vago"*.[82]
Unamuno está expresando la consideración del trabajo que ha recibido en su entorno familiar, en el vecindario de su niñez, en el Bilbao dinámico y trabajador, en definitiva, y quiere hacer de ello ley universal, que cale en la sociedad española toda. En la configuración de esta posición, las lecturas evangélicas son decisivas. Unamuno siempre ha tenido presente la prédica de San Pablo.

Con el remate filosófico del *Sentimiento Trágico*, se coronan las advocaciones de los escritos socialistas, verdaderos sermones en los que se anima al obrero, al hombre humilde, a crecer en libertad. De ahí que tomamos las palabras de Cerezo para subrayar todo esto: "*Es difícil imaginar una prédica moral más enérgica y renovadora en un país donde la incuria y la rutina constituyen un mal endémico*". [83]

Prédica moral que amén de su dimensión socio-política tiene puesto sus ojos en la renovación de las conciencias y en el crear la inquietud, que se interrogue por el sentido de la vida, provoque el ansia de inmortalidad, y la lucha por ella en una sociedad

[82] UNAMUNO, Miguel de. Unamuno. Escritos Socialistas, Artículos inéditos 1894-1922, Editorial Ayuso, Madrid, 1976, p. 138

[83] CEREZO GALÁN, Pedro, op. cit. p. 463

adormilada en su rutina ignorante, o en su suficiencia pseudocientífica del positivismo imperante [84].

Prédica moral que en el *Sentimiento Trágico* pretende ser agitación religiosa: avivar la fe para que mantenga su lucha con la razón. Nos lo había dicho: "esfuérzate Sancho por ser el primero en tu oficio...", y nos lo reitera:

"yo, por mi parte, con una fe a base de incertidumbre y desesperanza, obro por no merecer la muerte completa e irrevocable, para que todos mis hermanos piensen cuando yo muera, que no debía haber muerto, que me hice insustituible" (IV, 1246).

El hacerse insustituible significa que ya me he hecho uno con los otros, que me llevan consigo y que me eternizan.

5.5.- HACER DEL TRABAJO ORACIÓN

La ética unamuniana nos dice que el hombre tiene que encontrar en el otro la justificación de sus actos, en este sentido responde a su concepción ontológica fundamental (superación de la penuria original), y además responde a su aspiración fundamental, el ansia de inmortalidad, de modo que en la religión, y como puente a la transcendencia, adquiere su sentido pleno. Por eso el trabajo debe transformarse en oración:

"Hay una forma, la más elevada, de trabajo, cual es el convertirlo en oración, y aserrar madera, colocar mampuesta, coser zapatos, cortar calzones y componer relojes a la mayor honra de Dios" (III, 186).

[84] Nos enfrentamos otra vez al tema de la *Kultur*, de la ciencia ensimismada, que tan bien ha tratado Manuel Urrutia. Se trata, en definitiva, de la explicación mecanicista de esa razón que en su ignorancia se ríe de la fe de D. Quijote. Su consecuencia es la muerte. "La identidad que es la muerte es la aspiración del intelecto. La mente busca lo muerto pues lo vivo se le escapa..." (VII, 262). Lo hemos dicho, el reduccionismo galileano ha conseguido que los valores materiales, todos ellos bien mensurables, sustituyan a los valores espirituales. El progreso, la ciencia, la Kultura se imponen y "*provocan la pérdida de la fe en la inmortalidad del alma, en la finalidad humana del universo*" (VII, 284), y ésta es la tragedia de la cultura europea, la encarnada en el Dr. Fausto que pierde a Margarita (el candor, la inocencia), representante del pueblo intra-histórico y eterno, para caer en brazos de Helena. Margarita y su gemela Dulcinea no son reconocidas ante el deslumbre cegador de Helena. "Todo lo que no es Helena, escoria es" (VII, 285), piensa el Dr. Fausto para acabar gritando: "¡*Devuélveme el alma! Porque Helena con sus besos, nos saca el alma, y lo que queremos y necesitamos es alma y alma de bulto y de sustancia"* (VII, 285). El Joaquín de "*Abel Sánchez*", que se descubrió sin alma, convierte su vida en un infierno a pesar de sus éxitos científicos.

Y subraya Unamuno que es la forma "*más elevada*" de trabajo, pues hay otra forma más normalmente humana y asequible que es hacerlo por la fama, por el mero renombre. "*Hay otra forma por menos encumbrada más humana y más conseguidera, y es hacerlo por Dulcinea, por la gloria"* (III, 186).

Pero para Unamuno esta es una fórmula menor, no excelsamente humana. Lo realmente humano, lo excelsamente humano es el afán de conquista de la inmortalidad, y éste es el trabajo supremo.

"Ten por seguro, Sancho, que si al fin y a la postre se nos da, como te tienen prometido una visión beatífica de Dios, esa visión habrá de ser un trabajo, uno continuo y nunca acabadera conquista de la verdad suprema e infinita, un hundirse y chapuzarse cada vez más en los abismos sin fondo de la vida eterna. (...).

Trabajo, Señor, da a Sancho y danos a todos los pobres mortales trabajo siempre; procúranos azotes, y que siempre nos cueste esfuerzo conquistarte y que jamás descanse en ti nuestro espíritu, no sea que nos anegues y derritas en tu seno, danos tu paraíso, Señor, pero para que lo guardemos y trabajemos, no para dormir en él; dánoslo para que empleemos la eternidad en conquistar palmo a palmo y eternamente los insondables abismos de tu infinito seno" (III, 187-188).

La verdadera vida, incluso la otra vida en su dimensión escatológica, no es posible sin trabajo; sin él no hay progreso espiritual. Esto es subrayado al señalar que incluso la visión beatífica ha de ser un trabajo, con lo cual el trabajo, instrumento de realización del hombre, es en su forma más suprema tanto *poiesis* como *theorein*.

Al hilo de esto se entiende la posición de Unamuno respecto al cariño con el que trata al humilde labrador, sobre todo, pero también al comerciante y al artesano que rutinariamente hacen su trabajo cotidiano con espíritu de servicio, y en el que trabajo y oración casi se identifican.

La sencillez, añorada por Unamuno, del labrador de Arratia es expresión de felicidad, del que vive confiando en Dios y en el que todo lo que hace se convierte en oración y ofrenda. Y si bien escolarmente se ha popularizado el *sentimiento agónico,* todos los estudiosos han reparado en lo que, desde Blanco Aguinaga, hemos llamado el Unamuno *contemplativo,* que se extasía ante la naturaleza y la sencilla vida campesina. Rodrigo

Segarra nos señala, que, de esos dos sentimientos en los que vivió inmerso D. Miguel, el trágico-agónico está fundamentado en el libro de Job, y el de la vida continua o contemplativo está basado en el Eclesiastés. Unamuno reconoce en los dos una dimensión genuina del hombre; por eso, con frecuencia junto al elogio del combate esforzado, Unamuno nos ensalza la continuidad del transcurrir resignado y monótono del sencillo trabajador anónimo.

Muy tempranamente, en *En torno al casticismo*, refiere la vida silenciosa de los hombres sin historia, "*que se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna"* (I, 793). Y ciertamente son innumerables las referencias explícitas que hace al Eclesiastés, y sobre todo subraya que la sabiduría del Eclesiastés esté ínsita en el proceder y creer del viejo y sencillo campesino español.

En "*Diario Intimo"* tenemos uno de los ejemplos más acabados de esta posición. Este ensayo tiene de reseñable que, constantemente, resalta la felicidad que rodea el sencillo vivir.

"¡Felices aquellos cuyos días son iguales! (...) Han vencido al tiempo, viven sobre él y no sujetos a él (..) Se acuestan tranquilos esperando el nuevo día y se levantan alegres a vivirlo. Vuelven todos los días a vivir el mismo día" [85].

Unamuno distinguió entre resignación activa y pasiva. Rodrigo Segarra se detiene en el estudio de esta distinción, y nosotros, siguiendo su estela, identificamos la primera, la pasiva, con la indolencia. Ésta sería la resignación pura y simple que manifiesta la abulia existencial. Esta resignación es la odiada por Unamuno, y hace de ella fuente de todos los males del hombre. La indolencia es la alianza de la haraganería con la impotencia, que da en gana, la real gana machista, letal para la existencia humana. Como bien glosa Segarra: "La resignación pasiva viene a ser "vida cotidiana animal", un vegetar sin ilusiones ni esperanzas sin ambición sobrenatural por pobreza espiritual". Mientras que la segunda, la activa, y seguimos tomando de prestado a Segarra, "*es sentir que todo es milagroso, que es nuevo cada sol y que cada alba trae una frescura nueva. Es experimentar*

[85] En *Diario íntimo (*1897*), o.c.*, Unamuno se ha interrogado sobre la felicidad del hombre sin historia teniendo siempre presente la afirmación de Camoes, de que los pueblos sin historia son felices, y sobre todo subraya que la sencillez es fuente de felicidad, la cita prosigue: *"Rara vez se forman idea de su Señor, porque viven de Él, y no lo piensan, sino que lo viven"*; y termina el párrafo: *"¡Santa sencillez! Una vez perdida no se recobra"*. Unas páginas después repite: *"¡Quién nos diera creer como el labriego, que con el sol sale a arar sus campos y con él entra a descansar de su labor! Sus días son serenos y muere como ha vivido"* (VIII, 851).

la vida como una creación continua". [86] Esto trae como consecuencia el gozo feliz de lo dado, se trata de quien vive su limitación como un don. Con acierto elige Segarra la figura de la viejecita de Beniarratx para ilustrar al hombre de resignación activa.

"Ha llegado serena y contenta, henchida del infinito de su propia limitación... Acaso no ha salido nunca, no ya de la isla de oro, más ni del valle de Soller y toda la pureza del universo ha pasado por su alma" (I, 272).

No es fortuito el enlace del universo puro con el alma humana. El universo adquiere sentido si es para un alma, el famoso *etwas zum*, y ésta adquiere su pleno sentido si se inserta en la corriente religiosa de aspiración a lo infinito, de ahí el "henchida del infinito de su propia limitación".

Todos los humildes personajes unamunianos que hacen de su trabajo oración, son ejemplo de resignación activa, pues han transmutado "la indolencia en paciencia" y esperan gozosos hacer la voluntad del Señor, pues en las manos de éste han encomendado su espíritu. En definitiva, están henchidos de la *resignación esperanzada*, de modo que trabajan, silenciosa y constantemente, en la esperanza que recogerán sus frutos, pues confían en el Señor.

Héroes silenciosos que se contraponen a los bullangueros *hidalgüelos castizos* del *pan y toros*, cuyas almas resultan impermeables.

"Tal el alma castiza, belicosa e indolente, pasando del arranque a la impasibilidad sin diluir una en otro; para entrar en el heroísmo sostenido y oscuro, difuso y lento del verdadero trabajo" (I, 827).

Es este el verdadero trabajo, el que como la lluvia fina, penetra y fecunda la tierra, silenciosa y eficazmente. Hemos avanzado mucho, pero para una comprensión cabal del trabajo humano, hemos de analizar los componentes que para Unamuno son esenciales en el trabajo humano. Veamos cómo las concreciones materiales se elevan en aspiraciones espirituales.

[86] SEGARRA, Rodrigo. La fe de Unamuno. Un camino entre la niebla, Editorial Clie, Tarrasa (Barcelona), 1998, p. 153

6.- DELTRABAJO REDENTOR A LA JUSTICIA REPARADORA

6.1.-LAS ENSEÑANZAS PAULINAS

Unamuno, siempre, ha tenido presente la prédica de San Pablo. De los escritos paulinos, la primera a los Tesalonicenses tiene especial influencia. Recordemos que en esta carta, que recoge la acción de gracias y felicitación inicial, lo hace de este modo: *"Tenemos presente ante nuestro Dios Padre la obra de vuestra fe, los trabajos de nuestra caridad y la tenacidad de vuestra esperanza en Jesucristo nuestro Señor"* (Ts., 1,3).

Aquí aparecen secuenciadas las tres virtudes teologales, secuencia que parece responder a un orden jerárquico, y que se acompañan de actividad-obra, trabajo amoroso y esfuerzo-tenacidad. Tenemos primero la obra de la fe, que se convierte en trabajo caritativo, gracias a que la caridad transforma la fe en fuerza activa eficaz. Fuerza que produce ese trabajo espiritual gracias a su vez al esfuerzo sostenido en la esperanza de alcanzar a Dios por medio de Jesucristo. Unamuno pudo hacer una lectura evolutiva de la posición paulina, lectura mediada por la mecánica newtoniana del trabajo como fuerza *constante* a lo largo de un camino.

Es de subrayar la concepción de la vida humana como esfuerzo hacia un fin, y que en esta concepción paulina la vida del cristiano es un combate por un ideal que transciende la mera razón humana. Conviene reparar que el cristiano es perseguido por ello, y que el Evangelio es transmitido "*con su trabajo y fatiga*" (2,9) y muchos padecimientos, lo que exige de la fe, la esperanza y la caridad.

Resulta especialmente valiosa esta Carta paulina por sus recomendaciones: santidad de vida y caridad, en las que se separa el modelo de vida del buen cristiano para "*agradar a Dios"* (4,2), "*porque ésta es la voluntad de Dios: vuestra santificación*" (4,3). Santificación que tiene como jalones, primero una vida sensual regida por la templanza, "*no dominada por la pasión como los gentiles*" (4,5). Segundo, el amor mutuo "*en los hermanos de toda Macedonia*" (4,9). Y tercero, el trabajo "con vuestras manos como os lo tenemos ordenado" (4,11).

El trabajo *con las propias manos* tiene en San Pablo una consideración autárquica de autosuficiencia del cristiano en su relación mundanal, para poder, sin trabas,

relacionarse directamente con Dios. "*A fin de que viváis dignamente ante los de fuera y no necesitéis de nadie"* (4,12).

Junto a la consideración religiosa: la "*vocación*" de Santo, de todo buen cristiano. Vocación que en su cumplimiento está jalonada por las recomendaciones señaladas; hay, ciertamente, una consideración social y política. El apóstol repudia al vago y al ocioso, amén de por no santificar su vida, porque la imagen que dan los cristianos vagos no es nada edificante "*frente a los de fuera*". (4,13)

La contradicción que puede haber en esta posición paulina con el ideal utópico del *sermón de la montaña*, tiene raíces histórico-sociales, como bien ha visto García Cordero[87]. Y esta contradicción es la contradicción encarnada en Unamuno, entre el activo y el contemplativo. Tanto la ética del *sermón de la montaña* y el modo de vida que en él se diseña, como la ética derivada de las cartas a los Tesalonicenses, están presentes a lo largo de nuestro trabajo. Ahora quiero reparar en algo que a propósito de esta carta nos dice García Cordero: "*El apóstol de las gentes no quiere holgazanes en su Iglesia, y por eso quiere que los cristianos vivan del trabajo y del ahorro, para subvenir a sus necesidades primarias y con los ahorros ayudar a las necesidades (2 Tes 3, 13)*". [88]

Se refiere García Cordero a la segunda Epístola a los Tesalonicenses, donde los que sólo esperan la próxima venida del Señor sin trabajar, son holgazanes que provocan desavenencias en la comunidad cristiana. Pero en la primera carta ya había recomendado la vigilancia en la espera del Señor en estos términos: "*seamos sobrios; revistamos la coraza de la fe y de la caridad, con el yelmo de la esperanza de la salvación (5,8)"*, exhortación quijotesca que parece escrita por el mismísimo Unamuno para glosar el (1,3) base de nuestro comentario.

En la segunda carta hay una exhortación a la perseverancia: *"Hermanos manteneos firmes y conservad las tradiciones que habéis aprendido de nosotros"* (2,15), y unas advertencias contra la vida desordenada: *"Nosotros no vivimos desordenadamente ni comemos de balde el pan de nadie,*

[87] GARCIA CORDERO, Maximiliano: "La correlación de la fe y las obras en la justificación del creyente según los escritos del nuevo Testamento" , Ciencia Tomista, nº 398, 1995, p. 439.
"La experiencia de la comunidad de bienes de la Iglesia primitiva fue un fracaso (Act. 4,32-34), pues no faltaba gentes desaprensivas que se aprovechan de la ingenua experiencia. Por eso no vuelve a repetirse en la historia primitiva de la Iglesia excepto en la vida comunitaria monacal a base de unos votos canónicos" (Cordero, p. 441).
[88] Ibidem. p. 441

sino que día y noche con fatiga y cansancio trabajamos para no ser una carga para vosotros (3,8)". Advertencias que terminan con el famoso exordio: "*si alguno no quiere trabajar que tampoco coma"* (3,10). Exordio que está siempre presente en la reflexión unamuniana sobre el trabajo: "*El que no trabaja, que no coma*", es la idea básica que nuestro autor va a utilizar en su combate contra los bienes heredados. Muy tempranamente en sus "*Cuadernos Socialistas"* , razona así: ***"Quién no trabaja que no coma****. Hay que sostener esto en contra de los que comen porque trabajaron sus padres y abuelos"* [89]Idea ésta que se repetirá en multitud de sus escritos socialistas.

Todas estas enseñanzas están interiorizadas por el sencillo trabajador y por todo buen creyente. Unamuno además las ha reiteradamente repensado, a través de sus constantes relecturas. Unamuno, de modo muy similar al paulino, y en el mismo tono, nos dice en el *Sentimiento Trágico*: "*La pereza se dice es la madre de todos los vicios*" (VII, 274), y a continuación realiza una consideración ontológica de la *funcionalidad,* de la pereza que es justamente el contrapunto de la que hemos reseñado a propósito del esfuerzo: *"La pereza es el peso de la materia de suyo inerte, en nosotros, y esa pereza, mientra nos dice que trata de conservarnos por el ahorro, en realidad no trata sino de amenguarnos, de anonadarnos"* (VII, 274).

Acabamos de señalar que Unamuno ha utilizado la figura del trabajador humilde campesino y artesano para encarnar al héroe de la vida cotidiana y descubrirnos el valor del trabajo sencillo y eficaz. Recordemos que el trabajador ejemplar está retratado en la figura del buen zapatero que busca hacerse *único e insustituible,* santificando su oficio. Santificar el oficio supone responsabilidad y búsqueda de la excelencia, que es todo lo contrario de hacer las cosas por cumplir, *de oficio*, como los soldados de *Paz en la Guerra.*

6.2.- DE SAN PABLO A KANT

El trabajo dignifica al hombre; y el oficio civil como entrega a los demás y por amor a Dios nos hace merecedores a transcender nuestra condición. Recordemos esto en el caso del buen zapatero que "*les hizo el calzado por amor a ellos y por amor a Dios en ellos: se lo hizo por religiosidad"* (VII, 270). El buen zapatero sería un buen cristiano para San Pablo. La

[89] GÓMEZ MOLLEDA, Dolores, op. cit., p. 35

parábola del buen zapatero nos ofrece el modelo ético del hombre unamuniano, aquél que se entrega a los demás a través de su actividad cotidiana.

La moral del hombre unamuniano es una moral civil, que desemboca en moral religiosa, porque tiene como fundamento el *instinto* de perpetuación, que da en la máxima *"obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad",* que también puede formularse así: *"obra como si hubieses de morirte mañana, pero para sobrevivir y eternizarte"* (VII, 264).

La concepción ética subyacente, la que liga el merecer la eternidad con el amor a sus semejantes y con el amor a Dios, queda resumida magistralmente en otro pasaje del *Sentimiento Trágico,* cuando ensalza la donación personal y la hace máxima del obrar humano que completa las máximas anteriores: "*El precepto supremo que surge del amor a Dios y la base de toda moral es éste: entrégate por entero; da tu espíritu para salvarlo, para eternizarlo. Tal es el sacrificio de la vida y el entregarse supone, lo he de repetir, imponerse. La verdadera moral religiosa es en el fondo agresiva, invasora"* (VII, 274).

Conviene recordar que la deuda de la moral unamuniana con Kant es confesada por nuestro autor, en el primer capítulo del *Sentimiento Trágico,* donde nos declara, que una lectura atenta de la crítica kantiana muestra la anterioridad del anhelo de inmortalidad sobre la afirmación de la existencia de Dios. "*El imperativo categórico nos lleva a un postulado moral que exige, a su vez, en el orden teleológico, o más bien escatológico, la inmortalidad del alma y para sustentar esta inmortalidad aparece Dios"* (VII, 111).

En rigor, para Unamuno el anhelo de inmortalidad no necesita justificación porque es algo inmediatamente sentido, diríamos que para Unamuno este anhelo es original y por tanto no es susceptible de "demostración". Se trata de un sentimiento consustancial al hombre, que ciertamente puede ser racionalmente reprimido, pero que como tal anhelo puede ser *sentido por todo hombre*. Y como consecuencia, todo hombre *tocado* por ese sentimiento puede actuar de manera tal que aspire a la excelencia en su obrar, y que cumpliendo con sus obligaciones se haga *insustituible* para los demás, y sea una injusticia su desaparición. "*Y el obra de modo que sea nuestra aniquilación una injusticia, que nuestros hermanos, hijos y los hijos de nuestros hermanos, y sus hijos, reconozcan que no debimos haber muerto es algo que está al alcance de todos"* (VII, 267).

El obrar bien justifica a todo hombre, de modo que es una injusticia el no reconocimiento de sus méritos. Y para Unamuno la redención por el trabajo bien hecho está signado por la redención de Cristo, que sufrió la injusticia suprema por ser la inocencia personificada, y que nos donó sus méritos para que la injusticia de la muerte no se enseñoree.

"El fondo de la doctrina de la redención cristiana es que sufrió pasión y muerte el único hombre, esto es, el Hombre, el Hijo del Hombre, o sea, el Hijo de Dios, que no mereció por su inocencia haberse muerto, y que esta divina víctima propiciatoria se murió para resucitarnos, para librarnos de la muerte aplicándonos sus méritos y enseñándonos el camino de la vida. Y el Cristo que se dio a sus hermanos en humanidad sin reservarse nada, es el modelo de acción" (VII, 267).

El Cristo, ejemplo de la donación suprema, es el modelo de acción. Se trata de que cada uno dé de sí todo lo que puede dar. El hacerse insustituible significa para Unamuno "*excederse, superarse a sí mismo*" (VII, 268), o dicho de otro modo, "*hacer vocación del menester"* (VII, 268), con lo cual Unamuno nos presenta en clave religiosa la obligación ética, y el obrar alcanza su pleno sentido. Es lo que casi veinte años atrás nos dijo en *"La primera condición para un trabajo verdaderamente libre (Die erste bedindung eines warhaft freires arbeit)". "Trabajo y vida se complementarán, pues la vida es ella misma trabajo y el trabajo vida. Entonces se encaminará el hombre hacia la más alta unidad. La unidad de felicidad y deber"* (IX, 627).

La lectura kantiana del valor y función social del trabajo que hace nuestro autor en esos primeros años de publicista, se sustenta en la noción de vocación como deber, se pone el acento en el *officium* del trabajador. Y esto supone "*civilizar al cristianismo*" (VII, 268), la gran labor de Lutero, según nuestro autor. Poco a poco, esta lectura será reorientada de modo que Unamuno subrayará la dimensión religiosa del *officium* y se esforzará en "cristianizar la vida civil", dar sentido religioso a la tarea humana, sentido que para Unamuno es el único que puede librar al esfuerzo humano de la banalidad nihilista. Se trata de poner el deber en conjunción con su fundamento religioso. Se trata, en definitiva, "*de hacer vocación religiosa de la profesión civil"* (VII, 269). El deber por el deber le parece a Unamuno una *majadería* que acaba en "*fariseismo funcionarial"* (VII, 269).

La moral que propugna nuestro autor compadece bien con lo propugnado por Lutero y su santificación del trabajo, haciendo de éste oración. Pero, como nos dice Juan Carlos Moreno, discrepa radicalmente de la moral luterana representada en la filosofía kantiana. Unamuno no quiere organizar el mundo sobre el principio del deber, ni menos poner a Dios como garante de la moralidad o de la racionalidad.

"Kant fue acaso, pese a su lastre racionalista, el primer protestante genuino desde Lutero; el pensador cuyo designio central era, según su confesión, limitar el saber para dar lugar a la fe. Con razón es considerado como el filósofo protestante por antonomasia. Su "destrucción" de la metafísica aportó, ¡por fin!, un serio fundamento a la irracionalista concepción luterana, como la filosofía de la existencia será una secularización de la teología de Kierkegaard. A la negación luterana de la "teología natural" corresponde la negación kantiana de la metafísica. A la paradoja de los "mandamientos imposibles de guardar" corresponde la de un "imperativo moral", que exige de los seres humanos, sometidos a la férrea ley de la causalidad natural, lo que éstos no pueden cumplir. Y así como Lutero afirmaba, a la vez, el servo arbitrio y la libertad del cristianismo, Kant afirmará, simultáneamente, la causalidad natural y la libertad. La contradicción kantiana entre la Crítica de la razón pura y la Crítica de la razón práctica es una racionalización de la antítesis luterana entre la Kreuztheologie y la Trostheologie. A la repulsa de la caridad (las "buenas obras") corresponde la lucha de Kant, en nombre del "deber", contra el valor de lo hecho "por inclinación", "por amor". ¿y cómo no relacionar la doctrina luterana de la pecaminosidad radical con la kantiana del "mal radical"? En fin, a la salvación religiosa por la sola fe corresponde la salvación moral por la buena voluntad sola".[90]

Aranguren piensa que el talante kierkegaardiano de Unamuno es en el fondo un talante luterano, y en *Sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno,* en opinión de Moreno Romo, Aranguren nos ofrece *"un harto convincente retrato de un Unamuno sombrío y atormentado como el reformador".*[91] Unamuno fue sin duda en muchos respectos un heterodoxo, pero no fue sin embargo un herético: no hizo de sus hierros un dogma en el que se pudiese echar a descansar. Lo de Unamuno *sombrío y atormentado* no creo que pueda afirmarse más que muy episódicamente, pues Unamuno tenía a Concha, sobre todo, y a sus hijos; tenía un hogar feliz, donde disfrutaba del dulce acontecer de la vida cotidiana. Sin embargo estamos totalmente de acuerdo con el pensar de Moreno Romo que ha continuación reproducimos.

[90]L. ARANGUREN, Jose Luis. Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, p. 57-58
[91] MORENO ROMO, Juan C. Unamuno y nosotros, Editorial Anthropos, Barcelona, 2011. p. 204

"No es cuestión, para Unamuno de "buena voluntad", sino de conducta apasionadamente buena", y no se trata sobre todo de poner a Dios como hipótesis ad hoc de la moralidad; la moralidad no debe suponer a Dios, debe interpretarlo: "obre de modo que no merezcas morir". La voluntad de Unamuno no se doblega, se rebela",[92] y como expresión de esta rebeldía copia Moreno el Soneto: "*¿Por qué me has abandonado*?", con el que se recuerda y homenajea a lo leído en la carta XC del Oberman de Senancour:

"Por si no hay otra vida después de ésta
haz de modo que sea una injusticia
nuestra aniquilación, de la avaricia
de Dios sea tu vida una protesta" (VI, 403).

Al hombre siempre le es dado luchar contra la absurdidad, luchar contra la muerte, siempre es libre para afirmarse frente a lo dado y rebelarse ante el destino, por eso puede proclamar en la conferencia "Lo que ha de ser un rector en España" del Ateneo de Madrid de 25-11-1914: "*y ahora que liberté de todo mi conciencia, tomad para España una conciencia libre, con hambre y sed de ideas eternas, que son la justicia"* (IX, 315).

Sólo una consideración religiosa, o lo que es lo mismo, utópica, escatológica y por ello transcendental, puede animar a la conciencia libre en la tarea de dar finalidad humana al universo, por eso el Unamuno socialista que fundamenta su acción en la ética kantiana, se transforma en el socialista cristiano que fundamenta su acción en la fidelidad a su vocación de infinitud.

Recordemos lo que siguiendo a V. Lange nos dice en su etapa militante sobre el proceso histórico: *"El reinado aristócrata de los terrateniente se debió a la fuerza física; el burgués del capitalismo, a la inteligencia; el futuro obrero del trabajo a lo moral. Caminamos al reinado de la moral. Entonces una cosa se verá que es verdadera porque es moral"* [93]. Poco después, Unamuno pasará

[92] Ibidem. p. 204
[93]GÓMEZ MOLLEDA, Dolores, op. cit., 123
F, Meyer ha reparado en el kantianismo de Unamuno que sería fundamentalmente de actitud, según nos recuerda Cerezo, para quién el pensamiento unamuniano va "de Hegel a Kant, o de vuelta a Kant, es decir, de la dialéctica a la tragedia" (Cerezo, 124) y en el paso de la actitud y fundamentación moral a la religiosa Cerezo cree que Unamuno va de la mano de Donoso Cortés a quien debe "la intuición fundamental de que en el fondo de toda cuestión política late siempre una cuestión religiosa" (Cerezo, 121). Sin negar la influencia que Donoso y Balmes parece más acertado recurrir directamente a San Pablo y San Agustín y en menor medida e indirectamente a Santo Tomás para explicar el salto de la fundamentación moral a la religiosa del trabajo y su valor social y político. Su abuela y su madre tienen

del “una cosa es verdadera porque es moral” a “una cosa es verdadera porque me anima a vivir”.

En realidad, lo que Unamuno hace es subrayar que el fundamento ético no puede tener un carácter empírico, *la fuerza física*, ni tampoco lógico, *la inteligencia*, sino algo no reducible a ellos. Pero tampoco le convence que tenga un fin en sí mismo, en el deber, sino que este fundamento se identifica con el esfuerzo por sobrevida, que como tal nunca se justifica especulativamente por ser algo de naturaleza religiosa. De modo que el fundamento ético, como siempre en Unamuno, remite al religioso. Y ahora conviene volver a recordar lo que a propósito del esfuerzo y la lucha contra la limitación, hemos dicho de la mística: *“No fue la castellana una mística de razón raciocinante, sino que arrancaba de la conciencia oprimida por la necesidad de* ***Lex*** *y de trabajo”* (I, 841).

La necesidad de *lex* y de trabajo es constitutiva del hombre, y la vida, que inicialmente necesita a ambos, es un esfuerzo por superarlos *buscando posesión de Dios*. Lo paradójico es, pues, que al igual que la paloma de Kant necesita del aire que le estorba para elevarse y volar, el hombre necesita del trabajo para adquirir su condición más plena. *“El texto aquel de –comerás el pan con el sudor de tu frente- no quiere decir que condenase Dios al hombre al trabajo, sino a la penosidad de él. Al trabajo mismo no pudo condenarle porque es el trabajo el único consuelo práctico de haber nacido... y aún cuando el trabajo fuese nuestro castigo, deberíamos tender a hacer de él, del castigo mismo nuestro consuelo y nuestra redención”*. (VII, 271-272).

Para Unamuno, lo hemos visto, esto significa la redención por la santificación del propio oficio civil. La pasión puesta en nuestra tarea nos eternizará. Y si no..., habremos patentizado la injusticia.

---

sobre el trabajo la “creencia” paulina, Unamuno la transforma en “idea”, valga la terminología orteguiana para explicarnos. Pero esta idea es idea viva siempre conectada a la creencia, valga la paradoja

6.3.- JUSTICIA Y REDENCION EN LA TRADICIÓN ESPAÑOLA

Por si no hay otra vida después de ésta,
haz de modo que sea una injusticia
nuestra aniquilación; de la avaricia
de Dios sea tu vida una protesta. (VI, 403)

Hemos visto en el caso del buen zapatero, que la justicia [94] es el argumento central para postular la inmortalidad del hombre. Ya hemos comentado las matizaciones de Unamuno a la postura kantiana.

En nuestro autor, la justicia es una virtud que podríamos decir con Aristóteles es más ética que dianoética. La justicia, como todo lo realmente valioso en Unamuno, es cosa de la voluntad y sentimiento, y no tanto de entendimiento, y el primer sentimiento moral es para Unamuno la compasión, la piedad con el otro. Tener conciencia, tanto en sentido epistemológico como moral, es compadecer. Unamuno, a una con Schopenhauer, nos dirá que "*el fundamento de la moral es la compasión*" (VII, 196).

[94] El tema de la justicia es el gran tema de la filosofía ética y la actividad política desde Platón y Aristóteles. Ellos insistieron en el carácter ético del estado que tiene como finalidad promover el Bien y la Justicia. Para el primero recordemos que era resultado de la armonía entre todos las demás virtudes, de ahí su preeminencia y centralidad. La idea de Justicia, pues, está ligada a la de Estado y a las normas-leyes por él promovidas (Derecho) desde el origen del propio Estado, y a nosotros nos ha llegado escolarmente la fórmula clásica del derecho romano que define la justicia como la voluntad de dar a cada uno lo que le corresponde (*ius suum unicuique tribuere*). Se trata de la conocida definición del jurista Ulpiano para quien "iustitia est constans et perpetua voluntas ins suum cuique tribuendi". Se trata del correlato de la norma de vida para todo ciudadano honrado: "honeste vivere, naeminem laedere et jus sum cuique tribuere" . Es por tanto una norma de acción del buen ciudadano, que se atiene al derecho positivo, el cual, si bien se inspira en la filosofía pitagórica y sobre todo estoica, trata de ser una norma de acción positiva, para dirigir la acción humana en una situación concreta. Aristóteles distingue entre dos especies de justicia, la justicia distributiva, que tiene en cuenta el mérito personal, y la por él llamada correctiva (diorthotikon), que luego será llamada conmutativa, y que se refiere al contrato entre las partes independientemente de los méritos de cada uno, igualdad de las partes. En la idea moderna de justicia, la justicia distributiva invierte su sentido, pues todos somos originalmente iguales, ya no hay *méritos* por estamento, clase, etnia...; todos somos iguales ante la ley y poseedores de los mismos derechos, y de lo que se trata no es de defender privilegios (de etnia, rango, etc.) sino de defender a los más desfavorecidos. Unamuno se instala en la dimensión utópica, que se inicia con Platón y recorre casi toda la historia de la filosofía política; y la idea de justicia, que somete la política a la ética, adquiere en Unamuno un estatuto como idea regulativa. La justicia tiene una preeminencia ontológica que transciende todo ordenamiento positivo. Unamuno la identifica y correlaciona con la verdad, que es verdad humana; no puede ser más que amor sincero y fiel, piedad en definitiva. Y me parece muy ilustrativo que comparemos con la identificación platónica de verdad y belleza siendo ésta el resplandor de la primera. Unamuno elige la dimensión humana, por la que no hay verdad sin justicia. Diríamos que Unamuno subraya el orden ético frente al estético del cosmos platónico. Para Unamuno no hay verdad, y por tanto belleza, sin justicia, y ésta se resuelve en misericordia: "*El fin de la justicia es el perdón*" (III, 115).

Más aún, puesto que hay conciencia, que rescata al mundo de la nada, ésta exige como corolario de su ansia de inmortalidad la justicia; mejor dicho, ansia de inmortalidad y justicia serían para Unamuno coimplicativas o equivalentes. De ahí que obrar bien y afán de infinito remitan una a otra, según Unamuno. Recordemos, conciencia es primariamente sinónimo de ser, y su ausencia, la nada, el sinsentido.

"¿Y si un día ha de acabarse toda conciencia personal, si un día ha de volver a la nada, es decir a la absoluta inconciencia de que brotara el espíritu humano, y no hay espíritu que se aproveche de toda nuestra ciencia acumulada, para qué?" (VII, 127).

El ¿para qué? El *etwas*, que Unamuno reclama, es la exigencia de sentido que toda conciencia lleva ínsita, de modo que la justicia, antes que un valor político o incluso ético, tiene en Unamuno un estatuto ontológico determinante, pues *tener sentido* significa primaria y fundamentalmente que se orienta el orden cosmológico en justicia, y no es capricho azaroso de ningún dios diletante, o fuerza mecánica ciega.

Todo lo cual significa para Unamuno que la inmortalidad es un mérito ganado por el hombre como premio a su esfuerzo personal por ser más y mejor, mérito que significa decir sí a la conciencia, reconociendo al otro, compadeciéndolo y amando todo con él
Unamuno no puede aceptar un orden cosmológico que eterniza al hombre como resultado de su proceder natural. Un orden que se despliega según sus leyes internas, independientemente de la voluntad humana es el eterno retorno; y su consecuencia, la predestinación, mejor dicho, la predeterminación azarosa que deja sin valor el obrar humano.
Nada más alejado del sentir unamuniano que la posición epicúrea, en la que se destaca la imposible relación entre los dioses y los hombres, y también la estoica, que tiene como ideal de sabiduría la comprensión racional de la inexorable necesidad del Universo, y se subraya la impotencia del hombre ante el curso fatal de los acontecimientos, Unamuno, por su parte, junto a la verdad racional o lógica da prioridad a la verdad moral: *"Dos clases hay de verdad, la lógica u objetiva cuyo contrario es el error, y la moral o subjetiva a que se opone la mentira. Y ya en otro ensayo he tratado de demostrar que el error es hijo de la mentira. La verdad moral camino para llegar a la otra"* (VII, 226).

Unamuno continuará su reflexión hasta llegar a la verdad religiosa, y vuelve a decirnos que hay "*algo irreductible a la razón"* (VII, 226) para decirnos que la fe y la esperanza son contrarracionales y que ambas nos remiten al misterio del amor.

"Hay también verdad estética o verosimilitud a que se opone el disparate, y verdad religiosa, o de esperanza, a que la inquietud de la desesperanza absoluta... El que afirma su fe a base de incertidumbre, no miente ni puede mentir. Y no sólo no se cree con la razón ni aún sobre la razón o por debajo de ella, sino que se cree contra la razón. La fe religiosa habrá que decirlo una vez más, no es ya tan sólo irracional, es contraracional.... Y así es la esperanza... El amor espera, espera siempre sin cansarse nunca de esperar, y el amor a Dios, nuestra fe en Dios, es ante todo esperanza en Él" (VII, 226-227).

Y este sentimiento amoroso, hecho de fe y esperanza, es el origen del sentimiento de la justicia, si no es la justicia misma. Este sentimiento es el que me permite ligar mi vivir al de otro, y no poder admitir que alguien pueda sufrir a mi costa. Por eso nos dirá: *"El alma de cada una de nosotros no será libre mientras haya algo esclavo en este mundo de Dios, ni Dios tampoco, que vive en el alma de cada uno de nosotros, será libre mientras no sea libre nuestra alma"* (VII, 233). Y si esto nos dice en el *Sentimiento*, muchos años antes, en *En torno al casticismo*, nos explica la génesis del sentimiento de justicia, ligada al sentimiento amoroso de compasión, a la caridad: *"Hay una caridad que por compasión fisiológica, por representación simpática, nace de las entrañas del que sufre viendo sufrir, y otra más intelectiva y categórica, que brota de la indignación que produce el ver sufrir a unos mientras otros gozan; hija de ternura aquella de rectitud ésta. Unas veces brota el sentimiento de justicia del de caridad y otras éste de aquél"* (I, 827).

La justicia es indisoluble de la solidaridad humana. Por eso, el rector salmantino y buen bilbaíno no puede entender el infierno con penas eternas: "*No puede gozar de Dios en el cielo quien vea que su hermano sufre en el infierno, porque fueron comunes la culpa y el mérito. Pensamos con los pensamientos de los demás y con sus sentimientos sentimos. Ver a Dios, cuando Dios sea todo en todos, es verlo todo en Dios y vivir en Dios con todos. Este grandioso ensueño de la solidaridad final humana es la anacefaleosis y la apocatástasis paulinas"* (VII, 259).

El enriquecedor lector de Unamuno que es Pedro Cerezo, ya resalta que la cuestión de la inmortalidad en Unamuno no corresponde a un orden metafísico natural, sino a la posición de la subjetividad; se reafirma la voluntad como donadora de sentido del obrar humano y nos remite a Amiel como sugeridor o precursor de la posición unamuniana. Cerezo acertadamente nos recuerda las palabras de Amiel: *"se conquistaría la inmortalidad*

como la libertad, por un esfuerzo que Dios respeta y recompensa"; y comenta Cerezo: *"El pasaje debió impresionar a Unamuno ya que resaltaba el esfuerzo ético por inmortalizarse"* [95]

Unamuno siempre pondrá el acento en la voluntad y en la recta intención como núcleo de lo meritorio. Es el *querer ser* lo significativo de modo que el Juicio divino recaerá sobre ese querer. En 1920, en el *Prólogo a Tres novelas Ejemplares*, nos dice: *"y por el que hayamos querido ser, no por el que hayamos sido, nos salvaremos o perderemos, Dios le premiará o castigará a uno a que sea por toda la eternidad lo que quiso ser"* (II, 973).

Recuerda Cerezo la posición de Sennancour, tantas veces recordado por Unamuno, para quien la condena a la nada a aquel que ha hecho méritos para acceder a la inmortalidad, sería una injusticia, posición que le permite glosar a Amiel, para quien *"El ardiente deseo de sobrevivir haría sobrevivir; el ardiente deseo de aniquilación sería concedido igualmente. A cada uno según su voluntad. Así la divinidad dejaría a cada uno labrarse su suerte".* [96]

Mérito del hombre, justa ganancia, recompensa debida, es la permanencia en el ser. Para Unamuno la inmortalidad, como la existencia toda, se gana porque hay Dios justo, o mejor, con la aparición de la conciencia y del hombre se posibilita una justicia cósmica que hace posible un Dios bueno para el hombre bueno.

Cerezo cree que Unamuno se inspiró en la *Dogmengeschichte* de Harnack, para quien *"En cuanto seres espirituales y corporales los hombres no son ni mortales ni inmortales sino capaces tanto de la muerte como de la inmortalidad. La condición a la que está unida esta última para los hombre conduce a la ética... El don de la inmortalidad está unido por Dios a la condición de que el hombre cultive las obras de la vida".* [97]

Si Amiel habla de "labrarse su suerte", y Harnack del cultivo de las obras, Unamuno les complementa recogiendo ambas expresiones y añadiendo la "forja de su espíritu". Si libertad, inmortalidad y Dios tienen carácter de postulado para Kant, la justicia está coimplicada en todos ellos. Ciertamente Kant está detrás de las concepciones de Amiel y de Harnack, y junto a Kant, Goethe, directamente citado por Don Miguel en el *Sentimiento Trágico:* "*el hombre debe creer en la inmortalidad; tiene para ello un derecho conforme a su naturaleza"* (VII, 278). Reparemos que se refiere a la naturaleza humana, esto es, aquella que por libertad dice sí a la vida.

[95] CEREZO GALÁN, Pedro, op. cit., p. 411
[96] Ibidem. p. 411
[97] Ibidem. p. 411

Tiene derecho, le es de justicia al bien obrar su correspondiente recompensa; esa es la convicción profunda de Unamuno, quien nunca ha dejado de tener presente la máxima cervantina de que "Cada cual es hijo de sus obras" y sobre todo el calderoniano "*obrar bien es lo que importa"* [98].

La escena IV de la jornada III de *La vida es sueño* está llena de significaciones, con las palabras de Segismundo, tantas veces recordadas por Unamuno:

"Que estoy soñando y que quiero
obrar bien pues no se pierde
el hacer bien en sueños..." .[99]

Estas palabras se sitúan en el contexto del perdón de Segismundo a Clotaldo, lo que significa que la redención es posible, que la justicia no puede desligarse de la *voluntad de bien;* más aún, no hay justicia sin piedad. Recordemos que Segismundo ya había oído estas palabras de Clotaldo en la escena XVIII de la Jornada II, cuando Segismundo exclama:

"Válgame Dios,
¡qué cosas he soñado!... ¡De todos era señor!,
y de todos me vengaba; sólo a una mujer amaba.

Clotaldo aparte le responde:

"Mas en sueños fuera bien
borrar entonces a quien
te crió en tantos empeños,
Segismundo, que aún en sueños
no se pierde hacer el bien".

Se trata de señalar que hay un imperativo ético, esto es, hay un deber incondicionado para el hombre: el hacer el bien. Ciertamente estamos hablando de la *voluntad buena* kantiana, pero en Unamuno se trata de subrayar que lo realmente universalizable,

[98] Unamuno nos presenta dos caras de Calderón. En el "Espíritu castellano", tercer capítulo de *Entorno al casticismo* (I, 817), nos presenta un Calderón *símbolo de casta,* y en tono poco elogioso nos dice que Calderón apenas se despega de lo transitorio y local, sacando personajes de cartón piedra, mientras que Shakespeare nos daría hombres enteros, ideas vivas. En el *Sentimiento Trágico* parece tener una concepción muy distinta, y *La Vida es Sueño* es fuente de inspiración de sus pensamientos.
[99] CALDERON DE LA BARCA, Pedro*: La vida es sueño,* Libros en la red, Edición electrónica (www.dipualba.es/publicaciones) , Diputación de Albacete, 2001, p. 84

aquello que es el bien y que hace bueno a todo es el amor. Éste siempre es justo, independientemente de cualquier circunstancia en que se inscriba.

Hacer el mayor bien posible sólo puede ser fruto del amor, o dicho de otro modo, hay un principio rector de toda moral que es el amor. Unamuno expresa la autonomía del amor que, al igual que el agustiniano *ama y haz lo que quieras*, fundamenta la moral humana.

"Hay algo más íntimo, que eso que llamamos moral, y que no es sino la jurisprudencia que escapa a la policía; algo más hondo que el decálogo que es una tabla de la ley; tabla, tabla, y de la ley; hay un espíritu de amor" [100] (III, 98).

Este espíritu de amor es el constitutivo básico del humano en cuanto humano, raíz de la esperanza en los ideales de la libertad y en la realización de la justicia. Tenemos de nuevo la coimplicación del amor y justicia, y sobre todo la justicia como fundamento y legitimación de la ley. Algo más hondo que el decálogo es el amor, y la justicia es anterior y superior a la ley.

Segismundo ya lo había proclamado:

"En lo que no es justa la ley
no ha de obedecer al rey
y su príncipe era yo" [101].

Y lo mismo sienten todos los personajes heroicos que Unamuno admira. Así la Antígona de Sófocles, que pone al amor-justicia por encima de la ley-formal[102], y sobre

[100] Descartes apela a la bondad de Dios, para negar el "genio maligno". Razona así: el absoluto bien, que es Dios, es el ser más perfecto que imaginarse puede, y como tal perfección debe existir, fundamento de su argumento ontológico. Y como existe y es perfecto, no es engañador, por lo que, si hay en mí una idea clara y distinta, ésta es verdad. Unamuno propone que quién *siente* el amor sabe que no engaña, y que por amor no hay error.

[101] CALDERON DE LA BARCA, Pedro, *op. cit.*, p. 48

[102] Probablemente no haya nada más odioso para Unamuno que la burocracia jurídica del derecho positivo. Pues este derecho sólo reconoce la forma externa de los actos y sus consecuencias jurídicas olvidándose de la *sagrada* intención que hace al acto realmente bueno. La abogacía se fija en la etiqueta externa, y la moral unamuniana, en las motivaciones internas del comportamiento. Unamuno se fija en la ley viva e interna, ley dinámica ínsita en la conciencia. Unamuno, frente al derecho romano y las Tablas de la ley, contrapone la caridad cristiana y el espíritu del Sermón de la montaña. Unamuno es lúcidamente consciente de que el mensaje de Jesús supone un alegato contra la injusticia social, y los mecanismos que la perpetúan, y que la pobreza y la desgracia en cuanto injustas pueden y deben cambiar, y por eso, frente a la tradición veterotestamentaria de Levítico y Deuteronomio, frente al ojo por ojo, propone el amor al enemigo. En toda obra unamuniana, incluida su correspondencia, está presente la tensión entre el derecho

todo su Alonso Quijano el Bueno, que como D. Quijote se ha ganado la eternidad. Unamuno lo señala en *Vida de D. Quijote y Sancho:* "*En la bondad del hombre está la raíz del heroísmo del caballero",* y sobre todo cuando señala que esta bondad, amén de impulsora del heroísmo, está en la base del afán de inmortalidad: *"La raíz de tu ansia de morir fue tu bondad, D. Quijote mío".* La bondad es la manifestación del amor, y el atributo fundamental de Dios, el existenciario que permite la esperanza y la justicia. De ahí que Unamuno vuelva a compadecer con D. Pedro Calderón de la Barca, quien, en el auto sacramental *El gran teatro del mundo, exhorta* a *obrar bien que Dios, es Dios.*

Esto significa que Dios es garante de la justicia y la verdad, y recompensa la recta intención. La bondad del hombre significa no resignarse a lo establecido, haciendo méritos para mejorar tanto uno mismo como el mundo, es decir luchar por la justicia, imponiéndose incluso sobre la ley, si ésta va en contra de la dirección eternizadora.

Por eso las arrebatadoras palabras: *"¡Bravo, mi señor D. Quijote, bravo!. La ley no se hizo para ti ni para nosotros tus creyentes; nuestras prem*á*ticas son nuestra voluntad"* (III, 142-143). Hay que entenderlo no sólo como que la justicia está por encima de la ley, sino sobre todo que la voluntad buena es creadora de una moral que hará del hombre, sobre hombre.

Recordemos el argumento que apela a la inmortalidad del alma para hacer posible la justicia, y que el imperativo moral del héroe es "*eternizar la vida"* (III, 101). El héroe cotidiano, el zapatero que se perfecciona en su trabajo y busca perpetuarse en los demás, expresa con su trabajo la lucha contra la eliminación existencial, expresa su bondad que le impide resignarse y recuerda con su obra "*que Dios es Dios*".

"El bueno no se resigna a disiparse, porque siente que su bondad hace parte de Dios, del Dios que es Dios no de los muertos sino de los vivos, pues para él viven todos, La bondad no teme ni al infierno ni al

---

positivo y la ley interna de la conciencia personal, cuyo imperativo es el agustiniano *ama y haz lo que quieras*, lo que traerá a los seguidores de Jesús hostilidad y persecución *a causa de la ley*, a causa en definitiva de su rebeldía e inconformismo. Unamuno siempre *temerá* no ser fiel a la voz (vocación) de la conciencia y quedarse en la apariencia y satisfacción social. En *Diario Intimo* confiesa temer que su conducta sea mera comedia, mero aparentar y no respuesta al verdadero anhelo: "Con nuestra conducta, con nuestros actos, hechos y dichos, vamos tejiendo nuestro pobre remedo, que acaba por esclavizarnos. En vez de ser jueces ante Dios de nuestros actos y palabras, en vez de juzgarlos en el tribunal de nuestra propia conciencia, donde más especialmente reside nuestro Señor, estamos sólo atentos al efecto que producen en nuestro prójimo" (VIII, 821).

infinito; la bondad reconoce que sólo el alma humana se perfecciona y acaba; la bondad sabe que es una mentira la realización del bien en el proceso de la especie" (III, 244).

Se identifica, justicia con bondad y verdad. *Dios es Dios*, no un genio maligno engañador, sino un Dios bueno que garantiza la correspondencia ontológica entre justicia, bondad y verdad, lo que significa que esa correspondencia ontológica se establece con la realización del deber; dicho de otro modo, que Dios no ha muerto y que no todo está permitido.

Se trata de bondad personal, esto es, humana, atributo de un Dios personal que es todo lo contrario de la evolución ciega, la dialéctica hegeliana o del formalismo-rigorismo kantiano, y, sobre todo, la bondad sabe que ninguna explicación biológica o sociológica, es decir, *científica* puede dar cuenta del milagro de la conciencia y conciencia del deber, el primero de los cuales es perseverar y acrecentar la vida. Precisamente, en las líneas que siguen a la cita anterior, recuerda Unamuno a Segismundo, y recuerda que la bondad nos eterniza y, sobre todo, subraya las palabras de Sancho ante D. Quijote agonizante: *"Ay, no se muera vuestra merced, señor mío, sino tome un consejo y viva muchos años, porque la mayor locura que pueda hacer un hombre en esta vida, es dejarse morir sin más ni más"* (III, 245).

Aceptar el destino sin luchar es el mayor demérito. Aceptar la nada es la mayor locura, insensatez o absurdo que sentirse puede. Admitir esto es admitir que toda injusticia puede tomar asiento. En *Del Sentimiento trágico de vida* nos dirá que hay que creer en la otra vida para dar sentido y finalidad a ésta, y, por lo mismo, hacer del anonadamiento una injusta perversidad.

"Hay que creer acaso en esa otra vida para merecerla, para conseguirla, o tal vez no la merece ni la consigue el que no la anhela sobre la razón, y, si fuere menester, hasta contra ella. Y hay sobre todo que sentir y conducirse como si nos estuviese 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, según la frase de Obermann" (VII, 261, 262).

La dinámica potencial del ansia de inmortalidad nos constituye como meritorios y, si, ciertamente, en este mundo siempre quedará insatisfecha, es en este mundo donde hemos de ganar su cumplimiento. De modo que si ha de salvarse, se salvará el que

quiera realmente salvarse, el que alimenta el hambre de inmortalidad; y, por el contrario, no habría de salvarse quien cometiera el mayor pecado espiritual; no desear que Dios exista, no desear la eternidad: pues, no sería de ningún modo injusto no conceder lo que no se pide y quiere.

Comentando el lema calderoniano del *obrar bien* de *La vida es sueño*, aclara Unamuno: "*Calderón tenía fe, robusta fe católica, pero al que no pueda tenerla, al que no pueda creer en lo que D. Pedro Calderón de la Barca creía, le queda siempre lo de Obermann. Hagamos que la nada si es que nos está reservada sea una injusticia; peleemos contra el destino y aún sin esperanza de victoria, peleemos contra él quijotescamente"* (VII, 271).

Amiel y Harnack sí, y cómo no Goethe y Sennencour, pero sobre todo Calderón y Cervantes preceden a Unamuno en su consideración de la justicia como transcendental que puede dar sentido a la historia del hombre. Su estatuto ontológico refiere al querer y al hacer del hombre, y se sitúa en un plano (el de la subjetividad humana) alejado del impersonal Logos o Dios metafísico, principio último, que da cuenta del orden cosmológico y hace posible la inteligibilidad de lo real. Para Unamuno, un orden objetivo que no dé cuenta del para qué de lo real, del *zum etwas*, es en el fondo un sinsentido; es realmente un *sindios,* en castizo castellano. De ahí que la justicia está vinculada, en Unamuno, a la fidelidad y pasión que el hombre pone en la tarea de transformar el mundo, haciendo el bien y queriendo la inmortalidad.

En este sentido, recordemos con nuestro humilde zapatero que el hacer el bien y el trabajo bien hecho son las herramientas del hombre en su empresa por hacerse inmerecedor de la muerte, y sin embargo el injusto orden social problematiza esta pretensión.

En el *Ensayo sobre el rango y el mérito divagaciones*, enfoca el tema de la justicia desde el reconocimiento de la desigualdad social y su consecuencia, la injusticia. Se interroga sobre el orden social y el orden natural y señala: *"la mayoría de los hombres sienten que las desigualdades sociales son a modo de una compensación de las desigualdades naturales"* (III, 832). Pero esto no es más que una compensación a la arbitrariedad de la naturaleza. Unamuno destaca que el orden de la naturaleza es arbitrario, y que no se puede pedir nuestra justicia reine en ella. Recuerda que la pretensión anarquista de suprimir la autoridad tendrá cumplimiento "*cuando los lobos dejen* y *de comer ovejas*" (III, 832). Mil

veces se ha dicho, pero hay que repetirlo mil veces más, "*que nuestras doctrinas no son sino la justificación* ***a posteriori*** *de nuestra conducta, y por lo tanto es pues natural que el vencido urda la filosofía del vencimiento y el vencedor de la victoria. Y es una crueldad que el vencido acepte la filosofía del vencedor, o el vencedor acepte la del vencido"* (III, 834).

Lo importante para nuestro tema es que Unamuno da por descontado que el hombre vive en un mundo que se caracteriza por ser injusto, y que esta llamada injusticia se la debemos a la arbitrariedad de la naturaleza, que rige a su antojo el orden general de las cosas. Esta idea de un orden universal injusto excluye la posibilidad de atribuirle un sentido objetivo a la proposición de que nos comportemos de manera tal que nuestra mortalidad sea un escándalo; esta proposición no tiene fundamento empírico, ni lo puede tener; pretenderlo es pervertir su verdadero valor. La justicia no está en el orden lógico, *natural*, de las cosas, sino que pertenece al ámbito de la voluntad, de la subjetividad humana, que instaura un orden nuevo basado en la compasión.

No debemos olvidar que el hombre sobrenaturaliza la naturaleza y trata de que su sello se imponga, de modo que conciencia y amor pueden cambiar el orden dado, por lo que la invitación de su poema "*Irresignación* " sigue en pie:

"No me resignaré, no, que mi lote
bregar es sin espera de victoria
y sucumbir en busca de la gloria
de palizas cual las de D. Quijote" (VI, 394).

Unamuno pone el acento, como el judío viejo, en el hecho de que, si no hay juicio final, la creación no tiene sentido. Mainónides, que recapituló las creencias fundamentales del judaísmo, pone el acento en un Dios justo y justiciero que conoce y tiene en cuenta todas las acciones de los hombres. Un Dios que recompensa al que le alaba, y respeta su ley, y castiga al que hace el mal y transgrede su ley. El judío cree que, en el fin de los tiempos, vendrá el Mesías que sentará a su derecha a los justos y confirmará con ello la bondad de la creación. Si para un judío la creación es buena, para Unamuno, aún en el caso que no lo fuera, debe el hombre esforzarse en hacerla tal. Unamuno es cristiano y subraya el valor de las obras como criterio de enjuiciamiento, y, sobre todo, la misericordia divina, pues *Dios es Dios*, lo que significa que es la suma bondad.

Unamuno, en la estela de los escritos del nuevo testamento, reflexiona sobre la recompensa debida al hombre, y se pone en la estela de Cristo-Jesús, el humilde y misterioso que sufrió para rescatar a los hombres frente al Mesías victorioso, que espera el juicio que sentará a su derecha a los que le han sido fieles. El *dolor común* y la abnegación cristiana serán los criterios de discernimiento del valor del hombre. De ahí que el buen bilbaíno reflexione sobre las palabras evangélicas: *"Porque con el juicio que juzguéis seréis juzgados... ¿Cómo es que miras la brizna que hay en el ojo de tu hermano y no reparas la viga que hay en tu ojo?* (Mat. 7, 2-3). Indudablemente, también tiene en cuenta los escritos paulinos sobre la justificación, como la epístola a los romanos, desde el inicial "*Como dice la escritura: El justo vivirá por la fe"* (Rom. 1,16), para luego señalar que los judíos pueden ser objeto del castigo divino si obran como el malvado, pues ni la circuncisión, ni la ley ni el depósito de las escrituras pueden dispensarlos de la rectitud interior. "*Dios dará a cada cual según sus obras*" (Rom, 2,1). Y sobre todo Unamuno tiene siempre presente la epístola de Santiago, que, me atrevo a decir, le sirve para la identificación del buen vasco con el buen cristiano. Recordemos brevemente: *"Que cada uno sea diligente para escuchar y tardo para hablar, tardo para la ira"* (St., 1,29). Y reafirmando la superioridad del obrar, de la acción, sobra el decir, se exhorta: *"Poned por obra la palabra y no os contentéis sólo con oírla, engañándoos a vosotros mismos"* (St., 1,22), Y a continuación, cuando pide el respeto debido a los pobres, y juzgar con recto criterio, dice algo que nos parece definitivo para nuestro propósito: "*Porque tendrá un juicio sin misericordia quien no tuvo misericordia; pero la misericordia se siente superior al juicio"* (St., 2,13); para luego establecer, como San Pablo en (Rom. 2.1), la necesidad de las obras para el buen cristiano. "*De qué sirve hermanos míos que alguien diga: -tengo fe- si no tiene obras"* (St., 2,14). *"¿Quieres saber tú insensato que la fe sin obras es estéril?, ¿Abraham nuestro padre no alcanzó la justificación por las obras?"* (St. 2, 20-21). La justificación por las obras y el reconocimiento de la misericordia de Dios serán las notas que alumbrarán a todo buen cristiano, según Unamuno.

La justicia está, pues, en el ánimo del hombre que reconoce el milagro de estar vivo y quiere perpetuarlo. Es claro una cosa de voluntad, pero en cuanto supone ese reconocimiento inmediato de lo real como bueno y bello; más aún en cuanto hace posible ese reconocimiento del ser como bueno y bello es un transcendental metafísico, con preeminencia en el orden ontológico. Diríamos que repetidamente, a lo largo de su vida, Unamuno identificará la justicia con la verdad, tanto en sus versos como en su

obra en prosa: ensayos, artículos etc., en los que se proclama que la justicia es la verdad humana, y viceversa. Así por ejemplo en *De Fuerteventura a París*:

"Al sol de la verdad pongo desnuda
mi alma, la verdad es la justicia
que a la postre a la historia siempre enquicia
y ante la cual pura la fe no muda" (VI, 682).

La misma idea en *Romancero del destierro*, en el poema "Salamanca" se repite el binomio verdad-justicia en la mayoría de sus estrofas:

*"**Justicia y verdad** son uno,*
Salamanca
Dios lo quiere, Dios lo quiere,
su voluntad es mi casa.

Doy al César lo del César
Salamanca,
*y a Dios la **verdad-justicia***
que es patrimonio del alma.

*La **verdad-justicia** pide,*
Salamanca,
la libertad del destierro
aire del alma enjaulada.

Del Almanzor en la cumbre,
Salamanca
*aprendí **verdad justicia***
que es religión de la patria" (VI, 778)

Sin embargo siempre queda el problema de la disolución racional, la impertinente e inevitable pregunta: ¿para qué tanto esfuerzo? La banalidad del proyecto humano, esto es, la inutilidad del esfuerzo, la posibilidad aniquiladora siempre nos acecha. Frente a ello una apuesta: hacer lo que debemos, ser fieles a nuestro compromiso íntimo, que es siempre social.

Ahora ponemos el acento en la otra cara de la moneda. Como correlato al hambre de inmortalidad tenemos el de vocación o misión, que da sentido a nuestra vida, y que se sustenta en el esfuerzo por hacer (nos) el que debe (mos) ser.

"Este de la propia vocación, es acaso el más grave y más hondo problema social, el que está en la base de todos ellos. La llamada por autonomasia cuestión social es acaso, más que un problema de reparto de riquezas, de productos de trabajo, un problema de reparto de vocaciones, de modo de producir. Que encuentre cada cual entonces su verdadero oficio. Que sienta el valor religioso de su vocación civil. Que trabaje en ella con tanto amor y empeño que se haga insustituible para quienes vive" (VII, 268).

Hacerse insustituible, instituir la justicia, es lo que significa la labor del honrado zapatero, y sobre todo del honrado D. Quijote, cuyos actos son guiados siempre por un ideal, actos pues que son respuestas a la llamada del deber, que busca no el éxito mundanal sino la satisfacción de haber respondido a una llamada íntima, que le impusiera la vocación como ideal de vida, y que en la respuesta misma hallaría la felicidad como ideal de vida.

No toca ahora subrayar la vocación, como aspiración al ideal y sobre todo su valor religioso y civil que tratamos en otro lugar, sino remarcar que la pregunta por la justicia, es pregunta por el sentido de la vida, y esta pregunta para Unamuno es ya, en cuanto instauración ontológica de sentido, manifestación insoslayable de un sentimiento original, que no puede ser llamado más que religioso. La justicia responde para Unamuno a un sentimiento religioso primitivo, ligado a la pregunta metafísica fundamental: ¿por qué el ser más bien que la nada?, que en Unamuno es: ¿si hay algo y hay conciencia de ese algo, puede haber aniquilación? ¿Puede la nada tomar asiento? Y se responde que al hombre le corresponde evitarlo.

Unamuno ha puesto en el buen obrar la esperanza de evitar el anonadamiento, siempre sabiendo que *"no hay seguridad y descanso – los que se puedan lograr en esta vida, esencialmente insegura y fatigosa – sino en una conducta apasionadamente buena"* (VII, 263).

Tenemos de nuevo, que para Unamuno sólo el obrar que responde a la voluntad de ser, puede evitar el anonadamiento. Así proclamará *"Mi conducta ha de ser la mejor prueba, la prueba moral de mi anhelo supremo... No se basa, pues, la virtud en el dogma sino éste en aquella, y es*

el mártir el que hace la fe más que la fe al mártir...-y nos recuerda a Juan VII, 7, para reafirmar lo dicho- *Es la conducta, la práctica la que sirve de prueba a la doctrina. El que quiera hacer la voluntad de él –de Aquél que nos envió dice Jesús- conocerá si es la doctrina de Dios o si hablo por mí mismo*" (Juan VII, 17*); y es conocido aquello de Pascal de "empieza por tomar agua bendita, y acabarás creyendo"* (VII, 263).

Creemos que toda la obra de Unamuno trata de ser fiel a estos exhortos. El ansia de inmortalidad no es más que la otra cara de la donación de sentido al esfuerzo humano, o lo que es lo mismo, que *en el fin de los tiempos* la justicia, D. Quijote, Cristo-Hombre-Dios triunfan.

CAPÍTULO 2,- EL ESFUERZO DE FUERZA ORIGINAL A VOLUNTAD CREADORA

1.- LA FUERZA

Para Unamuno, todo ser viviente está dotado de una fuerza interna que le empuja a mantenerse en la existencia, y lo hace expandiéndose, moviéndose. La fuerza tiene, primaria y fundamentalmente, una consideración material, física, que se transformará en fisiológica y luego en voluntad humana. En el concepto elemental de fuerza como magnitud física, vemos que la fuerza está ligada a la aceleración, y ésta está ligada al cambio de velocidad y, por tanto, al movimiento.

Es esto lo que Unamuno tiene bien presente: *"El concepto de fuerza como distinto del movimiento, nace de mi sensación de esfuerzo personal al poner en movimiento algo"* (VII, 158). Ha antropomorfizado la noción mecánica de fuerza, manteniendo su relación con el movimiento y la masa. Unamuno conoce bien la física newtoniana, y se atendrá al modelo newtoniano [103] para explicar la sensación descrita. En rigor tendríamos que decir que la sensación descrita en la cita sólo puede tenerla, como tal, quien conoce la física newtoniana.

1.1.- LA FUERZA COMO DINAMIS NATURAL

Unamuno, teniendo en cuenta la definición mecánica de trabajo como fuerza a lo largo de un espacio (camino), señalará que esa fuerza interna o *dinamis* no realizará trabajo humano cuando no tiene *telos* personal (no hay camino). Esto es, no será fuerza personal sino fuerza ciega, y como mera expresión del instinto, se queda en *gana***,** propiedad (vicio) que se apodera del que no llegará a ser un auténtico hombre, y en consecuencia, se queda en dimensión biológica: animal, bruto.

Sin embargo esa energía, en cuanto se dirige a un fin anhelado por el hombre, se transforma en fe. Precisamente define a la fe como la fuerza del alma: "*fuerza motriz, el espíritu que impulsa al hombre*" (IX, 205). Y también, como *movimiento*, la fe

[103] PADILLA, Manuel, *Unamuno filósofo de la encrucijada*, Ed. Cincel, Madrid 1988, p. 104.
Nos dice que la ciencia que asimila en sus planteamientos filosóficos, es la de su época de formación. Y que después en cambio, permanece al margen de los más importantes descubrimientos científicos contemporáneos a él. En realidad, una vez que Unamuno ha tomado su camino propio y cree que la ciencia no puede responder a sus interrogantes fundamentales, deja de ser una prioridad para él, aunque no deje de estar al tanto de las novedades en divulgación científica.

fundamentalmente es "*un movimiento del ánimo hacia algo que nos hace vivir y no tan sólo comprender la vida*" (VII, 222).

Se trata de un movimiento de ánimo que tiene su manantial y su fuerza en algo sobrenatural, según nos subraya Unamuno. Esta consideración de la fe como un *movimiento de ánimo,* está ligada a la concepción del desánimo y el desaliento como falta de fuerza. En "Adentro", en su primer párrafo señala: *"esos arrechuchos de desaliento suelen ser, pasadera, y no más, síntomas de la conciencia que de la propia nada radical se tiene, conciencia de que cobra nuevas fuerzas para aspirar a serlo todo"* (I, 947).

La idea de *recobrar las fuerzas*, cuando te encuentras en el fondo de la sima y contemplas el abismo ante ti, está muy presente en la obra toda de nuestro autor, en *La Tía Tula*, la moribunda Tula, cuando la pequeña y débil Manolita cae enferma, recobra su ánimo para cuidarla, "*y sintió que le volvían las fuerzas, unas fuerzas como de milagro"* (II, 1101). Milagro que se va a repetir con Manolita, pues ésta recobrará todas sus fuerzas, con creces, cuando sea su tía la que vuelva a desfallecer. Tenemos, pues, que entender que hay un dinamismo propio en el viviente, que en el caso de el hombre se trasmuta en fe, o lo que es lo mismo, en poder creador, como tendremos ocasión de ver al tratar de la fe.

Hemos pasado de una consideración mecánica a una biológica, y, por fin, a una religiosa de la noción de fuerza. Y en esta consideración, respetamos y recreamos el modo en que Unamuno procede. De este modo, quedará patente que la fe tiene su origen en una necesidad vital, la de dar satisfacción a la fuerza original, canalizándola a su más alto destino. Unamuno es de los pioneros de todas las corrientes vitalistas y existenciales, y podemos decir que de algún modo es, junto con Bergson e incluso con Teilhard de Chardin, a los que no dudamos consideraría Unamuno sus almas gemelas, unos de sus más genuinos representantes. Unamuno reconoce en Bergson y su evolución creadora "*el esfuerzo por restaurar la finalidad humana del Universo"* (VII, 195), la manifestación de que la vida no se rinde ante la razón.

Unamuno, en el *Sentimiento Trágico*, se alegra del auge de las filosofías vitalistas, porque el positivismo *"nos trajo una época de racionalismo, es decir de materialismo mecánico y mortalismo"* (VII, 195). Unamuno muy tempranamente se preocupó del problema de la

relación individuo y sociedad, del juego libertad individual y deber social, y lo hizo desde la perspectiva evolucionista. Y teniendo en cuenta las leyes biológicas y las teorías sociales clásicas escribe, en una conferencia no dictada nunca, "El derecho y la fuerza", y que ha estado inédita hasta hace muy poco, lo siguiente: *"No hay más absoluto que el individuo, pero éste para vivir tiene que relacionarse, el individuo es fuerza, la correlación de fuerzas por el contrato crea el derecho*" [104]

Lo primario es la fuerza, primer constituyente del individuo vivo. El fondo evolucionista que subyace al artículo, se colorea con las teorías sociológicas clásicas, en especial de Hobbes, al decir: *"La guerra formó las sociedades primitivas... cuando no había aún derecho, era derecho la guerra, y aún hoy, donde el derecho no llega, llega la guerra, donde no sirve la fuerza de la razón, se hace servir la razón de la fuerza"* .[105]

[104] Conferencia sobre *El derecho y la fuerza*, CMU, (sign., 6/36).
Este es un interesantísimo artículo de un jovencísimo Unamuno, que se guarda en la casa museo, en el cuaderno XXVI. Este cuaderno fue editado íntegro, con un comentario introductorio por Miguel Ángel Romero Gómez, en el artículo "*Cuaderno XXVI, notas íntimas y reflexiones políticas*", en CMU, nº 42, 2006, pp. 189-221. También lo estudia Eugenio Lujan en "*La pervivencia del joven Unamuno*", en los ensayos de "*Entorno al casticismo*", en CMU, nº 47, de 2009, pp. 137-159. Del mismo autor es "Unamuno y el pensamiento liberal", en "Miguel de Unamuno, estudios sobre su obra", vol. 4., Ed. Ana Chaguaceda. Años antes, Pedro Cerezo Galán lo menciona en *Las Máscaras de los Trágico*, y con su agudeza y conocimiento nos contextualiza el escrito. En este trabajo se hace un análisis de las distintas teorías del pacto social desde el teleologismo aristotélico al contractualismo rousseauniano, pasando por el iusnaturalismo individualista de Hobbes. Y la teoría de la evolución considera que lo normal, como en el mundo animal, es la existencia de individuos dotados de fuerza natural y en la que los más fuertes se imponen a los débiles, de modo que las primeras asociaciones humanas, las hordas y tribus, se constituyen en derredor del más fuerte. Y hace unas consideraciones, que no parecen en absoluto que provengan de nuestro Don Miguel. En ellas se hacen afirmaciones ultraliberales o proclamas nietzchenianas nada compasivas. Así, dirá que "*La fraternidad está de más pues no es un derecho s no un sentimiento; la igualdad es opuesta a la libertad. Libertad y nada más que libertad, es decir el derecho de la fuerza*". "*La igualdad no puede ser mas que igualdad en libertad, todos igualmente libres en el pacto no iguales en derechos. El derecho lo fija el pacto y el pacto puede cerrarse con desigualdad. Cada cual según su poder*". Arremete contra el principio marxiano de "*cada cual según sus facultades a cada cual según sus necesidades. El mismo Blanc socialista establece este principio absurdo, en el socialismo y ¿quién mide las facultades y las necesidades? ¿No son acaso variables? El trabajo crea y aumenta facultades, la satisfacción crea necesidades*". Todo este lo dice un joven Unamuno que está muy influido por Spencer, que se siente liberal de Bilbao como su abuela y hermano, y que defiende el libre comercio como fomentador del bienestar económico y espiritual de los pueblos. Por eso, en este momento, el estado interventor y sobre todo el socialismo son freno al progreso. Estamos en el alejamiento de la religión y en la época más positivista, con una interpretación de la teoría de la evolución muy determinista. Una relectura de todo ello le llevará a poner el sentimiento en el centro de todo reflexión, de modo que la compasión sea fuerza íntima humana y el principio marxiano de "cada uno según sus facultades..." sea también su propio principio. Lo que queremos decir que es éste un Unamuno "instruido", un Unamuno "leído" que está vertiendo algo que no ha cuajado en él; es todavía el universitario, que cree que lo que dice responde al espíritu bilbaíno. Pronto empezará a digerir lo que lee, es decir, a asimilar, en el sentido piagetiano y unamuniano, donde todo lo leído y vivido se unamunizará. La comparación con su primer artículo quinceañero pone en evidencia lo que de pose intelectualoide tiene este último artículo.
[105] Conferencia sobre El derecho y la fuerza, CMU, (sign., 6/36)

Lo significativo es que en este artículo Unamuno quiere resaltar la evolución desde el *derecho* de la fuerza a la *fuerza* del derecho, esto es, como la fuerza bruta evoluciona hasta convertirse en ley. Lo decisivo, para nuestro propósito, es que todo individuo viene dotado de una fuerza original que le constituye; esa fuerza, *vis, conatus***,** es para el vasco *ahala***,** el poder original que me permite realizarme a través del esfuerzo, *ahal egin.* Y cuando varios individuos se unen, *la unión hace la fuerza*, pueden vencer a uno más fuerte, o al menos traerle a mandamiento, lo que traerá el pacto entre si y el nacimiento de un nuevo protagonista: El Estado, que concentra el poder y lo ejerce para evitar la destrucción de los individuos en lucha entre sí. Este pacto es un pacto por medio de coacción, diríamos que negativa, para impedir la destrucción. Junto a él hay un contrato que afirma, el de la autodeterminación interior, que frente a la coerción externa exige reciprocidad: "*Hay otro contrato más humano más racional y más ideal a la vez el libre contrato que consiste en la reciprocidad de servicios*"[106]

Teniendo siempre presente esa fuerza que, como *fuerza del alma* y como *movimiento del ánimo*, es fe, tenemos que constatar que para la razón, sin embargo, es mera magnitud, que expresada en una ecuación, es resultado del producto de la masa por la aceleración adquirida. Se trata de puro juego de interacciones materiales, que desde esta perspectiva es *materialismo mecánico y mortalismo.* Pero la vida no se compadece con la razón, esto nos dice en el artículo "Las fuerza motrices en el movimiento socialista*":* "*Es ley de todo organismo; de la unión de las fuerzas que se conjugan y el cambio de actitud ante el medio ambiente que ello acarrea, brota la vida, de la vida y la conciencia brota la idea"* (IX, 556) [107], donde parece proclamarse un cierto determinismo biologicista, rechazado posteriormente.

[106] CEREZO GALÁN, Pedro, op. cit., p. 160-161

[107] Recordar su primer artículo "La unión constituye la fuerza". Es el primer artículo escrito por Unamuno, con tan sólo quince años, el 27-XII-1879 en el *Noticiero Bilbaíno*. En este artículo defiende que la unión es útil y hace la fuerza eficaz, se pone el acento en la unión para hacer de un colectivo pueblo, y se aboga para lograr esa unión, que la razón venza a las pasiones, y se defiende algo que será constante en su vida: el perdón como el medio más eficaz para lograr el arrepentimiento del ofensor. José Antonio Ereño Altuna ha realizado una primera edición de ese artículo con gran aparato crítico. Ver Miguel de Unamuno "*La unión constituye la fuerza"*, ed. de J.A. Ereño, Bilbao, 1994. En esta edición se incluye "Mi primer artículo", de 1924 (OC. VIII, 520), donde Unamuno recuerda ese artículo y hace alarde de su coherencia a lo largo de esos años... Y es así en el caso de poner la piedad como fundamento de la moral.

Años después nos dirá que esas fuerzas, desde la perspectiva de la vida y con la ayuda de la imaginación creadora, da en fantasía; así es como el movimiento de ánimo, esa fuerza original, as ahora fe madura.

"La fantasía que es el sentido social, anima lo inanimado, lo antropormorfiza todo, todo lo humaniza y aún lo humana. Y la labor del hombre es sobrenaturalizar a la naturaleza, esto es: divinizarla humanizándola (...). La razón por su parte, mecaniza o materializa" (VII, 199).

La fuerza original, como *dinamis* natural, es potencia, capacidad de hacer y de ser, capacidad de transformar la materia en realizaciones concretas. La fantasía, en cuanto imaginación creadora, es potencia vital que hace al hombre semejante a Dios, al crear algo nuevo. La fuerza es, en definitiva, energía que hace posible la existencia. Recordando la concepción mecánica de energía como capacidad de producir un trabajo, vemos como hay un *filum* entre la fuerza natural y la espiritual; la transformación de la primera en la segunda requiere pasar de la razón mecánica a la imaginación personalizadora.

Unamuno recurre a Schopenhauer y a Darwin para explicar su posición. Del primero toma la idea de que "*La voluntad es una fuerza que se siente, esto es, que sufre*" (VII, 196), pero le achaca que no dé cuenta del motivo esencial de la evolución... pues la selección, la adaptación, la herencia, no son sino condiciones externas. De la condición interna, de la fuerza inmanente de la vida, nos dice: *"y esa fuerza cabe decir que es lo divino en nosotros, que es Dios mismo, que en nosotros obra porque en nosotros sufre"* (VII, 197).

La transformación de trabajo mecánico en creación humana es posible porque hay una fuerza que se sublima y que hace de la evolución natural un proceso que se transcendentaliza haciendo posible lo imposible. Es el *ahal-egin* de la naturaleza, el milagro de la vida, de la conciencia y voluntad, que retrospectiva y científicamente vista resulta un imposible estadístico, es el misterio de *lo divino en nosotros*.

La fuerza es un constituyente necesario para toda realización. Sin fuerza no es posible existencia alguna. La fuerza vital es expresión divina. De ahí que Unamuno valore positivamente la fuerza y reconozca como virtud fundamental de las personas y de los pueblos la fortaleza; pues ella hará posible el *sobrenaturalizar a la naturaleza, el*

divinizarla. Por eso, el mal uso y abuso de la fuerza es el gran pecado social que los poderosos y gobernantes suelen cometer. A este respecto conviene ampliar lo dicho en las páginas precedentes a propósito de la vida como resultado de la unión de fuerzas.

A propósito de su combate socialista, y como confirmación de esa concepción inmanentista que hace surgir de la fuerza vida y de ésta conciencia, Unamuno, señalando la prioridad filogenética del impulso sobre la idea, nos dice: "*El socialismo es la conciencia del proceso que, por lo regular, se cumple inconscientemente en las entrañas sociales, y la conciencia de un proceso cualquiera no lo provoca... Porque no hay proceso alguno vigoroso y fuerte que no llegue a conciencia* " .[108]

Al hablar de la conciencia, tendremos ocasión de ampliar el significado de lo ahora expuesto, bástenos ahora subrayar que la auténtica fuerza, la fuerza humana, da en conciencia, y que el mundo sea tal por ello. De ahí que pueda afirmar que "*El mundo se hace para la conciencia*" (VII, 116). De modo que el *conatus* spinoziano toma en el caso de Unamuno una dimensión personal. No es mera fuerza mecánica, ni fisiológica, sino esfuerzo que se dirige a un fin que le da sentido. Lo que significa que esa fuerza inmanente sólo se autentifica a través de un fin transcendente. Esa fuerza de que hablamos ha ido ejemplarizándose o corporizándose en el hombre, que transformará la fuerza fisiológica en psicológica-mental y luego en fuerza espiritual.

1.2.-LA FUERZA HUMANA: PSICOSOCIOLOGÍA DEL VASCO

Unamuno se ha reconocido como vasco. Y el vasco genuino, el aldeano vasco, "*es fuerte y bonachón como un Hércules adolescente"* [109], en palabras de Juan Arzadun que Unamuno gusta de repetir. Y Antonio Machado define a Unamuno como "***fuerte*** *vasco*", perteneciente a una estirpe fuerte:

"Tiene el aliento de una estirpe fuerte
que soñó mas allá de sus hogares

[108] RIBAS, Pedro, op. cit., p. 260

[109] Ver artículo "Alma vasca", donde se recogen todos los tópicos unamunianos sobre el carácter vasco y donde, con un cariño ejemplar, ensalza la fuerza, honradez, lealtad y limpieza de corazón del campesino vasco y ya apunta la transformación que se está produciendo con la producción industrial. "Emprendedor y activo si, pero se ha hecho insoportable el bilbaíno por lo pagado de sí mismo y de su riqueza y por el convencimiento de pertenecer a cierta raza superior" ("Alma vasca", 3-1-1904). Para una aplicación práctica de lo dicho en "Alma vasca", véase el artículo "Ignacio Manuel Altuna": en IX, 485-89.

y que el oro busca tras los mares" [110].

Muy tempranamente había utilizado la idea de fuerza para identificar a la mujer vasca y emparentarla con los hombres, y se vale para ello de los versos de Tirso de Molina que en ***La prudencia en la mujer*** hace decir a D. Diego López de Haro:

"La encina hercúlea no la blanda oliva
teje corona para sus mujeres
que aunque diversas en el sexo y nombres
en guerra y paz se igualan a sus hombres" (IV, 160).

El vasco se define por su actividad; corto en palabras y largo en obras, es de los que hacen de las ideas fuerza:

"El pueblo vasco es un pueblo activo, fuerza, mucha
fuerza, aunque le faltan ideas porque en
nosotros las ideas se truecan en fuerza" (IX, 552).

Fuerza viril para domar a la naturaleza toda, fuerza que transforma el trabajo en poema. Transformación de la acción y el movimiento en canto sobrenatural.

"Somos el pueblo de la acción y del movimiento; fuerza, las ideas; fuerza, los sentimientos; la religión, fuerza. Se ha dicho de San Francisco de Asís que si no fue poeta, toda su vida fue un soberano poema. Si por falta de dotes imaginativas no somos poetas toda nuestra moderna historia es un poema, el santo poema de la lucha por la existencia, fuerza viril para saltar en menos tiempo de la barbarie a la cultura, fuerza para domar el mar y la tierra" (IV, 171).

Estas palabras pronunciadas en la juvenil conferencia "*Espíritu de la raza vasca"*, pronunciada en la sociedad *El Sitio* de Bilbao, el 3 de Enero de 1887, los ha mantenido en esos términos a lo largo de su vida. La fuerza en el hombre es esa cualidad que le permite no someterse al medio, sino al revés, hacer de éste materia para expandir su voluntad, esto es, para ejercitar su libertad. Ciertamente el vasco destaca por el vigor del montañés, y no por la sutileza alambicada de los pueblos cultos. El campesino tradicional ha querido hijos fuertes para trabajar la tierra. Bendición de Dios es el hijo

[110] MACHADO, Antonio, *Poesías completas,* Espasa Calpe, Madrid, 1978, p. 247.

sano, que con su fuerza ayudará a traer el pan. Además en el mundo rural vasco esa fuerza se sublima y da en gloria deportiva. En este caso, la fuerza no se efectúa en esforzada obligación, sino en lúdico juego libre.

Si la labra de su libertad hace del hombre hombre pleno, esforzarse en ella es la demostración de la auténtica fuerza, y la dirección de la fuerza apunta al porvenir, que recordemos es para Unamuno *El reino de la libertad,* como gusta de decir. Unamuno termina la conferencia con estas palabras:

"El paraíso no está en el pasado está en el futuro. Hay que resistir también el espíritu absorbente; el mar y las montañas nos encierran y hemos hecho nuestra fuerza del mar y las montañas, pedid el reino de la libertad, de la libertad individual y todo lo demás se os dará por añadidura (...), Los pueblos como los hombres tienen conciencia; el hombre viril y digno pide la libertad de la suya porque ésta le basta para dirigirse, pueblo viril sano, pidamos también la libertad de nuestra conciencia. He concluido" (IV, 174).

Años más tarde mantendrá esta idea de que la fortaleza de un país necesita de la labra de la libertad. Tenemos siempre presente esta coimplicación de fuerza y libertad, en la acepción positiva de fuerza.

"¡Un pueblo fuerte!, si, si con esto se quiere decir un pueblo con fortaleza de ánimo, es decir, de espíritu de libertad y de independencia moral y dispuesto, si llega el caso, hasta a rebelarse contra sus directores, un pueblo capaz, cuando le sea menester, de hacer una revolución civil" (IX, 1302).

Al margen de las implicaciones políticas, donde podemos ver una ardiente defensa del estado democrático-liberal, a nosotros, ahora, nos toca subrayar el emparejamiento de fuerza y libertad que definirán la voluntad del ser en el plano ontológico. Desde esta consideración, conviene subrayar que la voluntad descansa en la fuerza y se opone a la mera gana con todas las implicaciones señaladas.

Tenemos que tener en cuenta que así como Unamuno distingue entre el falso arte, que busca la distracción, el pasar el tiempo sin agobios, y el verdadero arte, que, en cuanto ahorro de utilidad, nos abre a la transcendencia; así mismo hemos de entender el gastar la fuerza lúdica, no productiva, no útil, que ayuda al hombre a reconocerse en su libre disposición de superarse a sí mismo; y distinguirlo de la gana, en que el gasto de fuerza no se debe a la fuerza misma, sino al dejarse llevar. Unamuno dirá que sube al monte

por *gastar fuerzas,* y lo entiende al igual que el deporte vasco, que ha pasado de ser trabajo a juego, como ese gasto energético, no productivo, que patentiza la libertad del ser humano.

Desde esta perspectiva, la fuerza es fortaleza, capacidad de lucha, expresión de la voluntad pura del hombre; nada que ver con la gana del macho, que es puro embrutecimiento. La fuerza en el hombre se realiza en esfuerzo humano, que hace posible lo imposible, o lo que es lo mismo, lo impensable: El universo divinizado. Vista desde esta perspectiva, la fuerza en el hombre es lo divino en él, Dios en nosotros, que nos impulsa a ser lo que realmente somos*: "Y una y otra vez durante mi vida heme visto en trance de suspensión sobre el abismo; una y otra vez heme encontrado sobre encrucijadas en que se me abría un haz de senderos, tomando uno de los cuales renunciaba a los demás, pues que los caminos en la vida son irreversibles, y una y otro vez en tales únicos momentos* ***he sentido el empuje de una fuerza*** *consciente soberana y amorosa. Y ábresele a uno la senda del Señor"* (VII, 224).

Ya antes, en *Vida de D. Quijote y Sancho,* convierte a la atracción gravitatoria en fuerza mística, que hace de la mutua atracción entre Dios y el hombre fuerza amorosa de atracción infinita, que eleva al hombre de indigente criatura a Dios infinito: "*Entre Dios y el hombre es también mutua su atracción. Y si El nos tira a Si con infinito tirón, también nosotros tiramos de El. Su cielo padece fuerza"* (III, 69).

Lo resaltable es que del mismo modo que la ley newtoniana es una ley de atracción mutua, "*atrayéndose una a otra en razón inversa a su masa*", según el enterado comentario de Don Miguel, también lo es la ley de gravitación espiritual, entre Dios *para nosotros el eterno productor de inmortalidad* y el hombre. Y la inmortalidad la conquistará el hombre a fuerza de sus obras, sean éstas las hazañas heroicas o las fatigas cotidianas.

Recordemos que lo que en "Civilización y cultura" era *Yo y el mundo nos hacemos mutuamente,* son ahora *Dios y el hombre se hacen mutuamente,* con lo que la dimensión antropológica se transmuta en religación transcendental, en relación religiosa, en definitiva.

2.-LA FORTALEZA: VIRTUD DEL TRABAJO ESFORZADO

Como virtud [111], la fortaleza es la fuerza que sostiene la voluntad del hombre por ser más y por no morir. La fortaleza es, pues, para Unamuno el sostén de la vida. Escolarmente se define la fortaleza como aquello que ayuda a vencer los obstáculos y peligros que se nos presentan en la vida. En este sentido, la fortaleza se identifica con la resistencia, como hemos visto al tratar ésta, y sobre todo Unamuno la identifica con la esperanza que la sostiene:

"Yo te espero sustancia de la vida;
no ha de pasar sustancia desvaída
en el rondón de la macabra danza,
pues para algo nací; con mi flaqueza
cimientos echaré a tu fortaleza
y viviré esperándote. ¡Esperanza!" (VI, 409)

Fortaleza es pues la virtud del hombre que no se resigna a la banalidad de la vida, del que no acepta su sinsentido. Desde esta posición, la fortaleza remite y se coimplica con la virtud transcendental de la Esperanza. Diríamos que fortaleza y esperanza en Unamuno *se hacen mutuamente*. Fortaleza es la realización primera, como realización humana de esa dinamis interna, ese *elan vital* que como fuerza original da en fe y esperanza, que en su constitución transmutarán la flaqueza humana en fortaleza

[111] Unamuno ha tratado desdeñosamente el tratamiento que el catecismo católico ha dado a las llamadas virtudes cardinales. De hecho, sólo de dos trata elogiosamente: fortaleza y justicia, y podríamos entender la prudencia y templanza como una virtudes intrahistóricas tácitas. Por el contrario las llamadas virtudes teologales: Fe, Esperanza y Caridad, están en el centro de su reflexión, y sobre ellas y su valor en el pensamiento de Unamuno se han escrito miles de tratados. Unamuno desdeña las virtudes cardinales por lo que tienen de normativa moderadora, de normatividad externa y porque son resultado del nominalismo formulario del catecismo que él estudió. En una conferencia de 1906 espetó lo siguiente*:*
"Acudid al Catecismo de la doctrina cristiana, y os encontrareis con aquello de que las virtudes cardinales son cuatro: prudencia, justicia, fortaleza y templanza y después de esto no se sabe para qué se ha hecho esa clasificación ni a qué fin conduce llamarlas cardinales, ni por qué han de ser cuatro y no tres o cinco. El fin de esa clasificación termina en la clasificación misma." (IX, 206).
Desdeña las virtudes cardinales porque el tratamiento que le da el catecismo las convierte en elementos alienantes, pues la clasificación desvía la atención sobre la meta de toda virtud: la sobrenaturalización. Unamuno, paralelamente a Platón, para quien todas sus enseñanzas deben ir encaminadas al acceso al principio supremo del Uno-Bien, cree que sólo serán virtuosas y eficaces las acciones que ayudan a la inmortalización. Del mismo modo no serán virtudes sino vicios las acciones y modos de vida que nos desvíen del afán eternizador; por eso Unamuno obvia, si no desdeña, la prudencia y la templanza en su manifestación social, porque responden a la moral burguesa dominante y tienen como fin el acomodamiento social, y porque en el mejor de los casos no ayudan en nada a hacer del hombre lo que debe ser: sobrehombre.

sobrehumana. Es el *telos* que hace posible el camino y mantiene al caminante en la dirección adecuada.

La fortaleza sostiene la esperanza de alcanzar la meta y promueve la fe que revela la existencia del objeto al que el hombre aspira y la energía-fuerza le lleva. Desde esta perspectiva, la fe es primaria y fundamentalmente fortaleza. *"La fe nos hace vivir mostrándonos que la vida aunque dependa de la razón, tiene en otra parte su manantial y su fuerza, en algo sobrenatural y maravilloso"* (VII, 222).

Al respecto conviene recordar que Unamuno hace, siguiendo a San Pablo, de la fe sostén de la esperanza.

"La virtud teologal de la fe, es, según el apóstol Pablo cuya definición sirve de base a las tradicionales disquisiciones cristianas sobre ella, "la sustancia de las cosas que se esperan"... La sustancia, o más bien el sustento o base de la esperanza la garantía de ella" (IX, 219).

Lo que sostiene y mantiene cualquier cosa es la fuerza-fortaleza, que es algo inmanente a la vida. La fuerza íntima, que es el motor de la vida, en cuanto es fuerza humana, es esfuerzo, y en su virtud es fortaleza, o lo que es lo mismo, es voluntad. Y esa fuerza pasa de ser impulso mecánico a aspiración de ser. La fortaleza es manifestación de lo divino en nosotros, manifestación de *algo sobrenatural y maravilloso* que impulsa al hombre a su conquista.

3.-EL ESFUERZO LA VERDAD DEL HOMBRE

Ezina ekinez Egina
(Lo imposible con denuedo logrado)
Refranero vasco

La fuerza, pues, en cuanto fuerza del hombre, es esfuerzo humano, que hace de la energía mecánica potencia personal. El esfuerzo se da cuando la fuerza se mantiene en su dirección, venciendo resistencias. Significa que el impulso no deviene en gana, sino en intencionada canalización de la fuerza. El esfuerzo expresa una dimensión personal; es una personalización de la fuerza. Personalizar el mundo es el impulso ético unamuniano, impulso que evidencia la necesidad de transformación de la naturaleza, para que adquiera su particularidad humana.

Esforzarse en *ser el que quiero ser* es la consigna unamuniana. o dicho con Ortega: *"Toda vida es lucha, el esfuerzo por ser si misma*", expresiones que rememoran las proposiciones 6ª (*"cada cosa en cuanto es en si se esfuerza en perseverar en su ser")* y 7ª (*"El esfuerzo con que cada cosa trata de perseverar en su ser no es sino la esencia actual de la cosa misma")* de la parte III de la *Etica de Spinoza.*

Es la dificultad la que despierta las capacidades del hombre. El hombre se libera *luchando contra* el medio, el otro, sí mismo… Muy tempranamente, y con su característico entusiasmo, proclamará: "*Los caracteres se rebajan cuando no hay lucha porque la lucha y sólo la lucha educa y perfecciona al hombre. La guerra civilizó al hombre, las luchas del pensamiento, de la industria y el comercio lo justifican, la virtud más grande es la ambición".* [112]

Ambición, voluntad de no contentarse con lo dado, lo propio del hombre es el esfuerzo de ser más, incluso contra todo lo razonable. Vivir en sus posibilidades, ensanchar su libertad, convertir en acto lo que está en potencia. Esta es la singularidad del hombre su esencia es primariamente *ek-sistencia*, que se resume en hacer posible lo que aún no es, a través de su ambicioso esfuerzo. En el caso de Unamuno, diríamos que el esfuerzo humano consiste en el milagro de hacer posible lo imposible. Si el trabajo constituye lo humano del hombre, el esfuerzo es su nota definitoria. Unamuno en toda su obra hará un elogio del esfuerzo, El esfuerzo es la expresión y cifra de la voluntad de ser, y por eso es revelación del hombre auténtico.

Si bien ha hecho fortuna la expresión *Del Sentimiento trágico de la vida*, ya anteriormente, en *Vida de Don Quijote y Sancho,* nos había dicho: *"Porque la esperanza es la flor del esfuerzo del pasado por hacer porvenir y ese esfuerzo constituye el ser mismo"* (III, 193).

Idea esta capital en el pensamiento de Unamuno, y que será recogida en *Del Sentimiento trágico de la vida.* En esta obra, junto al esfuerzo como esencia del obrar y de la obra misma, se nos vuelve a señalar a la esperanza como origen y fin del esfuerzo, y en ese esfuerzo del pasado por hacerse porvenir, toma asiento la vida espiritual.

[112] Conferencia sobre El derecho y la fuerza, CMU, (sign., 6/36)

"*La memoria es la base de la personalidad individual, así como la tradición lo es de la personalidad colectiva de un pueblo. Se vive en el recuerdo y por el recuerdo y nuestra vida espiritual no es, en el fondo, sino el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse porvenir"* (VII, 114).

Creo que en este breve párrafo nos encontramos casi con todos los elementos de su problemática filosófica. La personalidad individual y su afirmación, la personalidad colectiva, la conciencia y sus estados, que constituyen el alma y la vida espiritual, y especialmente la esperanza que hace, o mejor crea, el porvenir. Esperanza que va a su vez alimentando la vida espiritual, animándola o alentándola a "perseverar" a luchar por ser más, etc. Estos son los temas de Unamuno que van a orientar sus preocupaciones. Tendremos ocasión de tratarlos más en detalle. Ahora nos interesa resaltar que el esfuerzo es el que constituye el ser mismo de la vida espiritual, como se nos acaba de decir.

Y esto es así, al menos en mi modesto entender, porque el esfuerzo significa para Unamuno la forma más original y pura que el hombre tiene para afirmar su vida. *El hambre de ser* se autentifica o verifica en el esfuerzo, esfuerzo proyectivo que supera la mera conservación (principio de individuación), y que, constituyéndose en memoria, personaliza todo a lo que se aplica (principio de personalización). Profundizaremos en todo esto más adelante. Ahora queremos subrayar que el esfuerzo es la manifestación primera de la afirmación que el hombre hace de sí mismo: el querer ser.

Este reconocimiento del esfuerzo es algo muy hondo y tempranamente sentido por Unamuno. En 1892 echa mano de Lessing para expresar su sentir: "*No es la verdad que un individuo posee o cree poseer, sino el esfuerzo leal por alcanzarla, lo que constituye el valor del hombre"* (V, 930). Y unas líneas después reafirma el valor del esfuerzo por sí mismo; el esfuerzo ennoblece la acción y el resultado. "*Más noble y más santo que el producto del trabajo es el trabajo mismo. Es mucho más fecunda la gota de sudor del sembrador que el grano que recoge"* (V, 931).

Es interesante señalar que en el esfuerzo siempre hay un plus respecto de lo inmediatamente logrado; diríamos que el esfuerzo, parte de él, se transforma en un producto acabado, pero otra parte se transforma en intangible, que se difunde siempre

espiritualmente y alcanzará sus frutos cuando más convenga. Lo importante y decisivo es señalar que para Unamuno ningún esfuerzo es baldío.

"*Soy y quiero ser siempre*", nos ha dicho Unamuno. Un imperativo se nos impone: No cejar en el querer, pues es la única forma de obtener lo querido. Este esfuerzo acabará dando sus frutos. El esfuerzo, así, va ligado con la firmeza en la esperanza. Estamos tocando el hondón de la filosofía unamuniana. Está claro que para Unamuno el empeño en vencer las resistencias es uno de los núcleos de su pensamiento, y lo es porque precisamente expresa la voluntad de ser, como no sometimiento a lo dado ni acomodación, ni búsqueda de resguardo.

Corresponde a su concepción de la vida como lucha, y tiene como consecuencia una reafirmación de la voluntad y una defensa del voluntarismo, presente en toda su obra. Se nos ha dicho que el esfuerzo por alcanzar la verdad constituye la medida del valor del hombre, y este esfuerzo tiene su origen en el esfuerzo por liberarse del determinismo físico, según acabamos de ver hasta ahora. Así, los casos de visión subjetivista y voluntariosa, que casi todos los estudiosos de Unamuno señalan como consecuencia de la crisis del 97 y reacción a su positivismo y racionalismo anterior, tienen raíces muy hondas y probablemente mucho más tempranas.

Podemos decir que la noción de que la verdad no es patrimonio de la lógica, antes al contrario, tiene que ver con los más íntimos anhelos del alma; es algo *sentido* desde siempre por Unamuno y luego después reflexionado. Unamuno reiteradamente ha señalado que el hombre, al defender intelectualmente una posición, hace siempre un proceso de racionalización, en terminología psicoanalítica, pues toda su argumentación no es más que una justificación de su querer, de su voluntad [113]. Volveremos sobre ello,

[113] Antes que Freud, Unamuno ha señalado que el sentimiento, inconsciente, inventa razones para justificar sus actos. De modo que nuestras doctrinas no son el motivo de nuestra conducta sino la explicación que de ésta nos damos a posteriori "porque nos persigue el ansia de explicarnos la realidad". En el capítulo VI de Del *Sentimiento Trágico de la vida*, nos presenta la fórmula más acabada de ésta concepción. "*El hombre, en efecto no se aviene a ignorar los motivos de su conducta propia, y así como uno a quién habiéndole hipnotizado y sugerido tal o cual acto, inventa luego razones que lo justifiquen y hagan lógico a sus propios ojos y a los demás, ignorando, en realidad, la verdadera causa de su acto... y así resulta que toda teoría filosófica sirve para explicar y justificar una ética, una doctrina de conducta, que surge en realidad del íntimo sentimiento moral del autor de ella"* (VII, 386). Y al hilo de esto, José Antonio Ereño ve en la primacía del sentimiento sobre el conocimiento como fundamento del actuar, junto con la lectura de Spencer, para quien el socialismo era más sentimental que racional, la base de la posición política de Unamuno en su época socialista, y nosotros añadimos que de toda su vida posterior.

bástenos señalar que la identificación esfuerzo voluntad y verdad nos introduce en lo más perenne del pensamiento unamuniano. El hombre es apetito de ser más, ansia de plenitud que, paradójicamente, nace de la consideración de la finitud original que me lleva a proclamar: *"Ser, ser siempre, ser sin término ¡Sed de ser, sed de ser más ¡ ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios!"* (VII, 132).

El afán de in mortalidad se sustenta en este esfuerzo personal. Con dramática intensidad nos lo cuenta-canta en los conocidos versos del soneto *Razón y Fe:*

"Hay que vivir, y fuerza es esforzarte
Apelar contra la vil canalla
Que se anima al restelle de la tralla
Y ¡hay que morir! exclame. Pon tu parte" (VI, 367).

Un deber se nos impone, el esfuerzo frente a la acomodación o pasión meramente animal, que vive sometido a las exigencias del exterior. Nosotros hemos de mantenernos firmes en nuestro esfuerzo original y no cejar, pues Dios abomina del que se cansa y rinde. Pon tu parte, nos ha dicho, y prosigue:

"Y la de Dios espera, que abomina
Del que cede. Tu ensangrentada huella
Por los mortales campos encamina" (VI, 367).

Dios premia el esfuerzo, prenda de inmortalidad, y por eso de ganarse ésta, sólo puede ser a base de sangre, sudor y lágrimas en estos nuestros *mortales campos.* El esfuerzo, pues, es lo decisivo en la lucha por la vida, el triunfo en este combate depende del ahínco con que nos empleemos. La razón es de poca ayuda en esta batalla, al contrario, posiblemente tengamos que luchar contra ella rompiendo los límites en que nos quiere encerrar:

"Hacia el fulgor de tu eternal estrella;
Hay que ganar la vida, que no fina

En cualquier caso, podremos decir con Unamuno: "*No es la inteligencia sino la voluntad la que nos hace el mundo y el viejo aforismo de nihil volitum quin praecognitum hay que corregirlo con un nihil cognitum quin praevolitum*" (III, 130)

Con razón, sin razón o contra ella" (VI, 367)

Resumiendo muy brevemente lo expuesto, hemos de señalar que la posibilidad de liberarnos de la esclavitud del determinismo físico, al que está sometido el animal, se sostiene con el esfuerzo humano, porque la autodeterminación del espíritu, en su capacidad creadora, no se entiende si no como prolongación de ese esfuerzo.

4.- EL ESFUERZO COMO AHAL-EGIN

En euskera el esfuerzo se dice *eginahal o ahalegin*, que literalmente significa hacer posible. Duvoisin, en traducción recogida luego por Azkue, lo hará como *faculté de pouvoir de faire*. Es por tanto potencia, facultad para hacer algo. Como adverbio, el diccionario traduce *eginahal* como *todo lo posible, con todas las fuerzas*. En euskera el esfuerzo es un procurar que hace posible lo pretendido: "*Zure eginahal guziak egitzu zeruko erresuman lekhu baten izateko*". Esto es: *Haz todos los esfuerzos para que tengas un sitio en el reino de los cielos* (Ch III, 58,7).

El mejor afán y el más exigente es el orientado a obtener la salvación, nos indica Chaho Hacer posible la silla celestial es el mejor de los esfuerzos. *Ad sensum contrarium,* sin esfuerzo no hay valor. Lo significativo es que sin esfuerzo se cierra la posibilidad de obtener algo. Precisamente los esfuerzos en vano, los que no están bien orientados, los no esfuerzos en suma, se dice en euskera *alferretan o alferrik*, el esfuerzo inútil, que es sencillamente lo que hace el vago: *alferra*. El vago es precisamente el que no hace ningún esfuerzo, pues siempre está cansado: *Alperra beti nekatua*. El vago, en el imaginario vasco, porque no se esfuerza, porque no quiere hacer posible nada, es un ser despreciable, que come sin trabajar.

Sin embargo, los hombres más eminentes son los que *Nekaldi guztietan eginala egiten dutenak.* En todos los padecimientos (fatigas) se esfuerzan (hacen lo posible), no se dan por vencidos, *ez dute amorik ematen*, no cejan en su empeño. Por eso, alguien puede proclamar orgullosament: *Zuzenki eta gizonki egin-ahalak oso egin ditu bet": Rectamente y con hombría me he esforzado siempre.* Es esta la concepción que tiene presente siempre Unamuno. De hecho, el comentario a Iparraguirre, antes señalado, es una variante de esta expresión euskara. En resumen, lo reseñable es que el esfuerzo, en

euskera, es hacer posible, y el mejor esfuerzo y el más exigente es el de ganarse el cielo, como la frase de Chaho subraya.

En euskera el primer esfuerzo es el del honrado labrador el del *nekazari, neka-zari:* el que se fatiga por antonomasia, el que hace del cansarse laborando, profesión; ese es precisamente el nombre del labrador en euskera. Unamuno tiene más que interiorizada esta concepción, es la base de toda su ética del trabajo y de su antropología. El esfuerzo caracteriza al hombre noble y honrado. Para el vasco, no hay hombre recto si no se esfuerza en merecer lo que tiene; o dicho de otro modo, sólo lo que es resultado del esfuerzo personal es realmente meritorio, Lo heredado es desvalorizado[114]; lo no ganado con esfuerzo propio es robo o iniquidad, de ahí la aversión de Unamuno al hijo de papá, o al accionista que se limita a vivir del cupón. Son muchos los campos que se nos abren, pero con lo dicho debemos volver a la concepción ontológica en que la noción de esfuerzo descansa o alumbra. Unamuno concibe al ser humano como actividad. *Existir es obrar* y el esfuerzo patentiza esa actividad. Actividad que no puede ser racionalizada sino sentida, y sólo así se nos da el dinamismo vital que obra *milagrosamente*, alumbrándose en conciencia y en espíritu. El esfuerzo para el vasco obra milagrosamente, como queda expresado en el lema que encabeza este apartado, *ezina ekinez egina*: *lo imposible con afán logrado, conquistado,* lema que es el *leiv-motiv* presente en todo el mensaje unamuniano.

Un ejemplo que nos da cuenta de la mentalidad del vasco, del orgullo del vasco ante los grandes retos, queda reflejado en el título que se pone a la primera gramática vasca, que no es sino la translación del refrán popular que estamos comentado: *El imposible vencido. Arte de la lengua vascongada.* Es el título que el autor, Manuel Larramendi, pone a esa primera gramática vasca. Y ocurre que para este nuestro Unamuno vasco, que gusta de todos los tópicos de los vascos, empezando por lo de que tiene 32 apellidos vascos, lo esencial del ser hombre, lo que le constituye, es la voluntad de ser y seguir

[114] Unamuno en sus artículos de la lucha de clases se ha manifestado contra el derecho hereditario, y propugna que la propiedad, a la muerte del propietario, pase a la colectividad. Y lo hace desde la consideración de que en la mayoría del origen de las grandes fortunas está la violencia, el robo. Aunque así no fuese, el disfrutar de un bien sin haberse esforzado para lograrlo le parece a Unamuno, si no injusto, sí poco edificante para todo hombre que se precie. Gusta de llamar *parvenu* al que "*se ha enriquecido sin gran esfuerzo propio"*. Artículos inéditos de Unamuno en la lucha de clases (1894-1897) Edición de Jose Antonio Ereño Altuna, Bilbao, 2002, p. 125.. Son ilustrativos en este sentido los artículos "*Un buen señor*" (Ibidem. p. 114), "*Bilbao por dentro, los ricos*" (Ereño 2002, p. 125), "*Más sobre la herencia"* (Ibidem. p. 156).

siendo, y el esfuerzo es su sustancia. Al hombre Unamuno, admirador de Larramendi y San Ignacio, le gusta enfrentarse a los grandes retos, conquistar lo imposible, como a todo vasco que se precie [115].

"*Y la vida, que vive y quiere vivir siempre, no acepta fórmulas, su única fórmula es: todo o nada. El sentimiento no transige con términos medios"* (VII, 172).

Conviene ahora recordar que la manera de evitar la nada es esforzarse en serlo todo, de modo que sólo el esfuerzo nos puede librar de caer en la inanidad; el esfuerzo es condición ontológica para la permanencia en el ser del hombre.

5.-LA INSISTENCIA

"¿Pero Vd. cree que pueden caer con esas voces
las murallas de Jericó? Indudablemente"
(IX, 391)

El esfuerzo como imperativo Unamuniano tiene su nota cabal en la insistencia. En un artículo de 1915 nos señala que "*La insistencia es la condición fundamental de la verdadera existencia, es el principio de gravedad espiritual" [116]* (V, 1053). Ciertamente en este artículo y

[115] Son muchos los chistes al respecto:
-¿Cómo lograr que 20 navarros entren en un mini?
- Diciéndoles que es imposible.
-¿Y cómo que 40 bilbaínos lo hagan?
- Diciéndoles que los navarros lo han hecho.

[116]. Se trata de un artículo dialogado, *Arabescos lógicos*, entre nuestro autor y D. Fulgencio Entrambasaguas, de *Amor y Pedagogía*. El diálogo se produce alrededor del significado del término existir:
"-Usted lo sabe tan bien como yo, don Fulgencio. Existir, del latín ex -sistere, significa estar, sistema, fuera de sí, ex. Y no se existe sino para los demás.
-Y a ser o estar para sí mismo, ¿cómo le llamaríamos, dime?
-Pues…¡in-sistere!, le dije.
-Pues mira, el que no insiste es como si no existiera… Y si quieres existir de veras, insiste. La insistencia es la condición fundamental de la verdadera existencia, es el principio de la gravedad espiritual. Y de esos que tú dices que no existen ¿sabes lo que yo suelo decir? Pues que están huecos por dentro". (V, 1052-1055).
El artículo da la vuelta a los temas centrales de su filosofía. Hay que subrayar, desde el punto de vista del estilo, que utiliza el diálogo, algo que llevaba algún tiempo haciéndolo, para expresar el juego de la antítesis en la dialéctica platónica. La dialéctica, como exigencia de dar y recibir razones, de fundamentar las razones de cada uno; estamos con el diálogo platónico que Unamuno va a utilizar con gran acierto. Desde el punto de vista estilístico, nos da cuenta de nuevas fórmulas para acercarse al lector. Pero desde el punto de vista ético, e incluso psicológico, da cuenta de la aversión a todo dogmatismo. La tolerancia como rasgo del hombre lúcido y, sobre todo, el respeto a la razón crítica frente a todo cientificismo dogmático, y por lo tanto también frente a todo irracionalismo caprichoso.

en otros nuevos, en los que juega combinando y descuartizando el término existir y sus desarrollos etimológicos, lo hace para señalar lo más interior de sí mismo, como lo más auténtico. Así, frente al *ex -sistere*, ese estar fuera de sí, que se da cuando el hombre se pierde en la superficialidad de las cosas quedando él alienado, *extrañado* en el mundo, frente a ello, estaría el *in-sistere,* que es estar para sí. Pero junto a esta consideración, Unamuno tiene siempre presente la consideración más cotidiana y generalidad de insistencia como perseverancia, constancia, reafirmación, terquedad y tozudez, en definitiva. Hasta tal punto es consciente de ello que admite la insistencia como su rasgo principal y más reconocido.

En el comentario a Cassou, del prólogo de *Cómo se hace una novela,* deja clara esa consideración de insistencia como empeño por proseguir en lo que se está o quiere. Sería una modalidad del conatus o esfuerzo por ser siempre, y confiesa que la insistencia es el rasgo más llamativo de su personalidad.

"Lo propio de una individualidad viva siempre presente, siempre cambiante y siempre la misma, que aspira a vivir siempre y esta aspiración es su esencia, lo propio de una individualidad que es una, que es y que existe, consiste en alimentarse de otras individualidades y darse a ellas en alimento. En esta consistencia se sostiene su existencia, y resistir allí, es desistir de la vida eterna". Y ya ven Cassou y el lector a que juegos dialécticos tan conceptistas –tan españoles-, me llevael proceso etimológico de existir, con-sistir, re-sistir y de-sistir. Y falta aún in-sistir, por cuanto que dicen que es mi rasgo principal: La insistencia" (VIII, 724).

En este texto se hermanan dos acepciones de insistencia: como interioridad y como perseverancia. Años antes, en *Vida de Don Quijote y Sancho*, lo había expresado con mayor claridad si cabe:

"Sólo el que ensaye lo absurdo es capaz de conquistar lo imposible. No hay más que un modo de dar en el clavo y es dar ciento en la herradura" (III, 140).

Se siguen encadenando los grandes temas unamunianos; dar en el clavo exige esfuerzo continuado. Querer el resultado se verifica sobreponiéndose sobre las fatigas: querer que no desiste; éste es el genuino querer. La insistencia es así manifestación del carácter intencional y voluntario de la acción humana. Frente a lo sobrevenido fortuitamente, la fuerza del hombre auténtico es alcanzar lo pretendido. La insistencia sería así dimensión psicológica, material, de la voluntad, cuya expresión última es *anhelar la vida eterna*.

Anhelo que supone la superación de la fatiga del racionalismo agnóstico, que encierra el uso legítimo de la razón técnica en los límites espacio-temporales. De ahí la necesidad de ensayar el absurdo para conquistar lo imposible. Un grito se impone: *"¡Alma de mi alma, corazón de mi vida, insaciable sed de eternidad e infinitud!. Sé mi pan de cada día. ¿Hábil? No, hábil no, no quiero ser razonable según esa miserable razón que da de comer a los vividores; enloquéceme mi Don Quijote"* (III, 226).

Con eso tocamos de lleno el tema de la voluntad y el irracionalismo en Unamuno. La concepción de la voluntad la vamos a ligar a lo dicho sobre el esfuerzo y la insistencia. Y sobre el irracionalismo de Unamuno no nos resignamos a pasar por alto lo que Ferrater nos dice: *"Hay que evitar el error de suponer que el pensamiento filosófico de Unamuno estaba casi enteramente abocado a un triunfo de la irracionalidad sobre la razón. De ser ello cierto, ninguno de los dos tendrían sentido. Su eterna coexistencia en la lucha es la sustancia de la "tragedia" y el primer motor de "sentimiento trágico de la vida". Si el hombre pudiera eludir por entero los llamados "dictados de la razón" al punto que fuera posible definirlo como, o equipararlo a, "un ser irracional" de carne y hueso que se afana por vivir eternamente, o que ciegamente espera que vivirá eternamente, no habría tragedia en su vivir".* [117] Del mismo modo cabría preguntar si es un hombre entero y verdadero el que elude los dictados de la voluntad de querer sobre todo. Para un hombre entero ese querer no es irracional, no puede abdicar de su razón, pero tampoco de su sentir; este es su drama. Lo hemos visto al comentar la ecuación *existir es obrar,* donde la razón mata el fluir de la vida que el sentimiento expresa. Unamuno se instala en la corriente del criticismo kantiano para señalar precisamente la posibilidad de algo que no puede ser científicamente probado, ni tampoco negado. Unamuno frente al *mejor callarse* wittgesteriano, apela frente a los problemas de orden transcendental al esfuerzo por hacerlo posible *en realidad de verdad*. Siempre sabiendo que el fracaso acecha en esta tarea, y evitando la ingenuidad de creer ciegamente. Unamuno siempre ha tenido esto muy en cuenta. En "Divagaciones sobre la resignación y el esfuerzo", podemos leer en su fórmula madura: *"Yo sé de uno, a quien la cabeza le predica resignación, es decir que se atenga a la verdad verdad, a la razón, a lo que es, y esto que es la verdad verdadera es algo terrible y pavoroso, de que ya habló el sabio, el Eclesiastés; mientras el corazón le predica el esfuerzo, el que haga su verdad y se alimente de aquellos "felices errores" de que nos canta Leopardi: y ese tal oscila entre la resignación y el esfuerzo, entre la cabeza y el corazón, y no quiere someter uno de ellos al otro ni ponerlos en paz, sino que vive de su guerra, vive de que una afirma lo que otra niega y ésta afirma lo que niega aquél.* ***¡Sit prorationevoluntas!****"* (VII, 467).

[117] FERRATER MORA, José. Unamuno, Bosquejo de una filosofía, Alianza Editorial, Universidad de Madrid, 1985, p. 42

Constitutivamente el hombre es alguien dotado de razón y sentimiento que se contradicen, apuntando a metas diferentes. La razón mata la vida al cosificarla para entenderla, y el sentimiento aspira a la plenitud de la vida: quiere seguir en una vida cada vez más plena; es la tensión inevitable entre el todo y la nada. De ahí para Unamuno, como bien dice Ferrater, vivir como ser humano y vivir trágicamente son una y la misma cosa. Al hombre se le exige insistir en su inaprensible aspiración. Pues, la vida *"que vive y quiere vivir siempre no acepta fórmulas, su única fórmula es: o todo o nada. El sentimiento no transige con términos medios"* (VII, 172).

El que no pretenda ser todo o ceje en su pretensión, acaba en nada: *"El que no sienta ansias de ser más, llegará a no ser nada, ¡o todo o nada!"* (I, 1131). La insistencia supone, pues, perseverar más allá de lo razonable, y, si se pretende la eternidad, más allá de toda cordura. Y sin embargo en eso consiste vivir para el hombre [118]. Un brevísimo poema del *Cancionero* recoge lo dicho:

"Para consistencia, resistencia;
para subsistencia, asistencia
Y para existencia, insistencia" (VI, 1194).

Juega otra vez con el doble sentido de insistencia: el de repetición, no claudicación, y en el más propio de su filosofía como interiorización, y en este sentido Unamuno se vale del término para significar: estar-en la conciencia, y eso es realmente existir. La insistencia es lo inmanente a la conciencia, y se contrapone y complementa al *ex-istere*, que siempre está *ejectado*, fuera de la conciencia; ésta está siempre más allá de ella, en este sentido el *ex-istere* como más allá sería transcendente a la conciencia. Hemos visto que el hombre es tal en cuanto es capaz de salir de sí; existe porque insiste y viceversa, y a su vez reiteradamente hemos señalado la melodía existencialista, que proclama que el hombre no es algo acabado, sino que tiene que conquistarse a lo largo de la vida, con su obrar.

[118] SEGARRA, Rodrigo, *La fe de Unamuno*, Editorial Clie, Barcelona,1995.
El autor nos señala, que la fe es para Unamuno *perseverante insistencia*, concepción que para Segarra le viene de Job, y como corolario se presenta la religiosidad transcendente, que es el más alto estado de religiosidad que puede alcanzar el hombre. Si bien no compartimos la tesis de Segarra , que hace de Unamuno un judío veterotestamentario, sí que nos parece muy productiva esta vinculación de la desesperación transcendente a la figura de Job, como tendremos ocasión de explicitar al tratar el tema de la fe; y claro que la fe supone insistencia como un componente obligado a ella. Esa es precisamente nuestra tesis.

"Vas saliendo de ti mismo revelándote a ti propio tu acabada personalidad, está al fin y no al principio de tu vida; sólo con la muerte se te contempla y corona…Tu vida es ante tu propia conciencia la revelación continua, en el tiempo, de tu eternidad el desarrollo de tu símbolo; vas descubriéndote conforme obra." (I, 948).

La existencia se realiza en el tiempo y requiere por tanto mantenerse en su afán, esto es, requiere de la insistencia. Unamuno se desliza del plano psicológico al ontológico, y además lo convierte en principio ético, como hemos señalado ya. El ser humano, que es temporal y, por tanto, caduco y perecedero, anhela la pervivencia, y no sólo la de él propiamente, sino la de todo que con él ha convivido. Unamuno aspira a ser él mismo y sin dejar de serlo, extenderse a lo ilimitado del espacio y a lo infinito-eterno en el tiempo.

5.1.- LA POTENCIA DEL SUPERHÉROE Y LA PERSEVERANCIA DEL NEKAZARI

En este afán de serlo todo, sin dejar de ser uno mismo, nuestro autor continuamente hace referencia a la *apocatástasis* paulina, y para tan grande afán se requiere adecuado esfuerzo. Se trata de *pervivir* hasta más allá de todo límite, persistencia siempre. Quien no tenga ansia de serlo todo, quien no tenga sed de totalidad, aquel que está en la mera existencia fáctica, inauténtica e impersonal, que no se proyecta hacia el futuro, sencillamente no existe.

"¿Pero existen?. ¿Existen en verdad?. Yo creo que no; pues si existieran, si existieran de verdad, sufrirían de existir y no se contentarían con ello. Si real y verdaderamente existieran en el tiempo y en el espacio, sufrirían de no ser en lo eterno y lo infinito" (III, 52). Sólo existe verdaderamente, el hombre que quiere vivir en y para lo infinito. De hecho, proclamará poco después en *Vida de D. Quijote y Sancho*: "*Sólo es hombre hecho y derecho, el hombre que quiere ser más que hombre"* (III, 82).

Lo que no significa que quiera dejar de ser lo que es. Precisamente opone la *apocatástasis* paulina a la unión panteísta budista[119]. Por eso se pregunta: ¿Sacrificaría

[119] Unamuno ansía la unión con Dios, en el sentido aprendido en la tradición mística española de la que tanto gusta. Unión que venía preparada por las enseñanzas del catecismo y la educación religiosa, que recibe de sus devotas madre y abuela. Pero es consciente de la dificultad, pues le resulta insoportable la pérdida de su individualidad. *Querer ser otro* le resulta incomprensible. De ahí que, consciente de su fracaso, con pesar confiese:

mi conciencia individual, mi *pobre conciencia,* en aras de una eternidad sin recuerdo alguno y sin esperanza? Una eternidad sin memoria y sin esperanza ¿no se parecería más a la muerte que a la vida? Por todo ello, le resulta incomprensible que alguien quiera ser otro, por muy excelso que éste sea.

"Yo no acabo nunca de comprender, que uno quiera ser otro cualquiera. Querer ser otro es querer dejar de ser uno el que es" (VII, 114).

Ciertamente, Unamuno ve en el querer enajenarse y alienarse el mayor de los pecados, y precisamente la virtud que se opone a ésta (in)apetencia, es la insistencia, que es la que hace posible que se mantenga la existencia en su impulso vital, y la que, en su aspiración fundamental, hace que aquellos aquejados por el hambre y sed de inmortalidad persistan en su afán. El espíritu romántico de superación de los propios límites, que hace suyo nuestro D. Miguel, tiene en el *Frankestein* de Mary Shelley su modelo arquetípico. *Frankestein,* como nuevo Prometeo, encarnará la lucha titánica por ser más que hombre.

"Ah sed hombres, ***sed algo más que hombres****, sed constantes en vuestros propósitos y firmes como la roca. Este hielo no está hecho del material que están hechos vuestros corazones; es mudable y no podrá resistirse a vosotros,* ***si vosotros quereis****"* [120].

La figura de Frankestein como monstruoso resultado de la creatividad maléfica, va a darnos mucho jugo en la segunda parte de nuestro trabajo al ponerlo en conexión con la obra literaria de nuestro D. Miguel. El tratamiento de la tarea humana, como tarea de dioses en el sentido de co-creación, y la relación creador-creatura que la obra de Shelley nos ejemplifica, aclarará muchas de las cuestiones típicamente unamunianas. No

---

"Querría, Dios querer lo que no quiero
Fundirme en Ti, perdiendo mi persona
Este terrible yo por el que muero
Y que mi mundo en derredor encona".
Imposibilidad de pensarse como otro que sí mismo, de ahí que le pida a Dios que no le sea indiferente, que le respete y tome en consideración, mantenga su agonía y luche con él reconociéndole como hermano:
"Señor no me desprecies y conmigo
lucha; que siente el quebranto tu mano
la mía, que me trates como a hermano,
Padre, pues beligerancia consigo
de tu parte…".

[120] SHELLEY, Mari, *Frankestein o el moderno Prometeo,* Alianza Editorial, Madrid, 1981 p. 251.

olvidemos que la criatura sobrevive al creador, y el monstruo permanece cuando desaparece el sujeto que lo ha creado. Unamuno ha mostrado en sus novelas una preocupación constante por la autonomía de la criatura y su especial relación con el autor-creador. Me parece especialmente ilustrativo, al respecto que nos mantengamos en el horizonte, de *Amor y Pedagogía, Niebla,* y sobre todo *Cómo se hace una novela,* para una comprensión cabal de esta cuestión. Además no debemos olvidar que la autonomía de la creatura y la proclama *sed más que hombres* adquiere toda su expresión en Nietzsche, el gran profeta de la autonomía total del individuo, que afirma su querer frente a todo constreñimiento moral externo. El superhéroe es aquel que tiene como tarea la demolición del orden precedente: "No soy hombre soy una carga de dinamita". Y por tanto, su primera tarea es acabar con Dios: "¡*Dios ha muerto viva el superhombre*!". El mundo deja de tener sentido, ya no hay un cosmos que me preceda, al que debo acomodarme. Lo había dicho Dostoievsky: "*Si Dios no existe todo está permitido*". Hay un *ambiente de época* en el que crece Unamuno. No olvidemos que *Crimen y castigo* se publica en Rusia en 1865; diríamos que nace a la vida con nuestro autor (1864). Tampoco debemos olvidar la resolución de la novela donde el amor de Sonia es consuelo redentor. Lo cardíaco resulta más sanador y eficaz que la lógica. Rodian Raskolnikov, nuestro protagonista, después de ser tocado por el amor de Sonia, encontró algo más valioso que la autonomía formal: "Sentía la vida real y esta vida había expulsado los razonamientos".

Nos hemos vuelto a ir un poco lejos, pero la ocasión lo requería. Pretendíamos subrayar la condición empírica de la insistencia, y, a su vez, señalar cómo el romanticismo ha signado la voluntad y la constancia en el querer como los modos en que el hombre se realiza como hombre. Volvemos a anotar que hombre que no insiste, hombre que desiste, es menos que hombre.

Unamuno bebe de Schopenhauer, al que ha traducido y leído, pero también de Goethe, al que tanto ha admirado; el espíritu romántico le ha empapado. Y a este propósito si hemos escogido a Frankestein por la pertinencia de la cita, no podemos dejar de lado a Mefistófeles, que tanto ha preocupado a nuestro autor.

Por otra parte, la insistencia como continuidad y permanencia del esfuerzo, tanto como infatigable afán, tiene desde la posición del incansable campesino del *neka-zari* otra

perspectiva más "intrahistórica", Así, si tomamos como ejemplo del quitameriendas planta o flor que puede con los más duro, nos aparece la insistencia ligada a la acción continua y sorda del humilde. *"Muchos de vosotros sabéis lo que en los campos de Castilla de llama el quita-meriendas, es una flor deleznable, crece la planta bajo tierra, va subiendo su corola poco a poco rompiendo los terrenos más apelmazados, y se abre a flor de tierra, ¿Cómo terrenos tan duros puede romperlos tan delicado tejido? Empujando siempre, no sesenta veces a la hora ni sesenta veces al minuto, ni el segundo; siempre; es el efecto de la acción continua"* (IX, 180).

Unamuno ha realizado esta puntualización después de mostrar su rechazo a la revolución. No cree en ella, ni en la revolución desde arriba ni en la de abajo, ni en la del medio, pues, como reiteradamente nos repite, sólo cree en la revolución interior, en la personal, No cree que las cosas bien hechas se puedan hacer *a golpes*, sino con esfuerzo continuo. Se trata de un nuevo elogio a la perseverancia, a la insistencia, y se trata también de una defensa del trabajo continuo, que le ha permitido salvar el sentido del trabajo de los pobres campesinos pacientes y sufridísimos, y de los que él llama *"el hombre de cada día, el sencillo hombre de cada día"* (IX, 1121), en el que estarían *Solitaña,* los feligreses parroquianos de D. Manuel Bueno de Valverde de Lucerna, y todos los personajes que se afanan por hacer el bien cumpliendo con sus tareas cotidianas, como Soledad o Matilde de "*El espejo de la muerte*", D. Rafael el de *El sencillo D. Rafael*, y sobre todo D. Roque de Aguirregoicoa y Aguirrebekua, "por mal nombre solitaña". *"Un bendito de Dios, un ángel, manso como cordero, perseverante como un perro, paciente como un borrico"* (I, 102). Pedro Antonio, el alter ego de Solitaña, en *Paz en la Guerra,* "*Gozaba del deleite de hacer todos los días las mismas cosas y de la plenitud de su limitación"* (II, 95).

Todos ellos tienen la nota de la perseverancia, que les salva, y son todos esos que en *Paz en la guerra* los define como *la sal de la tierra*, *"los que no gritan en la historia y que arrullados por el campo en un canto silencioso, como canto de cuna para la muerte labran su vida, y sin desdoblarle reflexivamente, dejan que la fecunda el cielo"* (II, 142). Se trata de la fe del hombre natural, del sencillo campesino, que deja que fecunde el cielo a la tierra, y que calladamente hace su labor, perseverando, para que el cielo lo fecunde.

Nos encontramos con el tema de la tradición eterna, base de su idea de la intrahistoria, y que para nuestro autor "es el fondo del ser del hombre mismo". Tenemos que subrayar

la correspondencia que se da entre perseverancia y fe que caracteriza al pueblo universal y humilde (*humiles*) de la tierra (*humus*).

"La vida silenciosa de los millones de hombre sin historia que a todas las horas del día y en todos los países del globo se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura labor cotidiana y eterna" (I, 793).

Estos hombres humildes son los hombres que cumplen con su trabajo diario, a los que los hemos visto orar piadosamente pidiendo confiados a Dios, son los hombres que un joven Unamuno, antes que en *En torno al casticismo* y *Paz en la guerra*, en 1888, los había descrito como hombres "*libres y obedientes felices siempre, resignados a la vida y a la muerte, píos hacia su creador y animados todos por una misma idea, una misma voluntad y un mismo fin*". (VIII, 184)"

Unamuno tiene especial cariño a esos hombres que, sin queja, no cejan en su empeño, insisten en su existencia y trabajan y oran confiados. Hombres que no buscan excusas para desistir. Frente a ellos están los *razonables*, intelectuales que siempre tienen excusas para no esforzarse en utopías vanas.

Hay un poema que resulta especialmente esclarecedor de esta posición unamuniana. Se trata de un poema con el sugerente nombre de *Vencido*, que ante los grandes temas filosóficos, los misterios de la muerte y del Dios silente y sordo nos ofrece un precioso diálogo entre el intelectual y el poeta:

Vencido

"¿Y qué hacer –me decía-
si no tiene remedio?
Y yo entonces le dije,
por vía de consuelo:
Llorar, pues no le tiene,
gritar a todo pecho.
¡Ah, es que Dios no oye...
llorar, gritar, dar voces...
Es voz en el desierto...
Abrámosle el oído
a fuerza de lamentos...
¿Morir? ¡Luchar sin tregua!
¡sitiemos al misterio!

¡Luchar sin esperanza...!

Continúa con estos combativos versos:

Levántate, me dices,
¡levántate!... no puedo
¿Poder? ¡Pide a Dios fuerzas!
¿Contra Dios?
¡Por supuesto! (VI, 280).

Poema que, no olvidemos, en una primera redacción autógrafa su título era *Vencer o ser vencido*. De nuevo la paradójica condición del hombre cuya vida es tragedia, contradicción perpetua en que aquello que me niega, me revitaliza, y me exige mantenerme en la lucha contra lo que se me resiste y me impide ser más.

6.-LA RESISTENCIA

La noción que se contrapone-complementa a la de insistencia es la resistencia. Unamuno toma la noción de resistencia de la mecánica elemental newtoniana en la que se nos señala que a toda fuerza ejercida, *acción*, se le opone otra igual y de sentido contrario, *reacción.* Unamuno entiende la resistencia como la fuerza que se opone a la acción del hombre, y ha de ser vencida por la potencia de éste. En sentido positivo significaría la capacidad de mantenerse en el esfuerzo, y señalaría la capacidad del atleta para alcanzar metas cada vez más lejana.

Unamuno generalmente la toma como medida del esfuerzo y el empeño puesto en una tarea, pues es la fuerza que se opone a la potencia creativa del hombre y nos da cuenta del valor de ésta. Aunque también, en cuanto resistencia activa, significa la fuerza que el hombre opone a los embates de la naturaleza y de la sociedad contra su empeño en mantener su proyecto personal.

La resistencia es, pues, la dificultad que hay que superar en cuanto se opone a la fuerza humana, y también la fuerza que hay que oponer a la acción de lo otro para mantenerse en el ser. En un muy temprano artículo “Evolución y revolución” lo expresa

paladinamente: *"En el progreso hay un elemento que resiste y otro que empuja*", [121] y nos señala que los cambios se producirán con mayor o menor violencia según sea la resistencia al empuje progresivo, de modo que el combate depende fundamentalmente del resistente: "*De quien resiste, no de quien embiste, depende la dureza del encuentro*" [122]

Si repasamos lo que hemos dicho a propósito del trabajo y el esfuerzo, la noción de resistencia adquiere su plena significación. Hemos señalado que el esfuerzo era la nota definitoria del trabajo humano. Ahora nos centramos en el esfuerzo como expresión de la lucha entre la energía original y la materia.

"Cada trabajo se acompaña con un sentimiento de esfuerzo: este esfuerzo no es, sin embargo, visto de cerca otra cosa sino nuestro esfuerzo usado para conquistar la resistencia de nuestros medios, es decir, el resultado de una adaptación imperfecta. El esfuerzo en un trabajo proviene de que tenemos que llevar parte de nuestra energía a conquistar la resistencia de la materia" (IX, 623).

Se trata de una antropomorfización del concepto mecánico de trabajo, donde las nociones de fuerza y resistencia se acompañan con la de sentimiento. El artículo "La primera condición para un trabajo libre" lo inicia con la definición mecánica de trabajo, para luego de ahí extraer las consecuencias antropológicas y sociales que le parecen pertinentes resaltar.

"En mecánica entendemos sobre todo el concepto de "trabajo" la causa que al superar una resistencia produce un movimiento, o, según Clark Maxwell, "la energía trasladada de un sistema a otro". "Con la expresión trabajo fisiológico" podemos definir en Biología al proceso por medio ambiente, aquel proceso por medio del cual un organismo se trata de adaptar a su medio ambiente, aquel proceso de intercambio en el que la vida misma lucha mientras requiere una adaptación, una necesaria superación de la resistencia". (IX, 622)

Es ésta una consideración siempre presente en Unamuno, para quien la vida, y sobre todo la forja de la personalidad, requiere de un estímulo y de una resistencia.

De la conjunción de sus estudios, de la física con la biología y la teoría de la evolución Darwiniana, amén de sus lecturas de Spinoza y Hegel, Unamuno irá perfilando su

[121] NÚÑEZ, Diego y RIBAS, Pedro, op. cit., p. 1
[122] Ibidem. p. 1

noción de conciencia precisamente ligada a la del *sentimiento* o consciencia de la fuerza. Lo que nos ha dicho en 1896 en "*La primera condición*…" tiene sus antecedentes en sus inéditos "*Cuadernos de filosofía"*. Así la conciencia está ligada a la corporalidad, a la fuerza-esfuerzo por vencer las resistencias. Tendremos ocasión, en el apartado "Esfuerzo y conciencia", de verlo en detalle, pero subrayamos ahora la vinculación esfuerzo-fuerza-oposición y conciencia con el movimiento original. Movimiento que será movimiento-hacia con la aparición de la conciencia; o resumidamente formulado: fuerza-conciencia y telos.

"El hombre se siente como movible, como movimiento tiene la noción innata e inconsciente de la fuerza. El movimiento reflejado sobre sí mismo es la fuerza, fuerza es el movimiento que se siente. ***La conciencia se origina de la oposición.*** *Cuando a nuestro organismo se opone un movimiento externo aquel se hace consciente como opuesto a éste y nace la idea de materia o cuerpo*". [123]

Podríamos entender como metafísica absolutamente materialista [124] y algo de ello hay, pero en Unamuno, con tanta propiedad, como en el caso de Zubiri, tendríamos que decir que es *materista* más que materialista, pues el movimiento no es el ciego resultado de las acciones y reacciones de ciegas fuerzas, sino que tiene un *telos* inmanente que da sentido a la fuerza, y que precisamente por ello la convierte en esfuerzo. Además, su convicción de que la *conciencia se origina en la oposición* le permite resaltar el valor de la resistencia como voluntad de ser y expresión de libertad.

La mejor expresión de la resistencia es no resignarse a la acción corrosiva de lo *razonable*. El soneto "Irresignación" da cuenta de la negación a someterse a la corrosión letal de la razón.

"No me resignaré, no, que mi lote
bregar es sin espera de victoria,
y sucumbir en busca de gloria
de palizas cual las de Don Quijote..." (VI, 394).

[123] Cuadernos de filosofía, en CMU cuad. XXIII, 8
[124] Cerezo señala precisamente esto. A propósito del párrafo que hemos glosado, Cerezo nos dice: "Como se ve, se trata de una ontología materialista, en que el positivismo científico se alía confusa y extrañamente con el planteamiento de Hegel". CEREZO GALÁN, Pedro, op. cit., p. 147.

Desde el punto de vista subjetivo, la resistencia es esfuerzo para no sucumbir ante lo dado, y por ello Unamuno en toda su obra hará un elogio del esfuerzo, del resistirse a claudicar y no cejar. Por eso, el esfuerzo es la expresión y cifra de la voluntad de ser, y por ello es revelación del hombre auténtico.

"Mientras mi terco anhelo no se agote
defenderé aún la absurda, la ilusoria
creencia que da vida, y no a la noria
del saber triste con esclavo trote..." (VI, 395).

En el artículo comentado, el de *"La primera condición para un trabajo verdaderamente libre"*, señala con total claridad, la vinculación de libertad con finalidad, lo que supone voluntad, de modo tal que la voluntad será ahora esfuerzo consciente por alcanzar un fin.

"Un trabajo es libre cuando nos es conocida su finalidad. Ser libre significa en este caso ser consciente de la finalidad lograda. Pero nos volvemos libres por la razón, pues la libertad no es otra cosa sino la voluntad que se abre paso por medio de la razón" (IX, 626).

Estamos en un momento de transición en que la voluntad y su valor, como lo más propio de lo humano, está emergiendo. Voluntad y finalidad serán a partir de ahora y para siempre sinónimos, para Unamuno están por encima, o mejor, transcienden toda cuantificación. El antipositivismo de Unamuno se encauza por senderos que darán en el voluntarismo de *Vida de don Quijote*… y *Del Sentimiento trágico*. En el artículo de 1895, *"El valor absoluto del hombre y la enfermedad del siglo"*, publicado originalmente en alemán, en *Der socialistiche Akademiker*, podemos leer:

"Se ha intentado calcular de mil maneras el trabajo del hombre se le ha aplicado inclusive de forma muy ingeniosa la fórmula del trabajo mecánico mv/2, pero hay que reconocer que la voluntad humana es una fuerza inmesurable. No hay para el trabajo humano otra medida que el valor de la obra que lleva a cabo" (IX, 516).

Pragmatismo incipiente que sustituirá todo vestigio de positivismo. Primacía del obrar, que dará en otra de sus fórmulas fundamentales "existir es obrar", muletilla repetida a lo

largo de toda su vida (aunque con significaciones no siempre coincidentes).[125] En cualquier caso, se ponen las bases del voluntarismo quijotesco y del esfuerzo creador. El *existir es obrar*, repetidamente expresado en los escritos socialistas ligados a la dignificación del trabajo, será ahora el axioma sobre el que se asiente la autenticidad e hiperrealidad de Don Quijote, por ser la realidad más productiva y, por tanto, la más existencial.

En "Dignidad del hombre", escrito nº 4 de sus *Cuadernos socialistas*, nos dice: "*No su trabajo, él, porque nada vale sino por lo que obra, existir es obrar"* [126]. Y en *Vida de Don Quijote y Sancho*:

"Si sólo existe lo que obra y existir es obrar y si Don Quijote obra en cuanto le conocen, obras de vida, es Don Quijote mucho más histórico y real, que tantos hombres, puros hombres que andan por esas crónicas que vos señor licenciado tenéis por verdaderas" (III, 132.)

Lo que debemos ahora subrayar es que no hay descanso posible, lo que significa que desde el punto de vista ontológico el ente concreto surge de la actividad del ser. La vida es *dynamis* y ésta se corporaliza en realizaciones concretas. Unamuno concibe a los entes como hipóstasis de la *dynamis* original. Unamuno nos recuerda que *cosa* se emparenta etimológicamente con *causa*, y la filiación etimológica le sirve para establecer la prioridad de la causa sobre el efecto, y en este caso, de lo dinámico sobre lo estático. Ahora aparece más clara la prioridad vital sobre la objetiva y estática. La razón nos da lo objetivo-objetivado, y el sentimiento; nos da la vida, el auténtico ser del hombre, concebida como actividad en si; mientras que la razón la convierte en sustancia e idea.

[125] Cerezo Galán remite la fórmula al juvenil e inédito tratado *Filosofía lógica*, donde la afirmación "existir es obrar" no está tomada en el sentido existencial-voluntarista, propio de los textos de madurez, sino como tesis ontológica general" CEREZO GALÁN, Pedro, op. cit., p. 144. Pero no deberíamos olvidar la dimensión ética tan ligada a la fórmula, pues el primer imperativo sería: "*obrar de tal modo que merezcas... la eternidad"* (VII, 264), ética que tiene como fin dar finalidad humana al universo, cosa que será posible gracias al obrar del hombre. "*El fin de la moral es dar finalidad humana personal, al universo, descubrir la que tenga, si es que tiene y descubrirla obrando*". (VII, 264).

[126] UNAMUNO, Miguel de. Cuadernos sobre socialismo, en Mª Dolores Gómez Molleda, Unamuno socialista, Editorial Narcea, Madrid, 1978, p. 87

7.-ESFUERZO Y CONCIENCIA

El ímpetu vital, en su camino hacia el infinito, va adquiriendo distintas formas en su lucha con la materia. El *conatus*, en su proceso de realización, da en conciencia; esto es, en realidad a través de la cual se nos revela el universo. La conciencia surge cuando el ímpetu vital, la fuerza originaria, se reconoce *"como anhelo de extenderse en tiempo y en espacio" (III, 756).*

El universo se nos presenta como algo inmanente a la conciencia. El Universo *insiste* en la conciencia. La conciencia es el ámbito de toda experiencia, y nada *existe* si no *in-siste* en la conciencia: "¿Q*ué es, en efecto, existir? y ¿cuando decimos que una cosa existe? Existir es ponerse algo de tal modo fuera de nosotros, que precediera a nuestra percepción de ello y puede subsistir fuera cuando desaparezcamos. ¿Y estoy acaso seguro de que algo me precediera o de que algo me ha de sobrevivir? ¿Puede mi conciencia saber que hay algo fuera de ella? Cuanto conozco o pueda conocer está en mi conciencia. No nos enredemos, pues, en el insoluble problema de otro objetividad de nuestras percepciones, sino que existe cuanto obra, y existir es obrar"* (VII, 225).

La concepción dinámica de la realidad, y sobre todo de la realidad humana, se pone nuevamente de manifiesto. De un lado, la realidad de las cosas surge y se manifiesta en su actividad: *existir es crear*, y de otro, como su reverso, la conciencia es una actividad por la que el hombre es y se siente existir.

Hay una correlación entre conciencia y materia-objeto, que se establece primeramente como sensibilidad corporal. En Unamuno el sentimiento trae noticia de lo real dinámico en su fluir, mientras que la otra cara, la estática, la realidad objetivada, nos es conocida por la razón. El sentirse vivo, no puede ser causa de la razón, sino del sentimiento. Así, sentirse vivo es sentirse respirando, degustando o anhelando, pues de la misma forma en que se *palpa* el cuerpo, la conciencia palpa y siente el espíritu.*"Y de igual manera eso que se llama conciencia tiene cierto aspecto que en lo espiritual corresponde a lo que es en lo fisiológico y aún en lo psíquico, la cenestesia"* (I, 1172). Precisamente quien así no sienta, no es humano sino autómata.

"Al oír como se expresan y como se conducen muchas gentes he llegado a sospechar que carecen de conciencia refleja, que son a modo de autómatas que nos producen la ilusión de seres vivos, que no sienten, en fin, al peso del propio espíritu ni el contacto de él. Mala cosa es que al posar uno una mano

[127] *sobre la propia pierna ni ésta sienta a aquella ni aquella a ésta; pero peor es que al fijar tu atención sobre ti mismo no te* ***sientas*** *espiritualmente... el que no se toca al alma con el alma misma, no tiene plena posesión de si mismo, carece de la intuición de su propia sustancialidad"* (I, 1172).

Unamuno ha querido, explícitamente, una y otro vez, a través de acertadas metáforas, señalar cómo la conciencia supone el grado supremo de la evolución. Insistirá en mostrar cómo lo espiritual surge de lo material. Por eso llamará a la conciencia "*el más vigoroso* ***tacto*** *espiritual*" (III, 756).

El proceso evolutivo es un proceso de concientización donde el espíritu lucha con la materia, sabiendo que no puede prescindir de ella, de ahí su tragedia: sentimiento trágico.

"El mundo material o sensible, el que nos crean los sentidos, hemos de creer con la fe, enseñe lo que enseñe la razón, que no existe sino para encarnar y sustentar al otro mundo, al mundo espiritual o imaginable, al que la imaginación nos crea. En las profundidades de nuestro propio cuerpo, (…) en todo lo vivo (…) hay un espíritu que lucha por conocerse, por ser espíritu puro, y como sólo puede lograrlo mediante el cuerpo, mediante la materia, la crea y de ella se sirve a la vez que de ella queda preso. (…). Hállase el espíritu limitado por la materia en que tiene que vivir y cobrar conciencia de sí, de las misma manera que está el pensamiento limitado por la palabra, que es su cuerpo social sin materia no hay espíritu, pero la materia hace sufrir al espíritu, limitándolo. Y no es el dolor sino el obstáculo que la materia pone al espíritu, es el choque de la conciencia con el inconsciente" (VII, 234).

El dolor es expresión del esfuerzo de ser, manifestación de la resistencia material a la fuerza original "resistencia que la inconsciencia pone a concientizarse". En su interpretación, Unamuno nos ha señalado que la evolución (*Struggle for life*) es lucha por la plenitud de la conciencia. Plenitud que en caso del hombre es conquista y no donación, bien que esa conquista se inserta en la evolución general, en el proceso de concientización del universo todo. "*La evolución de los seres orgánicos no es sino una lucha por la plenitud de la conciencia a través del dolor, una constante aspiración a ser otros sin dejar de ser lo que son, romper sus límites limitándose"* (VII, 193).

[127] Unamuno, indefectible y ritualmente, todas las noches al acostarse tocaba la pierna de su mujer y gustaba de preguntarle: "Concha, ¿esta pierna es la tuya o la mía?", con lo que reafirmaba su comunión con su mujer, y sentía la pierna de *consuno.*

Y Unamuno discrepará con Schopenhauer a la hora de valorar lo que supone el evolucionismo, al que el segundo calificó de *ramplón empirismo. "Para un voluntarista como Schopenhauer, en efecto, en teoría tan sana y cautelosamente empírica y racional como la de Darwin, quedaba fuera de cuenta el íntimo resorte de la evolución"* (VII, 197).

El motivo esencial, el *resorte íntimo*, no es otro que la aspiración a la conciencia, la concientización del universo todo. "*Y esa fuerza esa aspiración a la conciencia, la simpatía nos la hace descubrir en todo*" (VII, 197). Esa fuerza mueve a todo lo vivo, anima a la totalidad del universo y trata de personalizar, humanizar. *"Las células todas de nuestro cuerpo concurren con su actividad a mantener y entender nuestra conciencia, nuestra alma*" (VII, 197)

Esta metáfora biológica de las células, que se esfuerzan y organizan para dar en conciencia, le sirve al final del capítulo X de *Del Sentimiento trágico*, el titulado "*Religión, mitología de ultratumba y apocatástasis*", para dar cuenta del fin de la humanidad. Unamuno en este capítulo trata de la felicidad eterna, de la gloria para el cristiano, y después de afirmar "*que el íntimo anhelo cristiano es dar finalidad humana al Universo*" (VII, 258), y que la *"gloria es la sociedad humana hecha persona"* (VII, 259), concluye: "*y no falta quien crea que el progreso humano todo conspira a hacer de nuestra especie un ser colectivo con verdadera conciencia y que cuando la haya adquirido plena, resucitarán en ella cuantos fueran"* (VII, 259).

La evolución toda está animada por esa fuerza que tiende a la conciencia. La tendencia a la plenitud, que está presente en todos y cada una de los seres, de modo esencial en el hombre, que es el primer *concienciado* y al que *la simpatía le hace descubrir en todo* esa fuerza que anima a la creación toda, no puede ser calificada más que de divina. "*Y esa fuerza cabe decir que es lo divino en nosotros, que es Dios mismo, que en nosotros obra porque en nosotros sufre*" (VII, 197).

"Y la evolución de los seres orgánicos no es sino una lucha por la plenitud de conciencia a través del dolor, constante aspiración a ser otros sin dejar de ser los que son, a romper sus límites limitándose" (VII, 193).

La lucha por la existencia no es sino lucha por la conciencia. La conciencia-espíritu se reconoce y surge en la relación con el cuerpo-materia. El ser humano es para Unamuno,

antes que en Merleau Ponty, *cuerpo concientizado*. De ahí que la lucha por la conciencia será primero lucha por la conciencia individual, y lo contrario, la vuelta a la inconsciencia, absoluta decepción, que hace de la existencia cruel injusticia.

"Y toda esa trágica batalla del hombre por salvarse, ese inmortal anhelo de inmortalidad que le hizo al hombre Kant dar aquel salto inmortal de que os decía, todo eso no es más que una batalla por la conciencia. si la conciencia no es, como ha dicho algún pensador inhumano, nada más que un relámpago entre dos eternidades de tinieblas, entonces no hay nada más execrable que la existencia" (VII, 116-117).

Y esto es así porque para Unamuno la conciencia es lo único sustancial, la única fuente de realidad, pues nada es sino para la conciencia. *"Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia; lo único sustancial es la conciencia*" (VII, 201).

Unamuno ha sido reiterativo, "lo *único* de veras real… lo *único* sustancial". Al llamar sustancia quiere decir, recogiendo la tradición del término desde Aristóteles a Descartes, que es lo único independiente y que todo lo demás, todas las otras realidades y el universo todo, son dependientes de ella, son "por y para la conciencia".

La conciencia es lo sustancial. El supuesto para que todo lo demás sea conciencia es, pues, el fundamento que permite traer a la realidad a las cosas. En Unamuno es el gozne sobre el que se asienta todo. "*Cuanto conozco o pueda conocer está en mi conciencia*". En *Diario Intimo,* y en fórmula condensada, establece esta centralidad ontológica de la conciencia: *"El gran misterio es la conciencia y el mundo en ella"* (VIII, 812).

W. D. Johnson ha subrayado la importancia de esta frase, donde se establece la identificación entre conciencia y la totalidad de lo conocido o mundo, identidad, que no equivalencia, entre ser y ser conocido; ambos forman indisociable unidad, de tal modo que sólo es aquello que la conciencia conoce efectivamente.En palabras de Johnson: *"el sentido mismo ontológico de todo ser depende del vivir de la conciencia: que algo existe significa, en el fondo, que existe para la conciencia. La conciencia es pues el ámbito ontológico previo a la constitución óntica de todo lo demás".* [128] De ahí que se pueda superar el fenomenalismo de raíz humeana

[128] JOHNSON, Willian D. La antropología filosófica de Miguel de Unamuno: la conciencia y el sentimiento trágico de la vida, p. 41-76, en Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno nº XX, Universidad de Salamanca, 1970, p. 43

y su crítica al principio de causalidad. *"El principio de causalidad sin la conciencia sería la mera consecución de dos fenómenos"* (VIII, 812). Es la conciencia quien instaura la relación entre los hechos, y la que le da sentido estableciendo el principio.

Proclamó Unamuno que la conciencia no es *una cosa*, no es *un hecho*, sino el centro donador de sentido y realidad de todo, lo que significa que sólo por el vivir humano adquiere el mundo la realidad. Su única realidad, la del mundo, es la realidad que tiene para el hombre, para la conciencia.

Unamuno criticará el positivismo en el que alguna vez pudo caer. Criticará a los positivistas por *hechólogos,* porque olvidan, o mejor confunden, el vivir humano con un hecho, y la conciencia humana es tratada como una cosa: cuando la vida y la conciencia son sustanciales, algo independiente que es por sí y se justifica en sí; valor ontológico supremo generador de sentido y de ser.

"Anduvo no ha mucho por el mundo una cierta doctrina que llamábamos positivismo, que hizo mucho bien y mucho mal. Y entre otros males que hizo fue el de traernos un género tal de análisis que los hechos se pulverizaban con él, rediciéndose a polvo de hechos (…) Les sucedió lo que dicen sucede con frecuencia al examinar y ensayar ciertos complicados compuestos químicos orgánicos vivos y es que los reactivos destruyen el cuerpo mismo que se trata de examinar, y lo que obtenemos son no más que productos de su composición" (VII, 113).

Por consiguiente todo intento de analizar la conciencia como cosa la destruye. Es imposible probar la objetividad de lo conocido, porque la realidad se nos da en la conciencia. Unamuno podía decir con Kant que lo nouménico nos es incognoscible. Mejor puede decir que sencillamente lo nouménico no es realmente real: *"La existencia objetiva de nuestro conocer es una dependencia de nuestra propia existencia personal*" (VII, 123). Todo acto de conciencia es un acto de objetivación. Dice muy bien Johnson que *"tomar conciencia de algo es objetivarlo y la conciencia no es, en sí, en cuanto a acto objetivable"*. [129] Por eso los positivistas y objetivistas yerran, ya que la afirmación de sí que hace el sujeto, es afirmación de la conciencia que esta instaurando una realidad nueva, la afirmación de sí, es creación de realidad humana.

[129] Ibidem. p. 51

"Y todos los definidores del objetivismo no se fijan o quieren fijarse que al afirmar un hombre su yo, su conciencia personal, afirma al hombre, al hombre concreto y al real afirma el verdadero humanismo – que no es el de las cosas del hombre- sino el del hombre-, y al afirmar al hombre, afirma la conciencia (…) El mundo es para la conciencia. O, mejor dicho, este para, esta noción de finalidad y mejor que noción sentimiento, este sentimiento teleológico no nace sino donde hay conciencia. Conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo" (VII, 116).

La conciencia será la realidad última a la que todo remite, pero a su vez aquella realidad que todo lo constituye. Así la metafísica de Unamuno no se fundamenta en nada que sea externo a la vida. Inmanentismo vital de don Miguel. La evolución creadora da en vida y esta en vida espiritual, que es ante todo el vivir reflexivo de la conciencia.

La conciencia refleja surge cuando el ímpetu vital utiliza la palabra: *herramienta espiritual*. Palabra que establece la conciencia entre los hombres e instaura un mundo nuevo, el mundo espiritual. Palabra creadora de mundo y sociedad, y junto a ellos, de conciencia: *"La conciencia es un producto social*" (X, 104), pues la conciencia es la lengua. Retomaremos después esta cuestión. Ahora, reanudando el itinerario vital, nos situaremos en el punto de partida de la vida espiritual. La conciencia se sitúa en el interior. Hemos señalado que el hombre es un cuerpo concienciado, y en la relación yo-mundo la realidad exterior adquiere su ser desde la conciencia, aunque la conciencia siempre es conciencia de algo, y por eso necesita algo distinto para ser.

Muy tempranamente, lo hemos visto, afirma la instalación del hombre en el mundo, y la necesidad que de él tenía el hombre: "*yo y el mundo nos hacemos mutuamente*", y también, como correlato en el mismo ensayo, en *Civilización y cultura* (1896), nos dice a propósito de la conciencia: *"Es la conciencia de mi mismo el núcleo del recíproco juego entre mi mundo exterior y mi mundo interior del posesivo al personal "* (I, 992).

Tenemos un cuerpo que se vale del mundo, y una conciencia que se vale de la palabra, instrumento divino. Instrumento que vale tanto para relacionarme con el mundo exterior como, sobre todo, para relacionarme conmigo mismo, para saber de mi y exponerme al mundo. Unamuno empezará a valorar, cada vez más, la introspección-interiorización como camino al verdadero conocimiento, y es en "Adentro" donde el camino hacia el interior sería definitivamente tomado por Unamuno.

Unamuno a lo largo de su vida insistirá en que la vida humana, en cuanto espiritual, es fundamentalmente interioridad: *"Es dentro y no fuera donde hemos de buscar al hombre, en las entrañas de lo local y circunscrito, lo universal, y en las entrañas de lo temporal y pasajero, lo eterno"* [130]. "*La conciencia individual como sociedad interior*" este es el título que Carlos París da al noveno capítulo de su espléndido *Unamuno, estructura de su mundo intelectual.* Carlos París estudia la tensión interior-exterior como correlato de la tensión tiempo y eternidad. La conciencia es estudiada como conciencia personal, al mismo tiempo que como diálogo.

Carlos París es consciente que la conciencia es siempre polémica al mismo tiempo que deseo. "*Así apurando al máximo el sentido de este dialéctico anhelo-facticidad, tienen que resultarnos que el yo querido es cabalmente la negación del yo dado, que es nuestra figura contradictoria es un combate contra nosotros mismos".* [131] Interesa subrayar que, en cualquier caso, el combate es interior. "Yo soy inmenso y contengo multitudes" (Walt Whitman).

Es en la conciencia donde se dirime todo, pues como hemos visto no hay más realidad que la que se da en la conciencia. Al establecer la diferencia radical entre la conciencia y lo otro, Unamuno se desliza a una desvaloración de lo fáctico. De tal modo que considerará el verdadero yo, al yo íntimo, a la conciencia intencional, lo que le lleva a identificar al yo con el que se quiere ser, *"Y es el quicio de la vida humana toda saber el hombre lo que quiere ser. Te debe importar poco lo que eres, lo cardinal para ti es lo que quieres ser"* (III, 82).

Esta dimensión de la conciencia como voluntad será tratada en el próximo capítulo. La otra perspectiva de la conciencia, la conciencia como sujeto o persona, nos remite al problema de la personalidad. Este problema, el de la personalidad, el de su constitución y desdoblamiento, remite a la lucha, yo y lo otro que yo, que es desarrollado fundamentalmente en sus grandes obras. Trataremos ampliamente el tema después de hablar de la voluntad. Nos ocupa ahora la dialéctica *anhelo-facticidad*. Ya hemos señalado que el hombre tiene *hambre de ser*, que es lo propio de la conciencia en cuanto conciencia personal. Pretendemos reseñar esta perspectiva en que la conciencia es apetición de infinito, hambre de plenitud.

---

[130] UNAMUNO, Miguel de, *Epistolario inédito*, Vol. I, Espasa Calpe, Madrid, 1991, p. 72. Esta frase, utilizada por Alejo Carpentier en su discurso de recepción del premio Cervantes, ha tenido especial influencia en Latinoamérica.

[131] PARIS, Carlos, op. cit., p. 315

"La conciencia, el ansia de más y más cada vez más, el hambre de eternidad y sed de infinitud, las ganas de Dios, jamás se satisfacen; cada conciencia quiere ser ella y ser todos los demás, sin dejar de ser ella quiere ser Dios. Y a no ser nada, siendo la suya una sed de reposo. El espíritu dice: "¡Quiero ser!, y la materia le responde ¡No lo quiero!" (VII, 235).

La conciencia tiende a romperlo todo, pero en Unamuno es *tendencia* infinita. Es esto lo significativo: la conciencia es pre-tensión hacia una meta, que siempre se retrasa unos metros, se amplía la carrera indefinidamente. Detengamos un poco aquí: la conciencia como *prae-tendere* se identifica con la finalidad. La conciencia es finalidad: tendencia a un fin buscado. Pero ella misma no es el fin, es tendencia, nunca algo acabado. La conciencia es expansiva y su fin la plenitud. La conciencia es expresión y afán de divinidad. En el capítulo IX de *Del Sentimiento Trágico de la Vida* aparece Dios como la meta del desarrollo de la conciencia y como motivo y origen del propio desarrollo. *"Si Dios no sufre, hace sufrir, y si no es su vida, pues que Dios vive, un ir haciéndose conciencia total cada vez más llena, es decir, cada vez más Dios, es un ir llevando las cosas todas hacia sí, un ir dándose a todo un hacer que la conciencia de cada parte entre en la conciencia del todo, que es Él mismo, hasta llegar a ser Él todo en todos."* (VII, 233)

Hemos visto la trayectoria evolucionista del Universo como un avance constante hacia un fin que es la concientización. Hay un proceso dirigido teleológicamente que se inicia con la materia inerte, que es un medio para la vida, y ésta, un medio para la conciencia, y ésta, a su vez, un medio para la conciencia total, que nuestro autor identifica con Dios. Retengamos que es un proceso de superación de límites, y que el proceso es indefinido, y recordemos que la conciencia total se alcanzará cuando la(s) conciencia(s) individual supere las limitaciones que la materia le impone. Unamuno perspicazmente ha visto el proceso de concientización como un proceso antientrópico.

"¿No es acaso que empezó el Universo este nuestro Universo, -¿quién sabe si hay otros?-, con una cero de espíritu –y cero no es lo mismo que nada- y un infinito de materia y marcha a acabar en un infinito de espíritu con un cero de materia? ¡Ensueños! (VII, 251).

La exclamación final nos advierte que su pretensión no es científica. La ciencia no da cuenta del sentido, antes bien lo destruye; se trata de una explicación poético-filosófica que nos permite comprender y dar sentido a lo que acontece. Recordemos con Gabriel Marcel que la ciencia se topa con problemas, y la poesía, con misterios. El ensueño de la concientización Unamuno lo tiene presente en toda su obra; lo había visto en 1896. En *El caballero de la triste figura* nos dice: "*Toda la historia humana no es otra que una larga y triste lucha entre la Humanidad y la Naturaleza"* (I, 921); y en este ensueño, la lucha no tiene fin. Precisamente la paradoja está en que, realizado el fin, desaparece la conciencia, porque lo propio de ella es ser *conciencia anhelante.*

"Y si doloroso es tener que dejar de ser un día, más doloroso sería acaso seguir siendo siempre una mismo, y no más que uno mismo, sin poder ser a la vez otro, sin poder ser a la vez todo lo demás, sin poder serlo todo" (VII, 191).

De nuevo se hace presente la tragedia constitutiva de lo humano, en el doble sentido en tanto que si dolorosa es la posibilidad de su propia aniquilación, más doloroso es negarle la posibilidad de ser plenamente. Lo que le constituye al hombre, lo que caracteriza al hombre auténtico, es "*el empeño del hombre por universalizarse*" (VII, 232). La tragedia es inevitable, porque el hombre vive en la tensión, *"no sólo de conservarse en si, sino a perpetuarse, además a invadir a todos los otros, a ser los otros sin dejar de ser él"* (VII, 232). Querer ser el que es, mortal, y, al mismo tiempo, infinito resulta inevitablemente trágico.

Ciertamente ahí reside la tragedia, porque la conciencia es siempre tensión, es tender a, y ese tender, ese anhelo, es lo que constituye la vida humana como materialización de esa energía, fuerza interior, dinamismo inmanente en pos de su propia plenitud. De nuevo hemos de elevarnos de lo material dado a lo espiritual forjado por la conciencia. *"Danos lo económico el resorte y móvil de la vida y nos da lo religioso el motivo de vivir"*. Esta es precisamente la tarea de la conciencia, nunca demostrativa, siempre mostrativa. *¿Que no tiene fin el universo? Pues démosele, y no será tal donación, si la obtenemos, más que el descubrimiento de su finalidad velada. Cuando la razón me dice que no hay finalidad transcendente, la fe me contesta que debe haberla, y como debe haberlo la había"* (VII, 367-368).

Ya hemos visto que Unamuno denuncia como injusta la aniquilación como destino del hombre. Pero más injusta aún sería el que la conciencia anhelante fuera un acto fallido, y de hecho Unamuno le da la vuelta al argumento; en Unamuno la conciencia anhelante es un acto performativo que crea su objeto, y una vez creado, mantiene y aumenta su atracción. Por eso, "*la fe en Dios consiste en crear a Dios y como es Dios el que nos da la fe en Él , es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros"* (VII, 223).

8.-ESFUERZO: DE LA MISERIA ONTOLÓGICA AL OPTIMISMO ANTROPOLÓGICO

Hemos proclamado que el esfuerzo humano es afán de transcendencia. Un imperativo se impone al ser vivo: pervivir, mantenerse en el ser; y, según hemos visto, el afán de perseverar, pervivir, que lleva ínsita la vida toda, toma en el hombre conciencia del límite. Esta conciencia da sentido el impulso original convirtiéndolo en esfuerzo de transcenderse. Ningún ser vivo puede evitar el esfuerzo, pero en el humano la actividad esforzada se convierte en consciente deseo de superar toda limitación.

Para Unamuno la vida no es un espectáculo. Recordemos que para él el mayor pecado es el darse en espectáculo, o tomar la vida como divertimiento. Para Unamuno la vida es lucha, actividad combatiente y resistente, que acarrea dolor. Hemos visto que el mundo se le presenta al hombre como resistencia que hay que vencer para que el hombre sea más. La superación de la condición original del hombre supone atareado esfuerzo.

Desde el punto de vista de la radicalidad existencial, el esfuerzo patentiza la menesterosidad ontológica del humano. El esfuerzo supone poner en obra la *dynamis* original para superar la limitación ontológica del humano. Y si por un lado supone conciencia del límite, por otro lado ese esfuerzo apunta a una apoteosis final: su plenitud óntica, que apunta y proclama la fundamentación ontológica, la eternidad y el infinito.

Desde otra perspectiva, la que apunta el soneto "Irresignación", el esfuerzo es altavoz de la rebeldía del hombre ante lo dado, que remite al descolocamiento, desadaptación original del hombre, "*animal enfermo, siempre está en otra cosa"*, que delata la

insatisfacción como el modo de vida original del hombre, como su modo de estar-en-el mundo. Todo lo dicho se resume en que la condición original del hombre es la indigencia. Desde ese punto de vista, hay una realidad ontológica que se reconoce como indigente, de modo que el hombre es un ser carencial, cuya consecuencia vital es la insatisfacción.Desde esta perspectiva ontológica se puede fácilmente abocar al pesimismo existencial, y sin embargo en Unamuno se apuesta por el optimismo antropológico. El hombre puede superar su indigencia ontológica con voluntad y esfuerzo sostenido.

Denomina a su posición *pesimismo transcendente*. Unamuno en *Del Sentimiento trágico* nos dice a propósito del pesimismo*: "el pesimismo, además, adquiere varios valores. Hay un pesimismo eudemonístico o económico, y es el que niega la dicha; le hay ético, y es el que niega el triunfo del bien moral; y le hay religioso que es el que desespera de la finalidad humana del Universo, de que el alma individual se salve para la eternidad"* (VII, 265); y complementariamente en el artículo "La agonía de la vela", de 1922: *"Aquellas agonías de la vela de mi espíritu mozo alumbraron el pesimismo transcendente que me ha servido de base al empuje con que he venido luchando en la vida civil y cultural... los que creen tener resuelto su último problema, el de todos el de la mecha que se consume y apaga cuando la cera se ha disipado esos suelen ser los pesimistas, los escépticos, los descorazonados de la vida civil e histórica, de la lucha política, mientras nosotros los que llevamos en el alma la luz de las agonías de las velas de nuestras mocedades, nos adentramos llenos de ardor en los combates de la historia. Sabemos que la historia es el pensamiento de Dios en la tierra de los hombres y que si Dios no piensa en nosotros no vivimos. Y queremos vivir. Aunque sea en prolongada agonía del alma.*" (VIII, 476).

Creo que Unamuno deja claro que lo que el llama *pesimismo transcendente* se refiere a la preocupación o *desesperación*, que no negación, por el sentido de la existencia. Es, pues, de orden metafísico, que en Unamuno es de orden religioso. Cerezo dedica un apartado a esta cuestión; glosa la posición unamuniana respecto al neokantiano Windelband, corregido por B. Croce y expuesta en VII, 295 y siguientes, que le permite poner como condición de la moralidad la pervivencia de la conciencia personal: "*y por él pasa todo hombre, porque antes debe querer ser él mismo, como individuo, y sin ese grado no se explicaría la moralidad"* (VII, 295).

A propósito de esto Cerezo nos dirá: "*La universalidad por tanto, de este grado económico estriba en la radicalidad antropológica pues concierne, no ya al orden de la gratificación de un anhelo,*

sino de la posibilidad del sentido de la existencia". [132] Unamuno nos dice: "*Lo que el hombre busca en la fe religiosa es salvar su propia individualidad, eternizarla, lo que no se consigue ni con la ciencia, ni con el arte, ni con la moral"* (VII, 295-296).

Unamuno es consciente, como antes lo fue Kant, de que la felicidad humana no dispone de garantía alguna de satisfacción. Y sin embargo, hay un designio: el hombre es el fin de la naturaleza, y hacerse un hombre supone arduo esfuerzo, que no es más que moral; esto es, esfuerzo moral animado. Cerezo nos recuerda que para Unamuno *"un pesimismo radical nos dejaría tan desarmados como un optimismo absoluto. Ambos conducirían a formas opuestas de fatalismo... sólo, pues, la feliz incertidumbre nos permite vivir"*. [133] Y también recuerda que para Unamuno la desesperación es fuente productiva de conciencia: "creo, por el contrario, que muchos de los grandes héroes, acaso los mayores han sido desesperados, y por desesperación acabaron sus hazañas (...) Cabe un cierto pesimismo transcendente, engendrador de un optimismo temporal y terrenal". (VII, 187).

Este optimismo terrenal es lo que nosotros llamamos optimismo antropológico, que responde a la posición de afirmación de la vida frente al espíritu de disolución; y que supone una aptitud moral, o si se quiere, es principio o fundamento de una moral que tiene en la piedad y en el reconocimiento del dolor de todos, su principio; siendo su fin el tratar de evitarlo en todos y cada uno de nosotros. Es ésta la posición de Unamuno, que se mantiene firme desde su primer artículo quinceañero hasta el día de su muerte; con el paréntesis, antes señalado, de su periodo universitario, y aún entonces se mantiene la afirmación de la vida, aunque con un carácter materialista y determinista, todo ello luego desechado por ser contradictorio con su anhelo de infinitud y libertad.

Frente a la limitación mundanal, Unamuno confiesa tener hambre de divinidad, y sentir, junto al dolor provocado por esa limitación, el anhelo de infinito y eternidad. La insustancialidad del mundo dispara mis ansias de plenitud.

"La vanidad del mundo y el como pasa, y el amor son las dos notas radicales y entrañadas de la verdadera poesía. El sentimiento de la vanidad del mundo pasajero nos mete el amor... y el amor, sobre todo cuando la lucha contra el destino súmenos en el sentimiento de la vanidad de este mundo de apariencias, y no abre la vislumbre de otro en que, vencido el destino sea ley de libertad. ¡Ser, ser

[132] CEREZO GALÁN, Pedro, op. cit., 275
[133] Ibidem. p. 277

siempre, ser sin término, sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios! (VII, 132).

¡O todo o nada!, será la apuesta unamuniana. Unamuno rechaza el nihilismo. En Unamuno su incomodidad, des-adaptación, su rebeldía en suma, tiene una dimensión divina que no puede obviar su origen diabólico: "*El seréis como dioses*" (Gn III, 5), y el paulino: "*si en esta vida tan sólo hemos de esperar en Cristo..."* (I, Cor., XV, 19), sobre los que Unamuno reflexiona en *Del Sentimiento trágico*" (VII, 132), están siempre presentes en la afirmación por el todo. Y sobre esta doble faz, en su incomparable estilo, nos dice: *"¡Dejarás de ser! Me roza con el ala el Angel de la muerte, y la sístoles del alma me inunda las entrañas espirituales en sangre de divinidad"* (VII, 133).

El hombre, ese ser ex-céntrico, es un animal esencial y sustancialmente enfermo -al decir de nuestro autor-, pero, y es lo decisivo, esa enfermedad *"es el manantial de toda salud poderosa"* (VII, 133). La insatisfacción constitutiva, la original enfermedad, dispara el anhelo de plenitud: *"De lo hondo de esta congoja, del abismo del sentimiento de nuestra mortalidad, se sale a la luz de otro cielo, como de lo hondo del infierno salió el Dante a volver a ver las estrellas"* (VII, 133).

En Unamuno, *"la congoja nos lleva al consuelo*" (VII, 143), y ese consuelo sólo puede ser de orden religioso. La precariedad ontológica apunta a la plenitud, y su satisfacción sólo se puede fundamentar en Dios. Pero Unamuno es consciente de la dificultad que para todo hombre avisado tiene el creer, sin ningún género de dudas, en Él: "*Esa sed de vida eterna apáganla muchos, los sencillos sobre todo, en la fuente de la fe religiosa; pero no a todos es dado beber de ella"* (VII, 143).

Unamuno, forzando la posición de San Agustín que denuncia la *perversa securitas*, afirma que a ningún hombre honesto que toma en serio la vida, le es dado eludir la inseguridad vital, la incertidumbre, ante la mirada inquisitiva de la Esfinge. Es lo que él llama muchas veces *feliz incertidumbre*, pues es fuente de esperanza y fe, que en nuestro autor se compadecen. Esperanza y fe que alumbran la tarea del hombre, su realización vital y que dan sentido a la vida del hombre como esfuerzo de éste para lograr su plenitud esencial. En terminología aristotélica, diríamos que la vida humana

consiste en el esfuerzo por actualizarse, hacerse el que debe ser, en definitiva, realizar su entelequia.

Esto último que comentamos, nos lleva al problema de la vocación entendida como la tarea de ocuparse en eso, que, hace que se cumpla aquello, a lo que el hombre está llamado a ser. De modo que la plenitud óntica del hombre exige el binomio vocación-esfuerzo, en el horizonte del otro binomio esperanza-fe, que sostiene al primero, y que se concreta en la responsabilidad de hacerse el que se es.

Frente a la posición existencialista habitual (Heidegger, Sartre e incluso Jaspers), que hacen del fracaso el núcleo de su reflexión, pues consideran que es éste el destino del hombre, Unamuno, hombre religioso, mantiene la esperanza en que el esfuerzo del hombre por transcender no tenga la nada como destino, sino la plenitud divina.

Todo ello será posible gracias a la esperanza que sostiene el esfuerzo, que a su vez fortalece la esperanza: "*esperar es rogar a Dios pero dando con el mazo*" (I, 115). Con ello, en Unamuno vocación e invocación se hermanan, de modo que trabajo y oración dan siempre los mejores frutos.

La pereza [134] nos lleva al anonadamiento, el mayor de los males. Por el contrario, permanecer y acrecentar la vida exige poner fuerza en acción, esto es, esfuerzo, y por eso la vida humana es para Unamuno tarea esforzada, brega continua por superar toda condición actual, de modo que, cumplida responsablemente esa tarea, puede legítimamente invocar la oración de su epitafio:

"Méteme Padre Eterno, en tu pecho
misterioso hogar,
dormiré allí, pues vengo deshecho
del durobregar" [135]. (VI, 224)

[134] Recordemos que "*el origen del mal... es eso que se llama inercia de la materia, y en el espíritu pereza*" (VII, 235).

[135] En el prólogo a *Cómo se hace una novela*, Unamuno reflexiona sobre el "*Padre, en tus manos pongo mi espíritu"* (Lucas, XXIII, 46), que evidentemente es el inspirador de estos versos recogidos en su epitafio. Subyace en este comentario a *Cómo se hace una novela* la concepción de la vida como proyecto de autocreación, que hermanándose con todos los vitalismo recrea y completa el pensamiento agustiniano. Escuchemos a Don Miguel:
"Según otro Evangelio (Juan XIX, 30) clamó: ¡tetélestai! "queda cumplido"
¡Queda cumplido! Suspiró y doblando
la cabeza –follaje nazareno-

Unamuno, en este sentido, reivindica el optimismo antropológico y proclama en el artículo "Plenitud de plenitudes" no hacer caso al espíritu de disolución y seguir cada uno *su tiro.*

"Todo el que de veras cree en su propia existencia, anhela sellar con ella la existencia de los demás, y además, ¿quién sabe si no la recogeremos y redondearemos un día con los frutos de sus rastros? Pudiera muy bien suceder que se reconstruya nuestra personalidad con las memorias que de ellas quedan" (I, 1175).

La plenitud humana es posible, y supone la ampliación de la descendencia biológica con la realización de obras que plenifican a los demás. El cultivo del yo en su dimensión espiritual encuentra su realización en la comunicación con el otro, su hijo espiritual. De modo que cada hombre vive en su descendencia, al igual que lo hace en aquellos que reciben *los efluvios de su espíritu*.

"*Te transmites todo y entero en todas y cada una de tus obras y de tus acciones, en un gesto tuyo va tu espíritu completo. Y por eso puedes repetir del más pequeño de tus actos, de la más ligera de tus palabras que es plenitud de plenitudes y todo plenitud"* (I, 1175).

De nuevo se nos anima, ningún esfuerzo es baldío, y toda acción por ser más será correspondida. El *todo o nada* es el grito que resume lo dicho. El hambre de divinidad es inseparable del dolor por mi indigencia. Y hemos visto que la forma más elemental de dolor es el dolor fisiológico, el dolor que provoca la resistencia al empuje de la vida y que hace de lo físico-químico algo vivo. Conviene que nos detengamos en ello.

---

en las manos de Dios puso el espíritu;
lo dió a luz;
que así Cristo nació sobre la cruz;
y al nacer se soñaba a arredrotiempo
cuando sobre un pesebre
murió en Belén
allende todo mal y todo bien.
"Queda cumplido" y "en tus manos pongo mi espíritu" ¿y qué es lo que así queda cumplido?, ¿y qué fue ese espíritu que así puso en manos del Padre, en manos de Dios?.
Quedó cumplida su obra y su obra fue su espíritu. Nuestra obra es nuestro espíritu y mi obra soy yo mismo que me estoy haciendo día a día..." (VIII, 760).
La vida es para Unamuno un drama, y como hemos señalado, es lucha con el mundo externo y con nuestro indolente carácter por conseguir ser plenamente lo que en proyecto pretendemos.

9.-EL ESFUERZO Y EL DOLOR

Hemos dicho que la tensión entre el esfuerzo y la resistencia que a él se le opone se resuelve en dolor. El dolor físico que acompaña al esfuerzo va a ser cifra de éste y lo legitima haciendo patente la afirmación de sí mismo que el esforzado realiza venciendo las resistencias. El dolor aparece en Unamuno como condición de posibilidad de la conciencia de si.

García Bacca hará del dolor el punto de partida de la reflexión filosófica unamuniana pues, según sus palabras, la función y esencia ontológica del dolor "*no consiste primaria ni esencialmente en que suponga un mal, sino que nos revela la original segurísima y supremamente segura manera nuestra realidad y en grado"* [136]

El ser unamuniano se constata en el dolor, donde adquiere conciencia de sí. *"El dolor es el camino de la conciencia y es por él como los seres vivos llegan a tener conciencia de sí"* (I, 192). El dolor, como nos acaba de señalar García Bacca, es la constatación suprema de que uno es real. Más aún, el dolor es la manifestación primera de la existencia humana. El dolor es el modo más original y primario en que se patentiza la existencia. El dolor es la realidad primera de todo ser vivo. Este va a ser el dato original que quiere subrayar García Bacca. Se trata de ver que el dolor no es tanto la consecuencia del existir, sino el modo que la existencia es, y esto es lo que tenemos que comprender: que toda existencia es dolorosa o no es, De ahí que la existencia humana sea fundamentalmente, en cuanto social, existencia compasiva.

El itinerario es dolor, *camino de la conciencia*, con lo que me noto y reconozco, conciencia de mí. La conciencia me apena *penas me da la conciencia*, y reconozco a los otros como a mí mismo; apenados, dolor común, compasión. Lo que hace Unamuno es establecer una comparación entre dolor físico y dolor espiritual. Por el primero constatamos nuestra corporalidad, por el segundo, comprobamos que tenemos alma.

---

[136] GARCIA BACCA, Juan David, "Unamuno y la conciencia agónica", *en* Id, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1990, p. 91.
García Bacca nos muestra en este trabajo la transición-conversión de la *conciencia agónica* en *sentimiento trágico*, distinguiendo entre conciencia presentacional (conciencia cartesiana: notamos que somos mientras y porque pensamos) y conciencia sentimental agónica (imposibilidad de concebirnos como no existentes).

"*Es el dolor físico o siquiera la molestia lo que nos revela la existencia de nuestras propias entrañas. Y así ocurre también con el dolor espiritual, con la angustia, pues no nos damos cuenta de tener alma hasta que nos duele"* (VII, 235).

La dimensión metódico-antropológica del dolor señalada por García Bacca, la del dolor como afirmación de sí mismo y como resultado del combate contra el anonadamiento, tendrá en la exaltación religiosa del sufrimiento del Cristo-Dios su culminación simbólica. También el héroe quijotesco y el genio romántico serán purificados y signados por el dolor, que hará de ellos lo que son. Unamuno impregnado de la tradición tanto vétero como neo-testamentaria, así como empapado de la conciencia romántica, exaltará el sufrimiento y lo considerará la sustancia de la vida humana.

"El dolor es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues sólo sufriendo se es persona. Eso que llamamos voluntad ¿qué es sino dolor?" (VII, 230).

Unamuno ha puesto en el sentimiento y reconocimiento del dolor, la centralidad de la personalidad. "*El dolor es camino de la conciencia*". (VII, 192) Unamuno establece una correspondencia biunívoca entre el dolor y la conciencia. La conciencia existe, tiene noticia de sí, gracias al dolor. A su vez, el dolor existe porque existe la conciencia, de ahí que no convenga mitigar el dolor porque podríamos menguar nuestra conciencia.

"No hay que darse opio sino poner vinagre y sal en la herida del alma. Porque cuando te duermes y no siente ya el dolor es que no eres y hay que ser" [137] (VII, 275).

El dolor nos hace sentir intensamente reales. Diríamos que una mayor capacidad de dolor supone de algún modo una mayor intensidad vital, pues significa mayor conciencia. Se trata de acrecentar con *vinagre y sal* el dolor que vivifica.

En su cancionero subraya la función vigilante del dolor:

[137] Frente a los filósofos de la sospecha, Marx, Freud, Nietzsche, que no creen que la conciencia sea el criterio de realidad, sino que es en todo caso resultado de la relación oculto-mostrado o de la relación simulado-manifiesto, Unamuno considera a la conciencia como la única realidad y la empareja con el dolor que la acrecienta y la mantiene viva. Para los primeros acrecentar la conciencia consistiría en liberarla de aquello que la oscurece: intereses económicos, represión de lo instintivo, etc…, ya que en definitiva se resume en *comprender* adecuadamente la realidad. Unamuno propugnará que la conciencia sólo se acrecienta ahondando en ella a través del dolor, dolor producido por la no aceptación de lo fáctico-fático. No se trata pues de liberarla del dolor, lo que aniquilaría la conciencia, sino más bien de lo contrario. En definitiva, la génesis de la conciencia tiene su origen en el dolor y sólo por él se mantiene en la existencia. Unamuno, podemos decir con García Bacca, da cuenta del calado ontológico del dolor, que como correlato de lo finito los hace a los dos insuprimibles. Precisamente es la tensión-contradicción, caduco-eterno, limitado-infinito, en definitiva, hombre-Dios…, comprehendido (aprehendido) – misterioso, dolor-amor, donde situamos la filosofía y la ontología de Unamuno. *Ontología de la indigencia*, que siguiendo a Kierkegaard pone en el *sentimiento* de la falta, en el dolor, el fulcro sobre el que se apoya.

"Penas me hacen la conciencia
Me tienen siempre despierta" (VI, 330).

No es, pues, aventurado afirmar que hay un cierto masoquismo ontológico en la consideración del dolor. Si el dolor es *camino de la conciencia,* y el *supremo placer del hombre es adquirir conciencia,* tenemos que el dolor es la fuente del placer supremo…, y lo es en la consideración de que acrecienta la conciencia. Para Unamuno el dolor es camino de la conciencia en el sentido de que es el modo primigenio que los seres vivos tienen para adquirir conciencia de sí mismos. *"Porque tener conciencia de sí mismo, tener personalidad, es saberse y sentirse distinto de los demás seres, y a sentir esta distinción sólo se llega por el choque, por el dolor más o menos grande, por la sensación del propio límite...; la conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación"* (VII, 192).

El dolor nos revela y desvela la conciencia de sí mismo, como conciencia del límite. El dolor nos distingue de lo que no somos, de modo que conciencia de mí y conciencia de mi propia limitación se nos dan en un mismo acto, por lo que representan las dos caras de la misma moneda. El dolor, al propiciar el conocimiento de mí y de lo que no soy yo, el mundo que me rodea, despierta en mí el anhelo de querer lo que me falta, lo que no soy; esto es superación de los límites y aspiración a todo. Trataremos de mostrar a continuación cómo se va produciendo este acrecentamiento que ha surgido del dolor físico y se va transmutando en dolor intelectual y espiritual, que acaba despertándonos el ansia de inmortalidad y descubriendo-recreando al Dios inmortalizador.

Tenemos, pues, que retener que el dolor, García Bacca nos ha puesto sobre la pista, es el modo como se constituye la existencia del hombre como ser finito. Junto a la génesis de la conciencia, como finita a partir del dolor, se reconoce por lo mismo esa conciencia como anhelante, y el dolor deviene ahora expresión de la tensión finito-infinito en que se desenvuelve la existencia humana; mejor dicho, que constituye la existencia humana. Mientras el gozo enajena, el dolor nos constituye, nos *ensimisma* y nos sostiene en la existencia: "*cuando se goza, olvídase uno de sí mismo, de que existe, pasa a otro, a lo ajeno, se enajena. Y sólo se ensimisma, se vuelve a sí mismo, a ser él, en el dolor"* (I, 192).

Dicho de otro modo, el dolor intensifica el sentimiento de realidad, en definitiva nos hace ser más y querer ser más. Por eso, tanto el doliente, como el esforzado son espíritus de excepción: sobre-hombres. Un grito enardecedor sale por la boca del héroe,

"¡El dolor a la nada!

¡Quién tenga corazón venga y escoja!" (VI, 244).

Esa es la invitación del héroe.

Aunque a veces, el dolor puede pervertirse y pasar a darse como mero espectáculo, pantomima, que tanto molesta a Unamuno, sería la mayor fuente de inautenticidad. Ciertamente el dolor, como signo y cifra de la excelencia, puede ser mal interpretado. En Abel Sánchez se nos advierte de esto, a la vez que se nos reconoce el prestigio del dolor entre los espíritus selectos.

"Porque Joaquín se creía un espíritu de excepción y como tal torturado y más capaz de dolor que los otros, un alma señalada al nacer por Dior con la señal de los grandes predestinados" (II, 1099).

9.1.-EL DOLOR ESPIRITUAL

En *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno espiritualiza el sufrimiento hasta convertirlo en *don divino*, pues no solamente los hombres sufrimos sino que Dios mismo "*se nos revela porque sufre… y porque sufrimos nos da su amor*" (VII, 229-230).

Unamuno se refiere al escándalo de la cruz, al escándalo de un Dios *que sufre y muere*. Y que supone *la revelación de las entrañas mismas del Universo y su misterio*. Hay un reconocimiento del sufrimiento como la otra cara del amor del que resulta indistinguible, hasta el punto de que, si antes nos ha dicho que *sólo sufriendo se es persona*, ahora nos dirá: *sólo es divino lo que sufre*. La forma suprema de dolor espiritual es la congoja religiosa, que consiste en sentir a Dios sufriente, "*sentir que Dios sufre en mí, y yo sufro en él";* (VII, 232) y la congoja "*es algo mucho más hondo, más íntimo y más espiritual que el dolo*r" (VII, 230)

Entre el dolor físico correspondiente al esfuerzo físico, que todo ser vivo en cuanto vivo padece, y el dolor espiritual que culmina en la congoja religiosa, se sufre el dolor intelectual, el del humano que tiene que cubrir sus necesidades vitales, y necesita, para ello, de algún dominio sobre el entorno. Dominio que exige conocimiento. El acto de

conocer está ligado a la necesidad de conservación individual. Para Unamuno el conocimiento intelectual comporta dolor y nace del dolor. *"Porque el progreso arranca según la leyenda del pecado original de Eva, de la más presa a las necesidades orgánicas y de conservación, fue lo que trajo la caída y con la caída la redención, la que nos puso en el camino de Dios, de llegar a El y ser en El"* (VII, 120).

Tenemos de nuevo el recorrido de lo fisiológico a lo espiritual [138]. El dolor, la carencia, la falta nos pone en camino; como punto de partida, *"el conocimiento está al servicio de la necesidad de vivir y primariamente al servicio del instinto de conservación personal. Y esta necesidad y este instinto han creado en el hombre los órganos de conocimiento dándole el alcance que tienen"* (VII, 123).

Además de la afirmación de que la función hace al órgano, que subyace a estas palabras, se nos subraya la finalidad primera del conocimiento intelectual: la *supervivencia*. Pero no debemos olvidar que hay un conocimiento que se aparta de lo utilitario inmediato, para ponerse al servicio de otra instancia. Este conocimiento es el instinto de perpetuación, que pone al hombre en la senda de la búsqueda de sentido de la vida y que provoca el escándalo del Dios sufriente, como resultado de la lucha entre sentimiento y razón.

Así como el conocimiento pasa de servir, en un primer momento, al instinto de conservación a servir al instinto de perpetuación, en un momento posterior, el dolor realizará el mismo recorrido. El dolor, elemento decisivo en la génesis de la conciencia, irá deslizándose gradualmente de lo físico a lo espiritual.

"Hay un dolor espiritual análogo al dolor físico. Hay un dolor espiritual cuando se le desgarran a uno los tejidos del alma. Porque así como el cuerpo tiene sus tejidos de células y fibras, así tiene el alma sus tejidos de impresiones, recuerdos, sensaciones, ideas. La rotura de una asociación de células corpóreas puede producir desde una ligera molestia hasta un agudísimo dolor" (III, 391-392).

Este camino de lo físico a lo espiritual es de ida y vuelta, de modo que "*el dolor espiritual necesita de un cuerpo en el que manifestarse*". Es el dolor algo espiritual y revelación más inmediata de la conciencia. Por eso es muy fácil parar en pensar que

[138] Siempre ha gustado Unamuno el poner en comunicación-contradicción la dimensión espiritual con la material corporal. Así, en *Del sentimiento trágico de la vida* nos dice: "*Preguntarle a uno por su yo es como preguntarle por su cuerpo*" (VII, 113); o también: "*El alma es una función del cuerpo organizado*" (VII, 182). Con lo que se constata la valoración de lo corporal y su necesidad; no hay espíritu sin cuerpo.

acaso no se nos dio el cuerpo sino para dar ocasión a que el dolor se manifestase (la función hace el órgano). Centralidad del dolor que tendría como función dar noticia del mundo espiritual a través del cuerpo material. Y centralidad también de la temática del dolor en la filosofía unamuniana.

Hay un artículo de 1915, "*El dolor de pensar*", que comienza con estas palabras*: "Yo, Señor mío, escribo con la sangre de mi corazón, no con tinta neutra, mis pensamientos"* (VIII, 346); y en el que nos dice cosas como éstas: "*Pensamiento que no nos duele no es más que un pensamiento muerto, un esqueleto de tal, No hay vida si no hay dolor"* (VIII, 346).

En este artículo se refiere a la función del pensador así como a la paternidad, y remedando a Kierkegaard considera que lo placentero es engendrar pensamientos, pero el criarlos, que es lo propio de un padre, exige esfuerzo y dolor. En el artículo repite alguna de las consideraciones realizadas a propósito de la función del arte, para terminar señalando que si los pensamientos generados provocan la duda en el lector sobre la realidad de su existencia, entonces "*podría yo decir, lector, que te había creado. Lo que es mucho más que haberte engendrado. ¿Me entiendes?"* (VIII, 350).

Unamuno considera que el dolor es lo más noble del viviente, y el doliente siempre es inocente, y si en "*El dolor de pensar*" nos dice que escribe con la sangre de su corazón, en *Del* S*entimiento trágico*", con mayor intensidad si cabe nos había dicho: *"y sólo apurando las luces del dolor espiritual puede llegarse a gustar la miel del poso de la copa de la vida. La congoja nos lleva al consuelo"* (VII, 143). Nada de frías proposiciones que produzcan una reflexión distante. Se trata de tensionar, intensificar el dolor, apurar hasta las heces el dolor espiritual para provocar brotes vigorosos, para intensificar la conciencia, para acrecentar la vida, en suma.

Precisamente en el horizonte de la profundización del dolor espiritual se plantea nuestro autor el misterio de la muerte. La cita anterior pertenece al final del capítulo III de *Del Sentimiento trágico,* y el capítulo IV, "*La esencia del catolicismo*", está dedicado al estudio de las religiones, explicando cómo se constituyen, deteniéndose en el cristianismo y señalando que su esencia es la creencia en la inmortalidad, sustentada en la fe en la resurrección de Cristo. Se subraya la centralidad de la muerte y resurrección de Cristo en la fe cristiana que daría cumplimiento a la pubertad espiritual, que corresponde al descubrimiento del misterio de la muerte*."El descubrimiento de la muerte, es*

el que hace entrar a los pueblos, como a los hombres, en la pubertad espiritual, la del "Sentimiento Trágico de la vida", que es cuando engendra la humanidad al Dios vivo. El descubrimiento de la muerte es el que nos revela a Dios, y la muerte del hombre perfecto, del Cristo, fue la suprema revelación de la muerte, la del hombre que no debía morir y murió" (VII, 145).

Si hemos volado lejos es porque éste es el horizonte que da cuenta de la reflexión sobre la muerte, conviene ahora retomar el camino al principio.

9.2.-EL DOLOR COMÚN: LA COMPASIÓN COMO FORMA SUPREMA DE HUMANIDAD

La transmutación del dolor carnal en dolor espiritual y fructífero, superador del dolor individual se realiza a través de la compasión, que es la forma suprema de humanidad. La experiencia de la limitación individual, el miedo al anonadamiento, transmuta el dolor en compasión dándonos cuenta de nuestro meollo existencial y ontológico: *"Según te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas vas descubriendo tu propia inanidad que no eres todo lo que eres, que no eres lo que quieres ser que no eres más que no nada y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar a tu propia infinitud, ni menos a tu propia eternidad te compadeces de todo corazón de ti mismo y te enciendes en doloroso amor a ti mismo"* (VII, 191).

Pero para ello es preciso que el dolor carnal no se aliene en su puro padecer, sino que nos haga surtir y tomar conciencia de nuestro ser y el de los otros. En el "Secreto de la vida" nos dice que el misterio de la vida es un secreto que Dios planta en el alma de cada uno de los hombres, y, valiéndose de la parábola del sembrador del Evangelio según Mateo, nos explica así: *"Hay hombre a quien el secreto de la vida cae por fuera, al camino de ella, y se lo devoran las aves, a otro le cae en corazón pedregoso y no tribulado ni arado por el dolor, y le brota pero el sol se lo quema; a otro se le ahoga en mil divertimentos y expansiones, y sólo a muy pocos se les adentra y echa raíces, y las raíces tallo, y el tallo hojas, flores y por fin fruto"* (III, 878).

Es el dolor, que ara metiendo la laya hasta el hondón de nuestro ser, el que nos prepara para recibir la simiente en condiciones de fructificar. Años después, en Del *Sentimiento trágico de la vida,* utilizará la misma metáfora para señalarnos que es del sufrimiento de donde surge el verdadero conocimiento y el verdadero amor*: "Porque los hombres sólo se aman con espiritual amor cuando han sufrido juntos un mismo dolor, cuando araron durante algún tiempo la tierra pedregosa uncidos al mismo yugo del dolor común"* (VII, 189). Tenemos de nuevo la dimensión creadora del dolor, la que amplifica y enriquece nuestra existencia. El verdadero amor surge del compartir un mismo dolor, y esta comunidad sufriente, que

nos abre a un espacio nuevo y enriquecido de la existencia, es santa. De un modo acabado y emocionado nos lo dice en el poema:

DOLOR COMÚN
Cállate, corazón, son tus pesares
de los que no deben decirse, deja
se pudran en tu seno; si te aqueja
un dolor de ti solo no acíbares.

A los demás la paz de sus hogares
Con importuno grito. Esa tu queja,
Siendo egoísta como es, refleja
Tu vanidad no más. Nunca separes

Tu dolor del común dolor humano
Busca el íntimo aquel en que radica
La hermandad que te liga a tu hermano,

El que agranda la mente y no la achica;
Solitarios y carnal es siempre vano;
Sólo el dolor común nos santifica . (VI, 93)

Así está señalándonos Unamuno el modo más hondamente humano y perdurable del *padecer*, cual es la compasión. Como tendremos ocasión de explicitarlo más adelante, la compasión se nos aparece como la forma suprema del amor y, por ende, de humanidad. Compadecer, padecer de *consuno*, donde el amor es comunidad y sobre todo es amar espiritualmente frente *al solitario y carnal que es siempre vano*. *"Porque amar es compadecer, y si a los cuerpos los une el goce, úneles a las almas la pena y lo reitera – Amar es compadecer y quien más compadece más ama"* (VII, 189-190).

Se nos aparece otra vez la noción de comunidad de *consuno* y de la necesidad del otro para ser yo. Desde el punto de vista epistemológico, no hay un lugar privilegiado para aprehender lo real ni una *res cogitans* original, sino un nosotros fundante; sólo me conozco a través del prójimo."*Nadie se conoce a sí mismo si no conoce al otro. Sólo a través de los otros se conoce uno a sí mismo. Porque lo de replegarse uno en sí mismo, como un cartujo en la soledad y vivir en perpetuo examen de conciencia es el modo de olvidarse de sí mismo, de vaciarse de sí mismo de desplegarse del propio ser"* (V, 1184).

No hay idealismo cartesiano posible; la conciencia no es ninguna idealidad, ni tan siquiera individualidad abstracta. La conciencia es originalmente comunidad concreta, que se reconoce por el con-sentimiento compartido. La conciencia *siente*, mejor, con-siente. No se trata originariamente de conocer objetos, sino de compadecer con el hermano próximo. El dolor me remite al amor. Por el camino del dolor, que me liga con mi hermano, se hace posible el ser del otro, y con este otro hermano, con y por este prójimo, soy yo posible Por la humanidad, que gano en esta ligazón, yo soy realmente. Las nociones de humanidad y caridad son indisolubles.

Es esto lo que en *Del Sentimiento trágico de la vida* nos lo expresa tan encendidamente como en el poema anterior: *"Los hombres encendidos en ardiente caridad hacia sus prójimos es porque llegaron al fondo de su propia miseria, de su propia aparencialidad, de su nadería, y volviendo sus ojos así abiertos a sus semejantes, los vieron también miserables y les compadecieron y les amaron"* (VII, 189-190).

A través del amor, por el dolor que se trueca en compasión, se alcanza la esencia de la humanidad, se alcanza la *aletheia,* como autenticidad, como despojamiento del *follaje* fenoménico de las meras apariencias. Miseria y vanidad sería la condición propia del hombre, nunca pletórica sino siempre indigente. El dolor nos abre al amor, que es precisamente revelación de nuestra más radical condición, la del menesteroso que aspira y anhela ser más. Y es en este horizonte cuando aparece nuestra noción de Dios, reconociendo nuestro origen. Nuestra nadería se nos abre a la presencia de lo indescifrable. El misterio es el *fatum* ineludible, que el dolor nos ha ayudado a descubrir.

"Dios es pues la personalización del Todo, es la conciencia eterna e infinita del Universo. Conciencia presa de la materia y luchando por liberarse de ella. Personalizamos al Todo para salvarnos de la nada, y el único misterio verdaderamente misterioso es el misterio del dolor" (VII, 192).

Tradicionalmente se ha utilizado la realidad del dolor para negar la existencia de Dios o para señalar la insensatez de la existencia humana, el famoso *absurdo* existencial. Unamuno le da sentido positivo; no podemos olvidar que el punto de partida de nuestro autor es el hombre de carne y hueso, y todo nos remite a él. La intención de Unamuno es ponerle al hombre en confrontación con su destino, y en ejercicio de sinceridad someterle al *potro* de la tortura, de no eludir la pregunta por el misterio. El dolor existe,

estamos sumergidos en él, acorralados por él, como los muertos en el humilde y solitario cementerio castellano de sus poemas, nos cerca por fuera y está dentro de nosotros inexorablemente. Pero sólo ahondando en él lo venceremos. Este dolor se transmuta en todo y va intercambiándose con las otras formas de la existencia: Vida, amor, sentimiento, esperanza, y fe, y también muerte, angustia, agonía, tragedia en definitiva. En el poema "La hora de Dios", en realidad un salmo penitencial, se recoge todo esto, y el poeta confiesa su perplejidad existencial, y apela a Dios para que le ayude a entender, aun cuando advierte significativamente "que mi vida sin sufrir ya no es mi vida". Aceptando que sin dolor no hay vida, ruega y pide clemencia por una culpa que curiosamente desconoce:

"Acepto este dolor por merecido
mi culpa reconozco, pero dime,
dime, Señor, Señor de vida y muerte,
¿Cuál es mi culpa?
Si, yo pequé, Señor te lo confieso,
culpable tu castigo me revela,
mi vida sin sufrir ya no es mi vida
mas… ¿por qué sufro?" (VI, 228).

Acepta el sufrimiento, pero se pregunta el porqué. En realidad él lo ha intuido. Ya hemos advertido del *masoquismo ontológico;* no hay vida sin dolor. Y ahora recordemos que dolor y conciencia son inseparables: *no opio sino vinagre* y *cuando no sientes el dolor, no eres.* El dolor, el dolor compartido, es el momento constitutivo de la conciencia, como reiteradamente hemos señalado; en eso consiste nuestro ser: en sentirse dolorosamente. Así mismo, la comunidad original en que somos, y somos en cuanto compartidos y compasivos, está inscrita en el ser mismo de la conciencia.

*"Conciencia, **conscientia**, es conocimiento participado es **consentimiento**, y **con-sentir** es compadecer* (VII, 192).

CAPÍTULO 3.- EL MISTERIO DE LA MUERTE

1.-EL DOLOR Y LA MUERTE

Es el dolor por la ausencia, el sentir la falta, el grado más alto de dolor. El hueco dejado en nuestra existencia nos muestra cómo el dolor nos remite a la esencia misma de la vida, que consiste en notar y sentir que se vive. Precisamente la primera manifestación de la muerte es la del vacío. En su primera obra dramática, la "Esfinge", Unamuno casa la muerte a la sensación de vacío y a la sensación de la nada ligada a la muerte; es la oquedad inmensa. Angel, el personaje protagonista, exclama: *"¿Ves ese cuadro? Parece que me mira mi madre desde más allá de la tumba, desde el misterio silencioso. ¿Qué hay allí?, es una obsesión, Eufemia que no me deja. Esa nada, esa nada terrible que se me presenta en cuanto cierro los ojos… Es una oquedad inmensa."* (III, 37).

Esa nada terrible, ese hueco irrellenable, produce un sentimiento especialmente intenso. Sentimiento que nos descubre nuestra primigenia realidad, la de la contingencia dolorosa, de tal modo que la vida humana sólo se autentifica ante la presencia de la muerte: *"Muchas veces se ha dicho y es cosa por todos observada, que el dolor que nos causa la muerte de una persona querida con la que hemos convivido, se acrecienta gradualmente en los primeros días, hasta que luego va cediendo. El dolor sigue un proceso que podríamos marcar por una curva de rápido ascenso y lento descenso. El primer efecto es de estupor, y a las veces, si nuestra persona querida sufrió mucho para morir hasta de alivio al ver que descanso al cabo. El dolor más grande viene al encontrar vacío el lugar que ocupaba en la mesa, tal vez en el lecho, a nuestro lado. El dolor mayor es cuando sentimos su falta, cuando sentimos el hueco que ha dejado en nuestra existencia, cuando sentimos la rotura de nuestra asociación de ideas y sentimientos. La imagen de aquella persona querida estaba íntimamente entramada en el tejido espiritual de nuestra vida y no pudo arrancárnosla la muerte sin destrozar el tejido ese"* (III, 392).

De nuevo el dolor, en este caso el dolor ante la muerte, nos hace encontrarnos a nosotros mismos y reconocernos como vivientes. Por el dolor salimos a luz de la consciencia; de ahí que Unamuno lo denomine el verdadero nacimiento del hombre: *"El segundo nacimiento, el verdadero, es nacer por el dolor a la consciencia de la muerte incesante, de que estamos siempre muriendo"* (II, 662). La conciencia es esto, descubrir que el presente se nos escapa, vamos muriendo y somos indigentes que perdemos lo poco que tenemos. La conciencia descubre ante la muerte nuestra radical condición: "*En la muerte se revela el misterio de la vida, su secreto fondo"* (III, 242).

Notemos, pues, que el verdadero nacimiento se da con la conciencia de la muerte. Ante ella tenemos consciencia de que realmente existimos nosotros y también los demás hombres, y el mundo, e incluso Dios, pues con la muerte descubrimos nuestra ansia de él, pues queremos vivir y no perder lo que somos; de ahí que nos diga: *"Descubrir la muerte es descubrir el hambre de inmortalidad"* (VII, 144). De nuevo hemos dado el salto de lo psicológico a lo ontológico, de nuestras sensaciones fisiológicas y sentimentales a nuestra realidad radical. Veamos un poco en detalle el proceso.

Mantenernos en ser lo que somos, esa es nuestra apetencia original. Sin embargo, Unamuno es claramente consciente de que este impulso tiene un alcance distinto, después de su renacimiento espiritual, cuando llega a la conclusión de que el racionalismo, menos aún la versión científico-positivista, no puede dar cuenta, o mejor dar satisfacción, al hambre de inmortalidad: *"He vivido como viven los que se llaman sanos de espíritu, fuertes de él, equilibrados y normales, considerando a la muerte como una ley natural y necesaria condición de la vida...La realidad ahora es otra. Ya no volveré a esa vida, ya no sanará, tal como mis enemigos entienden eso de sanarse, ya no podré vivir como he vivido"* (VIII, 837).

Esto nos ha dicho en *Diario íntimo,* donde nos confiesa que el positivismo ya no puede dar cuenta de las inquietudes fundamentales del hombre. De ahí que en *Del Sentimiento Trágico,* ligue muerte a razón. Nos reconocemos como mortales porque somos racionales. La reflexión consciente introduce el horizonte de la muerte en nuestra conciencia; de ahí que nos diga que la razón es enemiga de la vida, no en el sentido de que niegue nuestra propia existencia, ni tan siquiera hipotética y cartesianamente, sino en el sentido de que nos obliga a dudar de nuestra existencia, esto es, de la existencia de nuestra conciencia perennemente.

Unamuno no negará nunca la mortalidad del animal humano: *"Sería, no ya excusado, sino hasta ridículo el que nos extendiésemos aquí en exponer hasta que punto la conciencia individual humana depende de la organización del cuerpo, como renaciendo poco a poco según el cerebro recibe las impresiones de fuera, como se interrumpe temporalmente durante el sueño, los desmayos y otros accidentes; y cómo todo nos lleva a conjeturar racionalmente que la muerte trae consigo la pérdida de la conciencia. Y así como antes de nacer no fuimos ni tenemos recuerdo alguno personal de entonces, así después de morir no seremos. Esto es lo racional"* (VII, 156).

Unamuno se ha enfrentado a la desvalorización del cuerpo y ha denunciado la perversión helenizante y platónica de cierto cristianismo, el agustiniano; por eso reivindica la resurrección de Jesús y la inmortalidad en cuerpo y alma. Reivindicación que es locura, precisamente porque la razón indica que la muerte del cuerpo trae la muerte de mi conciencia. Mi yo es mi cuerpo y mi conciencia es corporal. Mi yo es mi cuerpo vivo [139].

"*Hay en mi un principio que piensa, quiere y siente… lo cual implica una petición de principio. Porque no es verdad inmediata el que haya tal principio en mi, la verdad inmediata es que pienso, quiero y siento yo, y yo el que piensa, quiere y siente es inmediatamente mi cuerpo con los estados de conciencia que soporta. Es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente. ¿Cómo? ¿Cómo, como sea?* (VII, 158).

De ahí que considere a la razón una fuerza disolvente antivital. El capítulo V de *Del Sentimiento trágico*, titulado "*La disolución racional*", comienza apelando a Hume y su ensayo sobre la inmortalidad del alma. Y, utilizando sus palabras, dice: "*Parece difícil probar con la mera luz de la razón la inmortalidad del alma… Es el Evangelio y sólo el Evangelio, el que ha traído a la luz la vida y la inmortalidad"* (VII, 155-156). Y continúa dando los argumentos que acabamos de citar para señalar que, si bien no hay manera alguna de probar la inmortalidad, sí hay en cambio modos de probar racionalmente la mortalidad corporal y, por ende, de la conciencia [140].

La razón humana pone a prueba la mortalidad del yo y su conciencia, y se convierte en elemento aniquilador. La razón es enemiga de la vida, pues fija el dinamismo vital en rígidos esquemas mentales. *"Es cosa terrible la inteligencia. Tiende a la muerte como la estabilidad a la memoria. Lo vivo es en rigor ininteligible… La mente busca lo muerto pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla. Para analizar un cuerpo, hay que menguarlo o destruirlo. Para comprender algo hay que matarlo, enrigidecerlo en la mente. La ciencia es un cementerio de ideas muertas aunque de ellas salga vida. También los gusanos se alimentan de cadáveres. Mis propios pensamientos tumultuosos y agitados en los senos de mi mente, desgajados de su*

[139] Alicia Villar Ezcurra nos hace de reparar en que Unamuno emplea la expresión *hambre de inmortalidad* y sus equivalentes, ***sed, apetito, ansia, anhelo,*** para expresar el deseo de pervivencia, expresiones siempre referidas al cuerpo y sus funciones. Lo que nos delata que el "espíritu" "alma", es la conciencia humana, encarnada en un cuerpo y no una realidad "espiritual" separable del cuerpo, como reiteradamente hemos subrayado. Recordemos que Unamuno quiere, y por eso defiende, la concepción católica de inmortalidad, y anhela la resurrección completa del hombre de "carne y hueso".

[140] Unamuno, consciente de esto, dirá que "*todo panteísmo no es sino un ateísmo disfrazado*" (VII, 161), pues significa pasar de *nada a nada,* y por eso defiende y desea el *"Dios personal y consciente del monoteísmo cristiano productor y sobre todo garantizador de nuestra inmortalidad"* (VII, 161).

raíz cordial, vertidos a este y fijados en él en formas inalterables, son ya cadáveres de pensamiento. ¿Cómo pues va abrirse la razón a la revelación de la vida?. Es un trágico combate, es el fondo de la tragedia, el combate de la vida con la razón. ¿Y la verdad? ¿Se vive o se comprende? (VII, 162).

Terrible dilema al que se ve abocada la razón, que se revela como autodestructiva, pues en su proceder tiende a fijar, diseccionar y analizar. La razón es un forense que se aplica a diseccionar su propio cadáver, porque tiene que fijar la vida para comprenderla. Reconocer el propio cadáver puede resultar, más que patético, terrorífico; la angustia es la consecuencia del enfrentamiento reflexivo con la muerte. Antes de profundizar en la angustia, veamos cómo hemos llegado hasta aquí.

2.-LA CONCEPCION FAMILIAR DE LA MUERTE

2.1.- LA CONJUNCIÓN VIDA Y MUERTE, COMO ESPERIENCIA NATURAL Y COTIDIANA

Hemos señalado que la conciencia es donadora de realidad, es siempre conciencia de algo; y la muerte, como destino final de la vida, es inconcebible por irrepresentable:
"Imposible no es, en efecto, concebirnos como no existentes, sin que haya esfuerzo alguno que baste a que la conciencia se dé cuenta de la absoluta inconciencia, de su propio anonadamiento. Intenta, lector, imaginarte en plena vela cuál sea el estado de tu alma en el profundo sueño; trata de llenar tu conciencia con la representación de la no conciencia, y lo verás. Causa congojosísimo vértigo el empeñarse en comprenderlo. No podemos concebirnos como no existiendo" (VII, 131).

La relación nacimiento y muerte, vida y muerte, es experimentada desde la más tierna infancia, y en los más remotos recuerdos de su niñez Unamuno nos lo sitúa siempre ligados [141]. En la descripción que da de Bilbao titulada "Mi bochito", y que luego fue

[141] Hans Urs Von Balthasar, estableció una clasificación de la consideración de la muerte en las distintas épocas históricas, distinguió tres fases: una fase mítico-mágica, una teorética y una existencial. J. Piepper, en Tod und Unsterblichkeit, glosando la obra de Balthasar y siguiendo su estela, señalará que la muerte va a tomar una consideración cada vez más trágica con la filosofía existencial. Podríamos resumir diciendo que hasta el medievo el hombre concebía la muerte como tránsito, y en el hombre medieval este tránsito está signado por la esperanza del hombre en la inmortalidad; el hombre pone su confianza en Dios. Con el renacimiento se da una cierta naturalización de la muerte con un reconocimiento del cadáver como cuerpo natural, y a la vez se empieza a sentir una conciencia trágica. Si bien se mantiene un fondo esperanzado, la muerte mantiene su sentido desde la perspectiva de la inmortalidad. Será la ilustración quien declare la guerra contra el miedo a la muerte. Se trata de un límite natural que se asume como otro fenómeno de la naturaleza. Pero después del romanticismo, con la concepción de la *muerte existencial*, el gran enigma de la muerte aparece de un modo cada vez más cruel ante el hombre. El límite no es mero acabamiento fisiológico-biológico. Dezso Csejtei, en su obra *Muerte e inmortalidad en la obra filosófica de M. de Unamun*o, señala que el origen de la concepción existencialista tendríamos que ponerlo en las tres grandes concepciones del fin humano en el siglo XIX, en las personas de Schopenhauer, Kierkegaard

recogida en "De mi país", une Unamuno nacimiento y muerte, señalando que en la infancia se vive naciendo, proclamando el *omne novum sub sole* y para describir su geografía infantil nos dice:

"Nací en lo más lúgubre y sombrío de Bilbao en la calle Ronda… Mamoncillo aún lleváronme a la calle La Cruz… frente a Artecalle y Tendería… Al otro lado tenía Las Calzadas, escalera de la muerte camino del cementerio y escalera también para subir a Begoña, la matriz de Bilbao donde se sacia la vista de verdura… Pero mi mundo, mi verdadero mundo, la placenta de mi espíritu embrionario, el que fraguó la roca sobre que mi visión del universo posa, fue, ante todo, la manzana comprendida entre las calles de La Cruz, Sombrerería, Correo y Matadero hoy (Banco de España), la manzana en cuyo centro estaba el matadero. ¿Qué misteriosas relaciones guardarán los espectáculos que hemos tenido de continuo ante los ojos, cuando nuestra comprensión del universo cuajaba, con el rumbo que luego nuestras ideas tomen?. Tengo por un misterio augusto el del influjo que en mi concepción de la vida haya podido ejercer aquella visión frecuente del matadero, con su suelo de losas, sobre que corrían agua y sangre, y aquellas mujeres que parecían bailar baile silencioso y hierático, mientras, ayudándose de una cuerda, desangraban a golpes de pie las reses muertas"(I, 170).

La conjunción vida y muerte la había utilizado, casi en los mismos términos, una década antes. El joven Unamuno evoca su niñez en su artículo "*Las procesiones de Semana Santa "*, publicado en *El Nervión* en Marzo de 1891: *"Entonces era todo ello nuevo para mí, siempre nuevo, entonces toda impresión venía humeante y chorreando de vida: como me acuerdo de las procesiones de Semana Santa, las demás eran a su lado procesioncillas de tres al cuarto, procesiones de día a toda luz. Pero las de Semana Santa eran de noche; cosa más solemne y pavorosa* (I, 137).

Nos ha confesado que tiene por misterio augusto el modo que haya podido influir su frecuente visión del matadero con su concepción de la vida. Nosotros hemos constatado, que frecuentemente Unamuno enlaza la visión de la muerte con momentos de gran intensidad vital, visión que adquiere sus expresiones más significativas en el juego y la mirada infantil. Su *Recuerdos de niñez y mocedad* se inicia con la siguiente frase: "*Yo no me acuerdo de haber nacido- y continua- Esto de que yo naciera –y el nacer es mi suceso cardinal en el pasado, como el morir será mi suceso cardinal en el futuro-, esto de que yo naciera es cosa que sé de*

---

y Nietzsche. Unamuno representaría la transición hacia las teorías tanatológicas del s. XX, cuya referencia central sería Heideger y su obra *Ser y tiempo.* En este sentido señala que "La aspiración de Heideger, hacer comprensible e inteligible la muerte, es una empresa sin par en la filosofía del s. XX ". Y señala como características más importantes de la tanatología heidegeriana.

1.- Ser y tiempo es un intento de descripción puramente formal-ontológica de la muerte.
2.- la concepción de la muerte es radicalmente *terrenal* (abarca sólo lo fenomenológico).
3.- La concepción es fundamentalmente solipsística (exclusión de la intersubjetividad).
4.- La muerte está canalizada dentro de un esquema *proyectivo* (ser para la muerte) y como consecuencia.
5.- El *telos* último de la ontología heidegeriana es una dirección hacia la muerte, lo que convierte el análisis heideggeriano en un *culto a la muerte.*

autoridad y, además, por deducción. Y he aquí cómo del más importante acto de mi vida no tengo noticia intuitiva y directa, teniendo que apoyarme para creerlo, en el testimonio ajeno. Lo cual me consuela haciéndome esperar no haber de tener tampoco en lo porvenir noticia intuitiva y directa de mi muerte. Aunque no me acuerdo de haber nacido, sé, sin embargo, por tradición y documento fehaciente que nací en Bilbao, el 29 de septiembre de 1864. Murió mi padre en 1870" (VIII, 97).

Unamuno gusta de decir que el niño está fuera de la muerte y de la inmortalidad; vive en el presente. Su primera impresión, por cercana, de la muerte de la que tiene cabal recuerdo es la de su condiscípulo Jesús Castañeda, y al respecto nos dice: "*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 hable de ella es como habla de tantas otras cosas que tampoco comprende. Es un momento solemne cuando la muerte se nos revela por vez primera, cuando sentimos que nos hemos de morir. Recuerdo la impresión que me produjo la muerte de Jesús Castañeda, un muchacho compañero de colegio. Faltaba hacía días, sabíamos que estaba muy mal, y hablábamos de ello comentándolo. Unos decían que se moriría por haber fumado mucho, otros insinuaban el misterio de iniquidad, el prematuro vicio solitario. Y un día, sobrecogidos de temor misterioso, supimos que había muerto"* (VIII, 120).

Lo que Unamuno nos ha descrito es la pérdida de la inocencia infantil, pérdida que se da cuando *sentimos que nos hemos de morir*. La visión del compañero muerto me obliga a reorientar la mirada hacia mi propio interior y me descubre mis propias limitaciones. Mirada de autorreconocimiento doliente: *Temor y temblor*; nos reconocemos sobrecogidos de temor misterioso, que nos revela la trágica condición humana. Unamuno nos describe la paradójica posición del hombre ante la muerte. Mientra es niño la muerte no es, ni le afecta; la vida se despliega, *se vive,* es pura energía vital inconsciente; pero es precisamente cuando la muerte toma cuerpo, cuando el hombre se hace hombre. Con la conciencia de la muerte el hombre se hace humano maduro y deja de ser inocente infante.

Pero en Unamuno la muerte no clausura todo. Muerte y vida se evocan reciproca y simultáneamente. Pocas páginas después, en *Recuerdos de niñez y mocedad*, volviendo a recordar las procesiones de Semana Santa de su niñez, su descripción se inicia precisamente en confrontación con el carnaval.

"Mucho más pintoresca que el carnaval era la Semana Santa, con sus procesiones; mucho más deseada. Para cada cual las mejores procesiones de Semana Santa, las más poéticas, son las de su pueblo. En

ellas vio representarse al vivo el drama de la Pasión. Las procesiones de Semana Santa de mi Bilbao de hace más de veinte años son las más solemnes, las más misteriosas, las más hondas que he presenciado ni presenciaré.

Eran de noche…¡Y que escenas, Dios mío!

En viernes santo venían los ***elementos*** *… Después la Dolorosa y san Juan,,, y luego el Entierro.*

Otra procesión solemne era la de Corpus…

¡Oh, y qué dulce recuerdo íntimo, qué recuerdo de vida nueva, tiene para mí esta primaveral procesión de Corpus de mi Bilbao, esta procesión que hace tantos años, que no he vuelto a ver!... Fue en la calle de Bidebarrieta, bien lo recuerdo; fue en primavera. De los balcones llovían rosas sobre el Santísimo, y también sobre mi alma que apenas dejaba la infancia ¡llovían desde el cielo rosas de primavera!... Después me han dado frutos y espinas" (VIII, 126-127).

De nuevo es reiterativa la confrontación vida y muerte, explosión vital y pasión, Carnaval y Semana Santa, y termina la cita con el Corpus primaveral, auténtico renacimiento. Experiencia llena de esperanza, de vida y belleza. A la oscuridad de la Semana Santa sigue la luz de la primavera y sobre todo la flor viva, la belleza santa. La vida vence a la muerte, triunfo expresado en la flor por antonomasia, la más fragante y más hermosa: la rosa. Rosa llovida del cielo, alimento espiritual, que *después me han dado frutos y espinas*, de nuevo la doble condición vida y dolor en inevitable conjunción.

La rosa en nuestra cultura es símbolo del nacimiento y del renacimiento, es la flor mística por excelencia, símbolo de resurrección cristiana y de vida eterna, símbolo de la mujer, de la belleza, la pureza y la santidad; la rosa es el atributo de la Virgen.
En la Alquimia se representaba la rosa en el centro de la cruz, y Goethe lo reinterpretó en sentidos versos:

"La cruz de encuentra herida
profusamente rodeada de rosas
¿Quién puso las rosas en la cruz?...
Y del medio emana una vida santa
De tres rayos desde un solo punto" (Goethe, Die Geheimnisse). [142]

La rosa es, pues, símbolo de unidad al ocupar el centro de la cruz, es un símbolo de gran complejidad y ambivalencia, ya que representa tanto la pasión terrenal como la

[142] www.estgudiamosimbologias.blogssport. com

perfección celestial, y es a la vez tiempo y eternidad, vida y muerte, fertilidad y virginidad. La rosa roja y la blanca en conjunto representan la unión del fuego y el agua, la unión de los opuestos. La rosa es, esencialmente, un símbolo de finalidad, de logro absoluto y de perfección. En Alquimia, la rosa es la sabiduría y la rosaleda es el trabajo; también es el renacimiento de lo espiritual después de la muerte de lo temporal [143].

Con la rosa caída del cielo en la procesión del Corpus, está representado *el misterio de la vida, su secreto fondo*, como nos ha dicho en *Vida de Don Quijote y Sancho*, y el misterio de la vida, y sobre todo de la muerte, provoca desazón existencial, angustia.

2.2.- LA MUERTE PERSONAL EN LAS OBRAS DE UNAMUNO

Unamuno, en sus obras tanto de ficción como en sus poesías, nos ha mostrado las distintas formas en que se presenta la muerte, bien sea de modo violento y repentino o dulce y esperado, en un entorno de desolación o familiar. En todos ellos Unamuno nos presenta la muerte como inevitable, y casi siempre sorprendente. En cualquier caso, con la muerte se destaca el vacío dejado por el que muere, con lo que queda patentizado el ser único e insustituible de la persona.

Amén de ello se expresa lo que de inconmensurable e incomprensible tiene la muerte para el humano. Recordemos las lágrimas de Solón, y la constatación de humanidad que para Unamuno tienen. Junto al episodio de Solón, creo que Unamuno siempre tiene presente la confesión de San Agustín, cuando muere su madre Santa Mónica: *"Cuando ella exhaló el último suspiro, mi joven hijo Adeodato estalló en sollozos, pero una reprimenda general le hizo callar... la muerte de mi madre no tenía nada de lastimoso y no era muerte total, la pureza de su vida lo atestiguaba... ¿Qué era entonces lo que me hacía sufrir dentro de mí mismo?. Sin duda la ruptura súbita de nuestra costumbre tan dulce y querida de vivir juntos, herida todavía muy reciente"* [144].

---

[143] Inés Riego de Moíne, *"Hombre y filosofía una mirada desde la mística"*, Universidad Nacional de Cuyo, 2006. Dedica un apartado a "El sin por qué de la rosa", haciendo referencia al poema de Angelus Silesius (1624-1677), p. 113-118
"La rosa es sin por qué florece porque florece; no cuida de sí ni pregunta si es observada", considera que en el poema están representados los místicos alemanes del S. XIV, Echart, Suso y Tauler, y lo presenta como el puente entre dos opuestos, la filosofía o ámbito de los "por qué" y la mística lugar del "sin por qué" en el que declinan todas las razones. Alude luego a la interpretación de Heidegger, para quién el poema de Silesius responde a Leibniz y a su principio de razón suficiente. La rosa ilustraría el sin por qué de la vida y del ser mismo (se contenta con florecer y embellece de por sí) que no necesitan de una explicación ni de una razón "para sí" aunque la tengan "en sí" mismas

[144] San Agustín, *Textos sobre la muerte*, www.mercaba org. En estos textos, encontramos reflexiones de grandes pensadores sobre la muerte, indudablemente aparece Unamuno, y junto a él queremos resaltar a

Parecen palabras del propio Don Miguel, referidos a su mujer Concha. En realidad, Unamuno después de la muerte de su mujer se expresó en términos muy similares. Es conocido que Unamuno, para expresar el amor íntimo del cotidiano vivir, le llamaba *mi costumbre* sublimando la costumbre, como lo había hecho con el trabajo cotidiano de las humildes gentes.

Unamuno en sus obras nos presenta y desarrolla las distintas formas en que la muerte irrumpe en la vida personal y social. Si observamos su primera novela, *Paz en la guerra,* tenemos distintas formas de aparición de la muerte. La muerte de Doña Micaela requiere un poco de atención pues rememora y recrea lo dicho por San Agustín. Así nos muestra cómo la vivió Don Juan Arana, su marido: *"Don Juan notaba que le habían arrancado una* ***costumbre*** *y aunque su hija llenaba la casa... echaba de menos los suspiros y quejas de su mujer"* (II, 219). La muerte patentiza nuestra singularidad, nuestra insustituibilidad; nadie es pieza intercambiable, nadie me puede reemplazar. Y con la muerte de su mujer "*también él moría... Aquella pobre mujer había puesto arreglo y orden en su casa, y embellecido su vida con una queja tierna dulcísima, humilde, callada llena de matices, con algo que fue para él, el aroma del hogar"* (II, 219). Observemos que Don Juan, al igual que San Agustín y luego el propio Don Miguel, siente la *dulce costumbre* de vivir juntos, envueltos en un *aroma de hogar***,** y eso precisamente, ese dulce afectuoso nimbo, es lo que la muerte quiebra. Y para mostrar el socavón y destrozo que la muerte provoca en el cotidiano vivir, Unamuno utiliza una fórmula, plena de acierto técnico narrativo, pues en sucesión con los pensamientos de Don Juan, nos describe la situación de guerra en que viven, gracias a los gritos de los centinelas que en el silencio de la noche gritaban sus alertas. Y junto a ello se pasa al pensamiento de Don Epifanio, que esa misma noche, y mientras Don Juan tiene los pensamientos, que hemos contado. El piensa: "¡*Es irreparable esto –repetía Don Epifanio-, irreparable! ¡Qué destrozo*!" (II, 219).

Esta voz, la de Don Epifanio, permite cargar de dramatismo, el propio de toda muerte, lo que se nos había presentado como un acontecer más del cotidiano vivir. Y se nos dice

---

Pascal, que en carta a su hermana, con ocasión de la muerte de su padre, le dice, que sin Jesucristo *"la muerte es terrible y espantosa, horror de la naturaleza... y con Jesucristo es amable, santa, alegría del creyente"*. www.mercaba.org. En la misma línea, Teilhard de Chardin dice: "*La muerte es de suyo debilidad inevitable de los seres corporales... y el gran triunfo del Redentor es haber transformado en factor de vivificación lo que es, en si, fuerza universal de disminución y desaparición"*. *www.mercaba.org.* Y también en TEILHARD DE CARDIN, Pierre. *El medio divino, ensayo vida interior*, www.biliotecaespiritual.com. Unamuno se instala en esa línea de buen cristiano que cree que la muerte, digan lo que digan los sedicentes sabios, racionales y positivistas, es superable gracias a Cristo.

que es irreparable, el gran destrozo que no tiene solución. Recordemos que un poco antes nos había descrito la muerte de Doña Micaela como algo muy normal e incardinado en el continuo vivir cotidiano: *"El médico exclamó; "¡Ésta se va!" y fue un cura a confesarle de escape... su hija y su marido entraban y salían de puntillas en aquél rincón del almacén... la enferma dormía a ratos y a ratos se sofocaba... Pasó un silencia supremo... Al momento de silenciosa angustia siguió una trepidante detonación que pareció hacer bambolear la casa. La enferma extendió los brazos aterrada, y dando un grito, el último, cayó en la almohada. Habíasele quebrantado el corazón, había muerto el mundo para ella, y con él se le desvanecieron de la pobre cabeza, tan martillada, los temores y ansiedades, fantasmas que turbaron el agitado sueño de la vida, y así pudo descansar por fin en la eterna realidad del sueño inacabable"* (II, 215, 216). La muerte de Micaela tiene una forma tranquilizadora que se da en el normal vivir, pero siempre sobre el fondo de la guerra; su estruendo y sus bombas ponen el contrapunto lleno de dramatismo. Sin embargo, la muerte de Ignacio viene nimbado por un ambiente cargado de violencia, y provocado por una bala. *"A la caída de la tarde, asomándose Ignacio a la salida de la trinchera, por pura curiosidad, sintió una punzada bajo el corazón de Jesús bordado por su madre, le echó mano, ofuscósele la vista y cayó. Sentíase desfallecer por momentos, que se le iba la cabeza, liquidándosele la visión de las cosas presentes, y luego una inmersión en un gran sueño. Cerrándose, por fin sus sentidos al presente, se desplomó su memoria, se recogió su alma y brotó en ella, en visión espesada, su niñez en brevísimo espacio de tiempo... revivió sus días frescos y en un instante preñado de años, desfiló en orden inverso al de la realidad el panorama de su vida. Vio a su madre... Vio a Rafaela de ocho años de corto y trenzas... Revivió las noches en que oía a su padre... y aquellas noches que rezaba con su madre y cuando en esta visión murmuraban en silencio sus labios una plegaria la moribunda vida se le recogió en sus ojos... En su cara quedó la expresión de una calma serena como la de haber descansado* -y a continuación se quiebre la situación, y se produce la inversión de la escena de la muerte de Micaela-. *Junto a él resonaba el fragor del combate, mientras las olas del tiempo se rompían en la eternidad"* (II, 250).

Si en la muerte de Micaela, normalizada y tranquila, hay elementos externos que la perturban y cargará de dramatismo, en la muerte de Ignacio, muerte como consecuencia de la violencia externa, se carga de serenidad, sencillez y esperanza desde la visión interna. Y el símbolo de la plegaria que acompaña a los hombres buenos en las narraciones unamunianas, es símbolo de fe, esperanza y redención-reparación.

Sobre esta plantilla de irrupción sorprendente y violenta frente a serena despedida, y visión interior frente a visión social, o duelo sentimental por la pérdida frente al gozo por la esperanza cristiana, podemos interpretar la mayoría de las muertes de la narrativa

unamuniana. Así, las reiteradas muertes que se dan en *La Tía Tula,* vienen dadas en un contexto hogareño. En este sentido, la muerte de la tía Tula es especialmente paradigmática y nos recuerda la de Doña Micaela. "*Le dio un desmayo. Al volver de él no coordinaba los pensamientos. Entró luego en una agonía dulce. Y se apagó como se apaga una tarde de otoño cuando las últimas razas del sol, filtradas por nubes sangrientas, se derriten en las aguas serenas de un remanso del río en que se reflejan los álamos –sanguíneo su follaje también- que velan a sus orillas"* (II, 1107).

La serenidad queda enfrentada a la sensualidad de los álamos, *sanguíneo follaje*. De esta muerte de Tula y de la *sencilla* muerte de Don Manuel nos extenderemos en un capítulo posterior. Hay otras muertes en las que se resalta su misterio, o mejor, el misterio de la muerte. Don Sandalio, el jugador de ajedrez, envuelve en misterio su propia muerte, que remite al misterio de la vida: *"¿Pero es que mi Sandalio vivió? Pues que ha muerto, claro que vivió. Mas llegó las veces a dudar de que se haya muerto. Un Don Sandalio así no puede morirse, no puede hacer tan mala jugada. Hasta eso de hacer que se muere en la cárcel me parece un truco. Ha querido encarcelar a la muerte. ¿Resucitará?"* (II, 1176).

Éste es el gran interrogante al que hemos de enfrentarnos, según reitera nuestro Don Miguel, señalando que no es más que autoengaño el tratar de esquivarlo. En algún otro relato, como en el que se enterró Unamuno, hace vivir al protagonista su propia muerte. El aire se le hace irrespirable; el suelo ya no lo sostiene; el yo mismo se disipa hasta que "*sentí la muerte y me morí*" (II, 819).

Y en el drama *El otro* donde una muerte violenta, queda en secreto, deja el secreto y el misterio patente. El ama, que parcialmente está en el secreto, dirá en su alegato final:
"¡El misterio! Yo no sé quién soy, vosotros no sabéis quienes sois... no sabe quién es ninguno de los que nos oyen. Todo hombre se muere, cuando el destino le traza la muerte, sin haberse conocido, y toda muerte es un suicidio el de Caín...-y el ama le dice a su interlocutor que los muertos- Nos dejan solos con ellos...
y Don Juan le dirá: Con los locos y los muertos.
Ama.- Y los dos mayores misterios, Don Juan, son la locura y la muerte.
Don Juan.- Y más para un médico" (V, 709, 710).

La imposibilidad de comprender científicamente la muerte está representada en el *y más para un médico* con que se cierra la obra. Se reafirma el misterio de la muerte y la

inevitabilidad de su presencia. La incapacidad de comprender el misterio de la muerte por el pseudocientífico, se pone en evidencia en el estúpido comportamiento de Don Avito ante la muerte de su hija Rosa, en *Amor y Pedagogía.* Aquí Don Avito dice que la muerte es "*un fenómeno fisiológico, la cesación de la vida"* (II, 391). Y después de decirle al hijo que se emociona ante su hermana: *"¡Cuidado! Hay que saber dominarse"* (II, 392), y como su hijo rompe a llorar pregunta: *"¿Qué es eso, lloras? –Sí, por ti padre- ¿Por mí? Pues no lo entiendo"*. Después de quedar patente su incapacidad para entender nada de nada, prosigue su estúpida explicación: *"No hay momento preciso en que la vida cese para empezar la muerte; la muerte se desenvuelve de la vida, es lo que llaman los fisiólogos la necrobiosis"* (II, 392).

Y junto al subrayado del *misterio* de la muerte, aparece casi siempre la remisión a Dios, el creador de la vida, y esta relación se presenta como ruego o rebeldía ante él. Ejemplo del primer caso lo tendríamos en Ángel, el revolucionario de *La esfinge,* que muere a manos de la turba que le cree un traidor, y cuando está expirando le pide a su mujer Eufemia, a la que llama madre: "*Cántame el canto de cuna para el sueño que no acaba... y arrulla mi agonía, que viene cerca...; reza por mí*" (V, 220). El misterio de la muerte está, en este caso, mixturado con el misterio del amor, representado éste por los dos símbolos fundamentales del amor y la entrega absoluta: el Cristo crucificado y la esposa –madre pura-.

Frente a esta posición tenemos la rebeldía ante la muerte, que se presenta como rebeldía frente a Dios creador, donador de vida, que parece no querer que el hombre siga viviendo. Augusto Pérez, el protagonista de la novela, le espeta a Don Miguel su creador:

"-¿Conque no, eh? –me dijo, ¿conque no? No quiere usted dejarme ser yo, salir de la niebla, vivir, vivir, vivir, verme, oírme , tocarme, sentirme, dolerme, serme: ¿conque no lo quiere?, ¿conque he de morir ente de ficción? Pues bien, mi señor creador Don Miguel, también usted se morirá, también usted, y se volverá a la nada de que salió... ¡Usted también se morirá! El que crea se crea y el que crea se muere. ¡Morirá usted, Don Miguel, morirá usted, y morirán todos los que me piensen! ¡A morir, pues! (II, 670).

No toca ahora profundizar en el tema de Dios como garantizador de la inmortalidad, ni la relación creador-creatura. Sólo pretendíamos acercarnos al modo en que es vivida la muerte por los personajes unamunianos, y lo hemos hecho de un modo

fundamentalmente descriptivo. Así mismo es interesantísimo el tratamiento que da al tema de la muerte en su poesía, donde se plantea el misterio de la muerte y el silencio de Dios. Unamuno se confiesa abrumado ante estas cuestiones, y normalmente alza su voz pidiendo respuestas, como en el Salmo I, que es un continuo interrogatorio:

"¿Por qué, Señor nos dejas en la duda
duda de muerte?
¿Por qué te escondes
por qué encendiste en nuestro pecho el ansia
de conocerte
el ansia de que existas
para velarte así a nuestras miradas?
¿Qué hay más allá, Señor, de nuestra vida?
¿No pudo bien no haber habido nada,
ni tú, ni mundo?
¡Dí el porqué del porqué, Dios de silencio! (VI, 217, 218).

Para Unamuno, la forma poética es la mejor manera que tiene el hombre de abordar a la Esfinge, pues la poesía siempre es verdad y belleza, que pueden vencer a la Esfinge:

"¡Santa hermosura
solución del enigma!
Tú matarás a la Esfinge...
La noche cae, despierto
me vuelve la congoja,
la espléndida visión se ha derretido,
vuelvo a ser hombre.
Y ahora, dime, Señor, dime al oído:
tanta hermosura
¿matará nuestra muerte? (VI, 190, 191)

La interrogación permanece, pero ahora hay esperanza, y la poesía se presenta como la mejor manera que el hombre tiene para enfrentarse al irresoluble misterio de la muerte.

2.3.- LA SOLITARIA MUERTE

Muchas veces ha señalado Unamuno que el que se muere, se muere sólo: "*Los hombres vivimos juntos, pero cada uno se muere sólo y la muerte es la suprema soledad"* (VII, 336).

Apunta así al hombre como individuo, ocasión tendremos al hablar de la personalidad y de la individualidad, de lo que una y otra suponen. Bástenos ahora adelantar, que la personalidad apunta a la capacidad de transcendencia, a la capacidad de superar los límites; mientras que la individualidad alude a la realidad limitada, a la subjetividad encerrada en sus fronteras espacio-temporales.

Esta muerte solitaria alude a la muerte del *"miserable individuo que vive preso del instinto de conservación"* (VII, 274) y sin embargo ésta es la única muerte que racionalmente nos es dada a conocer. Al hombre le toca impedir con su voluntad lo que la razón quiere imponer. Unamuno en sus estrategias frente a la muerte, nos muestra las muertes de los seres que han amado y se han esforzado "*en darse mutuamente sus espíritus, de sellarse mutuamente las almas*" (VII, 275) como muertes acompañadas. Ocasión tendremos de verlo pormenorizado, ahora queremos apuntar que Unamuno, frente a lo que le dice la razón, levantará estrategias contra la soledad de la muerte.

Unamuno no quiere hacer una ontología de la muerte, se niega a ello racional y sentimentalmente. La muerte no puede patentizar el absurdo de la existencia, ganar la batalla. Y por eso aunque la razón le invite a ello Unamuno levantará una ontología del esfuerzo vital por superar la muerte. Es esto lo que la consideración de la muerte como soledad deja patente. De ahí que las ejemplares muertes de Tula y San Manuel, asistidas por los suyos, muestran vital y sentimentalmente lo que la razón niega. Sin embargo, la victoria de la voluntad no puede durar mucho, la razón seguirá con su labor de zapa, la angustia resulta inevitable.

3.-LA ANGUSTIA EXISTENCIAL: LA CONGOJA Y EL SENTIMIENTO TRÁGICO

La muerte interrumpe el cotidiano vivir, provocando estupor y un sentimiento inquietante de congoja y angustia. Unamuno, al igual que Nietzsche, ha subrayado que la vida humana es esencialmente tragedia, donde el placer y el dolor, así como la

plenitud y la nada, tienen cabida. *"Hay veces que sin saber cómo y en dónde, nos sobrecoge de pronto y al menos esperarlo, atrapándonos desprevenidos y en descuido, el sentimiento de nuestra mortalidad. Cuando más entonado me encuentro en el tráfago de los cuidados y menesteres de la vida, confiesa Unamuno, estando distraído o en fiesta o en agradable charla, de repente parece como si la muerte aletease sobre mí" no la muerte sino algo peor, una sensación de anonadamiento, una suprema angustia. Y esta angustia arrancándonos del conocimiento aparencial, nos lleva de golpe y porrazo al conocimiento sustancial de las cosas (…) ¿Te puedes concebir como no existiendo? Inténtalo, concentra tu imaginación en ello y figúrate a ti mismo sin ver, vivir, ni tocar, ni recordar nada; inténtalo y acaso llames y traigas a ti esa angustia que nos visita cuando menos lo esperamos y sientes el nudo que te aprieta el gaznate del alma, por donde resulta tu espíritu (…) y en esta angustia, en esa suprema congoja del ahogo espiritual, cuando se te escurran las ideas, te alzarás de un vuelo congojoso para recobrarlos al conocimiento sustancial"* (III, 209-210).

Unamuno confiesa que lo realmente angustioso es el acabamiento de la conciencia *"La obsesión de la muerte y más que de la muerte del aniquilamiento de la conciencia me perseguía"*[145].

Hay un horizonte de angustia, el estremecimiento ante la posibilidad de la nada que nos abre a un mundo totalmente diferente del *cotidiano,* de otro orden ontológico y epistemológico de diferente entidad y valor. Pedro Cerezo Galán dice al respecto: "*La conciencia de la muerte es provocativa; sirve a la vez, de desafío y llamada; disuelve toda apariencia, pero convoca tanto más enérgicamente a la tarea sustancial de sí mismo"*[146]

---

[145]UNAMUNO, Miguel de. Epistolario inédito I (1894-1914), Edición de Laureano Robles. Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid, 1991, p. 51.
En esta época, la del periodo posterior a la crisis, la del cambio de siglo, Unamuno reiterará. en las cartas a sus más cercanos corresponsales (así en cartas a Jiménez Ilundain, Rafael Altamira o Mario Sagardui) , que lo realmente angustioso es el acabamiento de la conciencia, y que ante la muerte, el dolor debe ser fuente de reafirmación de la voluntad de ser. Es en *Diario íntimo* donde estas reflexiones toman cuerpo, reflexiones que se pueden resumir en "*antes el dolor (infierno) que la nada*". "*Mi temor ha sido el aniquilamiento, la anulación, la nada más allá de la tumba. ¿Para qué más infierno me decía?. Y esa idea me atormentaba. En el infierno –me decía- se sufre, pero se vive y el caso es vivir, ser, aunque sea sufriendo. Ese temor a la nada es un temor pagano. Dame, Dios mío fe en el infierno... ¡Inmenso misterio el del infierno! ¡Un dolor eterno!"* (VIII, 798).
El horro ante el acabamiento de la conciencia y el esfuerzo por evitar la aniquilación es el leiv-motiv de *Diario íntimo: "Pero es mucho mayor tortura la de la imaginación al esforzarse por imaginarse como no existiendo. Ponte a pensar que no existes y verás lo que es el horro de la sepultura espiritual. El terrible estado de conciencia en que pensamos que no hay tal estado, el pensar que no pensamos da un vértigo de que ya la razón no cura"* (VIII, 238). El pretender que la razón pueda solucionar el misterio es supina estupidez. *"Es una enfermedad terrible el intelectualismo y tanto más terrible cuánto que se vive en ella tranquilamente, sin conocerla; es tan terrible como la locura o el idiotismo, en que se dice que ni el loco ni el idiota sufren, pues no conocen su mal, y aún pueden vivir contentos. No hace más que reírse Raimundín"* (VIII, 811). La alusión a la risa del doblemente *inocente,* por niño y por enfermo de hidrocefalia, Raimundín refuerza la estupidez del intelectualismo. Intelectualismo que tomará cuerpo en el personaje de Don Avito Carrascal, de *Amor y Pedagogía*, cuyo estúpido comportamiento ante la muerte de su hija hemos analizado.
[146] CEREZO GALÁN, Pedro, op. cit., 231

Se hace necesario responder, confrontarse al anonadamiento. La respuesta sincera traerá, para Unamuno, con el descubrimiento de la muerte, el anhelo de infinito: *"De lo hondo de esa congoja del abismo del sentimiento de nuestra mortalidad, se sale a luz de otro cielo"* (III, 133). Se da una dialéctica existencial en la que el intento de eliminar lo que de negativo tenga la existencia, provocaría su desaparición. En este sentido, hemos dicho que el dolor es la manifestación primera de la existencia y la paradójica condición del ser finito que aspira a lo infinito, y tanto su represión como su cumplimiento cabal traería su aniquilamiento.

El hombre se siente, pues, tirado por dos fuerzas contrapuestas, que parece van a arrancarle los brazos, dolorosísimo tormento del potro, provocado por la tensión entre el anhelo vital insaciable de inmortalidad y la inevitabilidad de la muerte. Imposibilidad de dar satisfacción a las dos tendencias a la vez. No hay consuelo para nuestro vivir, pues la razón no puede darnos el sentido de la existencia; somos inevitablemente *animales enfermos*; e inevitable e insuperable el trágico y fraterno abrazo entre el sentimiento anhelante y la razón escéptica: *"Abrazo trágico, es decir entrañablemente amoroso de donde va a brotar manantial de vida de una vida seria y terrible"* (VII, 172).

Unamuno retoma la concepción hegeliana de la dialéctica cuyo motor es la negatividad, pero no una negatividad nihilista, sino una negatividad que en último término vive de la positividad y para la positividad [147]. Unamuno pone el acento en la afirmación, el sí quiero frente al no soy todo. Es algo muy tempranamente admitido por Unamuno, en *Adentro:* hará de la angustia impulso a la totalidad, admitiendo que los ataques de desaliento no son más que *"síntomas de la conciencia que de la propia nada radical se tiene conciencia de que se cobran nuevas fuerzas para aspirar a serlo todo De esa conciencia de tu poquedad recogerás arrestos para tender a serlo todo"* (I, 947).

[147] Teresa Padilla viene en nuestra ayuda para aclarar lo que queremos decir: "*Es necesario recordar que lo que se está intentando es, sobre todo, evitar la identificación entre el ser y la nada a la que todo idealismo –llegando a su apoteosis con Hegel- conducía a los ojos de Unamuno. Para eludir esta conclusión, él intentará defender que el ser o absoluto (en su caso, "el querer ser") está personalizado, es concreto y finito como tal: no es sólo la pura forma de un querer ser infinito, sino también un "serse" que posee cierto contenido esencial, o dicho en otros términos que resultan equivalentes en este caso: el movimiento por el que se concreta el Absoluto no es la negación, sino la afirmación".*
PADILLA, Teresa . "*Presente eterno y dolor, la tematización unamunuiana de la estructura temporal de la existencia y el problema de la intersugjetividad",* Anales del Seminario de Matafísica nº 27-1993, Universidad Complutense, Madrid, p. 1237-156

Cercano en el tiempo, en el ensayo *La Fe* utiliza el mismo ejemplo que Hegel para señalar la necesidad funcional de la negación en la existencia: "*Sólo fructifica la flor cuando muere, como sólo muriendo da nueva planta al grano"* (I, 968). La negación es absolutamente funcional y necesaria para la procreación biológica, y es también funcional y necesaria para la creación espiritual y el mantenimiento en la lucha por ser más. Tenemos, pues, que el momento de negatividad está con vistas a un aumento en la proyección del ser, una ganancia ontológica. Pero esta ganancia sólo es posible cuando hemos *sentido*, primero, nuestra perdida, y nos vemos sumidos en la angustia como resultado de la contradicción original.

François Meyer, en su excelente *Ontología de Miguel de Unamuno*, apunta la contradicción limitado-ilimitado como origen de la tragedia existencial: *"El drama del ser no es presencia de un nada sustancial dentro del ser, ni la incertidumbre o el vértigo del ser suspendido encima de la nada, sino la contradicción concreta y viva del serse limitado y del ilimitado serlo todo"*. [148] Meyer acierta al señalar que el ser concreto se mantiene en y por una doble negación donde el serse niega el al serlo todo y viceversa "*El ser concreto repugna siempre y a la vez el no ser sino y el serlo todo*" [149]

Más líricamente nos señala Cerezo Galán que la conciencia trágica se desarrolla entre *visiones utópicas de consumación de la vida* y *seducciones de disolverse en la nada*, como posibilidades simultáneas y alternativas; de ahí su tragedia. Ciertamente este sentimiento de tragedia lleva implícito el temor de la aniquilación, que dará en angustia y congoja, esto es, frustración y desesperación, pero a la vez también, y si se quiere esquizofrénicamente, como lucha y anhelo, esto es como fe y esperanza.

Esta paradoja, en que la angustia toma cuerpo en el momento más inesperado, sea por esperanzado o simplemente cotidiano, está expresa y magníficamente expuesta en *Vida de Don Quijote y Sancho* (III, 209 y ss.), como hemos visto al comenzar este apartado. En efecto, la angustia que se encuentra referida al problema de la inmortalidad, no se revela nunca tan intensamente, sino en esos momentos en que parece estar más a salvo de su asalto. Con preciosismo nos ha descrito la asechanza de la angustia, y nos ha

[148] MEYER, Francois. La ontologia de Miguel de Unamuno, Editorial Gredos, Madrid, 1962, p. 36
[149] Ibidem, p. 37

dicho que la angustia aparece siempre sin ser llamada, *entre el tráfago de la vida*. La angustia está siempre acechándonos y nos hace descubrir nuestra desnudez radical.

Esta consideración de la angustia, siempre preparando la celada a la vuelta de la esquina, remite y proviene del punto de partida ontológico de Unamuno, cual es la *contingencia radical:* "*La existencia no tiene razón de ser, porque está sobre todas las razones"* (I, 1176). La contingencia traerá la angustia como su fruto más inesperado, en tono confidencial nos lo ha descrito Unamuno: "*De repente parece como si la muerte aletease sobre mi".* (III, 209)

Unamuno comparte con Kierkegaard la idea de la imprevisibilidad como la propiedad fundamental de la angustia. También considera la idea de temor que conlleva, de ahí, que Unamuno utilice más frecuentemente el término *congoja* para describir ese sentimiento pavoroso ante la nada y la muerte. La congoja es sentimiento distinto del miedo. Miedo es temor ante algo concreto. La angustia es sentimiento de impotencia ante lo negativo indeterminado, y sin embargo, tiene la angustia en Unamuno virtualidades positivas, en tanto en cuanto nos conecta con el conocimiento sustancial de las cosas. *El vuelo congojoso* es, pues, un impulso para aspirar al auténtico modo de existir.

4.-LA CONGOJA

Cuando falta este impulso vital, la angustia da en acedia, en tedio y aburrimiento mortalmente anonadador. En los próximos apartados de nuestro trabajo estudiaremos las dimensiones antropológicas y psicológicas de la angustia en algunas de sus expresiones paradigmáticas, como en la de *Niebla*" y la de *Nada menos que todo un hombre, o*bras en las que se patentiza que es auténtico solamente el hombre trágico, el que ha sido capaz de reconocer su condición indigente, su *penuria ontológica* y asumir la tragedia y la lucha como esencia de la vida. Al hombre se le propone la elección entre acomodarse a la cotidianidad, o por el contrario la vida auténtica, en la medida en que asuma y ahonde en su congoja, pues en su fondo verá la luz divina. Es ésta la radical diferencia con Kierkegaard, pues la angustia de Unamuno no es consecuencia ni sentimiento del pecado, sino expresión de desasosiego. La angustia es la denuncia de la nada, su síntoma, y a partir de esta denuncia de la precariedad del ser, tiene comienzo la agonía

de la existencia como lucha tenaz y contradicción insoluble. Es el combate fe-razón el conflicto finito-ilimitado etc…, como inevitable y necesario, que reiteradamente aparece, así como su envés el reconocerlo como abrazo fecundo. El combate entre hombre auténtico y hombre inauténtico, básico en la estructura de la personalidad, lo estudiaremos en otros apartados al tratar el tema de la envidia en la formación de la personalidad. La dimensión religiosa de la angustia la ampliaremos al tratar de la fe y en el análisis de San Manuel Bueno. Conviene ahora que recapitulemos lo dicho y subrayemos lo fundamental.

Habíamos comenzado señalando como la angustia principia con el contacto con la muerte, que nos da cuenta de la *radical contingencia;* y antes hemos visto que el dolor físico nos daba noticia de nuestro cuerpo, y análogamente el dolor espiritual nos anunciaba nuestra alma. En *Del Sentimiento trágico* resumía esta reflexión: "*Es el dolor físico, o siquiera la molestia la que nos revela la existencia de nuestras propias entrañas. Y así ocurre también con el dolor espiritual, con la angustia pues no nos damos cuenta de tener alma hasta que ésta nos duele"* (VII, 235).

El dolor se nos había revelado como origen de la experiencia reflexiva, de la *conciencia* de sí: *"El dolor es el camino de la conciencia, y es por él como los seres vivos llegan a tener conciencia de sí"* (VII, 192). Y esta conciencia de sí es primaria y originalmente conciencia del límite. *"La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación*" (VII, 192). Y la limitación absoluta que es la muerte, paradójicamente nos abre la puerta a lo ilimitado, nos descubre, o mejor, despierta nuestra ansia de inmortalidad. *"Descubrir la muerte es descubrir el hambre de inmortalidad"* (VII, 144). Comienza el metafísico interrogante referido al inexplicable existir de uno mismo y del todo, interrogación en la que se patentiza nuestra original limitación e inanidad. Pero, al mismo tiempo, se inicia la aventura heroica del hombre para alcanzar la totalidad. Es esto lo que queremos subrayar: la injustificación ontológica produce angustia, pero en Unamuno la angustia es antropológicamente fuente de esperanza. La existencia ontológicamente considerada, es pura paradoja, donde el ser remite al no ser y viceversa; antropológicamente considerado es pura tragedia.

Meyer estaría sólo parcialmente de acuerdo con nosotros, pues para él en Unamuno, al contrario que en Sartre, el ser no aparece como injustificable. De Heidegger a Sartre hay

un deslizamiento de la injustificación ética a la injustificación lógica, pero queda siempre evidente la relación de un *valor*, cuya existencia se revela como privada. Tal la *"intuición primera", muy distinta en verdad de la de Unamuno, por la que el ser aparece como puramente trágico y no como culpabilidad o contingencia, ni tampoco como un ser injustificable en algún aspecto"* [150]

Ciertamente en Sartre se da una laicización de Kierkegaard, existencia sin justificación sería un *pecado sin Dios*, con el resultado del *escándalo* de la razón. En Unamuno no hay tal escándalo, porque la vida se justifica *en sí misma*, pero es injustificable desde cualquier otro aspecto: "*La existencia no tiene razón de ser porque está sobre todas las razones"* (I, 1176). De la existencia no se puede dar razón. Recordemos lo dicho sobre el sin porqué de la rosa, pero aún más que ella, pues de la existencia el hombre tiene experiencia inmediata, y en esa experiencia se le revela su indigencia y su condición de ex-pósito que siente el vacío ontológico de su ser.

Nosotros, con Meyer, deberíamos sacar todas las consecuencias de su lúcido análisis del *anonadamiento*, que se encuentra tanto en el polo del *serlo todo*, como en el de *no ser nada*. Entre estos dos polos y como arco templado, debe manejarse el hombre. Pues en Unamuno, al contrario que Sartre, no define la nada como una contradicción del ser sino como la intuición de que la inanidad me amenaza, por ruptura de mis límites, tanto superiores: ahogarnos en Dios, nirvana, como inferiores: disolución de la muerte, nadería. De ahí que acertadamente señale Meyer: "*Mi finitud y mi temporalidad me son tan esenciales como mi anhelo de infinitud y de eternidad, y yo no puedo subsistir sino por virtud y en medio de esta contradicción*"[151] y por lo tanto, el miedo al *anonadamiento*, el miedo de la desestructuración personal, el miedo a la pérdida de la individualidad dará en lucha por mantenerse en el impulso vital, en epopeya del individuo para conservar y acrecentar la conciencia; será en clave religiosa como hemos de entender la propuesta de Unamuno. Al tratar el misterio *del ser y no la nada*, recordemos que el ser, antes que escándalo para la razón, es *misterio* de lo divino en cada una de nosotros.

"El misterio es para cada uno de nosotros, un secreto, Dios planta un secreto en el alma de cada uno de los hombres, y tanto más hondamente cuanto más quiere a cada hombre; es decir cuanto más

[150] MEYER, Francois, op. cit., p. 35
[151] Ibidem. p. 54

hondamente le haga. Y para plantarlo nos labra el alma con la afilada laya de la tribulación. Los pocos atribulados tienen el secreto de su vida muy a flor de la tierra, y corren el riesgo de no prender bien en ella y no echar raíces y, por no haber echado raíces no dar ni flores ni frutos" (III, 878).

La tribulación, castiza forma de mentar a la angustia [152], expresa ese sentimiento ante lo dado que mueve a la lucha por sobrepujar lo fáctico, y con ello empujar al hombre a lograr su realización. Es, pues, *eterno purgatorio* que mantiene viva con *sal y vinagre* nuestra existencia pasada y actual proyectándola hacia el futuro. *"No es la eterna felicidad una eterna esperanza, con su núcleo eterno de pesar para que la dicha no se suma en la nada"*. (VII, 253) Los ecos de las voces unamunianas se emparentan con los del *principio esperanza* blochiano, para quien la utopía brota de la tensión entre la nada absoluta y el todo absoluto. En sus palabras, Bloch apela a la utopía como posibilidad abierta, pues la utopía no escamotea en lo realmente posible la alternativa abierta entre la nada absoluta y el todo absoluto.

La fe-esperanza es motor y meta del hombre tocado por la tribulación. Los elegidos para la empresa heroica son aquellos que vueltos sobre sí mismos, han descubierto la precariedad de la existencia, pero que, al mismo tiempo, alumbran la utopía de un futuro en plenitud.

"Es la congoja lo que hace que la conciencia vuelva sobre sí. El no acongojado conoce lo que hace y lo que piensa, pero no conoce de veras que lo hace y lo piensa. Piensa pero no piensa, y sus pensamientos son como sino fuesen suyos. Ni él es tampoco de sí mismo. Y es que sólo por la congoja, por la de no morir nunca, se adueña de sí mismo un espíritu humano" (VII, 235).

La congoja es humanizadora, precisamente, y somos reiterativos hasta el hartazgo, porque se sitúa en ese impulso que va de la nada al Dios ansiado, y en la intensidad de la congoja se juega su destino y existencia. *"El hombre es tanto más hombre, tanto más divino, cuanto más capacidad para la congoja tiene"* (VII, 231).

La congoja nos religa a Dios "*La congoja nos descubre a Dios y nos hace quererle*".(VII, 232)

[152] *Tribulaciones*, es el modo que se traduce la preocupación en las versiones de la Biblia, y sobre todo es un término muy utilizado en griego por San Pablo, de ahí que creo guste tanto a Unamuno.

La congoja patentiza al hombre su dimensión divina y la descubre que ésta sólo se da a través del amor, por eso identificará la fe en Dios con el amor a él. "*Creer en Dios es amarle, y amarle es sentirle sufriente compadecerle"* (VII, 231).

Lo que tiene como consecuencia que el hombre compasivo tiene como tarea el ayudar a Dios. Tiene que liberar a Dios de su propio dolor, esa es la tarea de hombre compasivo. *"Acaso parezca blasfemia esto de que Dios sufre, pues el sufrimiento implica limitación. Y, sin embargo, Dios, la Conciencia del Universo, está limitado por la materia bruta en que vive, por lo inconciente, de que trata de libertarse y de libertarnos. Y nosotros, a nuestra vez, debemos tratar de libertarle de ella.*" (VII, 232).

La congoja, pues, nos devuelve la esperanza y justifica nuestra voluntad de encontrar sentido a la existencia. *"La imagen de la muerte está; aunque inconciente, vivificando nuestras operaciones anímicas todas. Y entonces tenemos plena y verdadera conciencia de la vida dado que es ésta un continuo irse muriendo"* (VIII, 813)

El dolor como lamento por lo caduco y limitado tiene su origen en el anhelo de eternidad y totalidad. Este es el principio de una ética que apuesta por la vida. El amor universal fruto del dolor universal, es compasión generosa, como consecuencia del amor a la vida que provoca el afán de luchar contra la muerte. De ahí que vincule la compasión con la esperanza y la señale como nota definitoria de la humanidad. "*La idea de la muerte y del más allá y de la nada, me despertó de mi sueño; fue una gran llamada al egoísmo eterno. Pero así me he puesto a pensar que no ya con referencia a mí sólo, sino que teniendo por caridad presentes a los demás, el que estemos o no destinados a una vida eterna es el eje de la vida y de la conducta"* (VIII, 842).

De nuevo nos aparece la imposibilidad de un yo ab-soluto, separado, la angustia nos lo ha vuelto a revelar. Imposible la objetivación, no hay un cogito original que se reconoce claro y distinto frente a lo otro impersonal y objetivo. Mi esencia es "*nuestra esencia,"* es "*un nosotros*". En *Del Sentimiento trágico* se produce la descalificación del intelectualismo, del *cogito* y su sustitución por un nosotros, que somos porque compadecemos. El dolor compartido constituye la base estructural de nuestra existencia.

Vemos ahora mucho más clara la diferencia de Unamuno con los filósofos de la sospecha. No hay nada oculto que desvelar; somos *envueltos.* Al hablar del amor se nos

pondrá de manifiesto su diferencia con Schopenhauer y Nietzsche, y también con Heidegger y demás filósofos de la existencia [153], y al considerarlo como *éxtasis de plenitud*, tendremos ocasión de complementar y reinterpretar el *éxtasis de vacío* que el dolor y sobre todo la muerte manifiestan, y entre estos dos polos se desarrolla la conciencia trágica.

Y si en principio nos hemos detenido en la finitud del ser, y la menesterosidad como origen del dolor, es la falta, en definitiva, lo que se subraya. Falta que es hambre en su dimensión fisiológica de individuo animal: "*El instinto de conservación, el hambre es el fundamento del individuo humano"* (VII, 124). Ahora cerramos este apartado subrayando que conciencia, en cuanto a compadecimiento, amor en su manifestación primera, es revelación de lo infinito en nosotros. Esto es, conciencia es el correlato o envés del dolor, y si éste es revelación de nuestra finitud, caducidad, limitación, contingencia en definitiva, la conciencia que del dolor surge, es manifestación de infinito. Tendríamos así la génesis de esta concepción, en la que el Dios vivo, eternizador, se nos revela en el dolor y la angustia ante la nada.

Empieza señalando la inanidad de un Dios intelectualizado: "*Con la razón buscaba un Dios racional que iba desvaneciéndose por ser pura idea, y así paraba en el Dios Nada a que el panteísmo conduce, y en un puro fenomenismo, raíz de todo sentimiento de vacío"* (VII, 266). Para a continuación señalar lo que hemos reiteradamente proclamado, que a Dios sólo se accede por la compasión. En realidad, utilizará la expresión, de matriz religiosa, tantas veces leída en San Pablo, que a Dios se llega por la caridad: "*Y no sentía el Dios vivo, que habita en nosotros, y que se nos revela por actos de caridad y no por vanos conceptos de soberbia. Hasta que llamó a mi corazón y me metió en angustias de muerte"* (VII, 266).

La dimensión psicológica de la ansiedad espiritual, tan sentida por nuestro autor, *las angustias de muerte*, va a adquirir la dimensión ontológica por vía religiosa, y así señalará la incapacidad de concebir a la nada, de la que dará después cumplida cuenta en *Del Sentimiento trágico*. La razón humana, abandonada a sí misma, lleva al absoluto nihilismo, infinita *vanitas del tutto.* El vértigo le sobrecoge, el terrible vértigo de

[153] Unamuno que reconoce en Schopenhauer el que pusiera la compasión como fundamento de la moral, le critica que "*el no sentir a la Humanidad como una persona aunque colectiva, su egoísmo, en fin, le impidió sentir a Dios"* (VII, 196). A Nietzsche le criticará que su envidia por no ser Cristo le impedirá la empatía con el humilde y sufriente.

intentar concebirse como no siendo, de tener un estado de conciencia en que no haya estado de conciencia.

"La nada es inconcebible. Y así se cae en Dios, y se revela su gloria brotando de la desolación de la nada. ¡Nueva creación, sublime creación! Es la creación de la fe. Porque así como la razón combina y analiza. La fe crea" (VII, 288).

Nos aparece la confrontación fe-razón como conflicto todo o nada, donde la fe levanta lo que la razón ha devastado. La fe dice sí donde la razón niega, y en el caso de Unamuno la fe también se conquista, pues aunque confiesa que es gracia divina, hay que conquistarla, y en *Diario íntimo* nos dice varias veces que es a través de la oración. Unamuno gustaba de decir incluso, antes que en el *Diario*, que *la teología mata el dogma*, y precisamente el dogma tiene que ser abordado de otro modo, y ha de serlo desde la oración.

No queremos terminar este capítulo sin dar cuenta de la concepción de la nada en el pensamiento euskaldun, y la concepción de la angustia que provoca.

5.-LA NADA EN EL IMAGINARIO VASCO

Estamos en la consideración ontológica de Unamuno en la que el dolor se nos ha revelado como positivo. Incluso también la nada, lo acabamos de ver, es principio de un dinamismo creador, pues le pone al hombre en la senda del infinito. El hombre, consciente de esta nada, se enfrenta tratando de colmarla, de ser. Unamuno nos ha presentado la primera noticia de la nada y la muerte como vacío. Esta consideración de la nada como profundo vacío que hay que colmar, hunde sus raíces en la concepción de la negatividad para el vasco [154]. En euskera hay un concepto para expresar el vacío y la discontinuidad espacio-temporal: *huts*. Hay un dicho que ilustra el valor de *huts* y su paradójica esencia:

Unsia zenbatez hutsago
Hainbatez da ozenago.

[154] Para una cabal comprensión de lo que decimos, véase : GOENAGA, Ángel, *UTS: la negatividad vasca*, Leopoldo de Zugaza, Durango, 1975. De este texto están tomados los ejemplos y términos que utilizamos.

El recipiente, cuanto más vacío más sonoro (OIH. Prov. 452). Las *resonancias* de este refrán en la posición unamuniana son clamorosas.

Huts también significa la falta de sustancia y contenido: *Kanaberak, nola baita zuhaitz alferra, fruiturik iasaiten eztuena, eta barrenean hutsa, inifikatzen du presuna alferra*. *Como la caña es árbol perezoso que no es fruto y vacío por dentro, significa la persona perezosa* (AX, 80).

Como forma verbal, *hus*(*tu*) significa vaciar el continente. Amén de su sentido material, esta significación se mantiene para señalar el desahogo psicológico, espiritual. *Ez dute nekatu nai beren barrenak ustutzen, graziari ontzi hana egiteko. No quieren fatigarse en vaciar el interior para preparar a la gracia un recipiente grande* (Med. BII 26 p. 168).

En el espacio, (*h)utsune*, representa la oquedad, concavidad, pero también, en cuanto trecho vacío, la grieta, la sima, e incluso la laguna, de tanta significación en el imaginario unamuniano. Larramendi utilizará la expresión *utsune irudigarriak* para significar espacios imaginarios (L. II 3).

Pero, junto a lo vacío, el término huts, como afijo, vale para expresar el mundo de lo genuino, puro, desnudo, sólo, neto, sin mezcla. Así:

zaltuts: montar un caballo a pelo sin montura
oinhuts: descalzo
esku huts: mano sin guante, sin arma.
Kafe hutsa: café sólo
Y también *La naturaleza esencial:*
Jesucristo ezta gizon hutsa
Jesucristo no es hombre puro AG (no es mero hombre)
Ontasun hutsez egin du
lo ha hecho por pura bondad (LH 463).

El término *huts* representa el mundo del desvalor. Así, representa la insignificancia, la inconsistencia, la bagatela, etc.: *Ahalegin huts*: esfuerzo vano. *Zuhaitz huts*: árbol infecundo. Utsak dira gizonaren ernaitasun guziak, zure arreta sagradu gabe: son inútiles todas las diligencias del hombre, sin tu divina ayuda (Arrue, III, xiv, 2).

Las obras de los hombres son vanas si no están avaladas con contenido de autenticidad, de rectitud, de consistencia. Así, serán *hutsal*. También lo es la tierra de labranza cuando es superficial y poco fértil, y decimos *hutsaldu* al perder consistencia, al hacer infructuoso. *Hutsalki*: sería *en vano, inútilmente*. También hay un campo semántico que cae bajo el *huts:* es el desacierto tanto técnico (la pieza industrial; en el juego de la pelota [155], en la caza, etc.; en el artesanal-artístico: de dibujo, la nota musical, de versificación, etc.), como el desacierto moral o pecado: *Aita, huts egin diat zeruaren contra. Pater, peccavi in coelum* (Leiz, LK-XV-18).

Pero el campo más amplio para el *huts* es el de carencia, privación y también la ausencia. Así: *eta ene baitan esperantza eman eztut hutsik egorri, egundaino;* esto es: *y a quien ha puesto en mí su esperanza nunca le he mandado desprovisto. Utsa ta putza*: pobre (indigente) y soberbio. *Bihotzak huts egin dio*: le ha fallado el coraje (LH 463)..

La imperfección, el defecto, entrarían también en el campo semántico del huts; también el error lógico y el técnico, los defectos en el ser y en el obrar. Así, *huts* sería lo imperfecto. Lo que es pleno y sin defecto es *oso* o *bete,* o los dos, *oso-bete*. Por tanto, el concepto antitético de *huts,* en cuanto vacío, es *bete*, que expresa la plenitud o el máximo grado en algo. *Gau betean*: en plena noche.

Pero en euskera los extremos se tocan, de tal modo que a veces se da la perfecta equivalencia (identidad) entre los dos conceptos antagónicos *huts* y *bete. Gau utsean*: *gau betean* (en plena noche). *Pozkariuts: pozkari bete* (gozos absolutos). El *bete* representa tanto la plenitud cuantitativa como la ideal: *beragango esperantza eta uste bete-betea;* es decir: esperanza y fe absoluta en él.

Angel Goenaga, al dar una interpretación metafísica de los conceptos antitéticos de huts y *bete*, señala que mientras *huts* representa el concepto de *ausencia* de lo exigido, tanto en el terreno del ser como del valer, *bete* representa lo *adecuado* en el mundo del valor, del actuar, del ser. Y explica: *El vasco habla de plenitud, de intensidad, de actuación, de ser. El* ***bere betiko*** *es una adecuación perfecta a una exigencia tan profunda y determinada como es la de la esencia del ser...El* ***utsa*** *relativo estaría siempre alojado en el ser. Hay un posible* ***uts*** *con respecto a*

[155] En el castellano bilbaino, todavía hoy se dice *ha hecho una* ***hutsa*** *como una catedral*, para significar el fallo a portería vacía o pelota entregada; esto es, el desacierto técnico en ocasión muy fácil o favorable.

cada ser en cuanto es lo que es, un pleno de ser. Y si no llena su medida entonces se da un ***uts.*** *La adecuación perfecta entre la exigencia y su realización nos daría la presencia de un ser que es en sí mismo la razón de su ser".*[156]

Dios, que es la realidad plena, es *izate hutsa*, el puro ser, en el que todo es ser, *bete betea*. El todo y la nada, en el imaginario vasco, representan las dos caras de la misma moneda. De ahí, que un vasco, recriado en el pensamiento occidental, pueda pasar del sentimiento de plenitud al de vacío sin solución de continuidad. Pero siempre desde el haber original.

6.- LA ANGUSTIA: DEL HUTS AL BETE

La angustia es el sentimiento que el reconocimiento de la finitud provoca, es la manifestación de la contingencia, el ente es inconsistente y efímero. La dimensión positiva que supone nuestra capacidad de no desistir frente a la nada, el analista vasco Goenaga, con Heidegger, la pone en la sed de realidad de nuestra inteligencia. De modo que ante la inconsistencia de los entes, nuestra angustia ha delatado un auténtico desvalor metafísico [157], pero, por lo mismo, nos anuncia al ser pleno.

El dilema radical al que nos enfrentamos es el t*odo o nada.* Desde el punto de vista ontológico, el ser (serse) y no sólo el ente es el que se sitúa entre esos dos polos. La muerte patentiza la posibilidad de la nada, pero, a su vez, descubre la esencialidad del

[156] GOENAGA, Ángel, op. cit., 158-159)

[157] Se nos ha señalado que los entes no son nada, pero la ¿nada dónde anida? Oigamos a Goenaga, como recapitulación de los sentidos que el *huts* nos ha desvelado. Goenaga, ante las serias cuestiones ¿es posible el vaciamiento absoluto?; el hombre negador de realidades ¿podrá llegar a la plenitud del vacío, al cero absoluto a la nada absoluta?, afirmará que aunque borremos los entes no podemos borrar la realidad, pues, la negación es siempre negación de algo; y señala que la inteligencia, como fuerza negadora, necesita de la realidad veamos en una larga cita final que tiene gran significado en nuestro trabajo lo que nos dice: *"la ausencia, el utsa cuyo andar por nuestro mundo ideológico es efecto de una hipostatización del sentimiento de fallo, no tiene otro sentido profundo que la ausencia de los seres, pero que es inconcebible sin el ser"*. GOENAGA, Ángel, op. cit., p. 159.

Goenaga, desde una consideración plenamente metafísica, nos hace una sugerencia que podría enriquecer nuestra recepción del pensamiento de Don Miguel: *Valdría la pena ver si la nada no se revela como lo que se distingue de todo ente y esto que se distingue de todo ente es lo que llamamos ser. Hablar de nada en realidad es estar hablando del ser que no se deja representar ni producir. Nos encontramos en el ámbito de lo místico, de toda experiencia mística en general, que supera el ontológico, y en este momento conviene recordar que mística y misterio son de la misma familia, derivan del verbo myso que es tanto cerrar los ojos como callar. Al fin y al cabo lo que los místicos medievales habían dicho. Dios es el inconcebible, el innombrable, porque supera todo concepto, está más allí de todo nombre: es la pura realidad: izate utsa, es el ser sin aditamentos, el puro ser, en el que todo es ser, sin límites, sin concesiones, ese maravilloso mar en el que el entendimiento humano quedaría anegado y tras el cual corre, suprimiendo mediante la negación los entes para quedarse con el ser* . Ibidem, p. 159

ente como existente. Diríamos que ni la nada ni el todo *son,* pues no *existen*; de ahí la curiosa concepción temporal de Unamuno, que pretende la eternización del presente, como *desideratum* o ideal al que asintóticamente aspiramos.

En toda su obra Unamuno combatirá a la muerte y al deseo de morir, incluso en *Diario íntimo,* que es su diario espiritual en el que se aborda su crisis en clave religiosa, Unamuno se enfrenta al conflicto existencial que padece y en el que se personaliza la crisis finisecular que se vive en Europa. En esta obra Unamuno reafirmará el camino frente a la meta; esto no le impedirá reconocer que la "*plena y acabada personalidad está al fin y no al principio*". Lo que significa que lo que sea el hombre, su reconocimiento estará en consonancia con el modo en que haya vivido esto; es decir, cuando en su "*obrar merezca no morir*" y gane la plenitud ontológica y la eternización temporal. No se trata tanto del *ganarse la vida* orteguiano, cuanto de *ganarse la sobrevida* unamuniana. Para ello la primera condición es la i*rresignación* ante la muerte, *"No quiero morirme, no; no quiere ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por eso me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia".* (VII, 136)

Desde el punto de vista antropológico, este *ganarse la vida* comienza por una actitud: la de rebeldía frente a nuestro *aparente* destino mortal, que la razón nos presenta. Esta actitud *enfrentada* es de lucha, es *agonía* y es *trágica,* porque constitutivamente la tragedia es lucha contra el destino, es siempre expresión de la libertad humana frente al fatum cósmico.

Decíamos que esta actitud surgía de la *congoja*, del hombre que palpa su finitud y el peligro de anonadarse. Unamuno considera que sólo el enfrentamiento con el problema de la muerte, como anonadamiento o como vuelta a la inconciencia original, hace al hombre merecedor de la eternización de su tiempo, pues convierte su temporalidad en auténtica, la vida del hombre deja de ser un mero *pasar* en faenas y trabajo distractivos y se convierte en lucha por superar las limitaciones. "*Sólo es hombre hecho y derecho, el hombre que quiere ser más que hombre*" (III, 180).

Sólo merece el título de hombre quien tiene la voluntad de pervivir. El afán de persistencia requiere del entusiasmo. Entusiasta afán, por tanto, es el que plenifica al

hombre: *gizon betea, gizon osoa*. Y el *entusiasmo* en sentido etimológico se confronta con endemoniado, y significa pleno de divinidad vivir en y arrebatado por la divinidad; se trata de locura divina, arrebato entusiasta que hace al hombre tal. La voluntad impone la diferencia, quien no haya dicho sí al *querer ser más* en lo trascendente, no es que no sea hombre *hecho y derecho* es que ni tan siquiera existe como hombre.

Unamuno se pregunta con su característico estilo: *¿Pero existen? ¿Existen de verdad? Yo creo que no, pues si existieran, si existieran de verdad, sufrirían de existir y no se conformarían con ello. Si real y verdaderamente existieran en el tiempo y en el espacio, sufrirían de no ser en lo eterno y lo infinito"* (III, 52).

El hombre auténtico se rebela ante su condición, y luchará por superarlo. Es la voluntad la que define y autentifica nuestra ansia de ser más, y en definitiva la que nos constituye como hombres. Veremos ahora, al tratar el tema de la voluntad, cómo el ansia de inmortalidad representa la cara positiva de la experiencia dolorosa de la muerte, que acabamos de abordar. Para una comprensión cabal de lo que significa la voluntad de ser, hemos de tener presente lo dicho a propósito de la génesis de la conciencia y el reconocimiento de su centralidad en todo lo humano, de modo tal, que decir humano es decir ser concienciado, y ser concienciado es ser con voluntad.

CAPÍTULO 4.- LA VOLUNTAD

1.- LA VOLUNTAD COMO ESFUERZO SOSTENIDO

Si el esfuerzo patentiza la exigencia ontológica de afirmarse como eterno e infinito, es porque responde a esa realidad *íntima creativa y de voluntad* en que consiste ser hombre. Acabamos de señalar que el esfuerzo es cifra de mi autoafirmación. *"En lo esforzado del propósito y no en lo puntual del conocimiento está el héroe"* (III, 109). La consideración del esfuerzo como *querer ser, querer seguir siendo,* como ser-se, nos remite a la noción de voluntad.[158]

Parece pertinente detenerse un momento en el análisis etimológico y conceptual que del término *voluntad* hace Unamuno en *La agonía del cristianismo*: *"La palabra española "voluntad" es una palabra sin raíces vivas en la lengua corriente y popular. En francés, volonté está cerca del vouloir, latín vulgar volere, clásico velle. Pero en español no tenemos derivado de esta raíz latina. Por vouloir decimos querer, del latín quaerere, buscar, y de querer tenemos el sustantivo querencia, que no se aplica más que a las bestias y significa el apego que cobran a un lugar o a una persona. Lo que en español sale de los órganos de la virilidad no es la voluntad sino el deseo, la gana. ¡Gana! ¡Admirable palabra! Gana, término de origen germánico probablemente –aunque el español se a la lengua latina más latina, más que el italiano; la que contiene menos elementos germánicos- gana es algo como deseo, humor, apetito... La gana ya lo hemos dicho, no es una potencia intelectual, y puede acabar en des-gana. Engendra, en vez de voluntad, la noluntad, de nolle, no querer. Y la noluntad, hija de la desgana, conduce a la nada"* (VII, 329-330).

La gana se contrapone a la voluntad que refiere siempre a un querer intencionado; voluntad es, pues, esfuerzo pretendido. El esfuerzo, como esencia de las cosas, supone que mi esencia es mi querer. Yo soy mi querer. El *yo quiero* se constituye en el fundamento de todo sentido, por ser lo más original y primero, lo que nos constituye

[158] Zubiri niega que el problema de la voluntad sea el de la elección libre que descansa en la independencia del sujeto. Estudia el acto de volición como pre-tensión, lo que supone que hay una tendencia original que se *dirige-a*, pero no es un ***ferens*** arrastrado por la(s) realidad(es) sino un ***pre-ferens*** que conduce a él, por delante de su propio acto. La realidad así entendida es el ámbito de plenificación de la posibilidad, es el ámbito de las posibilidades. Entonces Zubiri trata de determinar qué es lo que queremos cuando preferimos, el término de la volición, y nos señala que *"la realidad como posibilidad de su realidad plenaria es aquello que constituye el término formal del acto de volición"* ZUBIRI, Xabier. Sobre el sentimiento y la volición. Editorial Alianza, madrid, 1992, p. 37
Lo significativo es que la realidad en cuanto posibilidad es la realidad humana frente al nudo mundo animal. De tal modo que lo que llamamos el *bien* es precisamente la realidad en tanto que posibilidad.
Conviene tener presente estas reflexiones y ponerlas en conexión con la concepción de García Bacca sobre la esperanza como creadora de posibilidades para enmarcar la concepción unamuniana de la voluntad, Fe madura y el ideal. Siempre teniendo en cuenta que García Bacca pone al día a Unamuno a quien debe tanto.

como personas, como yo personales. *"Porque la conciencia aún antes de conocerse como razón, se siente, se toca, se es más bien como voluntad y como voluntad de no morir"* (VII, p. 195).

Carlos Paris nos lo advierte: "*Si queremos entender al hombre, el hombre nouménico, tendremos que adentrarnos en su proyecto volitivo"* [159]. La identificación del hombre con el querer ser está claramente expresada en *Vida de Don Quijote y Sancho,* donde se establece la ecuación entre personalidad y voluntad. La exclamación de D. Quijote "yo sé quién soy" significa para Unamuno "yo se quién quiero ser ".

"Pues bien te equivocas tú, el que dices eso, es decir, es que trata de arrogante a Don Quijote cuando dice: "yo se quién soy". Don Quijote discernía con su voluntad y al decir "yo sé quién soy" no dijo sino "yo sé quién quiero ser". Y es el quiero de la vida humana toda: Saber el hombre lo que quiere ser. Te debe importar poco lo que eres. Lo cardinal para ti es lo que tú quisieras ser.
El ser que eres no es más que un ser caduco y perecedero, que como de la tierra y al que la tierra se lo comerá un día: el que quieres ser es tu idea en Dios. Conciencia del Universo. Es la divina idea de que eres manifestación en el tiempo y el espacio (…) Sólo es hombre hecho y derecho el hombre cuando quiere ser más que hombre. Y si tú, que así reprochas su arrogancia a Don Quijote, no quieres ser sino lo que eres, estás perdido, irremisiblemente perdido" (III, 82).

El hombre es aquel ser que rompe todos los moldes, es "*ilimitado*" pues con su voluntad trasciende todos los límites. La realidad humana es para Unamuno voluntad de permanecer en el ser y no morirse nunca. No se trata de un mero querer como deseo de poseer algo no tenido o de ser alguien más, sino un querer ser siempre, de no morir: Ansia de eternidad. Pero este querer es omnímodo, además de la eternidad ansía la totalidad: "*querer serlo todo"*. *"El secreto de la vida humana el 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… es el deseos de ser otro sin dejar de ser yo, y seguir siendo yo siendo a la vez otro; es en una palabra, el apetito de divinidad, el hambre de Dios… El hombre quiere ser todas las tierras y todos los siglos, y vivir* en *todo el espacio y en el tiempo todo, en lo infinito y en la eternidad"*. (III, 884)

El "querer ser" es en los sentidos mentados expresión del *ahala*, de la potencia plena, que requiere de su concreción efectiva a través de las capacidades (*gaitasunak*) puestas en marcha en el esfuerzo de ser *(ahal-egin*). Mi firmeza en ese querer y el esfuerzo

[159] PARIS, Carlos, o. c., p. 190.

efectuado me constituyen y van tejiendo mi personalidad y escribiendo mi biografía. De ahí que lo que hemos señalado en el caso de la insistencia cobre ahora especial relevancia. Es la voluntad la que se enfrenta a lo "razonable" y a la razón "*que de continuo la está abatiendo con vendavales y chaparrones",* y ella afirmándose se mantiene firme en la exigencia de vivir siempre. Será así como "*fragua la morada de la vida: La voluntad de no morirse nunca, la irresignación a la muerte"* (VII, 173).

En *Vida de Don Quijote y Sancho* ya nos había señalado eso mismo: *"no es la inteligencia sino la voluntad la que nos hace el mundo"* (III, 130). Precisamente el mismo Unamuno nos resume en *Vida de Don Quijote y Sancho* todo lo que hasta ahora hemos señalado. La finalidad de la voluntad será, pues, *"mantener esta lucha entre el corazón y la cabeza, entre el sentimiento y la inteligencia y en que aquel diga ¡Si! mientra éste dice ¡No! y ¡No! Cuando la otra ¡Si! en esto y no en ponerles de acuerdo consiste la fe fecunda y salvadora"* (III, 160).

2.- VOLUNTAD Y VERDAD

La voluntad se nos patentiza o verifica en el esfuerzo por mantenerse en su impulso, por mantener "esta lucha entre el corazón y la cabeza". Y en Unamuno, esa firmeza en la lucha termina por crear lo pretendido; diríamos que hace objetivo lo que en origen era subjetivo. Recordemos su concepción pragmatista del "existir es obrar", en su ensayo "*¿Qué es la verdad*?". En él proclama: "*Verdad es lo que se cree de todo corazón, con toda el alma, ¿y qué es creer de todo corazón y con toda el alma? Obrar conforme a ello. Para obtener la verdad, lo primero es creer en ella, en la verdad, con todo el corazón y con toda el alma, es decir, lo que se cree ser verdad siempre y en todo caso, pero muy en especial cuando más inoportuno parezca decirlo. Y la palabra es obra, la obra más íntima, la más creadora la más divina de las obras. Cuando la palabra es verdad."* (III, 864).

Completamos ahora lo que a propósito de la verdad hemos señalado en el epígrafe "justicia y redención" del capítulo 1. Frente a la verdad, como develadora y alumbradora de la tradición griega, frente a la "aletheia" objetiva, Unamuno nos descubre la verdad del hombre como fidelidad a la palabra dada y, por lo mismo, como confianza en la promesa. Esta concepción de la verdad va en la estela de la tradición judaica de la verdad. Se trata de una verdad subjetiva, personal, que consiste en fidelidad y confianza. Es ésta la auténtica verdad, la verdad del hombre que es siempre verdad moral. En el artículo comentado, *"¿Qué es la verdad?",* en tono disgustado

estudia la clasificación escolar de las verdades, y después de decir ya nos están dividiendo a la verdad, es decir, enturbiándonosla, repasa la clasificación: verdad metafísica, verdad lógica, verdad moral..., y afirma: "*Digamos que la verdadera verdad, la verdad radical es ésta última la que se llama moral. De ella arranca la otra la lógica"* [160] (III, 855).

En *Del sentimiento trágico de la vida* nos dirá, además, que la verdad religiosa se le sobrepone a la verdad moral, por ser fuente de esperanza y manantial de vida. Todo lo que despierta en nosotros el anhelo de ser más es de verdad verdadera. Así, constantemente afirmará que Don Quijote es más verdadero que Cervantes, pues "*La historia del ingenioso hidalgo fue, como en realidad lo fue, una historia real y verdadera y además eterna, pues se está realizando de continuo en cada uno de sus creyentes"* (III, 113).

Esto es consecuencia de su concepción, tan presente en nuestro trabajo, del *ezina ekinez (ahaleginez) egina* (lo imposible con esfuerzo logrado); o en castizo castellano: *querer es poder;* junto a esto estaría la idea de que la voluntad es la que nos hace el mundo, el *nihil cognitum quin praevolitum*, pues *"no es la inteligencia sino la voluntad la que nos hace el mundo... Toda creencia que lleve a obras de vida es creencia de verdad, y lo es de mentira la que lleva a obras de muerte. La vida es el criterio de la verdad"* (III, 130)[161]. La verdad y el conocimiento aparecen ligados al deseo. El conocimiento responde a nuestras necesidades, apetitos, deseos en definitiva; y lo verdadero es lo que los aplaca, lo que cubre a nuestro propósito, como el agua del ejemplo. Será, pues, verdadero lo que favorezca la vida y la acreciente. De modo que no puede haber verdad en lo que va contra la vida; será falso o mentira lo que pretenda amenguar la vida. Si para Freud el sueño material psicológico es realización de deseos insatisfechos, para Unamuno todo ensueño espiritual que acreciente la vida es verdadero. Es más, este ensueño vivificador es lo auténticamente verdadero. De ahí, que toda religión es verdadera si alienta la esperanza y nos hace ser mejores. Para Unamuno Dios será el espíritu que vivifique el Universo, personalizándolo todo y que provoca nuestro deseo de ser uno con Él. Esta posición

[160] Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida,* en el capítulo IX, "Fe, Esperanza y Caridad*"*, se replantea el tema de la verdad, y recordando este artículo amplia la clasificación: "*Así como hay verdad lógica que se opone al error y verdad moral a que se opone la mentira, hay también verdad estética o verosimilitud a que se opone el disparate, y verdad religiosa o de esperanza a que se opone la inquietud de la desesperación absoluta"* (VII, 226).

[161] Unamuno prosigue en el texto con su encendido estilo: "*cuando las matemáticas matan son mentira las matemáticas"*. Y pone a continuación un gráfico ejemplo: "*Si caminando moribundo de sed ves una visión de esto que llamamos agua y te abalanzas a ella y bebes y aplacando la sed te resucita, aquella visión lo era verdadera y el agua de verdad. Verdad es lo que moviéndote de un modo o de otro haría que cubriese nuestro resultado a nuestro propósito"* (III, 130).

unamuniana de la verdad traerá como consecuencia que la sinceridad se convierte en imperativo moral. El desprecio a la mentira será consustancial con su carácter, y la denuncia de la hipocresía, el *lei-motiv* de su obrar. Por eso, a la salida de la crisis los *Escritos Socialistas* y toda su obra teórica en favor de la regeneración de la vida política española empiezan con la denuncia de la hipocresía española. La corrupción política tiene su origen en la hipocresía social, que es, en su origen, fariseísmo religioso. Al patriotismo español "*le falta base de sinceridad religiosa. Nada puede sustentarse sobre la mentira. Es la raíz de las raíces de la triste crisis que está pagando España, nuestra patria. Todo se quiere cimentar sobre la mentira"* (I, 1296). Por eso, a partir de ahora señalará que la verdadera revolución es la revolución interior que busca siempre la verdad.

En el famoso discurso de la Zarzuela, de 25 de Febrero de 1.906, discurso en el que se proclama cristiano, dice: "*Yo, señores, como os he dicho, soy cristiano, y creo que a Dios hay que adorarlo en espíritu y en verdad, porque Dios es ante todo y sobre todo, la verdad"* (IX, 180). Y, por eso, a continuación proclamará que la verdadera revolución es la revolución interior, revolución ético-religiosa. *"No creo más que en la revolución interior, en la personal, en el culto a la verdad"* (IX, 180). Y por la misma época y con su proverbial estilo, afirma en *Vida de Don Quijote y Sancho* que el mal es precisamente la hipocresía moral y la cobardía para afirmar y proclamar cada uno su fe y sentir con sinceridad. *"Si, todo nuestro mal es la cobardía moral, la falta de arranque para afirmar cada uno su verdad, su fe y defenderla, la mentira envuelve y agarrota las almas de esta casta de borregos modorros, estúpidos por opilación de sensatez"* (III, 141).

El, nuestro Don Miguel, ha proclamado su cristianismo, y va a procurar ser siempre fiel al compromiso que para él esta proclama tiene. Ya tiene su misión quijotesca: despertar en esa casta de "borregos modorros" el ansia de libertad y verdad.

3.- LA VOLUNTAD TRÁGICA: EL QUIJOTISMO

La lucha, fundamentalmente la lucha por la fe viva, por lo querido, es la nota del heroísmo quijotesco. Fe y lucha agónica que se expresan en la santa proclama quijotesca: "*Yo forjo con mi fe, y contra todos, mi verdad, pero luego de así forjado ella, mi verdad se*

valdrá y sostendrá sola, me sobrevivirá y viviré yo de ella" (III, 223). En esta frase se resume toda la voluntad trágica del quijotismo unamuniano.

La verdad es resultado de la forja de la voluntad-fe, que es fe que anima a la vida a trascender; en eso radica su quijotismo. Los contenidos de la proclama los desarrollaremos en las páginas siguientes. Acabamos de señalar que la verdad es lo que hace vivir, y esta verdad es verdad subjetiva, es mi verdad, resultado de mi valor de afirmar mi fe e ideal, que además de autosustentarse "valdrá por sí misma", es fuente de vida y esperanza y "yo viviré de ella". "*Es el valor descarado de afirmar en voz alta y a la vista de todos y de defender con la propia vida la afirmación, la que crea las verdades todas. Las cosas son tanto más verdaderas cuanto más creídas, y no es la inteligencia, sino la voluntad, la que las impone"* (III, 138).

La afirmación de sí es ya constitutiva de verdad, de modo que la intensidad, fuerza subjetiva, del creer instaura siempre una verdad: "*Cumple afirmar aquí una vez más que son los mártires los que hacen la fe más bien que la fe a los mártires"* (III, 139). Éste es el fundamento de la aventura quijotesca. El quijotismo expresa el arrojo hacia lo imposible, la exaltación de la voluntad, que no puede resolverse mas que en agonía. Por eso Don Quijote representa como nadie el héroe de la voluntad trágica en el que opera la voluntad de ser siempre más. Don Quijote es el "*gran soñador de la vida y gran vividor de la sobrevida*" (I, 1167). Aquí se nos vuelve patente lo tantas veces señalado: la agonía, resorte de la metafísica de nuestro Don Miguel, nos reafirmará, en la conciencia, de que el existir estriba en el esfuerzo o carácter por perseverar y ser más. De ahí que lo que importe es la aspiración a un futuro *sobrehumano* que se alza sobre nuestra precariedad actual; por eso, entusiásticamente, se nos invita a buscar *"Las islas vírgenes y desiertos todavía preciados de porvenir y castos con la castidad del silencio de la historia, las islas de la libertad, radicantes en la santa energía creadora, energía orientada siempre al porvenir; porvenir, único reino del ideal"* (I, 997).Si bien es indudable el carácter nietzscheano de esta proclama, esto no debe distraernos de lo que creo que es un imperativo claramente unamuniano, imperativo que se mantiene así a lo largo de toda su vida: "*Hacerse el mundo"* (I, 1178). Como reiteradamente hemos señalado, venimos al mundo como indigentes pero nos son dadas las potencialidades para saltar al infinito. Hacer posible lo imposible, hacerse un sobremundo, es nuestra tarea. El sentido es, pues, de nuevo ético.

A estas alturas de la cuestión parece claro que existir consiste en disponernos a liberar al ser de su limitada actualidad. Es ésta la tarea de Don Quijote. El *ahal-egin*, la invención de posibilidades. Pero éstos, en el caso del animal divino que es el hombre, no son resultados exclusivos de la inspiración que gratuitamente los plasma, sino tarea esforzada, lo que significa que el hombre sólo se sobrehumaniza en la medida que agonice para ser; y ser más que hombre significa, en el sentido quijotista, *volverse héroe de la existencia*, que no es otra cosa, según todo lo dicho, que esforzarse en afirmar su existencia. Siendo el héroe el que sabe quién es, y, sobre todo, quién quiere ser. De ahí que su propósito sólo puede sostenerse en esa fe originaria, que sabe que en la lucha por su afirmación está su salvación. Esta fe crea sus objetos y de ello saca arrestos de vida. Don Quijote crea a Dulcinea, y por esa fe la sostiene. Pero, a su vez, el héroe también vive del amor que siente por ella, amor que mantiene viva la fe. El caballero de la fe forja su verdad, una verdad que lo sostiene y salva. El quijotismo se sustenta en la fórmula *creer es crear*. La fe, en cuanto creadora, es una concepción anterior a sus lecturas de James y de Nietzsche. En 1900, en "La fe", nos dice que lo que crea es la fe, que después de la lectura de W. James y, si hemos de aceptar la tesis de Sobejano[162], de Nietzsche e Ibsen adquirirá su pleno tono unamuniano. *"Una ilusión que resulte práctica, que nos lleve a un acto que tienda a conservar o acrecentar o intensificar la vida, es una impresión tan verdadera como lo puedan comprobar más escrupulosamente todos los aparatos científicos que se inventen"* (I, 1134).

Hombre es aquel que transciende tanto el determinismo físico, herencia biológica, como el psicológico o afectivo. Precisamente Don Quijote es aquel héroe que, libre de todas las ataduras del pasado, instaura su propio linaje puesto que será descendiente de sí mismo e hijo de sus obras.

3.1.- EL QUIJOTISMO ES HIJO DE SUS OBRAS

La proyección hacia el porvenir y la desvalorización del linaje van intrínsecamente unidas. Acabamos de señalar que para Unamuno el hombre es hijo de sus obras. Desprecia la ostentación de lo no adquirido con el esfuerzo propio, de ahí que estas cuestiones sean recurrentes en su obra. La nobleza es individual, pues todos en el fondo

[162] SOBEJANO, Gonzalo, *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 1967, pp. 276-318.

descendemos de un rey. *"Respecto a su linaje, declaró él mismo a Sancho departiendo éste después de la conquista del Yelmo de Mambrino, que bien era "hijodalgo de solar como codo, de posesión y de propiedad y de devengar quinientos sueldos", no descendía de reyes, aunque no obstante ello, el sabio que describiese su historia podría deslindar de tal modo su parentela y descendencia que le hallase ser quinto o sexto nieto de rey. Y de hecho no hay quien, a la larga, no descienda de reyes, y de reyes destronados. Más él era de los linajes que son y no fueron. Su linaje empieza en él"* (III).

La humanidad toda es de sangre real y la pureza de sangre es más cuestión de pedigrí animal que no humano. El mismo desprecio a la herencia, determinación biológica, y reconocimiento de la voluntad personal, lo tenemos en "*Nada menos que todo un hombre"*, donde Alejandro tiene esta escena con Julia, su mujer.

"…Alguna vez se atrevió ella a preguntarle por su familia.
¿Familia? – dijo Alejandro – yo no tengo hoy más familia que tú, ni me importa. Mi familia soy yo, yo y tú que eres mía.
- *¿Pero, y tus padres?*
- *Haz cuenta que no los he tenido. Mi familia empieza en mí. Yo me he hecho sólo"* (II, 1017).

La novela *Amor y Pedagogía* se inicia con las siguientes palabras, en las que descubrimos un deje irónico de Don Miguel respecto a su propia posición: "*Hipótesis más o menos plausible, pero nada más que hipótesis al cabo, es todo lo que se nos ofrece respecto al cómo, cuándo, dónde, por qué y para qué ha nacido Avito Carrascal. Hombre del porvenir jamás habla de su pasado, y pues él no lo hace de propia cuenta, respetaremos su secreto. Sus razones tendrá cuando así lo ha olvidado* (II, 317). Para una cabal comprensión de Don Avito y la crítica de Unamuno a la superioridad genética en el caso del hombre, recordamos la fina ironía que nos presenta a Don Avito con mentalidad de criador de caballos. *"Y como hombre moderno, por mucho que en la pedagogía sociológica cree, no puede dejar de creer en la ley de la herencia, cavila cada noche y día Avito acerca del temperamento, idiosincracia y carácter que su colaboradora ha de tener. Porque eso de que el huevecillo del futuro genio haya de ser un huevecillo como los demás, está bien en teoría como postulado y punto de arranque de nuestra pedagogía, para los matriculados en Ciencias, pero… ¿Hemos de despreciar el instinto? A buscar, pues, novia"* (II, 319).

El contrapunto al hombre de determinación que se hace a sí mismo lo encontramos en la indeterminación original en que consiste el hombre De ahí la crítica de Unamuno a toda concepción genetista. Una manifestación de la indeterminación original, como resultado de la situación de *arrojado* o *expósito*, lo tenemos en el perro Orfeo, de *Niebla*. La

escena en que Augusto Pérez encuentra el perrillo abandonado es especialmente ilustrativa de lo que estamos señalando: *"Pobrecillo – se dijo – lo han dejado recién nacido a que muera; les falta valor para matarlo. Y lo recogió. El animalito buscaba el pecho de la madre. Augusto se levantó y volviose a casa pensando. ¡Cuando lo sepa Eugenio, mal golpe para mi rival! ¡Qué cariño le va a tomar al pobre animalito! Y es lindo, muy lindo.*

¡Pobrecillo, cómo me lame la mano!...
- Trae leche Domingo; pero tráela pronto – le dijo al criado no bien éste le hubo abierto la puerta.
- ¿Pero ahora se le ocurre comprar perro, señorito?
- No lo he comprado, Domingo; este perro no es esclavo, sino que es libre; lo he encontrado.
- Vamos, si, es expósito.
- Todos somos expósitos, Domingo. Trae leche (II, 573).

Orfandad original, ausencia de linaje, penuria ontológica, Carlos Paris ha utilizado esta escena en su interpretación de la visión del hombre como ser *expósito*, para subrayar la condición de arrojado, abandonado, falto de protección y cobijo en que se encuentra el hombre al nacer. Unamuno ha sentido especialmente esa situación de orfandad, ausencia del padre, y al mismo tiempo búsqueda de la protección materna y del consolador *hijo mío*. Pero junto o mejor por ello, ha subrayado la necesidad que tiene el hombre de hacerse su morada donde alojarse, de hacerse cada uno su propia casa solariega y de imaginar su linaje. En la tradición occidental judeo-grecorromana, la noción de linaje patriarcal es quizá el elemento central de la cultura y base de su derecho: la herencia del padre. Unamuno en el *Marqués de Lumbría* da una vuelta de calcetín a la cuestión presentándonos a una "mujer de voluntad", que reinaugura su linaje y el blasón. *"Y eres el hombre caído. ¿Ves como te decía que naciste para fraile? Pero no, no, tú naciste para que yo fuese la madre del marqués de Lumbría, de Don Pedro Ibáñez de Gamonal y Suárez de Tejada, de quien haré un hombre. Y le mandaré labrar un escudo nuevo, de bronce y no de piedra, porque he hecho quitar el de piedra para poner en su lugar otro de bronce. Y en él una mancha roja, de rojo de sangre, de sangre roja, de sangre roja.…*
Pues, ¿qué creíais, que no había sangre, sangre roja, roja y no azul en esta casa?. Y ahora Tristán, en cuanto dejemos dormido a nuestro hijo, el marqués de sangre roja, vamos a acostarnos.
Tristán inclinó la cabeza bajo su peso de siglos. (II, 1007).

Estas madres patriarcales, fundadoras de linaje están presentes en algunas obras de Unamuno. Nosotros lo estudiaremos en el caso de la *Tía Tula*.

3.2.- EL QUIJOTISMO – ASPIRACIÓN AL IDEAL

El hombre *conservador*, que se conforma con ser como está, es realmente un pobre hombre, finito y finiquitado, irremisiblemente perdido, al que la tierra se lo tragará. En Unamuno lo definitivo del hombre se halla en su voluntad, en el "*querer ser*" y en el esfuerzo por ser lo que se quiere. Y precisamente Don Quijote encarna la concepción de la voluntad como "*querer ser*" y esfuerzo para lograrlo. Este "*querer ser*" sólo es tal si va ligado al esfuerzo, pues es éste quién realmente expresa la intensidad del querer.

Y decimos que Don Quijote encarna al héroe unamuniano porque es el esfuerzo en el intento, y no el éxito en la empresa, el que nos da la medida de su grandeza. Este Quijote unamunesco no encuentra la seguridad de su existir en el racional *pienso luego existo* cartesiano, sino en su voluntario *existo, puesto que quiero existir*. Con esta visión de Don Quijote, opone Unamuno al héroe de la literatura realista, mediocre, víctima de las leyes de la herencia y juguete de las circunstancias, el héroe de molde nietzscheano, que depende en todo de su voluntad de ser y seguir siendo, que para lograrlo arrolla a cuantos obstáculos se le oponen en su camino, y aun destruye el mundo exterior o lo modifica, en la medid en que su imperiosa necesidad de autoafirmación lo requiere. Con un héroe de esa naturaleza, el resultado de sus intentos, que pueden culminar en fracasos, no es la medida de su valor, sino que éste depende del ideal pretendido y del empeño puesto en alcanzarlo. El ideal y el esfuerzo puesto en perseguirlo son lo definitorio, teniendo siempre presente que la tarea última de nuestro héroe no es otra que evitar la perdición de la muerte.

Si se quedara con lo que hay, si no se esforzase por ser más, el hombre no sobrepasaría los límites de la contingencia y la caducidad, y estaría abocado a la nada como destino. Por eso el hombre quiere ser más, pues "*El universo visible, que es hijo del instinto de conservación me viene estrecho, es me como una jaula que me resulta chica y contra cuyos barrotes da en sus revuelos mi alma; fáltame en él aire que respirar. Más, más y cada vez más; quiero ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme en la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme alo inacabable del tiempo"* (VII, 132).

Nos encontramos de nuevo con el entrañable dilema unamuniano del todo o nada en que la voluntad nos eleva de la nada al todo. En *Del sentimiento trágico de la vida* nos dice:

"Sentirse, ¿no es acaso sentirse imperecedero?. Quererse ¿no es quererse eterno, es decir, no querer morirse? (VII, 130). El correlato de conciencia (sentirse) y voluntad (quererse) es inmediato y biunívoco. Esto es, conciencia y voluntad son equivalentes. Recordemos que *"la voluntad como esencia de las cosas, procede de la conciencia"* (VII, 196)

Al binomio conciencia-voluntad hay que sumarle la finalidad que "surge allí donde hay conciencia". De ahí que de la identificación conciencia-finalidad pasamos transitivamente a la de voluntad-finalidad. Se siente el hombre que es precisamente porque quiere ser. La autodeterminación del hombre a través de la voluntad significa precisamente que el hombre como voluntad es un ser proyectivo: Yo soy lo que aún no soy. Es la trascendencia creada y abierta por mi voluntad lo que me constituye.
"*Yo forjo con mi fe, y contra todos, mi verdad, pero luego de así forjada ella mi verdad, se valdrá y sostendrá sola y me sobrevivirá y viviré yo de ella"* (III, 223).

Nadie mejor que Don Quijote encarna esa voluntad-fe todopoderosa que crea realidades nuevas, gigantes, donde sólo hay molinos para el infiel, ejércitos donde había rebaños, y la sin par Dulcinea; lo que era rústico, moza. La fe-voluntad lo puede todo, nada hay imposible para el que lo quiere todo, como Don Quijote, que "*en puro creerlo hízolo realidad* (III, 68). Tendríamos que decir que hizo la realidad de verdad, ya que la verdadera realidad es "*íntima creativa y de voluntad*" (II, 972). De ahí que la finalidad transcendente esté asegurada por la fe que dice que debe haberla, y que "*como debe haberla, la habrá*" (VII, 368), donde tenemos ya cerrado el círculo. La fe se resuelve en la voluntad y la voluntad se sostiene en la fe.

Pero quizá hemos ido mucho más lejos de lo que pretendíamos. Hemos hablado de la voluntad como liberación de lo dado e instauración y apertura a la transcendencia, que es precisamente lo que Unamuno quiere, pero nuestra pretensión es señalar que el voluntarismo unamuniano se sustenta en la concepción y valoración del esfuerzo, y en este orden de cosas, precisamente, la conferencia "Nicodemo el fariseo", considerada como la confesión pública de Unamuno a la salida de la crisis, termina con estas palabras: *"Yo he sembrado mi grano, el grano que me ha sido dado para sembradura, y no quiero volver hacia atrás mi cabeza ni espiar si apunta el brote acá o allá. Lo dejo a la tierra fecunda, al aire, al agua, al sol sobre todo, al sol único. Id, pues, cada uno a vuestra casa, a la mía yo, y en ella nos reciba la paz a todos."* (VII, 385)

En el que el esfuerzo es cumplimiento del deber y la esperanza su consecuencia. Hacer el bien es lo propio del hombre bueno, lo demás le será dado por añadidura. Lo que significa que es injusto que muriese quien siembra el bien.

Pero volvemos a ir demasiado lejos, nos adentramos en los grandes temas unamunianos y nuestra pretensión era ilustrar la relación esfuerzo voluntad señalando como primer paso el voluntarismo psicológico, que ilustra la consideración, tanto psicológica como ontológica, de la voluntad que acabamos de ver. La tozudez infantil, que implica férreo propósito en el *ya caerá* de *El desquite*, es la primera expresión de ese voluntarismo. El niño que se mantiene firme en su propósito y repite el *ya caerá,* acaba lográndolo. El no cejar en el empeño como garantía de éxito es el lema del voluntarismo, que D. Miguel hace suyo.

De aquí que, según la interpretación más extendida, Tula y Raquel de *Las dos madres*, consiguen el propósito de ser madres por encima de todo condicionamiento físico-biológico. *En nada menos que todo un hombre* tenemos otra manifestación de instauración de una realidad conforme a la voluntad del protagonista, voluntad de poderío [163]. La voluntad se sostiene en el esfuerzo, pues es éste quien mide la intensidad del querer, el anhelo de ser. La sed de infinito requiere esfuerzo adecuado y, por tanto, voluntad infinita.

Pero hay otro aspecto en la consideración de la voluntad, ya señalado, que conviene resaltar. La voluntad es la facultad de desligarse de la presión de los determinismos físico-biológicos; es la facultad de liberarse de la dependencia de la vida orgánica, y esto es precisamente a lo que Max Scheller llamará espíritu, y que Unamuno ha identificado con la conciencia, subrayando Unamuno la autodeterminación del espíritu en su capacidad creadora, antes que Ortega, Max Scheller y demás conspicuos representantes de la filosofía contemporánea.

[163] Tendríamos que reparar que este afán de dominio, a veces supone la consideración de los demás no como fines, sino como medios; son instrumentos de los que me valgo para mis fines, me realizo despersonalizándolos. Este es el caso de Raquel de *Las dos madres*, de Carolina de *El marqués de Lumbría*, de Alejandro Gómez de *Nada más que todo un hombre*, etc. En el caso de la tía Tula, esta posición es más ambigua. Aunque algunos la han identificado con las anteriores, creemos que no es el caso, pues hay verdadero amor, que para Unamuno supone tratar al otro siempre como persona, como fin y nunca como medio. En cualquier caso, tendremos ocasión de desarrollar el caso de Tula en un capítulo aparte.

El hombre es primariamente creación, invención de los fines que quiere*: "No es la inteligencia sino la voluntad la que nos hace el mundo"* (III, 130); prioridad del querer sobre el conocer. Lo que hace al hombre tal es la capacidad de proponerse fines, crear su propio mundo y creer en ello: "*Las cosas son tanto más verdaderas cuanto más creídas, y no es la inteligencia sino la voluntad la que las impone"* (III, 138).

Topamos aquí con un tema central en la filosofía unamuniana, el de la verdadera realidad y la realidad ficción. Ya Nietzsche había nombrado al hombre como *animal fantástico*, creador de mundos *ficticios* con su fantasía, pues necesita de esas ilusiones para sobrevivir. Unamuno, alma gemela en este aspecto, dirá que siendo lo más necesario para sobrevivir, es, por tanto, lo más verdadero. "Mundo sustancial" frente a "mundo aparencial" de los sentidos y la razón. La voluntad fragua la morada de la vida, la voluntad de no morirse nunca, la irresignación a la muerte: "*En una palabra, que con razón, sin razón, o contra ella no me da la gana de morirme"* (VII, 186).

Morada de la vida, *mundo sustancial* frente al *mundo aparencial* de los sentidos y la razón, que de continuo traman asechanzas contra la vida. Por eso, la finalidad de la voluntad será, pues, mantener esa lucha entre el corazón y la cabeza, entre el sentimiento y la inteligencia, y en que aquel diga ¡sí!, mientras éste dice ¡no!, como nos reitera Unamuno. Y es precisamente esta la filosofía de D. Miguel, quien aceptando la definición de Windelband de la filosofía como ciencia crítica de los valores con validez universal, señala: *"Pero ¿qué valores de más universal validez, que el de la voluntad humana, queriendo ante todo y sobre todo la inmortalidad personal individual y concreta del alma, o sea la finalidad humana del universo y el de la razón humana negando la racionalidad y hasta la posibilidad de este anhelo? ¿Qué valores de más universal validez que el valor racional o matemático, el valor volitivo o teleológico del universo en conflicto el uno con el otro?* (VII, 295).

La filosofía de Unamuno es una filosofía de la voluntad como lucha entre el ansia de inmortalidad, el deseo de serlo todo, y los datos empíricos que pretenden descalificar ese ansia. En Unamuno, la voluntad de ser, *el querer ser***,** nos define. Recordemos que para Unamuno "somos lo que queremos ser", de modo que éste es nuestro mayor mérito. En el citado prólogo de "*Tres novelas ejemplares y un prólogo*" (1920), lo afirma: *"Y por el que hayamos querido ser, no por el que hayamos sido, nos salvaremos o perderemos. Dios le premiará o castigará a uno que sea por toda la eternidad lo que quiso ser*" (II, 973).

4.-LA VOLUNTAD Y LA FE DE DON QUIJOTE

Si la fidelidad es la nota de Sancho, de todos los humildes Sanchos, la fe lo es de su señor Don Quijote. En el primer capítulo de *Vida de Don Quijote y Sancho*, Unamuno califica a Don Quijote como *Caballero de la fe*. La fe es la matriz de la interpretación unamuniana; el mismo Unamuno es un fiel de Don Quijote, un "creyente" en realidad, sobre todo, en su acción. No olvidemos lo que tanto gusta de recordar nuestro autor: *"La historia del ingenioso hidalgo fue, como en realidad lo fue, una historia real y verdadera, y además eterna, pues se está realizando de continuo en cada uno de sus creyentes"* (III, 113).

Aquí tenemos señalada la *eterna* aspiración, siempre renovada, tendencia sin fin, en cada uno de los depositarios de la fe. Veamos cómo Unamuno mismo se nos presenta como un apóstol de la fe en Don Quijote: *"Mi fe en Don Quijote me enseña que tal fue su íntimo sentimiento, y si no, nos lo revela Cervantes, es porque no estaba capacitad, para penetrar en él. No por haber sido su evangelista hemos de suponer fuera quién más se adentro en su espíritu. Baste que hay nos haya conservado el relato de su vida y hazañas"* (III, 115).

Unamuno se presenta como el creyente, que es tal, porque ha conocido el secreto de Don Quijote, y al igual que Sancho se aferra a la fe quijotesca y unirá su destino a la del hidalgo. La historia eterna se está realizando de continuo en cada uno de sus creyentes. Estamos ante el quijotismo unamuniano, que no es sino una manifestación del cristianismo unamuniano; no olvidemos la cuasi identificación de Don Quijote con Cristo que realiza D. Miguel. Así lo vio en *Del Sentimiento Trágico*, donde, expresamente, realiza la comparación de Don Quijote con Cristo: *"Y hay una figura, una figura cómicamente trágica, una figura en que se ve todo lo profundamente trágico de la comedia humana, la figura de Nuestro Señor Don Quijote, El Cristo español, en que se cifra y encierra el alma inmortal de este mi pueblo"* [164] (VII, 282-283).

Acaso la pasión y muerte del caballero de la triste figura es la pasión y muerte del pueblo español. Don Quijote sufrió, como Cristo, su propia pasión, el desprecio del vulgo español, que hace de la burla cruel su única forma de acercamiento al prójimo. *"La tragedia de Cristo, la tragedia divina, es la de la cruz. Pilatos el escéptico, el cultural, quiso convertirla por la burla en sainete, e ideó aquella farsa del rey de cetro de caña y corona de espinas,*

[164]. El paralelismo de Don Quijote y Cristo lo comparte Unamuno con otros escritores contemporáneos. Ver HINTERHAUSE, H., *El retorno de Cristo en el fin de siglo: figuras y mitos*, Madrid, Ed. Taurus, 1980.

diciendo:¡"He aquí el hombre"!, pero el pueblo más humano que él, el pueblo que busca tragedia gritará, crucifícale, crucifícale!". Y la otra tragedia, la tragedia humana, intrahumana, es la de Don Quijote con la cara enjabonada para que se riera de él la servidumbre de los Duques mismos, tan siervos como ellos" (VII, 293).

Una vez realizada la identificación de Don Quijote con Cristo, o sea el *Hijo de Dios* que no mereció por su inocencia haberse muerto, es para Unamuno éste el modelo del actuar humano: "*Cristo que se dio a todos sus hermanos en humanidad sin reservarse nada, es el modelo de acción"* (VII, 267). Y es modelo de acción porque la acción de Cristo, como su reino, no es de este mundo; pues no pretende tanto la eficacia técnica, sino su eficacia eternizadora; no olvidemos que frente a la utilidad material, "*toda acción tiene sus raíces en la eternidad y su valor supremo no depende de los resultados en el tiempo"* (IX, 1343).

Hacer lo correcto es para Unamuno hacer que la bondad y belleza, esto es, el impulso eternizador, crezcan. En el texto citado, ya ha señalado, con expresiones muy queridas y propias de él, que *"El hombre debe aspirar siempre no a un éxito sino a un inicio, no a la salida sino a la entrada... y sabe que el verdadero fin del hacer es comprender lo que ha hecho, lo que se hace y lo que se hará. La idea es el último fin y así lo ha entendido la religión cristiana al poner como último fin del hombre la visión de Dios. Que en el fin, lo mismo que en el principio, fue el verbo la idea, según dice el cuarto evangelio, y no la acción como corrigió el Fausto de Goethe*" (IX, 1343). Son manifestaciones del platonismo unamuniano, que le vienen de la doxología cristiana. El padre es la meta, así como el origen absoluto; Cristo, el hijo, el sacerdote mediador en la comunidad, *nimbo* del Espíritu Santo. La plegaria eucarística, "Por Cristo, a ti Dios Padre, en la unidad del Espíritu Santo todo honor y toda gloria", está siendo *recreada* en la reflexión unamuniana. Unamuno, cuando después de la crisis ha descubierto la sabiduría del Eclesiastés, el *vanidad de vanidades,* resolverá que no hay mayor mal que el anonadamiento, que el pesimismo ontológico, y señalará como *la raíz misma de la inmoralidad* la búsqueda del beneficio material y técnico que olvida dónde reside el verdadero perfeccionamiento del hombre. Y este verdadero perfeccionamiento es situarse en la senda de la inmortalidad y buscar la gloria de Dios.

Así como para Platón todas las enseñanzas eran realmente eficaces si reorientaban la mirada (*perigogé*) hacia el Bien, y eran perniciosas en caso contrario, si nos atraían como *especies plúmbeas* a la tierra, y nos encadenaban más a lo terrenal, así para Unamuno es letal lo que nos narcotiza y hace olvidarnos de nuestro destino inmortal y

la lucha por conseguirlo. Nos lo tiene dicho y nos lo recuerda en *Del sentimiento trágico de la vida:* "*Lo irreligioso, lo demoniaco, lo que incapacita para la acción o nos deja sin defensa ideal contra nuestras malas tendencias, es el pesimismo aquel que pone Goethe en la boca de Mefistófeles cuando le hace decir: "Todo lo que nace merece hundirse"* (VII, 264). Y Unamuno subraya la cita en alemán (*den alles was antseht ist wert dass es zugrunde geht*) y, frente a Mefistófeles, que expresa una valoración y un *nada merece,* Unamuno señala que su posición moral es precisamente la contraria: "*merece eternizarse todo*", y recuerda que "*La esencia del mal está en su temporalidad, en que no se enderece a fin último y permanente"* (VII, 264). Como vemos, este es el criterio fundamental que a Unamuno le va a permitir juzgar las acciones todas: bueno será lo que se enderece al fin último y permanente, y malo lo contrario. Y esto es lo que nos permite distinguir entre optimismo y pesimismo, una de las más profundad distinciones, nos dirá; no menor que la que puede haber entre individualismo y socialismo. Pues Unamuno nos señala que el que protesta y se defiende porque todo se hunde, no es un pesimista, sino aquel que declara que todo debe hundirse, aunque no se hunde nada; y pedagógicamente nos establece la siguiente clasificación: "*Hay un pesimismo eudemonístico o económico, y es el que niega la dicha; le hay ético, y es el que niega el triunfo del bien moral; y le hay religioso, que es el que desespera de la finalidad humana del universo, de que el alma individual se salva para la eternidad*" (VII, 265).

Buscar, sobre todo, la inmortalidad: este es el afán del hombre unamuniano, pues ciertamente para nuestro D. Miguel todos y todo merece salvarse, pero sobre todo "el que apasionadamente y hasta contra razón lo desea". Por eso proclamará el lema unamuniano-quijotesco de combate contra la aniquilación, presente en todo lo que emprendemos: *"Hagamos que la nada si es que nos está reservada, sea una* ***injusticia****; peleemos contra el destino; y aún sin esperanza de victoria peleemos contra él, quijotescamente*" (VII, 267).

Como sabemos, este lema, nos lo ha confesado D. Miguel, se ha inspirado en Obermann de Senancour, y a partir de él y siguiendo el esquema kantiano formulará su "imperativo categórico quijotesco" que lo recordamos de nuevo: *"Obra de tal modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir"* (VII, 264). Y por su pertinencia, hemos de volver a recordar que, al igual que Kant, nos dé una segunda versión más popular y directa: "*Obra como si hubieses de morirte mañana, pero para sobrevivir y eternizarte, nos recuerda que el fin de la moral es dar finalidad humana, personal, al Universo"* (VII, 264). Estas máximas las ha visto encarnadas precisamente en Don Quijote, lo supiera Cervantes o no. Unamuno lo descubre en el caballero y esta en la

base de los principios éticos que dirigen el obrar de D. Quijote, siempre en pos de la vida eterna: *"¡El toque está en no morir! ¡No morir! Esta es la raíz última, la raíz de las raíces de la locura quijotesca ¡No morir! ¡no morir! Ansia de vida, ansia de vida eterna es la que te dio vida inmortal, mi señor D. Quijote; el sueño de tu vida fue y es sueño de no morir"* (III, 228).

Unamuno ha puesto el núcleo de la acción humana precisamente en la lucha entre el deseo inmortal y las evidencias empírico-racionales. El no rendirse ante lo dado es el principio moral unamuniano y precisamente D. Quijote es ejemplo vivo de ello: *"D. Quijote no se rinde, porque no es pesimista y pelea"* (VII, 300)[165]. D. Quijote encarna el sentimiento trágico de la vida, la lucha entre la razón y la voluntad de ser, y a su vez este sentimiento trágico de la vida nos descubre lo más íntimo del alma del pueblo español. *"Aparéceseme la filosofía en el alma de mi pueblo como la expresión de una tragedia íntima análoga a la tragedia del alma de D. Quijote, como la expresión de una lucha entre lo que el mundo es según la razón de la ciencia nos lo muestra, y lo que queremos que sea, según la fe de nuestra religión nos lo dice"* (VII, 297).

D. Quijote pelea porque en la pugna siente su libertad, que le permite construir su propio universo frente a la fenoménica realidad aparencial. Su fe, su *dynamis* interna, le marca el camino. Camino que al igual que Moisés señala a todos los demás. Ejemplarmente D. Quijote transmite esa fuerza interna, que no mengua en la transmisión sino que crece en cada donación; en realidad se amplifica y es más sonora cuanto mayor es el número de componentes del coro: *"La fe se pega y es tan robusta y ardorosa la de D. Quijote, que rebasa a los que le quieren, y quedan llenos de ella sin que a él se le mengüe sino más bien le crezca. Pues tal es la condición de la fe viva; crece vertiéndose y repartiéndose se aumenta*" (III, 86).

Se trata de nuevo de no claudicar ante lo que los sentidos, y la lógica a ellos ligada, pretenden imponernos. De ahí que D. Miguel nos diga: *"Es mi teoría que D. Quijote se hacía el loco. Lo que no quiere decir que no lo estuviese. Como que su heroica locura, su locura sublime consistió en hacerse el loco frente al mundo, en tomar éste no como es, sino como él creía y quería que fuese"*. (VII, 377) De nuevo nos aparece la identificación entre el hacerse y ser, que nos desvela al héroe trágico, que obra frente al mundo según su querer. La fe, transmutada

[165] Volvemos a encontrarnos con la cuestión del pesimismo transcendente y el optimismo antropológico; yo soy de la opinión que Unamuno, lo supiere él o no, "era un optimista ¿impenitente?" por esperanzado. Sus últimas palabras, justo antes de morir, resumen toda su fe voluntariosa*: "¡Esto no puede ser Aragón! Dios no puede volverle la espalda a España. España se salvará porque tiene que salvarse*" (VII, 75).

en voluntad, transformará la realidad tal como el hidalgo quiere. En realidad, nos encontramos con el lema fundamental unamuniano en este campo: *"La fe crea su objeto",* que está en la base de la filosofía unamuniana de madurez y en la que se inspira tanto *Del sentimiento trágico de la vida* como *Vida de D. Quijote y Sancho.*

La primera manifestación de la fuerza interna que es la fe, sería la afirmación de si misma, que se convierte en afirmación de mi yo. En éste sentido, D. Quijote es paradigmático. Alonso se bautiza como D. Quijote y proclama "yo se quien soy", que expresa su autocreación. Si la autodenominación, ponerse un nombre, le alza sobre la pobre realidad fenoménica del humilde Alonso Quijano, la afirmación "sé quién soy" le distingue de todos los otros que se atienden a lo dado y no pueden acceder, porque no ven ni entienden la realidad de nuestro D. Quijote. En *Del sentimiento trágico de la vida* nos dice que el sentimiento de sí mismo, la conciencia de ser único, individuo separado del género, de los "*Hidalgos de la Razón*" como llama a la gente común que se atiene a lo dado, se basa en la búsqueda de una unidad que se ha manifestado en la fuerza interior que, al transformarse en fe, busca su origen y destino. *"Y lo que determina a un hombre. lo que le hace un hombre, uno y no otro el que es y no el que no es, es un principio de unidad primero en el espacio merced al cuerpo, y luego en la acción y en el propósito"* (VII, 113).

Nos topamos con otro de los elementos tópicos del pensamiento de Unamuno: la proclamación de la individualidad que no se somete a la realidad. Precisamente el hecho de que la realidad no se conciba como algo que se impone al sujeto, sino al contrario, permite al hombre en cuanto individuo afirmarse transformando el mundo, como hemos visto en la primera parte de nuestro trabajo. El hombre tiene, pues, la potestad de crearse su propia identidad, hacerse a sí mismo, autocrearse a través del trabajo, dominio humano sobre la naturaleza y la afirmación poética de la voluntad: "*yo se quien soy"*. Lo que significa que el hombre conquista su ser, se reconoce y se impone por su acción que se sustenta y adquiere sentido en su propósito. La posibilidad o capacidad (*ahala*) humana de elaborar su propio destino es subrayada por Unamuno como compromiso moral, de modo que el hacer del hombre se transforma en quehacer: *bete beharra*, esto es, que la búsqueda-creación de la propia y auténtica identidad se convierte en misión que hace de la mano destino; es por la acción individual por la que el hombre surge frente al mundo circundante. *"Y es en cierto sentido un hombre tanto más hombre cuanto más*

unitaria sea su acción. Hay quien en su vida no persigue sino un solo propósito, sea cual fuere" (VII, 113).

La unidad de la acción revela armonía interior, y nos señala el modo en que para Unamuno se realiza más plenamente lo humano: como ejecución y no como meditación. Tenemos, pues, que la identificación entre el yo y la obra por él realizada, tiene su origen en la entrega vital a la consecución de un propósito que se convierte en ideal. Aquí aparece el quijotismo unamuniano. La vida de D. Quijote es modélica porque conoce su propósito y se esfuerza en realizarlo; se trata de ser aquel que se es. Dos son las consecuencias que conviene resaltar: nuestro yo verdadero es el "concreto y personal", por lo que el hombre auténtico es afirmación de sí que se defiende de todo lo que puede disolverlo. De ahí que la obra realizada garantiza la eficacia de la acción y reafirma la personalidad individual frente a los otros. De modo que la identificación yo y obra está plenamente justificada, pues es lo que nos permite ser únicos e insustituibles No se trata tanto de que la acción sea única, insustituible, sino de que el binomio yo-mi obra si lo es: *¿Qué otro llenaría también o mejor que yo el papel que lleno? ¿Qué otro cumpliría mi función social? Si, pero yo no"* (VII, 115).

Estamos poniendo el acento no en la realidad, ajena al yo personal, sino en la identidad propia que confiere ese valor supremo al yo personal. Además la expresión *cumplir mi papel*, mi función social, nos remite otra vez a la creación de un personaje, con lo que se vuelve a señalar la convicción de Unamuno no sólo de la *posibilidad* de automodelar la propia identidad, sino de la *obligación* de hacerlo para todo hombre que pretenda ser auténticamente tal. Curiosamente vida auténtica nos remite a autocreación y al acierto en la elección entre las diferentes posibilidades interpretativas de nuestro papel. Lo que hace de nuestra vida *biografía,* digna de ser imitada. La biografía de D. Quijote reside en la búsqueda de lo modélico, que es la búsqueda de lo *que quiere ser,* siempre ser más de lo que ya es, esto es, ser más que hombre "sobre-hombre". Así el hombre se alzará sobre la tierra, será inmortal y transcendente. *"El ser que eres no es más que un ser caduco y perecedero, que come de la tierra y al que la tierra se lo comerá un día, el que quieres ser es tu idea de Dios, conciencia del universo: es la divina idea de que eres manifestación en el tiempo y el espacio y tu impulso querencioso hacia ese que quieres ser no es sino la morriña que te arrastra a tu hogar divino, sólo es hombre hecho y derecho el hombre cuando quiere ser más que hombre*" (III, 82).

El hombre tiene que colocarse por encima de su miserable vivir cotidiano transcendiéndolo.

4.1.- LA VOLUNTAD COMO CONCIENCIA DE SER Y SER MÁS

La voluntad ha hecho de Alonso Quijano nuestro D. Quijote. El voluntarismo quijotesco que ha transformado al personaje transformará también la realidad, pues no olvidemos que la realidad sólo es tal en cuanto es para la conciencia de alguien. *"El mundo es para la conciencia, o mejor dicho está para esta noción de finalidad, y mejor que noción sentimiento, este sentimiento teleológico no nace sino donde hay conciencias. Conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo"* (VII, 116). Conciencia es la instancia suprema que da valor al mundo y al que éste tiene que remitirse. Recordemos: "*Dios conciencia del universo*", nos ha dicho *en Vida de Don Quijote y Sancho,* y el *mundo es para la conciencia,* en *Del sentimiento trágico de la vida*. En definitiva, sobre esta convicción creo que descansa la concepción humanística de Unamuno. Esto es, es la conciencia la que da valor al mundo, lo que trae como corolarios las nociones de que la verdad es subjetiva, o mejor, que toda verdad es una verdad re-creada, y que la diferencia entre ficción y realidad depende de la fuerza con la que se sienten en la conciencia; tengamos siempre presente que *la fe crea su objeto*. En el caso de D. Quijote, este voluntarismo acabará por recrear una realidad más plena cuanto más esforzado sea el afán por instaurarla. La propia realidad personal depende del empeño en reconocerse. Se nos señala que, en la afirmación de sí, el hombre se gana el derecho a la vida. *"¿Y qué es el derecho a la vida? Me dicen que he venido a realizar no sé que fin social. Pero yo siento que yo, lo mismo que cada una de mis hermanos, he venido a realizarme, a vivir*" (VII, 116). Con ello Unamuno nos insiste en la idea de que el hombre es el fin y no un medio. Precisamente a los que puedan tacharle de egoísta por esa afirmación, dirá que quién así piensa lo hace por cobardía y para seguir sometido a lo dado. Y proclamará enfáticamente: *"yo, yo, yo, siempre yo-dirá algún lector; y ¿quién eres tú?"*. Pregunta a la que responderá con las palabras de Obermann, que nuestro autor ha convertido en celebérrimas*: "Para el Universo nada, para mí todo"* (VII, 115).

Palabras que bien entendidas resumen el pensar unamuniano. En suma, los procesos de configuración del *yo* y del *mundo* constituyen dos caras de un mismo proceso, aunque tengamos que subrayar lo que ya hemos dicho a propósito de la conciencia: *"el mundo es para la conciencia"*, de modo que, por un lado, el mundo adquiere su plenitud en la

conciencia, y, por otro, sabiendo que *conciencia y finalidad* son la misma cosa, el yo-conciencia es la única instancia donadora de finalidad a todo lo que es. Al decir *soy todo para mí*, se nos dice que la donación de sentido parte de esa conciencia, instancia suprema para generar valor que hace del hombre poeta, que descubre que el infinito-Dios está dentro de sí. Por eso insistirá en que existimos por la conciencia y que fuera de la conciencia no hay más que tinieblas. *"Si la conciencia no es, como ha dicho algún pensador inhumano, nada más que un relámpago entre dos tinieblas, entonces no hay nada más execrable que la existencia*" (VII, 117).

"Pensador inhumano y existencia execrable" son los modos con que Unamuno describe a aquellos que *quieren* convertir a la vida en su negación. A aquellos que niegan el impulso original de lo vivo que ha dado en conciencia. Pues esa conciencia ya es donadora de sentido, que se crea a sí misma y recrea al mundo desde el momento en que se enfrenta a él y se le interroga:

"¿Y qué sentido tiene el universo,
esta inmensa metáfora divina?
Esto es ¿qué es?
¡adivina, adivina!" (VI, 1107).

Y en este proceso de adivinación el *yo* se juega su propio destino, puede convertirse en mero *"cogito"* intelectual, o en persona que afirma y dice sí a la vida, dándole sentido. *"Hay personas en efecto, que parecen no pensar más que con el cerebro, o con cualquier otro órgano que sea específico para pensar; mientras otros piensan con todo el cuerpo y toda alma, con la sangre, con el tuétano de los huesos, con el corazón, con los pulmones, en el vientre con la vida"* (VII, 117).

En el proceso de pensamiento, como juego de las adivinanzas, se exige que pongamos *todo el alma,* desde el *tuétano de los huesos,* en juego. Se involucre el hombre con su animalidad afectiva y su espiritualidad volitiva, que pueden hacer suya la "*metáfora divina"*. Se piensa después de que se vive, el *nihil cognitum quia praevolitum*, lo que significa que el pensamiento auténticamente tal es obra de síntesis, que debe estar presidido por una finalidad práctica. La consecuencia más inmediata es que, siendo "*la filosofía como la poesía obra de integración, de conciliación"*, tiene que dar cuenta y responder a la aspiración que pretende, expresándola.

Expresión que se hace siempre como interrogación fundamental:

¿Qué hay más allá, Señor, de nuestra vida?
Si tú, Señor, existes
¡di por qué y para qué, di tu sentido!
¡di por qué todo!
¿No pudo bien no haber habido nada
ni Tú, ni mundo?
¡Di el porqué del porqué, Dios de silencio! (VI, 218).

Cerramos el círculo y volvemos a la conciencia como instancia suprema que da calor y color a todo; instancia última a la que todo remite y que se descubre como aspiración a ser más. De ahí que todo ser humano se autoreconoce como ser carencial, aunque sólo algunos de los que sienten el aguijonazo para ser más, intentan serlo efectivamente. *"Y a todos nos falta algo; sólo que unos lo sienten y otros no, hacen como si no lo sintieran y entonces son hipócritas"* (VII, 119).

Nos topamos de nuevo con el descubrimiento del vacío ante el cual podemos esquivar la pregunta, desviar la atención *narcotizar* la conciencia, hacer como si no, ser hipócritas en definitiva, o lúcidamente, filosóficamente, poéticamente, asumir el riesgo de afirmarnos. No hay certeza posible: *"¿y más allá?... dí… Dios del silencio*"…, por lo que un imperativo se impone: asumir la incertidumbre y reconocer que *"Hay algo que a falta de otro nombre, llamaremos el sentimiento trágico de la vida, que lleva tras de sí toda una concepción de la vida misma y del Universo, toda una filosofía más o menos formulada más o menos transcendente."* (VII, 119). Tenemos aquí el alfa y el omega de la filosofía unamuniana que se descubre agustinianamente.

5.-LAS FIGURAS DE LA VOLUNTAD: FE, ESPERANZA Y CARIDAD

En el pensamiento de Unamuno, y sobre todo, en su vida, creer, esperar y amar son figuras, acciones y realizaciones, nunca meros conceptos, convertibles entre sí. Fe, esperanza y caridad son transcendentales unamunianos: *"La fe consiste en esperar y creer"* (I, 962). Así se expresa en *La Fe* de 1900, y ésta consideración la mantiene a lo largo de su vida. Fe, esperanza y caridad son *la substancia de la vida* y sin ellas no concibe Unamuno una vida humana. Precisamente, la primera manifestación de la vida es el impulso a perseverar. La voluntad de ser, el deseo de pervivencia, se identifica en

Unamuno con la fe. De tal modo que la fe es expresión de esa voluntad que se afana en satisfacer su hambre y sed de eternidad. La fe es voluntad de no morir. *"Más, aunque decimos que la fe es cosa de la voluntad, mejor sería decir que es la voluntad misma, la voluntad de no morir"* (VII, 222-223) [166].

Esta identificación de la fe con la voluntad subraya su diferencia con la razón y el entendimiento, con lo "*razonable*" en definitiva. "*La fe no es en su esencia, sino cosa de voluntad no de razón. Como creer es querer creer y creer en Dios, ante todo y sobre todo, es querer que lo haya."* (VII, 177) [167]. Y con la identificación entre creer y "querer creer" nos remite a la identificación de la fe con la esperanza: *se cree en aquello que se espera*. La esperanza precede, en algún sentido, a la fe. En Unamuno la esperanza es una formación de la fe. Y como fe y esperanza remiten al hambre de inmortalidad, desde el reconocimiento de la carencia, se hermanan con el amor que es compasión, reconocimiento de todos los de la misma condición.

5.1.- LA CONCEPCIÓN DE LA FE: DESARROLLO ONTOGENÉTICO

La fe unamuniana pretende hacer efectivo su objeto anticipándolo, de ahí su identificación con la voluntad. Sus notas serán las del impulso originario unamuniano: la afirmación de sí y el esfuerzo. Tempranamente, en *Paz en la guerra,* nos ha dado muestras de esta fe. La llamada fe pura: *La fe en la fe misma*. *"En el seno tranquilo de esta paz interior pensaba Pachico con su ser todo, no sólo 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* (II, 266). La expresión ya la había adelantado un año antes en *Civilización y cultura:"Carecen de la verdadera fe, la fe en la fe misma, la fe pura."* (I, 997) [168].

---

[166] Esta formulación nos recuerda y remite a lo que nos dice a propósito de la conciencia, como anhelo de perpetuación, sentimiento humano primigenio: "*Porque la conciencia aún antes de conocerse como razón, se siente, se toca, se es más bien como voluntad y como voluntad de no morir"* (VII, 195).

[167] Recordemos que si *ser es querer ser, " Creer en Dios es, en primera instancia, y como veremos, querer que haya Dios, no poder vivir sin Él"* (VII, 209). Se nos aparece la fe en Dios como necesidad vital, esa necesidad impone su objeto de satisfacción, la fe crea su objeto, la "*fe es crear a Dios*" (VII, 201 y 223).

[168] Se ha señalado que esta doctrina de la fe en la fe misma, de la fe libre de dogmas la ha tomado del ritschiliano alemán W. Herrman. Orringer da la siguiente cita de Herrman: "*Pero los pensamientos de la fe tienen su fundamento en la fe mismo, de la que necesariamente proceden, y, por consiguiente, en la relación, que da a la fe su existencia y su certidumbre."* (ORRINGER, Nelson, Unamuno y los protestantes liberales (1912), Editorial Gredos, Madrid, 1985, p. 143: Creemos que Unamuno ha tomado la expresión, pero de ningún modo el sentido. El se sentía inventor de la expresión (VII, 220), en su sentido preformativo: fe en la misma fe; en el sentido de que la fe, valga el neologismo tan en boga , implementa su objeto.

En esta época la fe se presenta como respondiendo a la necesidad vital de perdurar. La fe simplemente es expresión del anhelo vital, su catalizador adelantando el proceso y el logro del objeto al que tiende el impulso original, como *conatus*. La fe es, otra vez, esfuerzo por ser, expresión primera de la voluntad de ser, que poco a poco pasará de ser expresión del impulso biótico a poder creador. El Unamuno maduro *Del sentimiento trágico de la vida* así nos lo señala: *"La fe antes de sernos esperanza es una fe informe, vaga, caótica, potencial; no es sino la posibilidad de creer, anhelo de creer. Más hay que creer en algo y se cree en lo que se espera, se cree en la esperanza"* (VII, 227).

La constelación de artículos en los que toca el tema de la fe pura, libre de dogmas, durante los años de transición del siglo, hay que entenderlos como deslizamientos desde la concepción de la fe como impulso vital a la fe quijotesca omnipotente, para acabar siendo potencia espiritual en *Del sentimiento trágico de la vida.* La fe originalmente diríamos que se acuesta del lado biológico. "*La fe se nos plantea como se nos planta el hambre"* (VII, 175). Esta consideración de la fe como dato original y primario será decisiva en la orientación de su salida de la crisis en los años de final de siglo. "*Fe, vida y razón se necesitan mutuamente*", nos dice en *Del sentimiento trágico de la vida.* Esta formulación madura, nunca será reformulada. Retengamos que la fe responde a una necesidad vital humana y es instrumento del instinto de perpetuación. Se pasa de la dimensión biótica de la fe a "*la fe se nos plantea como se plantea el hambre, a su dimensión transcendental.*"

La evolución de la fe como *dynamis* natural a fe humana se realiza, según hemos visto, gracias a la esperanza y el amor. "*El amor nos hace creer en lo que el ensueño de la esperanza nos crea"* (VII, 227). La razón nos da las relaciones de las cosas, su exterior, pero la esencia íntima sólo se nos revela en el amor. Y el amor es fe. Querer racionalizar el amor como la fe es reducirlo a mero objeto y caer en el nihilismo. La fe es originariamente impulso para la acción, motor de obrar, y sobre esta concepción vendrán a asentarse todos los elementos cristianos, tanto católicos como los de la teología luterana, que darán su concepción más acabada de la fe. En este sentido. Según Orringer, Unamuno leerá en Sabatier: *"Que la vida moral es la espiritualización del conato de*

perseverar en el ser un impulso invisible en los animales". [169] De modo que la fe sería una sublimación del instinto de conservación.

La fe como lo que mueve a obrar, como hija del instinto de perpetuación, tiene sus antecedentes en el *sentimiento vivo* original. Una década antes de lo comentado, y en su época más positivista, ya nos afirma que es el sentimiento el que mueve las ideas y no al revés. Así se expresa en un artículo de Enero de 1887: "*El sentimiento es el instinto en el hombre, la acción lenta y gradual del medio en que vivimos produce esos movimientos sin idea, impulsos inconscientes que impelen y arrastran las ideas que nosotros y por ilusión de nuestra consciencia, creemos que son nuestras directoras*" (IV, 164). Ciertamente, no deberíamos de engañarnos con el alcance del término sentimiento, pues estamos en pleno positivismo y no es más que expresión material del instinto. La cita anterior continúa así: *"Los que asistieron a mi anterior conferencia oyeron como expliqué, siguiendo a un insigne filósofo naturalista la formación de los sentimiento*" (IV, 164).

Sin embargo, ya tenemos algunas de las notas que acompañarán para siempre a su concepción del sentimiento. El sentimiento es lo vivo, lo que mueve a obrar y se opone a las ideas y a la razón. Sobre este sentimiento vivo se asienta el obrar personal y el discurrir histórico. En esta línea que señalamos, poco después de la conferencia anterior, en un artículo del 4 de Junio del 1889, hablando de las guerras carlistas, alude a las explicaciones que se han dado de las mismas: religiosas, políticas y económicas…, señalando: *"Hay empeño en no ver en nuestras guerras civiles más que ideales abstractos; éste las refiere a choque de convicciones religiosas, aquél a opiniones políticas, otro a engaño del pueblo, explicación cómoda porque no explica cómo se dejó engañar si se engañó; alguien a cuestión foral... Yo conozco quién se empeña en ver un problema económico y concediendo alguna parte a todos estos factores a unos más y a otros menos, nadie se sale de ideales formulables y busca en el fondo último una razón onda,* ***un sentimiento vivo*** *el mismo acaso que produjo las guerras de banderías. Las ideas mueven al mundo, se dice, y se olvida que hay algo que mueve a las ideas y que no es idea. Sobre esta cuestión ha hecho indicaciones antes de ahora y creo que un estudio serio y detenido de los hechos podía darnos mucha luz"* [170].

[169] ORRINGER, Nelson, op. cit., p. 148

[170] NÚÑEZ , Diego- RIBAS, *Pedro, Unamuno: política y filosofía. Artículos recuperados* (1886-1924), Edición de Fundación Banco Exterior, Madrid, 1992, p. 9. Notemos la fecha y que estamos de nuevo con la tempranísima idea de la anterioridad de la sensibilidad al conocimiento, de la voluntad a la representación, con el *nihil cognitum quin praevolitum*.

5.1.2.´- FE SOCIALISTA O EL SOCIALISMO SENTIMENTAL

El socialismo como nuevo ideal le va a permitir enriquecer la concepción de la fe. Ahora ideal y fe van a establecer una retroalimentación sin fin. En el año 1893 entrará en la lucha política, enfrentándose a la oligarquía bilbaína encarnada en la figura de D. Víctor Chavarri, impulsor del emporio siderúrgico vizcaíno. En una serie de artículos que se inician con "La candidatura del trabajo**",** señala la necesidad de que los ideales abstractos se encarnen en programas concretos de actuación política. La fe será verdadera fe si mueve a los militantes en pos del ideal. *"Creo en la eficacia de la fe política (fe, sea la que fuera verdadera fe), creo que toda cuestión es política y quiero separar de esta administración, y porque creo así deseo que los partidos políticos sean ejércitos de un ideal y no mesnadas de un general de fortuna, instrumentos de agiotistas o guardias pretorianos"* [171].

Unamuno ha puesto en el socialismo el nuevo ideal. *"El socialismo es ante todo una gran reforma* ***moral y religiosa*** *más que económica, es todo un* ***nuevo ideal*** *sustituido al de los pacíficos y dañinos burgueses ocupados en futilezas y entrenamiento de ociosos"* [172]. El socialismo es el ideal al que se están adhiriendo todas sus "almas gemelas", todos los hombres de fe, y él con ellos. *"Nada de extraño tiene que Tolstoi, Ibsen y Amici se vayan al socialismo. Nos vamos a él todos los que tenemos abierta el alma a la verdadera libertad. Y adelantará según se vaya borrando el rostro del pedantesco e insufrible Marx y se vayan disipando las garrulerías de Babel"* [173].

Y ese ideal será un año más tarde religión de la humanidad, en carta a Valentín Hernández, cuando ya ha solicitado el ingreso en el partido socialista, dirá que el socialismo "*Es el único ideal hoy vivo de veras, es la religión de la humanidad*" (IX, 477). Lo pertinente, en nuestro caso, es que el ideal no alude de ningún modo a una razón o entramado de razones sino al *telos* del impulso original, a su realización. *"En el fondo de todo esto sólo hay una cosa. Las escuelas liberales parten, dándose o no dándose cuenta de ello no del pacto, sino del determinismo de la voluntad humana, y conociendo que todo acto libre*

---

[171], *Unamuno: Escritos Socialistas. Artículos inéditos 1894-1922 en,* RIBAS, Pedro , Editorial Ayuso, Madrid, 1976, p. 84.

[172] *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*. Recopilación y prólogo de Sergio Fernández Larrain, Chile, Zig-Zag, 1966, p. 178. Esta carta es recogida por Dolores Gómez Molleda en su *Unamuno Socialista* para confrontar la opinión sobre Marx de Unamuno, con la que le había comentado al mismo Múgica en Marzo de 1892, y con la solicitud que le hace al mismo Múgica en Abril de 1894 para que le busque "*una edición económica de la obra Das Kapital, de Karl Marx.*". Después de Molleda también será utilizada la carta por Pedro Cerezo, Manuel Mª Urrutia y José Antonio Ereño, entre otros, para indicar que Unamuno veía en el socialismo una especie de religión secular en la que creía descubrir el aliento ético y político del verdadero cristianismo, siempre tratando de redimir al que sufre injustamente.

[173] Ibídem. P. 178

procede necesariamente del carácter y los motivos, de modo que dados tales motivos obrando sobre tal carácter deriva el resultado por necesidad de ley inmanente (…) Por mi parte veo en la soberanía nacional el santo derecho de la masa, el derecho de la fuerza que a la larga se identifica con la fuerza del derecho, el instinto ciego del vulgo anónimo que vale más que la razón del aristócrata por lo mismo que es instinto."Ni el mundo ni el hombre se rigen por ideas…" [174].

Tendríamos que subrayar la confrontación entre el santo instinto del pueblo y la razón del aristócrata, confrontación que podemos ponerla en correspondencia con la de fe y razón. Recordemos que es el instinto y no la razón el que mueve a obrar, a luchar por ser. A la afirmación de sí en definitiva. "*Se preguntan muchos ¿por qué se baten, por qué se matan? Y esperan razones.¡Razones! Este pobre producto de la industria mental, de la máquina de los sesos que se enfrasca en cualquier botecillo de la droguería lógica. Las razones y los programas entes se enfrenta que impelen a la acción. No se cuenta de mártir alguno que se haya dejado matar por atestiguar la verdad de un teorema matemático*" [175].

Ha hecho su aparición el mártir, el que da testimonio con su vida. Creo que este último, argumento claramente vitalista, va a ser determinante en su evolución personal y le va a abrir las puertas a su concepción más madura. Sin embargo, tenemos que señalar que en esta época de los escritos socialistas, la fe es todavía mero instinto o vehículo al servicio exclusivo de él. La oposición instinto-razón y su revalorización del primer término, dan cuenta del antiintelectualismo unamuniano, de la insatisfacción que el positivismo le produce y cómo el socialismo le permite transitar desde ese positivismo a su filosofía de la religión madura. El socialismo, como *mero ideal* y *nueva religión de la humanidad*, va a ser el puente que le permita salir del aislamiento positivista.

Por esta época, y en el cuaderno *Socialismo***,** en el apartado 20 y bajo el título *Optimismo Rousseniano y Manchesteriano*, escribe: "*Fe en la razón, que es gracia divina del egoísmo. El Manchesterismo supone que el egoísmo auxiliado por la razón sabe lo que le conviene… Esta tesis supone la negación del libre albedrío y la fe en que el hombre se rige por razón (…) . El Manchesterismo es, ante todo, racionalista, de un optimismo y un determinismo racionalista. Es individualista y rinde culto a la diosa Razón. Nuevas corrientes han hecho que nos fijemos más en el hombre animal, en sus instintos, en lo inconsciente, en que el hombre es más que una razón servida por órganos. Lo inconsciente, cuyo producto moral es el altruismo, es el ser aún no individualizado, el*

[174] UNAMUNO, Miguel de. Escritos Socialista, Artículos inéditos 1894-1922,compilación y edición de Pedro Ribas, Editorial Ayuso, Madrid, 1976, p. 61 y 63.
[175] Ibidem. p. 96

hombre en cuanto a pedazo de especie. Esta segunda posición es la de la razón práctica, la del socialismo" [176].

No podemos pasar por alto la identificación entre razón práctica y socialismo. Interesa señalar que la razón teórica no puede dar cuenta del hombre todo y que la confianza en la razón debe delimitarse al ámbito que le es propio, según dejó fijado el pensamiento kantiano. Unamuno, con especial lucidez, continúa el anterior párrafo así: "*La racionalidad, la del cálculo, se destruyó a sí misma; quien empiece negando a los demás se niega a sí mismo al cabo. Así es que Marx sacó las últimas consecuencias de la escuela manchesteriana. De la fe absoluta en la razón humana, hemos pasado a una fe relativa en el hombre todo, que es más que razón"* [177].

Termina así el escrito socialista sobre el optimismo manchesteriano: Con la afirmación del hombre todo hecho de razón y sentimiento; tenemos, pues, una vez más que el hombre no puede reducirse meramente a racionalidad e inteligencia. La seguridad racionalista, su optimismo, son bastante infundados. Sólo en el reconocimiento de los demás somos nosotros. En este escrito se establecen dos campos semánticos que corresponden a dos órdenes de realidad, uno el del "determinismo-egoísmo-racionalismo-individualismo-crédito y otro el del libre arbitrismo-caridad-supernaturalismo-socialismo-fe religiosa.

Esta segunda línea es la que va a defender, explorar y trabajar Unamuno en los años venideros. El escrito inmediato, el 21, lo tituló "La fe salva", y en él que se presenta ya la concepción de la fe-fiducia a un nivel muy material, pero que avanza su posición más acabada *Del sentimiento trágico de la vida.*

5.1.3.-LA FE SALVA

"A B.B. le salvó su confianza. Le hacían pedidos de libros, un libro o dos, gentes desconocidas, y sin menor asomo de desconfianza se los remitía. Sabía que la mayor extensión que tomaba así su tráfico compensaba con mucho las partidas fallidas. Mejor que vender 10 seguros vender 100 con los fallos, Es un cálculo. Y así se hizo rico. ¿Qué supone esa confianza?. Fe en el hombre medio, crédito del hombre

[176] GOMEZ MOLLEDA, Dolores. Unamuno socialista. Páginas inéditas de Don Miguel, Editorial Narcea, Madrid, 1978 p. 96
[177] Ibidem. p. 98

en cuanto especie, convicción de que los más obran bajo el imperio de las costumbres de probidad, de que la mayoría obra de buena fe" [178].

Notemos que la fe, como confianza, salva; subrayemos lo que de apuesta tiene el crédito. Ciertamente en estos momentos es una mera apuesta mercantil. Es un cálculo, pero de este cálculo material racional y utilitario Unamuno saltará a la apuesta quijotesca por el todo. Trastocará los elementos con los que aquí se encuentra, invocará la locura de D. Quijote frente a la racionalidad calculadora del pobre sentido común. No buscará el provecho que ellos buscan. Acaba de señalarnos en el escrito 20 que la tesis utilitarista, según la cual el hombre no puede más que seguir lo que la razón le propone como conveniente, supone la negación del libre albedrío. Y nos da una definición material del crédito: "*De esta fe en la eficacia del egoísmo ilustrado brotó el crédito*"[179]

De este mundo conceptual, de la posibilidad de la quiebra de la confianza mercantil, saldrá su posición sobre la fe en *Del sentimiento trágico*, la seguridad limitada que supone y la doctrina de la feliz incertidumbre. Así se expresa D. Miguel: *"Creer, vuelvo a decir, es dar crédito a uno y se refiere a persona. Digo que sé que hay un animal llamado caballo y que tiene estos y aquellos caracteres porque lo he visto y creo en la existencia del llamado jirafa u ornitorrinco, y que sea de este o de otro modo, porque creo a los que aseguran haberlo visto, y he aquí el elemento de incertidumbre que la fe lleva consigo, pues una persona puede engañarse o engañarnos*" (VII, 222).

Pero vamos demasiado lejos. Queríamos subrayar que, antes de la concepción pragmatista de la fe y la verdad, anterior al quijotismo y a la concepción de la fe como potencia creativa, la fe es ímpetu o aliento vital digno de crédito. Está, pues, ya presente la fe como estímulo y confianza en el triunfo del hombre "como especie"; ciertamente como apuesta frente al seguro cálculo lógico. Precisamente Unamuno hará suyas las palabras de Kierkegaard, de que "la fe comienza allí donde la razón termina". Frente a la claridad y seguridad de la razón, la fe menta a la vida inabarcable. Las fórmulas científicas no son más que abstracciones; los hechos vivos y concretos son informulables en su totalidad y en la infinita trama que los integra. El hombre no se reduce a sus motivos materiales, las fórmulas bioquímicas no pueden dar cuenta de las

[178] Ibidem. p. 98
[179] Ibidem. p. 96

pasiones del hombre, de ahí que esa fe que impulsa a obrar no es formulable-formalizable.

5.1.4.- FE – DYNAMIS

Hasta ahora nos hemos esforzado en mantenernos en la dimensión biótica de la fe, esto es, en la fe como resultado de una necesidad vital. Diríamos que hemos comentado la dimensión fenoménica de la fe. Hemos adoptado una posición inmanentista, resaltando el aspecto vitalista. Pero si la fe es productiva, lo es porque pone en movimiento los resortes de la razón práctica, como nos acaba de decir el mismo Unamuno. La fe así entendida será lo que nos impulse a traspasar lo sensible para abrirnos a lo nouménico.

En su época socialista más entusiasta gustaba de comparar el socialismo con el primitivo cristianismo, y, como hemos señalado, entiende a la fe como fuerza o entusiasmo desbordantes en pos del ideal. Es en esta época cuando considera la fe como ímpetu del alma. En efecto, en 1893, en una carta a Pedro Múgica y refiriéndose a la fe de los primeros cristianos, dice que era "*verdadera fe, enorme ímpetu del alma*" y prosigue: "*aquello era fe, aquello; divino aliento que engendra el dogma "* [180]. Posteriormente, en sus artículos más conocidos sobre la fe, el de 1897 "¡Pistis y no Gnosis!", y el de 1900, "La Fe", y refiriéndose a las comunidades cristianas, nos las describe como "*aquella masa de anhelos y aspiraciones hirviente de entusiasmo*". Estamos hablando de fe viva, animadora, que entusiasma y mueve a los cristianos hacia Cristo. Es este movimiento del corazón lo que hace a los cristianos dignos de tal nombre. Es esto lo que va a resaltar nuestro autor en su madurez. La fe, para el Unamuno *Del sentimiento trágico de la vida*, es *"movimiento del ánimo hacia una verdad práctica hacia una persona, hacia algo que nos hace vivir y no tan sólo comprender la vida"* (VII, 222) [181].

5.1.5.´- DE LA FE BIÓTICA A LA FE QUE DUDA

La crisis religiosa del 97, como consecuencia de la incapacidad de la razón para satisfacer las ansias de inmortalidad de la conciencia, tiene como primera salida una

[180] *Cartas inéditas* de Miguel de Unamuno, recopilación y prólogo de Sergio Fernández de Larrain, Chile, Zig Zag, 1966, p. 171

[181] García Blanco, el editor de sus obras completas, pone una nota a pie de página para invitarnos a cotejar estas palabras con Santo Tomás, *summa, secunda secundae, quaestio* 4, art.

vuelta a la fe católica; vuelta al seguro regazo materno. Buscará en él lo que de niño había aprendido: que tenía un alma inmortal. Tratará de recuperar su religiosidad en la práctica religiosa católica, pues el catolicismo es, conviene no olvidarlo, la institución cuyo fin primordial es proteger la fe en la inmortalidad personal del alma, como nos dice en el capítulo IV de *Del sentimiento trágico de la vida,* que titula "La esencia del cristianismo", donde compara al Jesús protestante con el Cristo católico, y nos dice: "*Entre los protestantes, este Jesús histórico sufre bajo el escalpelo de la crítica mientras vive el Cristo católico, el verdaderamente histórico, el que vive en los siglos garantizando la fe en la inmortalidad y la salvación personales"* (VII, 147).

Desde esta perspectiva, el protestantismo, cuya versión liberal tanto ha contribuido a su formación religioso-intelectual, le parece inadecuado para satisfacer las exigencias que su religiosidad le reclama. De ahí su crítica: *"El protestantismo oscila entre la esclavitud de la letra y el racionalismo que evapora la vida de la fe"* (VII, 799). El racionalismo sería aquí la realidad histórica que está viviendo. Esto es, los hábitos intelectuales, principios y perjuicios del hombre culto medio de la Europa de alrededor de 1900. Estos hábitos disuelven la fe y las aspiraciones mejores de la vida. Nos enfrentamos, de nuevo, a la contraposición razón y vida; la ciencia no satisface nuestras necesidades afectivas y volitivas, nuestra hambre de inmortalidad, y lejos de satisfacerle, contradícela. La verdad racional y la vida están en contraposición: "*ni la fe es transmisible o racional, ni la razón es vital... Filosofía y religión son enemigos entre sí, y por ser enemigos se necesitan uno a otro"* (VII, 176).

El protestantismo ha quedado apresado entre el quietismo de la letra; lo teológico y el espíritu de disolución del racionalismo. De ahí que proclame: *"El protestantismo tiene que cumplir su ciclo todo, ir a perderse en el racionalismo que mata toda su vida espiritual, para que vuelva a caer en la fe de la que salió. ¡Libertad! ¡Libertad! ¿Cuándo un protestante ha llegado a la libertas de los místicos católicos? O caen en la esclavitud de la letra o en el nihilismo de la razón* (VIII, 800). No debemos olvidar que está viviendo una crisis religiosa que pretende superar con una vuelta al catolicismo, con una reconversión religiosa católica. Hay que entender posiblemente el *Diario Íntimo,* como una plegaria en busca de ayuda y consuelo en el difícil momento por el que está pasando. Ayuda que busca en su fe religiosa infantil.

Podemos pensar que fracasó en ese intento de volver al catolicismo ortodoxo, como iglesia de Roma, pero el sincero esfuerzo por retornar a la fe primitiva tiene su premio: Unamuno se recristianizará definitivamente. La búsqueda de la fe que recorre el *Diario*, tiene un resultado en cierto modo inesperado: la fe en sí mismo y en el Dios personal. Unamuno saldrá de la crisis con una confianza en el hombre y su poder creador, hasta decir que fe es fe en sí mismo. *"La fe es confianza ante todo y sobre todo; fe en sí mismo tiene quien en sí mismo confía, en sí y no en sus ideas; quien siente que su vida le desborda y la empuja y le guía; que su vida le da ideas y se las quita"* (I, 962).

La fe vitalista y biótica se ha espiritualizado pero responde al mismo impulso. Impulso que nos llevará a Dios. *"La fe en Dios arranca de la fe en nuestra propia existencia sustancial*" (I, 1180). Estamos en el camino que nos lleva desde la inmanencia vitalista a la transcendencia espiritual o mejor religiosa. En rigor, la fe no es sino confianza en la vida. *"En su fondo duradero, la fe no es nada más que sentimiento indestructible de confianza en la vida y en su valor moral*" [182]. Confianza en la vida que no es más que la afirmación de sí, de su potencia. Tenemos de nuevo el ser como conciencia de ser y del querer seguir siendo. Una vez más la religión se resuelve en antropología, y ésta en ontología y viceversa. "*No es en rigor la fe esa la que te da potencia para cumplir ese transporte (mover montañas), sino que es la potencia que en ti latía la que se te revela como fe"* (I, 962).

Ciertamente la fe es expresión de la potencia vital, es primero ímpetu mismo, energía y luego querer. *"No tiene fe el que quiere, sino el que puede, aquel a quien* ***su vida se la da,*** *porque la fe es don vital y gracia divina si queréis* (I, 962). La correlación don vital-gracia divina mantiene el tono inmanentista que hemos repetidamente señalado, esta correlación permite transitar de la dimensión ontológica a la religiosa. "*Busca tu vida, que si te empapas en tu vida, con ella te entrará la fe*" (I, 962). La fe religiosa será el resultado de la fe en la vida. En esa búsqueda, la fe no se detiene en lo ya dado, sino que busca al final de la tensión o tendencia, esto es, trata de seguir con la mirada la dirección de la vida buscando su plenitud. La fe religiosa es afirmación de la vida plena que se busca. *"La fe se alimenta del ideal y sólo del ideal, pero de una ideal real, concreto, viviente, encarnado y a la vez inasequible: La fe busca lo imposible, lo absoluto, lo infinito y eterno.* ***La vida plena****. Fe es comulgar con el universo todo, trabajando en el tiempo para la eternidad"* (I, 963). No podemos dejar pasar por alto la fórmula "trabajando en el tiempo para la eternidad"; lo trascendente-eterno es resultado

[182] CEREZO GALÁN, Pedro, o. c., p. 244.

del esfuerzo terrenal; la fe unamuniana es laboriosa y se opone a todo quietismo; es búsqueda, esto es, inacabado logro.

No se nos debe ocultar los ecos kantianos, la fe en pos del ideal trascendental. Ideal que en Unamuno adquiere tonos infinitamente más humanos y cálidos que en su inspirador. Lo que anhelamos es la inacabable persistencia, más vida en definitiva. "*Nuestra voluntad nos pide inacabable persistencia, nuestra vida es continuo anhelo de más vida, de sobrevida o transvida. ¿Qué importe lo que la razón raciocinante diga?. ¿Es que no hay más realidad que la revelada por la razón de la ciencia?*" (III, 1092).

La fe se nos identifica con la voluntad y se convierte en portaestandarte de la avidez ontológica, del anhelo de eternización. Y sin embargo, ese anhelo se encuentra en nuestro interior oscurecido por la angustia ante el sinsentido de la muerte. Es en este contexto donde se sitúa la acción heroica de D. Quijote. Y la raíz del heroísmo quijotesco no es otra que la sed de inmortalidad: "*no caben quijotes sin anhelos de inmortalidad".* Conviene recordar, sin embargo, que la avidez ontológica y los movimientos anímicos correspondiente se engendran por *"necesidades oscuras, impulsos inconscientes, anhelos informulados"* (IX, 555). Como nos dice en el artículo "Las fuerzas motrices en el movimiento socialista*"* (Diciembre 1895), donde repite lo dicho en "El espíritu de la raza vasca*"*, son las emociones las que dirigen nuestras acciones. De donde la idea, en el mejor de los casos, es manifestación del impulso y expresión de su meta. De tal modo que "*la idea socialista no es sino la revelación de la conciencia socialista."* (IX, 556).

Del mismo modo y en el mismo tono señalará que "*la fe que las masas obreras y aún no pocos individuos de otras clases, van cobrando en el futuro estado socialista, no es más que el reflejo en la conciencia pública de ese mismo estado, que se va formando en el seno de nuestras sociedades mismas*" (IX, 713-4). Estamos, pues, pasando de la fe como impulso original y afirmación del anhelo, a conciencia, no sólo del anhelo en sí, sino del fin al que tiende. Se descubre, pues, la fe como conciencia del *telos*. "*Y decimos que es racional, porque la confianza de que el ideal socialista ha de realizarse, brota no de la fuerza con que la deseamos, sino del atento estudios de la evolución económica social de nuestra sociedad"* (IX, 713). La fe va desplazando su acento de la fuerza original a la confianza en alcanzar la meta. Confianza que, en este caso y

época, no se basa en la intensidad o calidad del sentimiento sino en la "estudiada" marcha de las cosas.

Estamos en un momento de transición previa a la crisis, donde está tratando de convencerse a sí mismo para permanecer en la fe socialista. Pero no va a tener éxito, porque el determinismo positivista del que había comenzado a librarse con su entrada en el socialismo, le reaparece ahora con todo su crudeza. Sin embargo, para nuestros propósitos, hemos de retener la reintroducción de la noción de confianza como consustancial a la fe, aunque todavía no sea la fe-fiducia o confianza personal posterior.

Por el momento, la fe no depende de nuestras aspiraciones, sino de la marcha incontrovertible de las cosas que un estudio aplicado y libre de perjuicios nos muestra. Precisamente por eso, distingue entre dos clases de fe: *"hay dos clases de esta fe la una brota de la convicción racional nacida de un estudio sereno y libre de preocupaciones del proceso económico actual, y la otra surge de la intensidad misma del deseo de emancipación"* (IX, 646). Tenemos, pues, que la fe racional se contrapone al puro deseo voluntarista. Estamos otra vez al otro lado de la balanza. Como se trata de afirmar la cientificidad del socialismo nos quedamos en lo racional frente a la volitivo, y sin embargo la fe es fuerza animadora, que ahora, en vez de tener su asiento en impulsos inconscientes, lo tiene en razón y ciencia. *"La fuerza del socialismo está en que nace de fe, de verdadera y honda fe y que esta fe se corrobora y asienta en razón y ciencia"* [183].

5.2.- RAZON Y FE: LA FELIZ INCERTIDUMBRE

La fe, en su dimensión intelectiva, ha tenida su reconocimiento por parte de Unamuno, pero al mismo tiempo tendrá presente que el asentimiento absoluto y necesario a las verdades de razón matan la fe: no hay mártires por defender el teorema de Tales. El teorema es objeto de afirmación o negación, se asiente, pero no se adhiere uno al teorema, no pone en ello su vida, porque le es ajena. La fe no puede reducirse a intelectualismo. *"El intelectualismo es quien nos ha traído eso de que la fe es creer lo que no vimos, prestar adhesión del intelecto a un principio abstracto y lógico y no confianza y abandono a la vida, a la vida que irradia de los espíritus de las personas y no de las ideas a tu propia vida. A tu propia vida, si, a tu vida concreta y no a eso que llaman la vida, abstracción, también ídolo"* (I, 963). Y sin embargo

[183] RIBAS, Pedro, o. c., p. 151.

la fe no puede desprenderse de su dimensión cognoscitiva, pues no sería potencia humana sino ímpetu ciego natural.

Es el grito ¡*Pistis* y no *Gnosis*! El acto de abandono y confianza en la vida de entrega cordial en que consiste la *Pistis*, en ello se produce la sobrenaturalización de la vida "*naturalizando el espíritu lo sobrenaturalizamos y espiritualizando la naturaleza la sobrenaturalizamos"* (VII, 368). Recordemos lo del "yo y el mundo nos hacemos mutuamente" y de que el mundo es resistencia a mi querer, y por ello ocasión de reconocimiento, mejor, de incrementar conciencia. En este sentido, "*la fe es consciencia de la vida en nuestro espíritu porque pocos vivos la tienen de que viven, si es que puede llamarse vida a esa suya"* (I, 962).
No entiende el vivir acomodado de aquellos que han levantado su tienda bajo la seguridad de la razón: *"cierto es que hay quienes aseguran que con la razón les basta y nos aconsejan de querer penetrar en lo impenetrable, más de esto que dicen no necesitar de fe alguna en vida personal eterna para encontrar alicientes de vida y móviles de acción, no se qué pensar"* (VII, 169). Unamuno desconfía de la sinceridad de este planteamiento. O es un autoengaño, o es abdicación de nuestro deber primero: ampliar nuestra conciencia. Se trataría de quebrar el viaje de la flecha de nuestra vida una vez lanzada. *"Pero, ¿es posible trabajar en algo serio duradero, olvidando el enorme misterio del universo y sin inquirirlo? ¿Es posible contemplarlo todo con alma serena, según la piedad lucreciana, pensando que algún día no se ha de reflejar esto en conciencia humana alguna?"* (VII, 170).

Del trabajo y del valor de la acción en este mundo ya tocamos en otro punto; y sobre lo serio para Unamuno, hemos de decir que lo realmente serio sería dejar huella y huella revitalizadora en la vida de nuestros semejantes. Unamuno, frente a la ataraxia, imperturbabilidad e indiferencia estoica, propugna el entusiasmo, encender la pasión en sus semejantes. Entusiasmo que nos vivifica la realidad toda. Se trata de poder decir con Don Quijote*: "Yo sé y tengo para mí que voy encantado y esto me basta para la seguridad de mi conciencia"* (III, 147).

Desde la dimensión divina, acogemos e informamos lo humano para humanizarnos más y más, siendo fieles a esa tensión que unirá al más allá. "*Sentido religioso es lo que lleva a buena parte de nuestro pueblo, cuando a la conquista del pan despierta, no a abrazar de preferencia el socialismo, que es una escuela económica llevada a partido político o a la inversa, sino a hacerse anarquista porque el anarquismo y ante todo y sobre todo religión, religión atea y de aquende la tumba, si se quiere, pero religión al fin, en que se entra por fe y no por raciocinio; religión con mártires e*

inquisidores, con ensueños milenarios y locuras apocalípticas, hasta con culto; es la religión que diviniza al hombre como el cristianismo humaniza a Dios" (III, 723).

Se está fraguando la fe quijotesca, madura, heroica, que con su decisión traspasa todo límite. La fe quijotesca, que es camino y meta del anhelo fundamental humano, el ansia de inmortalidad. "*No caben quijotes sin anhelo de inmortalidad*" (I, 1167). Ya hemos señalado que la fe unamuniana, reconociendo los límites del mundo objetivo, se niega a someterse a ellos y de ahí su poder creador. En el héroe no es, entonces, la armonía lo que triunfa sino la lucha y la discordia. Lucha entre el afán de la razón por limitar y domeñar al impulso vital y la resistencia de éste a someterse. Lucha en la que el impulso vital se afirma y reafirma su libertad y radicalidad. Recordemos que este impulso huye de la acomodación y del "arreglo"; el impulso es originalmente desajuste a la norma.

La fe quijotesca se pasa del lado del impulso original para circundarlo y vivificar todo lo que toca. Es en este momento en que el itinerario iniciado con *Nicodemo el fariseo* y jalonado por *Adentro*, *Ideocracia* y *La Fe*, en el que al agustinianismo cristiano, se unirán el pragmatismo de James, el entusiasmo de Nietzsche y el voluntarismo siempre presente de Schopenhauer, para dar con esta consideración de la fe, "potencia creativa, flor de la voluntad". En *Vida de D. Quijote y Sancho* podemos ver la dimensión pragmática de la fe. *"Todo es verdad en cuanto alimenta generosos anhelos y pone obras fechadas… Toda creencia que lleve a obras de vida es ciencia de verdad y lo es de mentira la que lleva a obras de muerte. La vida es el criterio de verdad y no la concordia lógica, que lo es sólo de la razón. Si mi fe me lleva a crear o aumentar la vida ¿para qué queréis más pruebas de mi fe? Cuando las matemáticas matan, son mentira las matemáticas*. Si *caminando moribundo de sed ves una visión de eso que llamamos agua y te abalanzas a ella y bebes y aplacándote la sed te resucita, aquella visión lo era verdadera y el agua de verdad. Verdad es lo que moviéndonos a obrar de un modo o de otro haría que cubriese nuestro resultado a nuestro propósito"* (III, 130). Es, por tanto, la acción la que hace la verdad, o mejor dicho, la eficacia práctica de la acción confirma la verdad al que la motiva. Este pragmatismo se verá acompañado por el entusiasmo combativo que siempre ha demostrado Unamuno. Ahora señalará: "*Las cosas son tanto más verdaderas cuanto más creídas, y no es la inteligencia, sino la voluntad la que les informa"* (III, 138).

Se nos impone una moral de combate como se ha señalado al hablar de la insistencia. La fidelidad al impulso original es nuestro primer deber y esta fidelidad se hace verdad, verdad existencial y vital. "*Son los mártires los que hacen la fe más bien que la fe a los mártires*"

(III, 139). La dimensión ética se impone en el mundo del hombre. Es una moral de batalla frente al espíritu de disolución. Este fe, impulso ético, le lleva al hombre a obrar, "*no porque estime su principio de acción verdadero, sino para hacerlo tal, para probarse su verdad, para crearse su mundo espiritual"* (VII, 263). Estas palabras de *Del sentimiento trágic*o *de la vida* tienen su antecedente en *La Fe* del año 1900, en la que nos dice que lo que mata es la mentira no el error, para a continuación asegurar: *"Toda fe es sagrada. Lo es la fe del fetichismo que anima, consuela, da fuerzas, infunde ánimos y hace milagros"* (I, 970), con lo que acabó proclamando lo de "*ten fe en la fe misma".*

La fe que mantiene el impulso vital es reafirmación o renovación del compromiso ético, de ahí que entre lo dicho en *Del sentimiento trágico de la vida* y *La F*e; en *Vida de D. Quijote y Sancho* y será seguridad subjetiva del héroe frente al mundo. Pero bien dijo D. Quijote: "*Yo se y tengo por mí que voy encantado y esto me basta para la seguridad de mi conciencia" ¡Admirable respuesta! Que pone la seguridad de la conciencia por encima de los engaños de los sentidos"* (III, 146). Junto a la confianza en sí mismo de estas palabras, hemos de resaltar la dimensión moral de la fe-verdad-confianza, pues D. Quijote proclama "*de cuanto he dicho verdadero seré yo"* (III, 212); sobre el garante de la palabra dada, veracidad y sinceridad moral, quijotes que son así comentados por él: "*Lo que digo entonces la tal ilusión es la más verdadera, y que no hay más lógica que la moral"* (III, 212).

Esta fe quijotesca vive de la fe en sí misma, que le llevará a la fe en Dios, pues el verdadero creyente "ve a Dios en sí mismo". Los ecos de la "fe en la vida" de unos años atrás adquieren ahora tonos gnoseológicos-pragmáticos frente a los vitalistas de "La fe". Recordemos la afirmación que resume su posición madura y que mantiene a lo largo de su vida: "*Yo forjo con mi fe y contra todos mi verdad, pero luego así de forjada ella mi verdad, se valdrá y sostendrá sola y me sobrevivirá y viviré yo en ella"* (III, 223). Esta moral de combate por la fe responde al esfuerzo unamuniano por la lucha, por su preferencia por el camino y no por la meta; "*la caza y no la presa*" (VII, 345). En *Agonía del cristianismo* glosará a Pascal y hará suya la confesión de éste: "*Nada nos place más que el combate, pero no la victoria"* (VII, 347). Son expresiones del rechazo de estas almas gemelas a la cómoda sumisión a lo que dicen los Doctores de la Santa Madre Iglesia.

Si en la lucha se fragua la autenticidad del existir, en la guerra espiritual no sólo se templa sino que, al mismo tiempo, se prueba la salud de la fe. Como siempre, la

existencia y calidad de la fe es correlato de la duración e intensidad de su propio combate. D. Quijote advertirá a Sancho: *"Mira, Sancho, si todos esos que envidian, de pico al menos, la tranquilidad que gozaban antes de haberte sacado de tus casillas tu amo, supieran lo que es la lucha por la fe, créeme, no te ponderarían tanto la fe del carbonero"* (III, 156). Aquí la fe del carbonero es la expresión castiza de la del barbero. Este personaje es incapaz de creer que la bacía pudiera ser yelmo. Es la fe de aquellos que se aferran a lo que por otros les ha sido enseñado, el concepto de bacía, y se atienen a la letra de lo aprendido, incapaces de entender la música, a preparar el oído para nuevas audiciones. Se quedan con lo que dicen que dice el libro sagrado. Esta fe no duda, es ciega y sometida, no es el resultado de la proclamación de la afirmación de fe, confianza en la propia subjetividad, sino sometimiento a lo dado. No forja ninguna verdad y acaba sometida a la mentira.

La posición unamuniana es, pues, crítica, y su intención, como siempre, combativa: *"Pero es que mi obra –iba a decir mi misión- es quebrantar la fe de unos y de otros y de los terceros, la fe en la afirmación, la fe en la negación y la fe en la abstención, y esto por fe en la fe misma; es combatir a todos los que se resignan, sea el catolicismo, sea el racionalismo, sea el agnosticismo, es hacer que vivan todos inquietos y anhelantes* (VII, 297-298). Es misión del hombre de fe agitar. De nuevo, el imperativo ético. Imperativo que es inmanente al impulso vital, a la fidelidad a sí mismo, a la afirmación de la subjetividad. De ahí su aparentemente paradójica, fe en la fe misma. Este texto del maduro Unamuno del sentimiento de acabado cumplimiento a sus reflexiones sobre la fe duda que tanta importancia tiene en *Vida de D. Quijote y Sancho*. En esta obra niega todo lo que no tenga su asiento en la duda. La verdadera fe "*se mantiene de la duda; de dudas que son el pábulo; se nutre y se conquista instante a instante, lo mismo que la verdadera vida se mantiene de la muerte, y se renueva segundo a segundo, siendo una creación continua…Los que no dudan no creen, La fe se mantiene resolviendo dudas y volviendo a resolver las que de la resolución de las anteriores hubieran surgido"* (III, 159).

Las consecuencias ontológicas y ético-religiosas de su posición sobre la duda, se verán explicitadas en *Del sentimiento trágico de la vida.* En primer término y sobre todo, la duda es motor de arranque de toda actividad humana; se enfrenta a toda quietud y actitud pasiva. Motor cuyo único interés es el aumentar el impulso vital, mantenerlo activo. Pero la duda es al mismo tiempo el movimiento espiritual mismo, la vía para permanecer en comunicación con nuestro propio ser, identificarlo y tomarlo como lo nuestro y lo único que somos. Es principio de identidad, que se resuelve en puro

conflicto. *"De deshacer y rehacer mis creencias vivo. La vida del hombre sobre la tierra es combate, y combate primero y ante todo consigo mismo"* (IX 262).

Estas palabras de 1909 se inscriben plenamente en el paradigma de la fe de *Del sentimiento trágico de la vida*, la fe dudosa, la fe a base de incertidumbre, concepción que se enfrenta a la tradición tomista, donde la razón se pone incondicionalmente al servicio de la fe, aunando sus fuerzas para certificar la existencia de Dios. La razón tiene capacidad para demostrar lo que la fe propone. En Unamuno, fe y razón se enfrentan. La razón moderna es soberbia y disolvente, cree tener respuesta para todo y cuando no la tiene, califica a la pregunta como impertinente. *"La razón me lleva a negar que mi conciencia sobreviva a mi mente*" (VII, 179), y Unamuno luchará con toda su alma contra los ataques de esta razón escéptica.

En carta del 21 de Noviembre de 1912, dirigida a Ortega y Gasset y enfrentándose a las frías tesis de los neokantianos de Magdeburgo, le dirá a Ortega: "*Acabo a veces estas lecturas persignándome, rezando un padrenuestro y un avemaría y soñando en gloria impura (por oposición a la "pureza" de la razón "pura") y una inmortalidad material del alma…*
Y no sirve razonarme, ¡no, no, no!. No me resigno a la razón". [184] En el interior del hombre el impulso vital forcejea con la razón para no someterse a ella, para conservar su libertad, y en ese forcejeo se constituye su historia propia y la de la humanidad toda. *"Y la trágica historia del pensamiento humano no es sino la de una lucha entre razón y vida, aquella empañada en racionalizar a ésta, haciendo que se resigne a lo inevitable, a la normalidad; y ésta la vida, empeñada en vitalizar a la razón obligándola a que sirva de apoyo a los anhelos vitales"* (VII, 177).

La vida, como el buen judoka, quiere valerse de las propias fuerzas del adversario para volverlas contra él. Se trata de hacer de la necesidad virtud. De convertir a la razón en instrumento al servicio del ansia vital, de forma tal que la vida *"busca el flaco de la razón y lo encuentra en el escepticismo, y se agarra a él y trata de salvarse asida de tal agarradero. Necesita de la debilidad de su adversario*" (VII, 178). La razón no puede traspasar los límites del mundo objetivo y todo lo que puede decir con sentido se reduce a él. Por tanto, no puede la razón mostrar certezas sobre el "más allá" del mundo objetivo [185]. Y junto a ello está el

[184] ROBLES, Laureano. Epistolario completo Ortega –Unamuno, Ediciones El Arquero, Madrid, 1987, p. 95

[185] El Wittgenstein de la "C*onferencia sobre ética*" puede ayudarnos. Wittgenstein dice, rememorando a Kant, que "*la ética, en la medida que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia"*:

anhelo vital, el impulso a traspasarlo todo, que en el hombre impone la tensión de la voluntad en actitud de conquistar ese "más allá". *"El sentimiento del mundo de la realidad objetiva, es necesariamente subjetivo, humano, antropomórfico. Y siempre se levantará frente al realismo, el vitalismo, siempre la voluntas se erigirá frente a la razón"* (VII, 177).

Se trata de que la subjetividad se imponga, para señalar esa inseguridad racional. Inseguridad racional significa que la razón no puede clausurar el sentido del mundo. Se abre, pues, una posibilidad de que la razón no puede negarla totalmente y que precisamente por esto queda destacada. *"No es en rigor que la razón nos lleve al escepticismo absoluto". La razón no me lleva ni puede llevarme a dudar de que exista; donde la razón me lleva es al escepticismo vital; mejor aún a la negación vital; no ya a dudar, sino a negar que mi conciencia sobreviva a mi mente. El escepticismo vital viene del choque entre la razón y el deseo. Y de este choque, de este abrazo entre la desesperación y el escepticismo, nace la santa, la dulce y salvadora incertidumbre, nuestro supremo consuelo"* (VII, 179).

Frente a la inmovilidad y clausura de toda certeza, la incertidumbre es apertura y disponibilidad. De ahí los cordiales calificativos "santa, dulce y salvadora incertidumbre". Salvadora, porque nos conserva abiertos al vivir y tendidos hacia la infinitud. La consideración antropológica de la incertidumbre será asiento de la consideración religiosa unamuniana de la fe en su etapa de madurez. Nos mantenemos impulsados a la vida, y puesto que no se nos ha negado del todo la posibilidad de "más allá", seguimos buscándolo. Unamuno relaciona la fe religiosa con la incertidumbre, pues ésta es componente inevitable de una fe que se quiere personal. Pues la persona además de falible puede mentir, engañarnos, y sin embargo la fe cristiana, la fe del hombre cristiano, es ante todo y sobre todo confianza. Creer es confiar en Cristo. *"Porque después de todo ¿fe cristiana qué es? O es confianza en Cristo a no es nada"* (VII, 222).

La creencia religiosa es confianza en personas, lo hemos señalado antes; es dar crédito a una persona. Por eso, "*más bien que creemos algo, creemos a alguien que nos asegura esto o lo otro. Se cree en una persona y a Dios en cuanto personalización del universo"* (VII, 220). La confianza personal, junto a la espera confiada en el hacer de la otra persona, tiene otro

---

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Conferencia sobre ética*, Edición electrónica, www.philosophia.cl/Ecuela de filosofía Universidad ARCIS, p, 8.

Unamuno lo sabía hacia tiempo, por eso exclama: "*¡Tremendo misterio el del libre albedrío! El libre albedrío no es una razón, es una verdad; querer razonarlo es destruirlo*" (VIII, 794).

componente, visto desde el sujeto que confía, y es la disponibilidad propia. Se da una relación de flujo y reflujo entre el sujeto creyente y la persona creída.

Como capacidad del sujeto creyente, la fe es más que creencia, creación, potencia creativa. La fórmula "crear lo que no vemos" tiene una larga tradición en Unamuno. Sin embargo Orringer cree que Unamuno sintetiza las ideas de tres protestantes liberales en su concepción de la fe como creación. Según esta concepción, Dios ha formado de antemano la representación de sí mismo en el hombre, que éste siente luego. Unamuno tendrá en cuanta esta concepción junto a la tesis de Feuerbach del Dios como proyección del hombre y las pondrá en conexión fecunda: *"Dios y el hombre se hacen mutuamente, en efecto; Dios se hace a se revela en el hombre y el hombre se hace Dios*" (VII 209).

Desde la tradición cristiana, tanto en San Pablo como en San Agustín, se viene al mundo con Dios dentro; de modo que la fe parece más bien un encuentro que una creación de la voluntad. Es así que en Pablo de Tarso este encuentro es una vuelta de la voluntad desde su inicial tendencia persecutoria contra el cristianismo, al amor hacia Cristo y todos los cristianos. Y la potencia creativa de la fe ha de entenderse como la capacidad de mantener a Dios vivo dentro de nosotros. Para Unamuno el creyente de la fe viva crea a Dios, cuando vuelve su ser, volcando todo su sentimiento, hacia él. De manera tal que "*creer en Dios, ante todo y sobre todo, , querer que Dios exista"* Definición que en *Del sentimiento trágico de la vida* se repite con frecuencia de este modo: "*Creer es querer creer y creer en Dios es ante todo y sobre todo, querer que le haya "* (VII, 224, 219, 201). La expresión "querer creer", tan sentida en Unamuno, nos señala siempre la potencia creativa de la libertad, fuente de vida y de esperanza; y sobre todo es impulso para la acción: "*Creer en Dios es anhelar que le haya y es además conducirse como si lo hubiera, es vivir de ese anhelo y hacer de él nuestro íntimo resorte de acción"* (VII 219).

La fe es de nuevo voluntad que cataliza el dinamismo original, es querer que exista aquello a lo que se tiende. No es tanto necesidad racional, cuanto anhelo vital, y ciertamente la fe es impulso inmanente, se identifica con el esfuerzo. La fe es *ahalegin* ,puro esfuerzo. Pero junto a todo esto, no debemos olvidar lo dicho sobre el entusiasmo de la fe como manifestación de lo infinito en nosotros y recordar que no es adhesión intelectual, sino confianza personal, que de nuevo, como siempre en Unamuno, crece en reciprocidad. De la fe en Dios nace la confianza del hombre en sí mismo, porque en sí

mismo habita Dios a quien descubrimos en nosotros gracias a la fe:*"no hay fe en sí mismo como la del servidor de Dios, pues éste ve a Dios en sí"* (III, 125).

El querer que Dios sea, es en definitiva, otra forma de manifestación del dinamismo humano que tiende al infinito, que el hombre ha descubierto en sí mismo. *"Y este Dios el Dios vivo, tu Dios nuestro Dios, está en mí, está en ti, vive en nosotros, y nosotros vivimos, nos movemos y somos en él y está en nosotros por el hambre que de él tenemos, y por el anhelo haciéndose apetecer"* (VII 214). La fe está formulando, y haciendo explícito, tanto el anhelo de pervivencia como la meta de los afanes todos del hombre. Y siendo "*Dios el deseo que tenemos de serlo"* (VI 372), de su poema *Ateismo,* la fe es la trascendencia del querer. La fe supone la transformación de la pulsión en sentimiento y de éste en potencia creativa, y ésta a su vez en realización divina.

Cerezo Galán subraya la significación del soneto *La Fe* donde se dice:

"*Querer-creer-poder; tal es la santa*

Procesión que al esfuerzo da sustento" (VI 317).

Y lo comenta de este modo:

"La paradójica reduplicación de "creer en la fe" que tanto repetirá Unamuno, no sólo muestra, como suele decirse la trascendencia del acto de creer en relación a cualquier contenido dogmático, sino ante todo la radicalización del creer en el querer originario" [186].

En la confianza en el propio poder de la fe, el entusiasmo puesto en la tarea es el principio creador. Recordemos lo dicho en la insistencia, en realidad las palabras de Cerezo nos remiten al *ahal-egin* que hace efectivo el *ahala* original. Como ya hemos señalado, la voluntad, en su afirmación de sí, es potencia, *energía*, cuya realización más plena será lo divino en nosotros. En *Del sentimiento trágico de la vida* dará con la siguiente formulación: "*Ese en que crees, ese es tu Dios*" (VII, 215). Fórmula en la que se resume todo lo dicho hasta ahora. Ese Dios es resultado y expresión del hacer común de las dos facultades creadoras del hombre, la voluntad (querer-amor) y la fantasía o imaginación: *"Cada cual consulte a su corazón y deje a su fantasía que se lo pinte en las hontananzas del universo mirándole por sus millones de ojos que son los luceros del cielo de la noche.* ***Ese en que crees, lector, ese es tu Dios****, el que ha vivido contigo, en ti, y nació contigo y fue niño cuando era tu niño, y fue haciéndose hombre según te hacías hombre y que se disipa cuando tu te disipas y que es tu*

[186] CEREZO GALÁN, Pedro, o. c., p. 302.

principio de continuidad en la vida espiritual porque es el principio de solidaridad entre los hombres todos y en cada hombre, y de los hombres con el universo y que es, como tú, persona" (VII, 215).

Se viene al mundo con Dios dentro, conocerlo es reconocerlo como lo desde siempre y existencialmente vinculado a mí. La potencia creativa de la fe ha de entenderse como la facultad para mantener a Dios vivo y vivificante en nosotros para restaurarlo y reinstalarlo cuando las dudas me/le disipan. Por eso creo que la cita hay que leerla en clave paulina invertida. Cuando el apóstol San Pablo infiere que somos y existimos en Dios, el sabernos ser y el sentirnos en él implica conocerlo todo, pues para el cristiano ser y vivir en Cristo es habitar la verdad, y como consecuencia de ello aquel que tiene fe habita en la verdad y tiene sabiduría.

Esta inversión alcanza todo su sentido si consideramos a ese Dios cordial (niño con él) como conciencia (principio de continuidad de la vida espiritual) y amor (principio de solidaridad), en definitiva, ese principio es persona. Se trata, pues, de un Dios mundanal, que mora o está encarnado en el hombre y que sólo es en el hombre y con el hombre. El ansia de Dios, el anhelo de inmortalidad no puede resolverse en espiritualidad platónica cristiana, pues para Unamuno esto es un contrasentido. Diríamos que estamos ante un Dios de carne y hueso, pues es persona: Amor y conciencia. Convendría recordar los versos del *Cristo de Velazquez*.

"Tú hiciste al Verbo carne, esto y conciencia,
Carne que toca y siente, que oye y ve" (VI 464).

Del hombre salimos y a través de Dios al hombre volvemos, pero al hombre de fe. Para Unamuno el creyente de fe viva hace que el sentimiento de Él pruebe su presencia en el hombre, y viceversa; la fe viva es resultado del ansia de Dios como hemos señalado antes; así cerramos el círculo: *"Y este Dios, el Dios vivo, tu Dios, nuestro Dios, está en mí, está en ti, vive en nosotros y nosotros vivimos, nos movemos y somos en El. Y está en nosotros por el hambre que de El tenemos, por el anhelo, haciéndose apetecer"* (VII 214).

5.3.-FE Y BONDAD

De nuevo aquí el imperativo ético: el hombre tiene que hacerse. En efecto, el hombre tiene que cumplir su misión, ser más. Para ayudarle está la fe, pero para el Unamuno

que siempre ha pensado que toda la filosofía no es sino racionalización (en sentido freudiano) del sentimiento, la fe sólo la tiene el hombre bueno. *"Sólo el verdaderamente bueno cree de verdad, sólo el que de verdad cree, es verdaderamente buenos, Los malos, los soberbios no creen*" (VII, 378).

Unamuno ha reiterado el fichteano principio de que la filosofía es expresión del modo de ser y que se filosofa según como uno es. Es esto algo especialmente resaltado por Unamuno : "*Sólo anhela eternidad personal el que la lleva dentro*" (III, 255), y sobre todo: *"No es tanto que el creer en Dios haga bueno al hombre, cuanto que el ser bueno, gracias a Dios, le hace creer en El"* (III, 225). Si en alguien se encarnan esas palabras es en D. Alonso Quijano el Bueno, que al proclamar su "yo sé quien soy", al afirmar su fe en la vida, su ilusión por vivir, ya nos habrá dado muestras de su talante: "*En la bondad del hombre está la raíz del heroísmo del caballero"* (III, 173).

La identificación fe y bondad que se da en D. Quijote, gracias a la bondad de Alonso Quijano, tiene especial significación religiosa. *"Fue siempre bueno, bueno sobre todo y ante todo, bueno en bondad nativa y esta bondad que sirvió de cimiento a la cordura de Alonso Quijano y a su muerte ejemplar, esta misma bondad sirvió de cimiento a D. Quijote y su ejemplarísima vida. La raíz de tu locura inmortalidad, la raíz de tu anhelo de vivir en los inacabables siglos, la raíz de tu ansia de no morir, fue tu bondad, D. Quijote mío. El bueno no se resigna a disiparse, porque siente que su bondad hace parte de Dios, del Dios que es Dios, no de las mentes sino de los vivos, pues para El viven todos. La bondad no teme a lo infinito ni a lo eterno; la bondad reconoce que sólo en el alma humana se perfecciones y acaba; la bondad sabe que es una mentira, la realización del Bien en el proceso de la especie. El toque está en ser bueno, sea cual fuere el sueño de la vida (…) Y si la bondad nos eterniza, ¿qué mayor cordura que morirse?* (III, 245).

No es pues el afán de la gloria, sino la bondad, la raíz del heroísmo, y esta bondad consiste en infundir en todos el ansia de inmortalidad propia. De ahí que Unamuno nos diga*: "Mira lector, aunque no te conozco te quiero tanto, que si pudiera tenerte en mis manos te abriría el pecho y en el cogollo del corazón te rasgaría una llaga y te pondría allí vinagre y sal para que no pudieses descansar nunca y vivieras en perpetua zozobra y en anhelo inacabable"* (III, 241).

Se trata de infundir energías en la lucha por la fe, en "la batalla del amor y la verdad", en expresión tomada del poeta portugués Guerra Qunqueiro: "*Venga a nos el tu reino y no llévanos a tu reino; es el reino de Dios el que ha de bajar a la tierra y no ir la tierra al reino de Dios,*

pues este reino ha de ser reino de vivos y no de muertos. Y ese reino cuyo advenimiento pedimos a diario tenemos que crearlo y no con oraciones sólo; con lucha".

¡Seja a hora do prelio a eternidade!. ¡E oglobo estreito a arena, arde nao cauca. A batalla do amor e da verdade!. Patria.

¡Esta, la batalla del Amor y de la Verdad! Y en tal pelea ha de ser el pueblo todo en D. Quijote un pastor Quijotiz más bien… (III, 230, 231). Se propugna, pues, la inquietud; se trata de poner en guardia ante las falsas seguridades, sean las de la ciencia o las del dogma.

6.-LA ESPERANZA

La esperanza, como la fe y la caridad no es una virtud teologal en cuanto expresión del dogma, sino en su sentido más primitivo; es algo divino que nos remite a Dios. Es necesidad vital que anuncia lo divino en nosotros. Tenemos un Dios hallado en el anhelo de eternidad, en el apetito de divinidad. Resultado de la revelación de lo eterno en nosotros. Dios personalización del universo todo en nosotros, como se nos acaba de decir. Ese Dios es encontrado como resultado de la presión del proceso unamunizador, del querer salvar la finalidad humana del universo. *"No es, pues, necesidad racional, sino angustia vital lo que nos lleva a creer en Dios. Y creer en Dios es ante todo y sobre todo, he de repetirlo, sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y vacío, querer que Dios exista. Y es querer salvar la finalidad humana del universo. Porque hasta podría llegar uno a resignarse a ser absorbido por Dios si en una conciencia se funde nuestra conciencia, si es la conciencia el fin del universo…*

Creer en Dios es anhelar que le haya y es, además, conducirse como si le hubiera, es vivir de ese anhelo y hacer de él nuestro íntimo resorte de acción. De ese anhelo o hambre de divinidad surge la esperanza; de ésta la fe, y de la fe y la esperanza, la caridad; de ese anhelo arrancan los sentimiento de belleza, de finalidad, de bondad "(VII 218-219).

En Unamuno la esperanza precede a la fe, de manera que si creemos es porque esperamos. Se da de nuevo la inversión del pensar paulino. En San Pablo el creer antecede y sustenta la esperanza. En Unamuno es al revés: se cree en lo que se espera. La esperanza sustenta la fe. *"Y si la fe es la sustancia de la esperanza, ésta es a su vez la forma de la fe. La fe antes de darnos esperanza es una fe informe vaga caótica, potencial; no es sino la posibilidad de crear anhelo de creer. Hay que creer en algo, y se cree en lo que se espera, se cree en la esperanza. Se recuerda el pasado, se reconoce el presente, sólo se cree en el porvenir. Creer lo que no vimos es creer lo que veremos. La fe es, pues, lo repito, fe en la esperanza, creemos en lo que esperamos* (VII 227).

6.2.- LA ESPERANZA RAÍZ DE LA FE

Con la inversión que sobre la teología católica hace Unamuno, quiere expresar la anterioridad de la esperanza sobre la fe. Esto es, la esperanza es el sustento de la vida que se quiere humanar. Por la esperanza, ese impulso vital original adquiere sentido humano.

"Y se construye nuestra fe
Y estriba sobre esperanza,
Y es esperanza nuestra fe tan sólo
"¿tan sólo?. La esperanza en nuestro íntimo
Fundamento,
El sustento de la vida;
La esperanza es lo que vive
Sólo recibe vida lo que espera" (VI 856).

Ahora podemos entender en todo su significación la identificación que hacíamos de la *dynamis* ontológica con la esperanza antropológica a propósito del esfuerzo. Recordemos la cita: "*Nunca, diga lo que dijese el Dante, puede, mientras se es perderse la esperanza., la esencia del ser. Porque la esperanza es la flor del esfuerzo del pasado por hacerse porvenir, y ese esfuerzo constituye el ser mismo"* (III 193). La auténtica esperanza está orientada hacia el porvenir, a lo que todavía no es, pero puede ser, de ahí que el esfuerzo-*ahalegin* la tiene como su flor. Un vasco-navarro como García Bacca ha subrayado esa consideración de *la esperanza como creadora de posibilidades***.** Así como es imposible el anonadamiento de la conciencia presentacional, la esperanza supone la negación de un futuro clausurado.

Y como en Unamuno nada es propiamente si no es confrontado a otros, recordemos "Dios y yo nos hacemos mutuamente", así ocurre con la fe y la esperanza. *"La fe es nuestro anhelo a lo eterno a Dios y la esperanza es el anhelo de Dios de nuestra divinidad que viene al encuentro de aquella y nos eleva"* (VII, 227). Si reparamos en que "la esperanza es el anhelo de nuestra divinidad", reconoceremos el tomo inmanentista con que se expresa. Estamos ante una reinterpretación del cristianismo paulino-agustiano en clave antropológica. Lo que en San Agustín es atracción y viaje de Dios a Dios, vía el hombre, en Unamuno es del hombre al hombre, vía Dios. Si el rastro de Dios se detecta en el hombre, es porque

antes lo hemos lanzado, cual globo-sonda, al infinito en el mismo impulso original en el que el hombre se hace. *"El poder de crear a Dios a nuestra imagen y semejanza, de personalizar el universo, no significa otra cosa que llevamos a Dios dentro como sustancia de la que esperamos" (*VII 223).

García Bacca hace una riquísima exegesis de la esperanza unamuniana e insiste en que la esperanza, raíz de la fe, expresa la victoria de la vida contra la razón, sobre todo porque la vida abre posibilidades, allí dónde la razón las tiene agotadas o cegadas; esto es, la vida "descubre" que hay posibilidades extrarracionales, y que en pos de ellas vive, es decir, *ahaleginak egiten ditu*. *"La esperanza es creadora de posibilidades, de estilo no racional, imprevisibles, indeducibles. Y a la manera como la conciencia agónica es capaz de levantar-cosa que no puede hacer la conciencia presentacional – la existencia nuestra del estado de hecho-sum-al de derecho o* ***necesidad doble****, como quedó dicho, parecidamente la vida puede levantar el futuro ontológico de posibilidades necesarias y fijas ya, a porvenir, con posibilidades que uno crea; y esta creación de posibilidades descubre que la vida tiene en sí un tipo de necesidad superior a la racional, capaz de asegurar el ser y la realidad aunque racionalmente, un ser tuviera que dejar de ser, por no haber ya posibilidad racional de serlo"* [187].

Se trata de que la vida humana, la vida en cuanto esperanza, es capaz de crear posibilidades que se enfrentan a lo racionalmente pausible. Por eso, la auténtica esperanza no puede ser más que religiosa. Recordemos lo que hemos dicho a propósito de la verdad desde esta nueva perspectiva: "*Así como hay una verdad lógica a que se opone el error, y la verdad moral a que se opone la mentira, hay también verdad estética o verosimilitud a la que se opone el disparate y verdad religiosa o de esperanza a que se opone la inquietud de la desesperanza absoluta. Pues ni la verosimilitud estética, la de lo que se demuestra con razones, ni la verdad religiosa, la de la fe, la sustancia de lo que se espera, equivale a la verdad moral, sino que se la sobrepone. El que afirma su fe a base de incertidumbre no miente ni puede mentir. Y no sólo no se cree en la razón ni aún sobre la razón o por debajo de ella, sino que se cree contra la razón. La fe religiosa, habrá que decirlo una vez más, no es tan sólo irracional es contra racional"* (VII, 226).

La contrarracionalidad de la fe significa que trata con lo imposible para la razón; esto es, lo infinito, lo absoluto, lo eterno. Sabemos que la creencia se funda en una exigencia vital, y no es una necesidad racional. Antes que la búsqueda de Dios para conocer, hay una exigencia de Dios para ser y no perderse en la nada. Y, como es vital, la fe

[187] GARCIA BACCA, Juan David, o. c., p. 113.

unamuniana asume la apariencia de hambre, sed y querer apasionadamente que Dios exista. La fe viva pone el sentimiento en movimiento hacia Dios, dando el salto de lo finito a lo infinito, poéticamente nos lo dice en un soneto:

"*El salto que nos lleva en derechura*
del todo de la nada pasajero
al todo de la nada duradero
sin estrellas que le hagan de envoltura" (VI, 1385).

La alternativa es sencilla a la vez que inquietante: o el salto o la nada. La fe-esperanza puede darlo, pues ama la afirmación de sí, el ansia de inmortalidad, con el ánimo esperanzado en el porvenir. En los años de la crisis, cuando el entusiasmo religioso está más vivo, Unamuno identifica fe y esperanza, donde el salto de la pasión se da y la vida eterna se alcanza.

Así en "Pistis, no Gnosis", al referirse a las primitivas comunidades de cristianos nos dice: "*Siéntame henchidos de verdadera fe, de la que con la esperanza se confunde, de la que se llamó Pistis. Fe o confianza fe religiosa y no teologal, fe pura y libre todavía de dogmas. Vivían vida de fe, vivían por la esperanza en el porvenir, esperando el reino de la vida eterna vivían éste"* (III, 682). Esta misma consideración de la posibilidad del reino intemporal, que remite a un futuro que se reclama utópico está alumbrando la esperanza de la realización de la libertad. La esperanza será carburante que arranca y pone en marcha la fe. Lo vemos en su ensayo "Adentro", donde señala que fe sólo con el porvenir se tiene, sólo en la libertad, igualando porvenir con libertad, y proclama lleno de entusiasmo: *"¡Tu cielo verdadero ideal siempre futuro y utópico, siempre* ***utópico,*** *esto es: de ningún lugar, y espera!. Espera que sólo el que espera vive; pero teme al día en que se te conviertan en recuerdos las esperanzas, pues porque las has vivido vivirás!"* (I, 950).

La esperanza, como alimento de vida, supone que la vida en su desarrollo crea la esperanza, y, una vez dada ésta, empuja a la vida hacia lo esperado. Este valor de la utopía que nos lleva a intentar alcanzarla, que nos mueve hacia ella, viene ejemplificada en el proceso que se desarrolla con Sancho en su contacto con D. Quijote. "*La fe de Sancho, en continua conquista de sí misma no le había dado esperanza y quería salario. No estaba para*

*entender la profundísima sentencia entonces pronunciada por su amo, que fue la de "**más vale buena esperanza que ruin posesión**"* (III, 155) [188].

La esperanza, como la fe, sin embargo, no puede ser ciega. La esperanza es creadora de posibilidades. Esto es, nos metemos en el esfuerzo por la vida porque queremos y creemos en la posibilidad que la esperanza nos brinda. Imposible nos sería el crecer entre certezas, se acabaría el querer ser más, puesto que todo estaría ya dado, cerrado a toda novedad. Por tanto, inútil totalmente la acción humana. Nos alimentamos de la duda (del *duelum*). Es estúpida toda posición que pretenda haberlo superado. Por eso, en *Del sentimiento trágico de la vida* matizará el entusiasmo de los anteriores ensayos. *"El ¿y si hay? Y el ¿y si no hay? Son las bases de nuestra vida íntima. Acaso hay racionalista que nunca haya vacilado en su concreción de la mortalidad del alma, y vitalista que no haya vacilado su fe en la inmortalidad, pero eso sólo querría decir a lo sumo que, así como hay monstruos, hay también estúpidos afectivos o de sentimientos, por mucha inteligencia que tengan y estúpidos intelectuales, por mucha que su virtud sea"* (VII, 179-180).

Hay que evitar que los Avito Carrascal impongan su suficiencia y pseudo-seguridad. Para que la vida se desarrolle, nos es indispensable la duda, para que, frente al quietismo de la certeza y sobre el desamparo de la emoción, constituyamos nuestro esfuerzo por ser. Por eso se fluctúa entre ambas preguntas: el si es que hay o no hay, que están cargadas de aliento de vida. Unamuno señala que la vida al hombre no le viene de fuera, sino que le es preciso crearla con su fuerza. Le otorgamos un alma a las cosas en la misma medida en que le hayamos creado dentro de nuestro ser, y por eso la incertidumbre es santa, como es la vida, puesto que tiene la capacidad de engendrar.

Esto es, el hombre no es un ser de seguridades sino de posibilidades, y de ahí la necesidad de la incertidumbre como correlato de esta situación. El creer ser absolutamente omnipotente, como el creerse definitivamente impotente es igualmente estúpido. La incertidumbre es posibilitadora de esperanza y ésta engendradora de fe y de

[188] Interesantísima por las connotaciones que para la vida político-social actual tienen estas proclamas de *Adentro* y *Vida de Don Quijote*: la ruin posesión ata al mundo dado, y en Unamuno transcendemos gracias a la esperanza-fe de la mezquindad mundanal a la utopía eternizadora. En su interpretación política, la disyuntiva unamuniana del "todo o nada" ha sido reinterpretada por el filósofo chileno Víctor Farías para enfrentarse a la visión conservadora de americano-japonés F. Fukuyama del "fin de la historia". Farías, con el título *La utopía y el abismo,* ha escrito un artículo en el Diario *El Sol* del 11 de noviembre de 1991, donde invita al intelectual a estar a la altura, pues "un mundo y una historia se han acabado y la utopía va a necesitar de esfuerzos sobrehumanos para ser reinventada". Farías, como el Unamuno quijotesco, nos invita a un esfuerzo por la posibilidad de un nuevo humanismo que no dé al mundo por clausurado.

fe viva, como decía nuestro autor. Por eso, D. Quijote y Sancho tendrían esta consideración en *Del sentimiento trágico de la vida,* donde hablando de D. Quijote nos dirá: "*Era en el fondo un desesperado, como en esa mi su comentada obra creo haber demostrado y por ser un heroico desesperado, hizo de la desesperación íntima y resignada, por eso es el eterno dechado de todo hombre cuya alma es una campo de batalla entre la razón y el deseo inmortal. Nuestro D. Quijote es el ejemplar vitalista cuya fe se basa en incertidumbre y Sancho lo es del racionalista que duda de su razón* " (VII, 180-181).

La centralidad de la duda para *Del sentimiento trágico de la vida* queda de nuevo ejemplificada en el *duelum* de D. Quijote y Sancho, que moldea a ambos; ahora serán vitalidad incierta y racionalidad escéptica. Frente a la pasividad autosuficiente del que cree saber, la tragedia del que duda. "¡Santa duda vivificadora!". Ahora la incertidumbre racional y la desesperación sentimental no son meros tormentos, sino la luz que alumbra. Frente a la conciencia de nuestra vanidad se alza la potencia vital a nuestra disposición y alcance. Incertidumbre es, ahora más que nunca, invitación al esfuerzo, para una vez tocado el fondo del abismo hacer de él manantial de vida. "*Más he aquí que en el fondo del abismo se encuentra la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos. Y va a ser de este abrazo un abrazo trágico, es decir, entrañadamente amoroso de donde va a brotar manantial de vida, de una vida seria y temible"* (VII, 172) La conciencia, una vez tocado el hondón del abismo, descubre la fuente energética (fe-esperanza) que le sostendrá en el esfuerzo, en la vida. Y va a ser la incertidumbre quien funde la esperanza. La mentadísima cita anterior prosigue en estos términos: "*El escepticismo, la incertidumbre, la última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma. Sobre su propia validez, es el fundamento sobre el que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza"* (Ibídem).

Vivir del conflicto será ahora el lema de Unamuno. El conflicto entre el consuelo o motivo de vida y la verdad racional será condición de vida. "*Ni una ni otra de ambas posiciones nos satisfacen. La una riñe con nuestra razón, la otra con nuestros sentimientos. La paz entre estas dos potencias es imposible, y hay que vivir de su fuerza. Y hacer de ésta, de la guerra misma, condición de nuestra vida espiritual"* (Ibídem). Frente a la satisfacción de *los positivistas*, que creen superadas esas cuestiones, pues la razón ha dicho la última palabra, es obligado el repetir el enfrentamiento. Se trata de irritarles para que sientan el conflicto y lo vivan. Unamuno va a solicitar la colaboración del lector para que pueda hacer suya también, para que "simpatice" con lo que nuestro autor nos dice; por eso apelará reiteradamente al lector para que prosiga la lectura, y prenda también en él la esperanza productora. "*El*

que me siga leyendo verá también cómo de este abismo de desesperación puede surgir esperanza y cómo puede ser fuente de acción y de labor humana, hondamente humana, y de solidaridad y hasta de progreso, esta posición crítica. El lector que siga leyéndome verá su justificación pragmática (…). El lector verá cómo esa incertidumbre, y el dolor de ella y la lucha infructuosa por salir de la misma, puede ser y es base de acción y cimiento moral" (VI, 185).

La incertidumbre no es paralizante sino al contrario, resorte de acción, y sobre todo cimiento moral, cimiento moral que consiste en tratar de realizar las esperanzas, en mantenerse esperanzado de que hará insistir en el esfuerzo. En *Adentro* exclamaba: "*Que nunca el pasado sea tirano de tu porvenir*" (I. 949), apuntando siempre a la realización de la libertad en el tiempo y transcendiéndolo, y aquí la esperanza adquiere centralidad para hacer posible la per-sistencia de la vida. El mantenimiento de la pulsión, su continuidad en la corriente hacia el futuro eterno, *"Espera, que sólo el que espera vive; pero teme el día en que se te conviertan en recuerdos las esperanza al dejar el futuro, y para evitarlo haz de tus recuerdos esperanzas, pues porque has vivido vivirás*" (I, 950).

Sin embargo, el tratamiento de esta misma cuestión en *Del sentimiento trágico de la vida* será más complejo. Si en los primeros ensayos la flecha del tiempo era unidireccional y ya estaba lanzada, en el sentimiento es el arco el que se tensa entre la esperanza y el recuerdo para hacer posible el vuelo de la flecha. Lo que queremos decir es que la libertad humana sólo tiene sentido como tensión entre lo que ya *no es* y lo que todavía *puede ser*. De ahí que ahora proclame: *"¡No matéis el tiempo!. Es nuestra vida una esperanza que se está convirtiendo sin cesar en recuerdo que engendra a la vez esperanza. ¡Dejadnos vivir!. La eternidad, como un eterno presente, sin recuerdos y sin esperanzas, es la muerte*" (VII, 260).

La esperanza nos mantiene vivos pero paradójicamente no puede cumplirse plenamente, pues con ello la esperanza muere. Creo que San Pablo, en la epístola a los *Romanos,* está debajo de esta concepción unamuniana: *"Porque nuestra salvación es en esperanza y una esperanza que se ve, no es esperanza, pues ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve? Pero esperar lo que no vemos es esperar con paciencia"* (Romanos 8, 24,25). Antes nos ha dicho San Pablo que la creación toda *espera* su realización plena, que no es más que la liberación del hombre, hijo de Dios, del cautiverio corporal. *"Pues la ansiosa espera de la creación deses vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, es efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquél que le sometió en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios"* (Romanos, 8, 19, 20, 21).

San Pablo está reafirmando la idea de que para el cristianismo los hombres son hijos de Dios, gracias al espíritu, destinados a la gloria. La filosofía griega consideraba el cuerpo, la materia, como cárcel del alma. La materia es mala y negativa, el cristianismo sin embargo cree que el cuerpo mismo, destinado a la gloria, el también ha de ser objeto de redención. Unamuno gasta mucho esta idea, y le hace reafirmarse en su cristianismo, pero en cuanto al cumplimiento de la esperanza ya hemos dicho que le plantea la paradoja de que la esperanza sólo puede ser tal mientras no se cumple, cosa que no aceptaría San Pablo. En cualquier caso, volvemos a reafirmarnos en la influencia que San Pablo ejerce en Don Miguel, y la epístola a los *Romanos* es especialmente repensada y meditada por nuestro autor. Esta consideración de la liberación de la materia, lo hemos dicho ya, está por debajo de su concepción de la conciencia como momento decisivo de la evolución (creación), resultado de la lucha del espíritu con la materia, lo que le hace decir: "*sin materia no hay espíritu, pero la materia hace sufrir al espíritu limitándolo*" (VII, 234), y todo aquello de la finalidad del Universo y la concientización de todo.

El hombre, para hacerse, necesita la temporalidad, porque, como ya se ha señalado, la *pistis*, la fe viva, se afirmará en el ideal de lo que aún no es y está por venir. Recordemos su primitiva concepción de la esperanza: *"Y esto es lo que aquí sostengo: que sólo obra con eficacia y empeño quien se alimenta de la eterna ilusión consoladora, que soñar la acción es lo mismo que actuar el ensueño"* (III, 959). La vida, la conciencia, es temporalidad, es el esfuerzo de salir de si y proyectarse hacia el futuro, y en ese esfuerzo de proyección se forja la esperanza. Pedro Laín [189] ha subrayado que la *temporalidad* es el supuesto real de la memoria, de la esperanza, precisamente porque trasciende la fluencia temporal. Laín tenía presente a Unamuno tanto o más que a San Agustín cuando pensaba lo anterior. Recordemos a Unamuno: *"Se vive en el recuerdo y por el recuerdo y nuestra vida espiritual no es, en el fondo, sino el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar por hacerse esperanza"* (VII, 114)

Estamos de nuevo en la corriente del tiempo fugitiva y en el esfuerzo por darla sentido como corriente vital hacia la plenitud., La esperanza es ahora la donadora de sentido de nuestro vivir. El esfuerzo por ser crea esperanza, la esperanza de nuestra salvación, de nuestra inmortalidad. *"Queremos salvar nuestra memoria, siguiera nuestra memoria, ¿cuánto durará? A lo sumo lo que dure el linaje ¿y si salvamos nuestra memoria en Dios?* (VII, 142-143). No

[189] LAIN ENTRALGO, Pedro, *La espera y la esperanza*, Alianza Editorial, Madrid, 1984

deberíamos olvidar que precisamente nuestra necesidad de Dios radica en eso, en que no nos deje morir… del todo. *"A Dios no lo necesitamos para que nos enseñe la verdad de las cosas, ni su belleza, sino para que no nos deje morir del todo"* (VII, 296)

Y ahora recapitulemos y volvamos a aquello de que la subsistencia personal no está garantizada, ni en mi esfuerzo, ni tampoco en Dios, sino en la esperanza, resultado del abrazo entre la desesperación sentimental y la razón. Desesperación porque "ni el sentimiento logra hacer del consuelo verdad, ni la razón logra hacer de la verdad consuelo". De ahí la función esperanzadora de la desesperación.

"Pues desesperación es el escaño
de la esperanza que su objeto crea". (VI, 395)

Laín señala que la esperanza hace vivir en cuanto no se realiza plenamente, pues la posesión mata; por ello, "*La vida auténtica tiene que ser inmolación sucesiva del necesario y nunca satisfecho esperar"* [190], nos dice glosando el siguiente poema:

"Tinieblas es la luz donde hay luz sola,
mar sin fondo, sin haz y sin ribera
sin brisa de aire que levanta en ola
la vida, nuestra vida verdadera;
la vida, esa esperanza que se inmola
y vive así, inmolándose en espera" (VII, 1385)

San Manuel Bueno sería, según Laín, la encarnación de ese misterioso "Quizás" que le daba sentido a su vida haciéndole mártir. Función vitalizadota, creadora diríamos de la desesperación. Ya Unamuno nos lo subraya: "*Y llegado aquí os he dicho que hay que aceptar el conflicto y vivir de él. Ahora me queda exponeros cómo, a mi sentir, hasta mi pensar, esa desesperación puede ser base de una vida vigorosa, de una acción eficaz, de una ética, de una estética, de una religión y hasta de una lógica"* (VII, 183). "Llegado aquí", exclamación que representa un alto en el camino, conclusión de una etapa e inicio de otra. El tono coloquial de lo que os he dicho, no se compadece con la erudición. No se trata de ninguna argumentación expositiva sino de una apelación y una invitación. Unamuno invita a que le acompañemos en su itinerario espiritual, sin que se funde escuela o teoría. Es una

[190] LAÍN, Pedro, op. cit., p. 65

invitación a la cordialidad, a la simpatía con su decir. Eso sí, atendiendo a la conclusión final, para que la cordialidad impere y la simpatía se produzca, se requiere de cierta capacidad intelectual y se sensibilidad sentimental. *"Sólo al final pienso recogerlo todo y sostener que esta desesperación religiosa que os decía, y que no es sino el sentimiento mismo trágico de la vida, es, más o menos velado, el fondo mismo de la conciencia de los individuos y de los pueblos cultos de hoy en día, es decir, de aquellos pueblos que no padecen ni de estupidez intelectual ni de estupidez sentimental"* (VII, 183).

7.- LA CARIDAD – AMOR TAMBIÉN ES CONFLICTO

Si la desesperación religiosa es la fuente de la esperanza, ésta, en su dimensión más vivificadora, es amor y sólo amor. "*El amor mira y tiende siempre al porvenir, pues su obra es la obra de nuestra perpetuación; lo propio del amor es esperar, y sólo de esperanzas se mantien*e" (VII, 227). Es posible esta identificación de amor y esperanza porque el amor es el sentimiento más trágico, fuente de vida y esperanzas todas. El amor es Alfa y Omega ámbito donde se define el sentimiento trágico del existir. "*Es el amor lectores, hermanos míos, lo más trágico que en el mundo y en la vida hay, es el hijo del engaño y padre del desengaño; es el amor consuelo en el desconsuelo, es la única medicina contra la muerte, siendo como es de ella hermano"* (VII, 187).

Ha situado el amor como el centro, resultado de la tensión entre fuerzas contrarias; y sobre todo es potencia creativa por antonomasia, pues es la única medicina contra la muerte. Pero amor y muerte son hermanos. Pertenecen al mismo linaje, se unen en un mismo origen. El amor y la muerte, principio y final y viceversa. El amor, al dar un sentido a la existencia, pone en marcha el mundo en esa dirección y llena de contenido los actos todos del hombre. Lo que está tocado por el amor lleva en sí el germen de lo infinito, de lo transcendente a todo, de ahí que Unamuno con Senancour proclame: "*Hagamos que la nada, si es que nos está reservada, sea una injusticia*" (VII, 267). Se comprende ahora la irresignación al mefistofélico "todo lo que crece merece morir", que hemos señalado a propósito del esfuerzo. Pero hemos ido al final sin haber mostrado el itinerario. Detengámonos un poco.

Hemos visto que la compasión se nos aparecía como forma suprema del amor, y su significado original remitía al dolor ontológico original, fruto de la conciencia de sí mismo como conciencia de la propia limitación. Recordemos: *"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 donde acabo de ser desde donde no soy" (VII, 109).

Concienciarse es en Unamuno com-padecerse, y el amor es fruto del dolor de "saber que no soy los demás ". Además, como ya hemos reiterado, con-ciencia es conocimiento compartido; es sobre todo con-sentimiento, con-padecimiento. En Unamuno, dolor y amor remiten uno al otro, se co-implican y constituyen y expresan nuestra existencia trágica. Lo acabamos de decir, el amor es lo más trágico que hay, pues es *"la única medicina contra la muerte, siendo como es de ella hermano"*. Se desvela aquí la tragedia de nuestra existencia. El abrazo de amor y muerte significa que no hay principio y fin definitivos. Por el dolor tomamos conciencia de sí y por el amor tomamos conciencia de los otros, pero como lo otro de mí, *ni nauk* (tú me soy, soy tú). Por el amor existimos para los otros y son para que seamos. Nuestra vida la hacemos interiorizándonos en los demás y viceversa. Ciertamente en este viaje del yo al tú y vuelta, nos descubrimos como miserables menesterosos, nuestro nebuloso origen y nuestro sombrío destino se patentiza. *"Amor en espíritu es compadecer, y quien más compadece más ama. Los hombres encendidos en ardiente caridad hacia sus prójimos, es porque llegaron al fondo de su propia miseria, de su propia aparencialidad, de su nadería y volviendo luego sus ojos, así abiertos, hacia sus semejantes, los vieron también miserables, aparenciales, anonadables, y los compadecieron y los amaron"* (VII, 190).

Al descubrir en el otro la misma finitud que la mía, la finitud que a mí me apena, provocando la compasión conmigo mismo y con el otro, Unamuno llamó *egotismo* al amor de sí. Se abre por compasión al amor de los otros; y lo distingue del egoísmo vulgar, que es improductivo por clausura hacia dentro. El *egotísmo* supone el reconocimiento de la común miseria, y del dolor que ello produce, y por eso acaba en compasión. Pero en Unamuno el dolor por la finitud reconocida tiene otra cara, la del anhelo de infinitud que nos provoca congoja por su no cumplimiento. Recordemos su sentidísimo grito: *"¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios!"* (VII, 132).

Esta es una de las intuiciones fundamentales de Unamuno que el mundo que conocemos y sentimos no nos es suficiente y que dentro de nosotros notamos la necesidad, el impulso, en definitiva la presencia de lo infinito que nos mueve en su pos, y esto es

precisamente el amor: "¡*Eternidad! ¡Eternidad este es el anhelo; la sed de eternidad es lo que se llama amor entre los hombres, y quién a otro ama es que quiere eternizarse en él"* (VII, 132). Hablamos de los otros, pero estamos siempre hablando de lo otro con-migo, de lo con-mi-otro, de lo que me constituye, de la inmanencia que, expresándose como amor, constituye la forma primera de la transcendencia. La manifestación material primera del amor es el amor sexual, manifestación de la animalidad constituyente del hombre. Unamuno nos lo recuerda: *"Siempre que hablamos de amor tenemos presente a la memoria el amor sexual, el amor entre el hombre y mujer para perpetuar el linaje humano sobre la tierra"* (VII, 188).

Desde esta consideración, el amor es expresión de la *dynamis* interna de la naturaleza; se trata de la atracción "carnal" que se inserta en la dinámica propia del Cosmos. En la perspectiva del amor como fuerza de atracción biótica no hay con-ciencia. Dicho de otro modo, desde la perspectiva de la manifestación de la fuerza cósmica como impulso animal; no es un acto realmente humano. Sin embargo, y esto es lo significativo, hace posible las demás formas de amor (volvemos a la inmanencia que hace posible la transcendencia). *"Y esto es lo que hace que no se consiga reducir el amor ni a lo meramente intelectivo, ni a lo meramente volitivo, dejando lo sentimental, o si se quiere, sensitivo de él. Porque el amor no es en el fondo ni idea ni volición; es más bien deseo, sentimiento, es algo carnal hasta en el espíritu. Gracias al amor sentimos todo lo que de carne tiene el espíritu*" (VII, 188).

Tendríamos que retener la última frase: *"gracias al amor sentimos todo lo que de carne tiene el espíritu",* que tendría que estar presente en toda interpretación de sus creaciones literarias. El amor tiene su basamento en lo sensible-sensual; su origen es fisiológico. El amor es primaria y originalmente función vital que remite lo espiritual a lo material, a su carnalidad. Y toda forma de amor remite y reedita a la unión vital, ineludible y necesaria para la perpetuación de un hombre y una mujer. "*El amor sexual es el tipo generador de toda otro amor. En el amor y por él buscamos perpetuarnos*" (VII, 188). El amor como pulsión original se manifiesta inicialmente como amor sexual. *"Siempre que hablamos de amor tenemos presente a la memoria el amor sexual, el amor entre hombre y mujer para perpetuar el linaje humano en la tierra"* (VII, 188). Estamos en el primer momento, donde domina la in-consciencia; es la primera concreción de ese fluir vital que anima el acontecer de la naturaleza, el universo todo. Por eso, el amor es primariamente fuerza, o mejor, potencia ligada al deseo o sentimiento original, al deseo de ser. En este momento sí se le puede aplicar el afortunadísimo título: *¿por qué decimos amor cuando queremos*

hablar de sexo? En éste, el amor es potencia sexual, y por ello también algo más…,algo carnal hasta en el espíritu; es espíritu, pero espíritu siempre encarnado. *"Gracias al amor sentimos más todo lo que de carne tiene el espíritu"* (VII, 188).

Nos situamos otra vez en sus balbuceos filosóficos de la filosofía lógica:*"en el sujeto es antes ser que pensar, piensa porque es, no es porque piensa. Y es porque obra, es decir, porque vive"* [191]. Así también el amor no es ni idea, ni volición, en principio, sino sensualidad y sensibilidad, fuerza corporal, algo carnal hasta en el espíritu. De nuevo nos enfrentamos con algo enteramente vital, creador de todas las otras posibilidades. Y la espera así señalada del amor es la misma de la actuación dentro de la vida. Nuestro reconocimiento en cuanto vida que venimos de ella, es gracias a nosotros, y por nosotros seguirá prolongándose, es inmanencia antes que voluntad, y tras el cristal del sexo una versión distinta des espíritu, de lo espiritual, todo cuanto sobre él está edificado.

El motor de la búsqueda, lo que me pone en camino hacia el otro de mi, que me permite ser, es pues originalmente sensual y de ahí transcenderá a motivo religioso. "*Amar al prójimo es querer que sea como yo, que sea otro yo, es decir es querer yo ser él, es querer borrar la divisoria entre él y yo, suprimir el mal. Mi esfuerzo por imponerme a otro, por ser y vivir yo en él y de él, por hacerlo mío –que es lo mismo que hacerlo suyo- es lo que da sentido religioso a la colectividad humana"* (VIII, 273). La experiencia amorosa es religiosa porque es experiencia de nuestra radical contingencia en cuanto finitud, pero también de aspiración de infinitud y transcendencia de la muerte. Amar es siempre y desde el principio transcenderse. Así, la urgencia vital es a la vez abandonada entrega y decidida conquista, en ambos casos supresión de la diferencia y del límite. Y esta pretensión de superación del límite es de nuevo paradójica. La contradicción que se revela en algo que es a la vez entrega y conquista es vista con lucidez por Unamuno. Freud nos lo ha dicho: *eros* y *thanatos* aparecen inseparables, en la función primera del amor sensual; vida y muerte se remiten desde siempre. Pero también en el amor unamuniano, como pulsión primera, se desarrollaron el *eros* y *thanatos* freudianos; acabamos de ver que son hermanos. Lo subrayamos en su función original, como instinto sexual animal, el amor es tanto creación como destrucción. La tragedia está servida *in nuce*. *"En el amor, y por él, buscamos perpetuarnos, y sólo nos perpetuamos sobre la tierra a condición de morir de entregar a otro nuestra*

[191] Filosofía lógica, CMU, (sign., 8/12)

vida. Los más humildes animalitos, los vivientes ínfimos se multiplican dividiéndose, partiéndose, dejando de ser el uno que antes era" (VII, 188).

Hay en la misma posesión un ansia de aniquilamiento. *"Hay sin duda algo de profundamente destructivo en el fondo del amor, tal como en su forma primitiva, animal, se nos presenta en el invencible instinto que empuja a un macho y a una hembra a confundir sus entrañas en un apretón de furia. Lo mismo que les confunde los cuerpos, les separa en cierto respecto, las almas; al abrazarse se odian tanto como se aman, y, sobre todo luchan por un tercero aún sin vida"* (VII, 188). Se nos describe la fuerza (la furia) sexual, que a la vez que lleva a cabo su realización (plenitud), encuentra su acabamiento-aniquilamiento. Por eso, el transfondo del amor no puede ser sino trágico, lo afirma constantemente nuestro autor. El amor "pretende borrar la divisoria entre él y yo, suprimir el mal", pero en esa pretensión se revela la insalvable distancia que hay entre el yo y el otro. Dicho de otro modo, el encuentro amoroso pone de manifiesto la soledad de la que se parte, el aislamiento que se trata de salvar. Y junto a ello el amor como expresión del deseo de perpetuación: "*Busca con furia, a través del amado, algo que está allende éste, y como no lo halla se desespera"* (VII, 187). La condición trágica se revela insuperable; la dimensión propiamente erótica, la del ansia de plenitud, acaba en frustración, no puede realizarse. Además, junto a la pulsión erótica, la pulsión tanánica es reiteradamente puesta de relieve por Unamuno: *"Acaso el supremo deleite del engendrar no es sino un anticipado gustar la muerte, el desgarramiento de la propia esencia vital"* (VII, 188).

Poco antes cuando nos ha dicho que por el amor sexual buscamos perpetuarnos, y nos había subrayado nuestra trágica condición terrenal. *"Y sólo nos perpetuamos sobre la tierra a condición de morir, de entregar a otro nuestra vida. Los más humildes animalitos, los vivientes ínfimos se multiplican dividiéndose, partiéndose, dejando de ser el uno que antes eran"* (VII, 188). La conservación de la especie supone perpetuación de la muerte, la primigenia manifestación del amor, la caracterización primera del impulso vital, de la fuerza natural de esa energía que se expande; es tanto conservación de vida como perpetuación de la muerte. El amor engendrador lleva en su seno a la vez vida y muerte.

No olvidemos que inicia el capítulo VII de *Del sentimiento trágico de la vida*, diciendo que el amor es lo más trágico que en el mundo y en la vida hay, pues "*es la única medicina contra la muerte, siendo como es de ella hermana"* (VII, 187). El amor carnal es paradigma y epítome de la condición humana y es padre-madre de todo tipo de amor. No olvidemos que para Unamuno la maternidad-paternidad es el paradigma de la existencia.

Existencia en lo que no hay vida sin muerte y viceversa. Precisamente vida y muerte van inextricablemente vinculadas por el amor, de tal modo que "*lo que perpetúan los amantes sobre la tierra es la carne del dolor, es el dolor, es la muerte. El amor es hermano, hijo y a la vez padre de la muerte, que es su hermana, su madre y su hija"* (VII, 189).

Se perpetúa el dolor, no olvidemos, creador de obras espirituales. Así como el amor carnal se empareja con el goce, se trasunta en dolor cuando es espiritual. El deseo como deseo de lo que no se es y se quiere, tiene en la dimensión carnal-sexual su resolución como esfuerzo y goce en el descanso, pero en su dimensión espiritual se resuelve en pena por no ser lo que se quiere o nostalgia por la pérdida. Lo que queremos destacar es la dimensión positiva del amor: la vivificadora en la identificación dolor-amor espiritual. Lo hemos visto al hablar del dolor espiritual, en que éste, convertido en compasión, permite al hombre su realización. El amor, en su forma plena, es compasión: "*Porque amar es compadecer, y si a los cuerpos les une el goce, úneles a las almas la pena"* (VII, 189). De tal modo que es del sufrimiento de donde surge el amor más duradero. *"Porque los hombres sólo se aman con verdadero amor cuando han sufrido juntos en un mismo dolor, cuando araron durante algún tiempo la tierra pedregosa, uncidos el mismo yugo del dolor común. Entonces se conocieron y se sintieron, y se consintieron en su común miseria, se compadecieron y se amaron"* (Ibídem). Es este el signo positivo y creador del dolor. Por el dolor somos a la vida humana-espiritual, trascendemos la facticidad de la naturaleza, la pulsión animal, creándose un ámbito nuevo, un tras-mundo espiritual. *"Y sufren su gozo gozando su sufrimiento. Y ponen su amor fuera del mundo, y la fuerza de ese amor suficiente bajo el yugo del Destino les hace intuir otro mundo en que no hay más ley que la libertad del amor, otro mundo en que no hay barreras porque no hay carne"* (VII, 190).

7.1.- LA CARIDAD PRENDA DE DIVINIDAD

Para Unamuno la nota que hace al hombre humano es la compasión, el ser con y para los otros. "*El instinto de conservación, el hambre, es el fundamento del individuo humano; el instinto de perpetuación, el amor, en su forma más rudimentaria y fisiológica es el fundamente de la sociedad humana"* (VII, 124). No obstante, Unamuno ciertamente nos ha señalado reiteradamente que nos es necesario el conocimiento (razón) para vivir: "*El conocimiento está al servicio de la necesidad de vivir, y primariamente al servicio del instinto de conservación personal. Y esta necesidad y este instinto han creado en el hombre los órganos del conocimiento, dándoles el alcance que tiene*"

(VII, 123). Admitiendo, pues, la necesidad vital del conocimiento, quiere a la vez subrayar que el saber por el saber es un sinsentido, sería algo profundamente estéril.

Para Unamuno, la razón está al servicio de la vida. Diríamos que, en el camino ascensional a la perfección del hombre, instinto de conservación e instinto de perpetuación representan peldaños sucesivos. Los instintos señalados desembocan en el amor, que es la puerta hacia la transcendencia. Con los términos *fantasía* o *imaginación* Unamuno quiere designar la facultad específicamente humana que nos abre al amor y a la transcendencia. En esta facultad se unen lo sentimental y la intelectual, lo cordial y lo especulativo, que se hallan al servicio del instinto de perpetuación; no hay, pues, separación entre razón y vida; es más, la razón está al servicio de la vida y pretende ser la única instancia reguladora de todo lo humano; y en esta pretensión acaba reduciendo al hombre a objeto inerte. En este sentido la razón mata a la vida. La dimensión transcendente es inaprensible a la razón. Unamuno nos señalará la dimensión específica que nos descubre el amor: *el ideal*. *"Hay un mundo, el mundo sensible, que es hijo del hambre, y hay otro mundo, el ideal, que es hijo del amor así como hay sentidos al servicio del conocimiento del mundo sensible, hay también, hoy en su mayor parte dormidos, porque apenas si la conciencia social alborea, al conocimiento del mundo ideal"* (VII, 124).

Unamuno proseguirá su reflexión, y con su vehemencia característica apelará a la capacidad creadora del amor: *"Y, ¿por qué hemos de negar realidad objetiva a las creaciones del amor, del instinto de perpetuación, ya que se lo concedemos a las del hambre e instinto de conservación? Porque si se dice que estas otras creaciones no son más que de nuestra fantasía, sin valor objetivo, ¿no puede decirse igualmente que aquellas no son sino creaciones de nuestros sentidos? ¿Quién nos dice que no haya un medio invisible e intangible, percibido por un sentido íntimo que vive al servicio del instinto de perpetuación?"* (VII, 124-125). Estamos ante la intuición fundamental de Unamuno: la existencia del "mundo ideal" pone en juego otras facultades cognoscitivas que traen el vislumbre del misterio, nos ponen ante la presencia de lo inaprensible, ese mundo que acabamos de llamar ideal y del cual no tenemos más prueba que nuestro anhelo, nuestro tender hacia él

Los datos empíricos, el mundo de la razón, nos resulta estrecho e insuficiente, anhelamos mejorar más y lo propio de la vida humana es la imposibilidad de concebirse como no siendo: *"Imposible nos es, en efecto, concebirnos como no existentes, sin que haya esfuerzo*

alguno que baste a que la conciencia se de cuenta de la absoluta inconciencia de su propio anonadamiento ... Intenta lector imaginarte en plena vela cual sea el estado de tu alma en el profundo sueño; trata de llenar tu conciencia con la representación de la no conciencia, y lo verás, causa congojosísimo vértigo el empeñarse en comprenderlo. No podemos concebirnos como no existiendo" (VII, 131). Ante el dilema *todo o nada*, Unamuno *siente* que el anhelo hacia el todo tiene mucha más sustancia que la contraria; imposibilidad de concebirnos como no siendo. Unamuno, pues, *siente* que su destino está mucho más próximo al ideal, que el amor va forjando, que a lo *real* que la ciencia encierra. Es el amor quien nos lleva a hacer de la naturaleza morada humana; esto es, sociedad fraternal. Humanizar la naturaleza sólo es posible por la compasión, o lo que es lo mismo, por la caridad: "*y la caridad, ¿qué es sino un desbordamiento de compasión? ¿Qué es sino dolor reflejado, que sobrepasa y se vierte a compadecer los males ajenos y a ejercer la caridad"* (VII, 233).

En la caridad se patentiza, una vez más, la funcionalidad del dolor. La caridad es la pretensión de erradicar el mal en el otro, de evitarle el dolor. Por la caridad tratamos de liberar del dolor a toda criatura, tratamos de liberarnos de nuestra contingencia. La caridad, como la fe, pone en marcha lo mejor de nosotros, es expresión de nuestra bondad, y manifestación de lo divino en nosotros. En el amor está fundada nuestra creencia en Dios, al que el amor crea por la necesidad que tenemos de él. A Dios se accede a través del hombre, es el fin al que tiende; se va, pues, a Dios por el camino de la finalidad y la historia humana, no por la naturaleza; a Dios nos conduce el esfuerzo por lograr la inmortalidad. El esfuerzo es, otra vez más, prenda y garantía de nuestra bondad y sobre todo mérito para acceder al premio correspondiente.

Volvemos a dar la vuelta al calcetín kantiano: Dios y la inmortalidad no son postulados de la *razón práctica* sino hipóstasis de la *apetencia* y del *sentimiento.*

7.2.- LA COMPASIÓN MANIFESTACIÓN DE LA HUMANIDAD PLENA

El amor más perdurable es el de los que han sufrido juntos, se nos acaba de decir. La lucha común contra el destino, la superación de las barreras y un dolor y un anhelo común enlaza a los hombres en comunidad fraternal. "*Una formidable corriente de dolor empuja a unos seres hacia otros y les hace amarse y buscarse, y tratar de completarse, y de ser cada uno el mismo y los otros a la vez"* (VII, 233).

El reconocimiento de una común indigencia y su necesidad de completarse ha empujado a ofrecerse al otro como él, al prójimo, y fundar así la humanidad sobre la caridad o solidaridad. *"Los hombre encendidos en ardiente caridad hacia sus prójimos es porque llegaron al fondo de su propia miseria, de su propia aparencialidad, de su nadería, y volviendo luego sus ojos, así abiertos, hacia sus semejantes, los vieran también miserables, aparienciales, anonadables y los compadecieron y los amaron"* (VII, 190). Este amor ardiente de caridad es resultado de la miseria ontológica, tanto como revelación de ella.

A través de este sentimiento de aproximación descubrimos la posibilidad de llenar nuestra vacuidad. Ahora el hombre siente tanto la urgencia de amar como la de ser amado; el hombre siente la necesidad de compartir su pena, lo íntimo de su dolor por no ser todo lo que puede ser. De ahí que también compartamos nuestra ansia de totalidad para, entre todos, hacer posible la divinización eterna. "*Sentimos, el efecto, una satisfacción en hacer el bien cuando el bien nos sobra cuando estamos henchidos de compasión, y estamos henchidos de ella cuando Dios, llenándonos el alma, nos da la dolorosa sensación de la vida universal, del universal anhelo a la divinización eterna*" (VII, 233).

Ahora la aspiración a la totalidad es compartida. Queremos fijarnos, para nuestro propósito, que compartimos la donación de un mismo Dios. Todos somos hijos de Dios y estamos tocados por la misma dolorosa sensación que hace brotar en nosotros la compasión. Es decir, no estamos solos ante el dolor por nuestra finitud, ni tampoco en el ansia de divinización eterna. Somos muchos brazos para horadar las barreras que el mundo material nos impone y dejar que el flujo de la vida prosiga ascendiendo hasta espiritualizarlo todo. Es pues religioso el tono y la interpretación que debemos de dar a la compasión en Unamuno. La compasión es ciertamente expresión de la religiosidad, pues supone trascender la muerte.

En su origen, como ya hemos señalado, surge de la necesidad de compartir su pena, en la que está incluida su conciencia de sí y de la muerte, el valor de ese yo que para afirmarse no requiere de la instancia del conocimiento sino del compartir. Solidaridad humana, fraternidad cristiana, caridad: amor espiritual. *"La compasión es, pues, la esencia del amor espiritual humano, del amor que tiene conciencia de serlo, del amor que no es puramente animal, del amor, es fin, de una persona racional. El amor compadece y compadece más, cuanto más ama"* (VII, 190).

Tenemos la compasión como esencia del amor mismo. Amor es compadecer. La compasión es el amor consciente de sí y, por lo tanto, flujo vital espiritualizado, incorporado a la voluntad en una elevación del deseo. Amor cabalmente humano, pues humaniza cuanto toca y que pelea en las circunstancias exteriores para incorporarles en la misma dirección de sentido para "ser humanidad y ser universo" todo y único. La compasión tiene manifestaciones muy evidentes como el *amor de madre*, que no es sino "*compasión al débil al desvalido, al pobre niño inerme que necesita de la leche y del regazo de la madre, y en la mujer todo amor es maternal"* (VII 190).

El amor de la mujer amante es también compasión maternal. El amor de la mujer, sobre todo, decía que es siempre en su fondo compasivo, es maternal. La mujer se rinde al amante porque le siente sufrir con el deseo. La fraternidad elemental hacia el prójimo es compasión. *"Al oírle un grito de dolor a mi hermano, mi propio dolor se despierta y grita en el fondo de mi conciencia"* (VII, 193). Y es sobre todo compasión hacia sí mismo, el descubrimiento de sí mismo como carencia y como necesidad al mismo tiempo, y con la misma fuerza que como aspiración provoca el deseo de ser yo sin límites inagotables. Aquí no es tanto amor como amarse, donde se recoge todo lo dicho hasta ahora; amarse es introspección, reconocerse como ausencia y como anhelo. "*Según te adentras en ti mismo, y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que eres, que no eres lo que quisieras ser, que no eres en fin más que nada. Y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fardo permanente, al no poder llegar a tu propia infinitud, ni menos a tu propia eternidad te compadeces de todo corazón de ti propio y te enciendes en doloroso amor a ti mismo"* (VII, 191).

Ahora la perspectiva es desde la positividad de la conciencia, esa chispa que se enciende entre dos vacíos, pero que alumbra un destino común. Conciencia se convierte en sinónimo de comunión y participación. Proposición de una hermandad universal que frente al amor propio propugna el amor universal, la relación a la creación toda. La comunión con los otros se hace necesaria tanto desde la perspectiva negativa: si hemos de morir, dejar de ser, nada más doloroso que hacerlo a solas. Desde la perspectiva positiva la tarea de universalizarse, de serlo todo, es una tarea colectiva, de solidaridad entre todos los que compartimos un mismo destino y estamos animados por la misma fuerza espiritualizadora. "*Para amarlo todo, para compadecerlo todo… es menester que lo sientas dentro de ti mismo, que lo personalices todo. Porque el amor personaliza todo cuanto ama…Sólo*

compadecemos lo que nos es semejante y en cuanto lo es y tanto más cuanto más nos asemeja, y así crece nuestra compasión" (VII, 191).

Identificación narcisista sería esta figura para el psicoanálisis, pero en Unamuno significa reconocimiento del otro como yo conciencia y persona, sin olvidar que toda conciencia los es de muerte y de dolor; y que la conciencia, *conscientia*, es conocimiento participado, es consentimiento, y con-sentir es compadecer.

8.- LA ENVIDIA: CONDICIÓN TRÁGICA

Para Unamuno, el odio, ya lo hemos dicho, representa la otra cara del amor, y la envidia es una manifestación peculiar del odio, el reverso del amor. La envidia se opone a la indiferencia y sólo se da entre compañeros; nadie odia a un desconocido, nos dirá Unamuno, y la mejor expresión de la envidia se suele dar entre hermanos...

"¡Envidia de un hijo! ¡Y de un padre!

- si y la más natural, la envidia no puede ser entre personas que no se conocen apenas... y la mayor envidia entre hermanos. Por Algo es la leyenda de Caín y Abel" (II, 749).

La envidia pertenece a la estructura de lo humano en cuanto ser social. Unamuno hace suyas las palabras de Herodoto: "*La envidia ha nacido con el hombre desde un principio"* (VI, 379) [192]. En Abel Sánchez afilia la envidia al linaje humano: "*La envidia es una forma de parentesco"* (II, 749). Silvia Tubert lo subraya en el trabajo sobre la envidia al utilizar la novela mentada como base en su exposición: *"La envidia no es patrimonio exclusivo de Caín*

[192] Este es el lema que, en griego, encabeza el soneto LXXV, titulado *Civilitas*, y Unamuno, que toma el primer verso de Quevedo, lo confiesa: "el pensamiento inicial es de Quevedo"

"*La envidia de morder nunca se sacia*
Pues no come; por eso no engorda,
y a la pobre alma a la que sola aborda
de pura soledad la pone lacia" (VI, 379).

Quevedo indudablemente tenía presente el verso de Horacio: "El que envidia, enflaquece con la abundancia del otro", y responde al concepto de envidia que la tradición nos ha legado. Para Aristóteles, en la *Retórica*, era "una pena conturbación que se siente por el bien ajeno", que encuentra similar formulación en los Padres de la Iglesia y Santo Tomás. En el caso de los pensadores cristianos sería pecado, pues la ley mosaica mandaba "no codiciar los bienes ajenos". Spinoza en su *Etica* también define a la envidia como "gozarse del mal del otro y entristecerse con su bien". En todos los casos lo que se subraya es que la envidia es vicio o pecado social, resultado de la cercanía social y la confrontación-comparación.

Joaquín, sino que es inherente al ser humano, en tanto su relación con el otro se constituye en una dimensión imaginaria" [193].

Significa, pues, que la subjetividad, como reconocimiento de sí, sufre la pérdida de la inocencia natural paradisíaca. Recordemos lo que ocurría con el reconocimiento de la muerte por parte del niño. Ahora volvemos a señalar el que reconocimiento del límite, la imaginación proyección del futuro, la anticipación de la muerte, etc., traerán, como señala Carlos Paris, la transformación de la rebeldía contra la finitud en la lucha de conciencias, la rivalidad entre los seres finitos, la discordia, la guerra que se concretará en otro momento ulterior, otra progresión a la caída, el crimen cainita. Lo que queremos subrayar es el papel estructural de la envidia en la constitución del yo. No renegamos del análisis que Carlos Paris hace del problema, como confrontación naturaleza-cultura-historia sino que lo consideramos secundario para nuestros propósitos. Sin embargo, conviene que retengamos lo señalado anteriormente. La autoconciencia como falta original nos expulsa del paraíso. El crimen primero es haber nacido a la conciencia. Y junto a ello, la tensión es inevitable, porque cada yo se empecina en luchar por realizarse normalmente frente al mundo y los otros: *Guerra civil de los nacidos* (Quevedo), *Lucha de las conciencias* (Hegel).

Quedamos, pues, en que la conciencia de ser, el yo, *self* (identidad subjetiva), depende de lo otro que yo. Y cuando esa dependencia se vive como insoportable, surge la envidia. La envidia surge del reconocimiento de la falta. "*Según te adentras vas descubriendo que no eres lo que quisieras ser"* (VII, 191). Tenemos que envidia y compasión tiene el mismo origen; serían las dos caras del sentimiento original del otro como yo. María Zambrano define la envidia como avidez de lo otro, y la sitúa como un momento del proceso de subjetivación. Pero, por otra parte, siempre hay el peligro de perdernos en el otro. La envidia pone de manifiesto la paradoja en que necesitamos del otro para llegar a ser sujetos, pero esto nos convierte en ajenos a nosotros mismos. Es precisamente la alteridad lo que permite que la envidia se alimente y no desaparezca. De tal forma, que la subjetividad creada en interacción con el otro, esto es, la comunidad humana siempre está en precario, pues las diferencias y los odios subsisten aún entre los que se aman.

[193] TUBERT, Silvia, "*La insoportable alteridad. Consideraciones psicoanalíticas sobre la envidia*", en CASTILLA DEL PINO, Carlos (comp.), *La envidia*, Madrid, Alianza, 1994, p. 61.

Ahora volvamos la mirada hacia el imperativo ético unamuniano para entender y explicar el fundamento de la posición de Don Miguel. Recordemos el "*obra de tal modo que te hagas insustituible",* acuñando en los demás marca y cifra, obrando sobre nuestros prójimos para dominarlos, dándonos a ellos para eternizarlos en lo posible. Para Unamuno la constitución de mi yo implica lucha con el otro; el yo supone comunidad confrontada. Partiendo de esta situación original se hace de la necesidad virtud, estableciéndola como norma ética. *"La más fecunda moral es la imposición mutua".* (VII, 272) Esta sería la nueva ley para Unamuno, pues se trata, ante todo, de cambiar en positivos los mandamientos que en forma negativa nos legó la Ley Antigua. De modo que el mandamiento que propone, tiende a convertir el "no matarás" en forma positiva-afirmativa que transforme la relación amenazante y destructiva con el otro, en una relación eficaz para ambos. *"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 a quien devora. Para dominar al prójimo hay que conocerle y quererlo. Tratando de imponerle mis ideas es como recibo las suyas. Amar al prójimo es querer que sea como yo, que sea otro yo, es decir es querer yo ser él, es querer borrar la divisoria entre el y yo, suprimir el mal. Mi esfuerzo por 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*" (VII, 272-273).

8.1.-LA ENVIDIA Y EL DESEO MIMÉTICO

Desde la agresividad inicial de la cita con connotaciones de "lucha por la vida" salvaje hasta transcenderlas en su sentido religioso, hay un camino en que se resume la psicología y la ontología unamuniana. La vida y su realización es esencialmente conflictiva, y lo es *ab initio;* pues, desde el punto de vista psicológico, la constitución de la personalidad exige salir de si y abrazar al otro. Desde el punto de vista ontológico, esta relación conflictiva la hemos visto al hablar de la relación hombre-mundo mediada por el trabajo. Ahora conviene que abordemos el tema de la envidia desde la necesidad del otro y de lo otro, valiéndonos de la concepción de René Girard del deseo mimético. En este sentido, es de destacar que si Girard pone su mirada en las tragedias clásicas griegas de Sófocles, sobre todo en Edipo y Antígona, Unamuno las recrea una y otra vez en sus obras, y propone nuevas formas de ver la tragedia, tratando siempre de ser levadura o fermento para nuevas recreaciones.

Se constata que violencia y muerte son el fundamento de la tragedia. Violencia y muerte hay en Edipo y Antígona, porque en ellos se resumen: la búsqueda de identidad en Edipo y la afirmación de la propia autonomía en Antígona. Se trata de la tragedia del conocimiento en Edipo, mientras que en Antígona es la del deseo-voluntad. Ahora bien, el primer dato en relación con la identidad, ya lo hemos dicho, es que la identidad la encontramos con los otros y después de salir a la búsqueda de otro. De modo, que el que busco soy yo, y puedo hacer efectivo el socrático "conócete a ti mismo". Es lo que hace Edipo: buscando al asesino de Layo se hallará a sí mismo. Se trata de un doble viaje por el camino de la indagación, de ida y vuelta, con lo que supone de auto-enajenación primero y vuelta y reconstrucción después, que remeda el viaje dialéctico platónico.

En Unamuno se tematiza ese desajuste esencial con uno mismo, que gracias al otro se manifiesta-reconoce y se sutura, lo que provoca tanto el deseo amoroso como el mimético, fuente de rivalidad y de envidia. Unamuno lo ha intuido, el amor y el odio tienen la misma matriz. La ciencia actual lo ha confirmado: los descubrimientos neurológicos de las *neuronas espejo* nos confirman que los humano tenemos una base fisiológica que nos permite ponernos en el lugar del otro. El sistema de espejo permite hacer propias las acciones, sensaciones y emociones de los demás. El sistema de espejo posibilita, pues, la compasión y también puede provocar el deseo mimético destructor. Tenemos, por tanto, la ambivalencia original instalada, y como consecuencia, la condición trágica de la personalidad humana. Si el amor es la cara positiva, Diótima ya le dijo a Sócrates que el amor que es deseo de las cosas buenas y bellas, y por ello es incompleto porque es deseo y expresa una carencia, deseo de lo que no se tiene: la bondad y la belleza. Caín y Abel representarían la fuerza destructiva del deseo mimético, su dimensión tanática, que, como hemos dicho, los humanos la tenemos inscrita en la propia estructura biológica.

Este deseo mimético es el que Girard lo interpreta como maldición, pues hace inevitable la comparación con el otro y el deseo de arrebatarle lo que le constituye, y esto es precisamente lo que revelan, al modo de las tragedias clásicas, muchas de las obras de Unamuno, especialmente el drama *El otro* y la novela *Abel Sánchez. Una historia de pasión.* El título ya nos pone en la pista, se trata de una historia de pasión, que como hemos dicho pertenece a la estructura de lo humano; lo pático es constitutivo del hombre, y en el caso de la envidia nos viene en nuestro linaje desde el principio de los

tiempos, desde que el hombre se despega de la naturaleza: *"la envidia, es la sangre de Caín más que otra causa la que nos ha hecho descontentadizos, insurrectos y belicosos. La sangre de Caín, si, la envidia*" (III, 284).

Es la maldición con que se ha signado al hombre desde que, perdido el paraíso, sale al mundo. Unamuno ha reflexionado y ha encarnado en sus personajes lo que ha leído en el Génesis. Unamuno muestra su perplejidad por el diferente trato que reciben los hermanos por parte de Dios, y apoya la indignación de Caín que reclama justicia, pues tanto uno como otro se han esforzado en reconocer a Dios. De ahí su denuncia, que se traduce en abierta desconfianza hacia Dios, pues la entrega a los demás significa que le reconoces al otro. El otro no te es indiferente, y luchas para que te reconozca como tú le reconoces a él, y trata de imponerse a ti como tú tratas de hacerlo con él., lo que no ocurres en el relato bíblico, *"¿Por qué miró Dios con agrado la ofrenda de Abel y no la de Caín?".* (II, 710) Lícitamente Unamuno está apuntando a toda una consideración de la realidad cercana a la filosofía de la sospecha y que tiene como base un impulso ético. Impulso ético frente al capricho de Dios en la distribución de sus dones, frente al implacable y despiadado destino. Así, la envidia se convierte en el último recurso del tratado injustamente por la fortuna. En los dramáticos momentos finales de Abel Sánchez, exclamó airado ante el cadáver de su amigo-rival.

"Pero él tuvo la culpa; él
Y rompiendo a llorar, añadió:
¿Me quería robarte a ti, a ti, al único consuelo que le quedaba al pobre Caín? ¿No le alejara a Caín nada? Ven acá, abrázame" (II, 757)

Hay, pues, una indignación ante esa realidad hostil que produce constantemente la protesta en tono calderoniano. *"¿Qué hice por ser así? ¿Qué leche mamé? ¿Era un bebedizo de odio? ¿Ha sido un bebedizo de sangre? ¿Por qué nací en tierra de Dios? En tierra en que el precepto parece ser "odia a tu prójimo como a ti mismo"* (II, 758). En definitiva, Unamuno está expresando la indignación y la tristeza que produce un mundo en que unos nacen con estrella y otros, estrellados. Pero en Unamuno hay una petición tanto o más que de justicia clásica griega, de caridad cristiana. Me parecen especialmente significativos los momentos de la novela donde, frente a la ecuanimidad de la justicia ciega, se apela a la piedad. Joaquín se dirige a Antonia, como la víctima que no pudo redimirle.

-"Ni has sido aquí la víctima. No pudiste curarme, no pudiste hacerme bueno…

-Pero si lo has sido Joaquín… ¿Has sufrido tanto?

-Si, la tesis del alma. Y no pudiste hacerme bueno porque no te he querido (…)

-No digas esas cosas. Ten piedad de mí, (…)

-Por eso te lo digo; por piedad. No, no te he querido; no he querido quererte. ¿Si volviéramos a empezar?

Ahora. Ahora es cuando…

-Eso te salva Joaquín

-¿Salvarme? ¿Y a que llamas salvarme?

-Aún puedes vivir más años si lo quieres.

-¿Para qué? ¿Para llegar a viejo? ¿A la verdadera vejez? No ¡La vejez no! La vejez egoísta no es más que una infancia en la que hay conciencia de la muerte. El viejo es un niño que sabe que ha de morir. No, no quiero llegar a viejo. Reñiría con los nietos por celos, les odiaría… No, no…. Basta de odio? Pude quererte, debí quererte, que habría sido mi salvación, y no te quise.

Calló, no quiso o no pudo proseguir. Besó a los suyos. Horas después vendría su último cansado respiro" (II, 759).

Se nos descubre ahora cual ha sido la tragedia de Joaquín: todos sus esfuerzos por liberarse de la pasión fatal han sido vanos, porque faltaba el elemento básico, el amor.

8.2.- LA ENVIDIA: PASIÓN Y AMOR

A Joaquín no le ha salvado su sufrimiento, no ha sido bueno a pesar de haber sufrido tanto, porque ha sido despiadado consigo mismo, No ha sabido aceptarse en lo que de bueno tenía, ha carecido de autoestima. Y por ello mismo tampoco le ha salvado el amor de Antonia, porque ha estado cerrado al amor todo, al no aceptarse a sí mismo. De ahí que todos sus esfuerzos por librarse del odio, por más que utiliza los medios más elaborados, acabaron en fracaso. Joaquín es consciente del carácter destructor de su pasión y lo combatirá denodadamente.

Sartre, después que Unamuno, señaló que el que se constituya una totalidad intersubjetiva autosuficiente no es más que un sueño. *"La esencia de las relaciones entre conciencias no es el* ***Mitsein*** *sino el conflicto" (L´etre et le neant).* Este es el camino que propone Sartre: el yo (nos) sujeto surge en la confrontación con los otros, por lo tanto, radicalicemos nuestra singularidad hasta llegar al infierno de los odios mutuos, pues en el fondo de la envidia más corrosiva se descubre la reciprocidad y hasta la paternidad del sentir. Unamuno ha considerado esta perspectiva, y le ha sacado puntas y astillas

todas. Antes que Sartre, identificó al otro causante del odio como el infierno. Antes que él consideró odio-envidia como momento ontológico del hombre, y no como una afección psíquica; *"¿Odio? Aún no quería darle su nombre ni quería reconocer que nací predestinado con su masa y su semilla "aquella noche nací al infierno de mi vida"* (II, 697). Es la envidia la que nos ha hecho insurrectos y belicosos. Antes que él, en fin, consideró a la envidia como rebeldía contra lo injusto: *"He odiado como nadie, como ningún otro ha debido odiar, pero es que he sentido más que los otros la suprema injusticia de los cariños del mundo y de los favores de la fortuna"* (II, 746). Comprendió junto con todo ello que lo injusto es consustancial con el mundo, *"Comprendió que el mundo es naturalmente injusto"*. (II, 747) Con lo que ya tenemos a la rebeldía frente al injusto mundo instalado en la matriz de lo humano.

Unamuno, junto a esta perspectiva, que consideró central, abordó la envidia desde la psicología social: "mal de pueblos espiritualmente ociosos", y también como imagen especular y confrontada a la caridad, con sus dos expresiones: *homo homini lupus* y *homo homini agnus,* y así como desde la consideración dramática, como pasión trágica que arrastra a un destino fatal. Todas estas perspectivas son las que analizaremos en las siguientes páginas.

8.3.- LA ENVIDIA COMO REBELIÓN CONTRA EL INFORTUNIO

Carlos Clavería [194] ha señalado con acierto que el tema de Caín en manos alemanas estaría interpretado en la obra de Unamuno como *Stoff*, como *motiv*, y hasta como *Erlebnis*. Con ello, quiere resaltar la importancia que el tema tiene en la obra y en la vida de Unamuno. Nos hacemos uno en él y subrayamos si cabe la importancia. Clavería utiliza una larga cita del libro *Paisajes* (1902) para introducirnos en esta cuestión. Detengámonos en el comentario de Unamuno al texto del libro. *"El pastor que guía su rebaño por las extensas praderas, lo espera todo del cielo; de la gracia de Dios; el labrador que suda sobre la tierra y la desgarra; estima al sol y la lluvia como debida recompensa a sus afanes. Tal vez por esto fue más grata a Dios la ofrenda de la que sólo espero en su gracia"* (I, 66).

Que el esforzado no sea recompensado es algo terriblemente injusto, aunque todavía nuestro autor no lo declare abiertamente. Sin embargo serán muchos los textos en los

[194] CLAVERIA, Carlos, "Sobre el tema de Caín en la obra de Unamuno", en *Temas de Unamuno*, Madrid Editorial Gredos, 1953, p. 227.

que se ponga en duda la interpretación ortodoxa del texto bíblico [195]. De hecho gustará de repetir que la culpa de los favoritos es ostentar los privilegios no ganados por sus méritos. Parece, pues, difícil que Unamuno acepte que el obediente representante de la pasiva conformidad sea más grato a los ojos de Dios que el activo labrador, iniciador de las técnicas industriales y fundador de la civilización. De ahí que en *Abel Sánchez* ajuste cuentas señalando la *desgracia inmerecida* que le ha tocado en suerte:*"¡Pobre Caín! Nuestro Abel Sánchez admira a Caín como Milton admiraba a Satán, está enamorado de su Caín como Milton lo estaba de su Satán, porque admirar es amar y amar es compadecer. Nuestro Abel Sánchez ha sentido toda la miseria, toda la desgracia inmerecida del que mató al primer Abel, del que trajo, según la leyenda bíblica, la muerte al mundo"* (II, 716).

Más allá de la dimensión trágica, como tensión entre libre albedrío y fatalidad, que también es considerada por Unamuno, lo primordial, desde mi perspectiva, es la denuncia de la desgracia inmerecida. Para cualquier lector atento de Unamuno no puede quedar duda de con quién están las simpatías de nuestro autor. Unamuno, excelente lector de Platón, ha subrayado la noción de justicia que nos da Polemarco en *La Republica*. Esto es, justicia consiste en dar a cada uno lo que le es debido, y por tanto no le resulta fácil admitir la ecuanimidad divina a la hora de otorgar sus dones. Un Unamuno tan crítico de esta situación escribe: *"La envidia es el pecado cainita, el de Caín, el de Judas Iscariote, el de Bruto y Casio, según el Dante, y Caín no mató a Abel por concurrencia económica, sino por envidia de la gracia que hallaba ante Dios"* (VII, 362). Las implicaciones psicológicas de la renuncia del Dios padre a reconocer el esfuerzo del hijo lo tocaremos después. Ahora conviene subrayar el grito de rebeldía por no haber sido reconocido con sus dones; como consecuencia la envidia como constitutivo natural de lo humano en cuanto tal. *"¿Qué hice yo para que Dios me hiciese así, rencoroso, envidioso, malo? ¿Qué mala sangre me dejó mi madre?* (II, 719). Desde la perspectiva de la envidia como algo común a todos los hermanos. Unamuno cree que la envidia es no querer el mérito de los demás, la envidia, como no reconocimiento de la excelencia, está en la base de todo dogmatismo, como intolerancia. *"El origen de toda ortodoxia, lo mismo en religión que en arte, es la envidia... los vulgares, los ramplones que son los envidiosos, han ideado una especie de uniforme... Desengáñate, Joaquín; eso que llaman ideas peligrosas, atrevidas impías, no son sino las que no se les ocurren a los pobres de ingenio rutinarios, a los que no tienen ni pizca de sentido propio ni originalidad y si sólo sentido común y vulgaridad lo que nos odian es la imaginación porque no la tienen"* (II, 720).

[195] El esquema interpretativo responde a la idea de que Abel se acomoda y Joaquín-Caín protesta.

Desde la consideración colectiva de la envidia, ésta nos aparece, pues, como el origen de la ortodoxia. Ortodoxia tanto en su dimensión teológica o científico intelectual, como en la más ramplona de sentido común, que el conjunto de prejuicios sociales que configuran los manuales de las buenas maneras y que dirigen las prácticas sociales de la comunidad: el portarse bien en sociedad. Para Silvia Tubert, "t*oda ortodoxia se basa en el rechazo de lo otro, de lo que podría cuestionar el carácter absoluto y universal de nuestras creencias y nuestras prácticas"* [196]. Este rechazo obstaculiza toda creación cultural, pues "*ésta se basa en la sublimación y la tolerancia a la diversidad".* [197] Como acertadamente ha visto, esta autora domina el sentido común y no el propio. Y esto mismo ha visto nuestro Don Miguel, que la medianía o la mediocridad se imponga es algo angustioso y también especialmente irritable para Unamuno: "*Nada me angustia hoy aquí tanto como el espectáculo de la vulgaridad triunfante e insolente"* (III, 464). El origen escolástico de su reflexión de la envidia como soberbia de la medianía y madre del dogma está más explícitamente señalado en *La envidia hispánica*, de 1909: *"La envidia brota de los pueblos en el que íntimo y verdadero resorte religioso, la fe que crea y no la que vegeta parasita del dogma, se ha derrumbado. La envidia de la ociosidad espiritual, es compañera del dogmatismo. Por algo se ha hecho proverbial el* ***odium teologium*** *¿Y quién no sabe que la envidia más que la gula, más que otro cualquiera de los siete pecados capitales, es el vicio clerical por excelencia? La envidia es la roña íntima de los conventos, y ello procede de la ociosidad espiritual"* (III, 386).

El dogmatismo que imposibilita la creación, no puede ser más que fuente de destrucción: "roña íntima". Roña que se instala en el centro de la vida española. Así en el casino, lugar de lo público por excelencia en la sociedad española, allí donde se configura el pensamiento medio, es posible oír la siguiente conversación.

"No hay más filosofía que ésta, la que hacemos aquí…
Si desollar al prójimo.
Exacto: nunca está mejor que desollado" (VII, 730).

La banalidad se impone, el cobardísimo juego difamador llega a todos los rincones y el discurso dogmático se convierte en filosofía oficial. Peleas de bajos, bajísimos vuelos, peleas de gallineros, de ahí que la envidia sea el mal de pueblos faltos de ansias íntimas

[196] TUBERT, Silvia, "*La insoportable alteridad, consideraciones psicoanalíticas sobre la envidia*", en *La Envidia*, compilación de Carlos Castilla del Pino, Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 62
[197] Ibidem. p. 62

y transcendentes. Ocurre que frente a la preocupación íntima, se impone la externa del qué dirán. Se impone el espíritu de la colmena y se ahoga toda iniciativa individual propia. En España nadie puede ser profeta en su tierra. "*Aquí nadie puede aguantar a nadie. Aquí no podemos aguantarnos a nosotros mismos. Aquí, en general, carga el hombre, el verdadero hombre, el que tiene fisionomía propia"* (III, 284).

Quizá en ningún otro momento que en el poema "A la corte de los poetas", nos ofrezca Unamuno una corrosiva e irónica descripción de esta situación. Envidia, soberbia, mediocridad, serán puestas en solfa en este vitriólico poema satírico:

"Junto a esa charca mente de la corte
En que croan las ranas a concierto
Se masca como gas de los pantanos,
Ramplonería…

¿O es que envidiosos de redonda vaca
Se está, hinchando de aire los pulmones?
¿O es que les mueve en su cantar furioso
La sed de gloria?

Cuando pelean nacerá sobre ellos
El sol que les calienta al fin la sangre
Alas le nacerán y sus bocotes
Darán gorgojeas…

¿Pero no nuestras ranas son sesudas
No les tienta el volar, saltan a gusto,
Jove les dio como preciado dote
Común sentido.

¿Oir imbéciles cantores de la charca,
Croad, papad, tomad el sol estribo,
Propicio os sea la sufrida luna,
Castizas ranas" (VI, 174).

Las ranas representan el negativo de todas las grandes preocupaciones unamunianas. Si comparamos el saltar de las ranas con el volar del cóndor ciego, que sube y sube hacia el cielo hasta morir, tendremos la dualidad entre el ansia de infinitud y la acomodaticia

joie de vivre representada por la rana cantante de la que se ponen en tela de juicio sus motivos para cantar. Rana lo suficientemente llena de sentido común que le hace no intentar volar. La ramplonería y vulgaridad de las ranas son castizas. Y esto es lo que se quiere subrayar: ¡castizas ranas! Castiza envidia, así la denomina en el prólogo a la segunda edición de *Abel Sánchez*, prólogo de 1928 y fechado en Hendaya, esto es, al otro lado de su Hispania y en su destierro. En este prólogo escribe: "*En estos cerca de cinco años que he tenido que vivir fuera de mi España he sentido cómo la vieja envidia tradicional y tradicionalista-española, la castiza, la que agrió las gracias de Quevedo y Lara, ha llegado a constituir una especie de partidillo político, aunque, como todo lo vergonzante e hipócrita, desmedrado he visto a la envidia constituir juntos defensivas, las he visto revolverse contra toda natural superioridad*" (II, 686).

En el año en que están escritas estas líneas, Unamuno ya ha leído sus reflexiones bajo la luz de Nietzsche, de ahí lo de "revolverse contra toda natural superioridad". Podemos entender la envidia como el resentimiento del mediocre frente al excelente, y eso lo considera propio de nuestra castiza envidia. Por eso quiere distinguirla de la envidia de Joaquín-Caín, que respondía a una rebelión no contra la excelencia, sino contra el no reconocimiento del valor propio. Por eso, en ese mismo prólogo señalará: *"Al fin la envidia que yo traté de mostrar en el alma de mi Joaquín Monegro es una envidia trágica, un envidia que se defiende, una envidia que podría llamarse angélica. ¿Pero esa otra envidia hipócrita, solapada, abyecta, que está devorando a lo más indefenso del alma de nuestro pueblo? ¿Esa envidia colectiva? ¿La envidia del auditorio que va al teatro a aplaudir las burlas a lo que es más exquisito o más profundo?* (II, 686).

Unamuno sigue manteniendo que hay situaciones que despiertan envidia por buenos motivos. Habría, pues, si no una envidia sana, sí legítima y productiva al menos. Pero en estos momentos le está preocupando el sentimiento nacional, que, en la mayoría de los casos, va ligado a la falta de altura, unido a la intolerancia, al dogmatismo, al fanatismo en suma. Unamuno deja de lado la consideración de la envidia, como rebelión frente a la injusticia, para centrarse en la envidia como resentimiento. Como hemos señalado, el "aire de familia" en Nietzsche es a veces inevitable. Aunque Unamuno trata el tema con la originalidad y el sentimiento que le ha caracterizado siempre.

8.3.1.- LA ENVIDIA: POSIBILIDAD FUTURA FRENTE A REALIDAD ACTUAL

No creemos que Zambrano sea justa al acusar a Unamuno de no ahondar en el problema de la libertad entre la realidad factual y la posibilidad futura, cuando éste desvaloriza e incluso anula la realidad consumada. Zambrano acertadamente se sitúa en el nódulo del problema en el desencadenante de la latente envidia, la boda de su amigo Abel con su amada Helena, al comentar las palabras de Joaquín: "*Fui a la boda con el alma escarchada por el odio... Fui a ella como quién va a la muerte, y lo que me ocurrió fue más mortal que la muerte misma; fue peor, mucho peor que morirse, ojala me hubiese entonces muerto allí"* (II, 698). Nos dice Zambrano que esto lo dice Joaquín Monegro en su confesión, y que precisamente éste es el punto que decide su destino, aunque ya antes nos haya dicho Unamuno que el mismo Monegro, desde niño, tenía la comezón de la popularidad de Abel entre los muchachos, cierta comezón de su gracia, pues gratis era, para captarse a los muchachos y –esto es lo grave- que valiera más la posibilidad de Abel que la realidad de Joaquín.

Zambrano agudamente señala: *"Joaquín consigue con esfuerzo una realidad que queda invalidada al lado de la posibilidad de Abel, ante el "si este chico estudiara". Porque lo decisivo es este punto de la posibilidad, frente al cual se siente el vértigo, el terrible vértigo del predestinado"* [198]. Joaquín siente, al igual que Caín, que todo su esfuerzo no vale nada ante el agraciado por la fortuna. Joaquín, como Caín, *"ha sentido volatilizarse la realidad creada fatigosamente, la realidad hija de su libertad, ante la posibilidad dada de antemano*" [199]. Por eso, no le queda nada más que la protesta, y el comezón de la envidia. Zambrano lo ve claro: "*Y no hay dolor alguno que venga de la realidad, por espantoso que sea, que desconcierte tanto como éste de la posibilidad, porque la realidad nos puede causar dolor, pero la posibilidad, algo que es peor que el dolor mil veces, el desaliento. Porque es la posibilidad, y no la realidad, la que nos vence por el desaliento"* [200].

Creo que lo que tenemos que subrayar, al hilo de lo que Zambrano tan agudamente ha analizado, es que la posibilidad de Abel clausura no sólo la realidad, sino toda posibilidad de Caín. De siempre, la posibilidad de Abel vale y valdrá más que la realidad de Caín, cualquiera que ella sea; esto anula la libertad de Caín. El desaliento es inevitable, no hay lugar para la esperanza, y por lo tanto para la fe. No hay posibilidad de vida, pues le faltan sus motores fundamentales, y por eso Joaquín Monegro cree que

[198] ZAMBRANO, María, *Unamuno*, Ed. Debate, Barcelona, 2003, p. 136.
[199] Ibidem., p. 136.
[200] Ibidem., p. 137

mejor si hubiera muerto, antes de que la envidia se mostrase como la única forma que tenía su vida de realizarse. Hay, creo yo, una lectura correcta de la envidia como reivindicación de la libertad, Unamuno nos la propone.

Zambrano, con Unamuno, nos dice que "*la tragedia de la envidia se cura, únicamente, dejándose redimir"* [201]. Se trata de dejarse querer, abrirse al amor, para acabar amando; reconocer, nuestra carencia y aceptar el amor, la ayuda del otro nos salvaría. Se trata de abrirnos a los otros a que nos ayuden a mejorar, a ser mejor nosotros. Zambrano lo explica: *"Si Joaquín Monegro hubiese delegado su yo posible de artista, si le hubiese encomendado a él que realizara y creara la belleza que él jamás podría hacer, habría quedado libre, libre de esa posibilidad suya para entregarse a la otra, a la no cumplida, a la de la ciencia. Pero, quizá, aquí tuvo la culpa Abel Sánchez por su falta de vocación. Y es que la vocación del prójimo nos ayuda a la nuestra"* [202]. Creo que la falta de vocación supone cierta incapacidad de amar, de entregarse a algo, y supone también falta de fe y de esperanza. Parece que Unamuno nos quiere mostrar otra de las caras que la tragedia de la envidia presenta. Y Unamuno ha proclamado la culpa de los que sin merecerlo reciben la gracia; ahora apunta sutilmente los deméritos del envidiado. Zambrano por su parte quiere subrayar "*la falta de vocación de Abel Sánchez para algo que sin vocación, viene a ser prostitución, el arte de la pintura. La falta de vocación manifestaba la gracia, o mejor dicho, la gratuidad del arte en Abel, frente al esfuerzo de la ciencia en Joaquín"* [203].
Sin amor, la pseudo entrega al otro es prostitución. Y con amor se purifica la acción. Además, para Unamuno, un hombre siempre se merece aquello que ama y se esfuerza en conseguirlo, y por eso podemos decir con Zambrano que lo terrible es todo privilegio que nos cae sin saber por qué, pues éste "*es el mayor asidero de la envidia*" [204].

Zambrano sitúa ahora el problema de la envidia en la contingencia radical; en un mundo necesario no hay lugar para la envidia; en un mundo donde el ajuste posibilidad-realidad es perfecto, no hay lugar para la envidia. Pero resulta "que el mundo exista, que nosotros estemos abocados a existir es cosa de misericordia" [205]. Y por eso, concluimos nosotros, como lo hace Unamuno, sólo el amor nos puede salvar de la envidia, que es su reverso en un mundo que es tal de misericordia...de gracia.

[201] Ibidem., p. 139
[202] Ibidem., p. 140
[203] Ibidem., p. 141.
[204] Ibidem., p. 141
[205] Ibidem., p. 142

8.4.-LA ENVIDIA Y EL RESENTIMIENTO TRÁGICO

El resentimiento trágico de la vida, así titula con admirable acierto Don Miguel unas notas sobre la revolución y guerra civil españolas, para poner en el futuro libro que sería, según González Egido, su respuesta autobiográfica ante lo que está ocurriendo. Se trata de pensar los temas que a lo largo de su vida han ocupado sus afanes, y la guerra civil. Y fundamentalmente el tema de la guerra y la envidia que tan presentes tiene. Cuando la envidia se manifiesta como absoluta incapacidad de reconocer algún valor en el otro, da en el resentimiento. El resentimiento es la manifestación más innoble de la envidia, que pretende la aniquilación del otro, simplemente por no ser como yo. El resentimiento está ligado al dogmatismo y a la intolerancia. El resentimiento anida y crece grupalmente, tribalmente, produciendo un odio a los de fuera de la tribu. Ahora el dogma, y por tanto la exclusión del disidente, reemplaza a la fe.

La fe viva era constante lucha contra el misterio, como hemos podido ver en *La envidia Hispánica: "El mejor remedio contra la envidia es la guerra. Pero entiéndase bien que la guerra más eficaz es la que uno trama con el misterio de nuestra vida y de nuestro destino"* (III, 287). Vemos, pues, que aquí también puntualiza cuál puede ser la guerra productiva. Ciertamente, en toda su obra podemos ver una apología de la lucha, pero de la lucha sin sangre, de la incruenta guerra civil. Se trata de la guerra como tensión entre dos polos, que producen energía vital, tanto material como espiritual. En este sentido, también Cristo, el príncipe de la paz, será presentado como guerrero contra el mal. En *Paz en la guerra*, se repite intencionadamente esta figura, para señalar que la guerra fraternal entre dos principios opuestos, liberal-tradicional, campo-ciudad, es el auténtico sostén de la verdadera paz, pues es principio de vida: "… *Nuestro Sr. Jesucristo no vino a meter en la tierra paz, sino espada y fuego. Paz, si en Dios y consigo mismo; pero guerra, guerra, guerra continua contra los malos"* (II 396). *"Cristo vino a traer la guerra"* (II 163).

Desde su primera novela, en la que ya el título lo dice todo, la preocupación por el enfrentamiento como principio de acción va a ser constante en la obra de Unamuno. Con la lectura de Darwin, "el último de los profetas", se afianzará definitivamente la consideración de la lucha como madre de todas las realizaciones humanas. Aunque en sus últimos años se ve obligado a repensar y puntualizar sus anteriores afirmaciones: *"Todas estas sombrías reflexiones sobre el hecho tenebroso de la sociabilidad civil humana, de nuestro*

Héroe, me las he hecho no sé bien desde cuándo, acaso desde que tengo uso de razón civil, que me apuntó en medio de una fraticida guerra civil. -Toda guerra es civil y arranque de civilización-; pero se me ha encerrado ahora en que se encona la lucha y sentimos a los campesinos, a los abelistas, a los cainitas, con sus perros y sus puercos, y que todos son unos" (VII, 1095).

Dos años más tarde y repensando la revolución de Asturias, del octubre anterior que preludiaba inminente guerra civil ya nos anuncia que nos llega una noche de civilidad y de la cultura humana. El arranque de civilización, que era la guerra, va a ser ahora apagón, salvaje negrura. "*Inconsciencia salvaje que se ha mostrado luego al desnudo tanto a la rebelión como a la represión de Asturias, con sus grandezas y sus bajezas. Diríase que nos llega en una noche de la civilidad y de la cultura humanas".* [206] Esta inconsciencia salvaje se le revelará como instinto tanático un año después, en *El resentimiento trágico de la vida*. "El goce de morir matándose impone", se aboca al suicidio, se acaba toda posibilidad de confrontación productiva. Estamos ante un pueblo no de vividores sino de sadomasoquistas moridores: *"El pueblo español se entrega al suicidio. Pero como le retiene el instinto animal de vivir y reproducirse se entrega a estupidizarse, al opio o al alcohol. El goce de morir matando, un pueblo no de vividores sino de moridores. "Que muero porque no muero". Deseando que haya delincuentes para gozar en castigarlos*" [207].

El resentimiento es siempre negativo. El resentimiento es negación y negador, corresponde a la dimensión más improductiva de nuestra estructura psíquica, y conduce siempre al suicidio. Unamuno ha visto como nadie las repercusiones psicológicas de esta figura. Carlos Feal, que ha hecho el estudio contextualizador y hermeneútico de *El resentimiento trágico*, nos señala la necesidad de estudiar estos pasajes unamunianos desde la perspectiva freudiana, pero me parece que hemos de hacerla desde el Freud del *Más allá del principio del placer;* es decir, la problemática que Freud abrió en 1920, en que el displacer ya no es un instrumento para la obtención de placer sino algo que se repite, insistentemente, sin que ninguna cuota de placer se produzca. Es esto central para las "pesadillas de persecución", que tienen tanto que ver con el resentimiento tribal en el que la violencia radica, y en el que la violencia sádica se desata ante el temor de sufrir la agresión del otro: *"El miedo rige al mundo*". El insuperable laconismo de la siguiente nota señala la dimensión sádica de la fijación erótica en la crueldad.

[206] UNAMUNO, Miguel de. *Ensueño de una Patria*, Periodismo republicano, 1931-1936 Editorial y prólogo de Víctor Ouimette, Editorial Pretextos, Valencia, 1984, p. 229.
[207] UNAMUNO, Miguel de. *El Resentimiento Trágico de la vida*, Edición Carlos Feal, Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 25.

"Lujuria y crueldad, hacer hombres y deshacerlos. El niño que construye el muñeco para romperlo. El miedo rige al mundo, y el tirano es aquel monstruo que mete miedo y lo tiene, al fin" [208]. Junto a la fijación de erotismo y violencia, placer y destrucción del sadismo, se nos acaba de señalar la dimensión paranoide de éste, "el tirano monstruoso que tiene miedo, por eso lo mete". El triunfo del impulso tanático será el elemental: "viva la muerte" de Millán Astray, expresión del sadomasoquismo en su estado puro y, por lo mismo, del resentimiento más intenso. Son repetidas las veces que Unamuno establece la relación lujuria-muerte-violencia a lo largo del texto. La lujuria sería el erotismo improductivo; en cuanto el placer sexual no busca la reproducción, renuncia a la paternidad.

Con lo que la lujuria ataca a la forma más genuina de convivencia social: la familia, la lujuria hay que entenderla como destrucción de la vida familiar. La lujuria se resuelve en puterío, vida sexual libre, que renuncia a la procreación. Debemos insistir ahora en que la institución familiar es para Unamuno la forma material humana que permite al instinto de perpetuación acrecentarse. De ahí que pueda identificar burdel con un convento, pues, de cara a la perpetuación, son equivalentes el amor libre y el celibato monacal: "*El amor libre una invención maltusiana del genio de la especie, como lo es el celibato monacal. Un burdel es un convento y la homosexualidad entre hombres, Onanismo* [209]. Iguala onanismo con suicidio. Carlos Feal señala al respecto que "*el suicidio colectivo de España destruyéndose a sí mismo en su guerra incivil lucha por tanto su origen (o consecuencia) en perversiones sexuales, expresiones de un vivir solitario o insolidario, ajeno a la constitución y mantenimiento de un hogar. Hogar familiar y por extensión hogar propio" [210].*

Para un cabal entendimiento de lo que estamos comentando, debemos de considerar esta guerra como perversión del *struggle for life* darwiniano. Unamuno ha considerado que la teoría de Darwin es el más firme apoyo a la concepción religiosa del origen y destino del hombre. La doctrina darwiniana ha restablecido la suprema dignidad del hombre, pues abre un nuevo mundo ideal después del cataclismo mecanicista, porque la concepción dinámica es siempre espiritual. Nos ha dicho a lo largo de su obra, que la vida es lucha, y hemos visto que Unamuno establece una estrecha conexión entre la lucha por la vida y el hambre de inmortalidad. Suscribe que esta hambre de

[208] Ibidem. p. 55. Unamuno se refiere al miedo que enfrenta destructivamente los "Hunos contra los otros" como repite con insistencia en sus notas. Ejemplo claro de ello sería la nota sobre los jóvenes fajistas donde la violencia queda inscrita.
[209] Ibidem. p. 45
[210] Ibidem. p. 103-104

inmortalidad, teniendo ese origen biológico de la lucha, la transciende de tal forma que el proceso todo como tal no puede ser entendido sino desde una dimensión religiosa, que dé cuenta de la transformación-relación entre el hambre biológica y el hambre o ansia de inmortalidad. *"Y aquí tenemos que hacer un primer alto, lucha por la vida,* ***struggle for life****, se llama a esto, y se supone arranca del combate de cada individuo y de cada especie por conservarse. Hay en la ética de Spinosa una famosa proposición, la séptima de la tercera parte, en que establece que la esencia de un ser no es más que el esfuerzo con que se esfuerza por persistir en su ser mismo. Pero en la Biblia está escrito "Creced y multiplicaros"¡No conservaos! Y como hace notar muy bien Rolph en sus estudios biológicos, no es el crecimiento y la multiplicación lo que les pide más alimentos a los animales y para lograrlo los lleva a luchar, sino que la tendencia a más alimento a excederse, lo que les hace crecer y multiplicarse. La tendencia del viviente no es a conservarse, sino a excederse a imponerse a absorber a los demás ¡Desgraciados de los conservadores de los que se quedan a la defensiva!"* (VII, 789, 1790).

Desde cualquier punto de vista, el comportamiento de los enfrentados en la contienda española es claramente antivital. Repudio, pues, de esta perversión de la, para él, auténtica guerra, la que busca el crecimiento, el ser más. Falta del verdadero espíritu religioso en los contendientes. Esta dimensión antivital, por falta de religiosidad, abre el cuaderno de notas. En su primera hoja escribe: "*Matanza de curas, no nos han servido de nada, se pensaban caso inconscientemente al matarles, No nos han dado fe en la vida"* [211]. Por eso la sentida exclamación de unas páginas después: *"¡Ay mi San Martín Bueno!"* [212]. Para volver seguidamente a sintetizar magistralmente la condición sado-masoquista que caracteriza al comportamiento de los falangistas. Masoquismo narcisista "se imponen pesadas obligaciones", que encubre un sadismo original "para poder matar*"."Los falangistas se imponen pesadas obligaciones para cobrar derechos de venganza. Exponen su vida y van a la muerte para poder matar"* [213].

Unamuno sintetiza magistralmente como las cargas y obligaciones, displacer en definitiva, son codificados como prueba de la excepcional calidad humana. La calidad descansa en la fortaleza física y vigor sexual, junto a la absoluta fidelidad a sus terribles convicciones; todo lo cual les daría una superioridad moral, excelencia heroica del señorito frente a sus miserables víctimas, que como tales no merecen otro final que el de la muerte a manos de sus señores; ¡degenerados señoritos! Se da cuenta de que el

[211] Ibidem. p. 19
[212] Ibidem. p. 33
[213] Ibidem. p. 33

triunfo, por parte de los rebeldes, no puede traer más que el dogmatismo, el más encarnizado enemigo de la libertad, y simultáneamente el silencio de los corderos. *"Habrá que temer mañana a los héroes parados. Nos libraron de la salvajería moscovita pero que no nos traigan la estupidez católico-tradicionalista española. Y en vez de las hordas rebaños"* [214]. Es otra de las expresiones del resentimiento, dogmatismo esterilizador que niega todo lo otro, que supone de nuevo el odio al otro y no la compasión. Triunfo de la muerte. *"Querer hacer de la patria una iglesia fuera de la cual no hay salvación. Anti-España-tono sepulcral"* [215].

Volvemos a la consideración inicial de la envidia-resentimiento. No puede haber nada en común con el que no es de mi grey. Se pone en cuestión todo valor positivo del carácter belicoso del resentimiento; éste se reduce a odio, más tendente a destruir el bien que yo no tengo, que a procurar que todos lo compartamos. Para estos resentidos no puede haber un ámbito común con el otro, automáticamente enemigo; imposible ninguna compasión: "Que *dices sientes compasión por un enemigo nuestro", le dice Agamenón a Ulises después de la muerte de Ajax, cuando pide que se le entierre decentemente, en el Ajax de Sófocles"* [216]. Por eso lo pone en confrontación en su *Paz en la guerra*. Inmediatamente posterior a la expresión el *Ajax de Sófocles* anota: "*Paz en la guerra, guerra doméstica, no civil, no había odio"* [217]. Me parece interesante resaltar el adjetivo que ahora propone para la guerra: ahora será doméstica y no civil, como queriéndose arrepentir de los malentendidos que su entusiasmo por la guerra civil podían haber provocado.

Recordamos su consideración de la guerra civil: *"la guerra noble, lo que enciende y quema el odio, convirtiéndolos en holocausto de sacrificio"* (IX, 967). La guerra civil reorienta el odio transformando su carga destructora en elemento sacrificial para procurar los bienes solicitados. Precisamente, la guerra civil es dialéctica, y cuando esto no ocurre se convierte en bárbara, lo que en Unamuno quiere decir dogmatismo intolerante que hace del impulso generado su único principio de acción, frente a la lucha de razones se impone la real gana: barbarie. "*Y así por no sentir el juego dialéctico y fecundo de las contradicciones, raíz y sostén de la conciencia viva, esta nuestra guerra civil, resorte de adelanto, deja de ser civilizada para hacerse bárbara"* (VII, 1143).

[214] Ibidem. p. 47
[215] Ibidem. p. 45
[216] Ibidem. p. 57
[217] Ibidem. p. 57

Lujuria y crueldad de nuevo donde revientan las entrañas, y triunfan la envidia, odio, resentimiento. "*Goce de morir matando. Un pueblo no de vividores, sino de moridores"* (VII, 1143). De moridores que no de mártires. Parece que, frente al resentimiento disolvente, frente a la barbarie irracional, hay que recordar sus todavía recientes palabras: *"Hay que hacerse mártires, esto no es testigo de esa cultura y el mártir de su vida por la palabra. Da su vida pero no la quita a los otros, se deja matar pero no mata"* (IX, 451). La palabra pone en comunicación, diálogo, conexión, fusión frente al espíritu de disolución. El resentimiento es separatista; mejor, aislante, deja al resentido aislado de todos los demás. La palabra es comunicación, puente integrador. Parece conveniente que terminemos este apartado repitiendo el manifiesto que patéticamente y con solicita expresión lanzaba a los jóvenes: "*Salvadnos jóvenes, verdaderos jóvenes…"* (IX, 453).

8.5.- LA ENVIDIA COMO NO RECONOCIMIENTO

Precisamente en el siguiente apartado, en el de la Personalidad, trataremos *El otro, misterio en tres jornadas y un epílogo.* Escrito en 1926, se representa en él el misterio de un par de gemelos de los que sólo queda uno. Los gemelos se llamaban Cosme y Damián, con lo que el simbolismo del santoral nos subraya su correferencialidad e indistinguibilidad de ambos. Al que queda se le llamará El Otro, apelativo de Cosme, que estaba casado con Laura, y que ha asesinado por envidia a su hermano Damián, pues éste tiene por esposa a Damiana, a la que desea, y ha dejado embarazada sin él saberlo. Cuando ésta anuncia que tendrá un hijo de Cosme, para humillar-dominar a Laura, Cosme se suicidará.

El otro trata el problema de la identidad personal como un misterio: ¿quién es el vivo? ¿quién el muerto? ¿qué es de uno? ¿qué es del otro?, pues no sabremos quién es el que sobrevive. La única que está en el secreto no lo puede desvelar. El otro tiene su antecedente, según el propio Unamuno, en el Caín de Lord Byron, en el que se replantea el origen de la violencia humana con el primer crimen del hombre, que es fraticida, tal como nos relata la Biblia. Pero Unamuno quiere subrayar la condición de indistinguibilidad originaria, y la necesidad de imposición mutua para forjarse la identidad propia, para hacerse cada uno su yo, y que en el caso de Cosme y Damián culmina en fracaso, la muerte como consecuencia de la violencia que pretende imponerse como destino ineludible.

Hemos dicho que la forja de la personalidad requiere rodear al otro y vuelta, pero en el caso de Cosme y Damián no hay otro, pues siempre han estado unidos desde el útero materno, y no puede Cosme forjarse su personalidad con la mediación-confrontación de Damián, pues es lo mismo de sí, y el asesinato del otro no es homicidio sino suicidio, pues es asesinato del uno. El misterio que tratamos es que parece ser que había dos gemelos idénticos que se separan para no competir por la misma mujer, y que, cuando se reencuentran, uno muere a manos del otro, pero no se sabe si la rivalidad es por la primera mujer, mujer del uno, o por la mujer del otro. La intuición que parece señalar Unamuno es el fracaso en la singularización. La persona se singulariza por la configuración de un juego de relaciones y de distanciamientos con los otros. Se trata de un conjunto de encuentros y desencuentros.

Sin embargo, en el caso que tratamos no hay tal encuentro, pues originalmente no están separados ni tienen que realizar ningún camino para encontrarse. Están unidos desde el momento de su concepción, y no parecen darse búsqueda recíproca. La singularidad sólo se puede dar como ruptura de la unidad original. Ruptura que se producirá por la aparición-mediación de Laura, lo que despierta el llamado "deseo mimético" por ambos, pues ambos recíprocamente desean lo que desea el otro; y parece que vuelve a repetirse el proceso con el caso de Damiana, pues cuando Cosme va a la boda de su hermano se reproduce la situación, ahora con el objeto de deseo del otro hermano. La confusión original, hermanos univitelinos, se convierten en confusión sin solución, pues donde no hay singularización, ni verdadera formación de personalidad autónoma, sólo se da el amor narcisista, egoísta; y en él la envidia como corolario se entroniza.
María Zambrano nos había prevenido: *"El envidioso y el envidiado no tienen nombre, son uno y el otro, quizá solamente máscaras de un único ser dividido"*[218]. No se produce la distinción. Unamuno nos lo dice en *El Otro*:

"OTRO- ¡Ah terrible tortura la de nacer doble!
De no ser siempre uno y el mismo.
LAURA- ¿Y por eso empezasteis a odiaros el uno al otro?
OTRO- Y cada uno a si mismo. El celoso se odia a si mismo.
Se odia a si mismo el que no se siente distinguido" (V, 686).

[218] ZAMBRANO, María, *El hombre y lo divino*, FCE, México, 1973, p. 281.

Unamuno, con agudeza de poeta, nos plantea el gran problema de la identidad como inevitablemente ligado a la distinción y al reconocimiento. Y la mejor forma de reconocimiento es el amor. El que se siente amado se sabe reconocido, e inversamente, el indiferenciado, el que no se siente destacado sobre los otros, no puede sentirse especialmente amado. Nos lo muestra Unamuno en una escena en la que, al requerir *el otro* a Laura cuál era el destinatario de su amor, le dice aquello que el amor es distinción y reconocimiento:

"OTRO - ¿Luego estabas enamorada de Damián, no de Cosme, no de tu Cosme? Vamos, ¡contesta! ¿Estabas enamorada del marido ajeno? ¡Contesta, Laura!
LAURA - ¡Yo... de ti!
OTRO – Di, ¿cuando, llegada a tu Renada, te requerimos, casi te exigimos los dos de amores, de quién de nosotros te prendaste? ¿De los dos?
LAURA - ¡Como no os distinguía...!
OTRO – Es que el amor debe distinguir..." (V, 686).

Esta es la clave: el amor distingue, destaca al objeto amado sobre un fondo indiferenciado. Inversamente, la manifestación del desamor sería la indiferencia. Nadie como Manuel Machado lo expresó en unos sencillos versos, en que se expresa la ausencia del amor como la pérdida de consistencia, de marca y cifra que el amor ha conferido a espacio y tiempo compartidos por el amado; espacio y tiempo que se secularizan y pierden toda su aura.

"Tu calle
ya no es tu calle que
es una calle cualquiera
que lleva a cualquier parte" [219]

En definitiva, lo que dramáticamente se presenta en la obra es recogido en la explicación que sobre la obra da en una entrevista en Hendaya: "*Trato en él –dijo entonces su autor- de uno de esos temas eternos, más interesante aún que el amor: el de la personalidad. Un hermano ha matado a su hermano gemelo: idéntico, exacto; tan exacto que él afirma que se ha matado a sí mismo. ¿Pero cuál de los dos es el muerto? ¿Quién es el malo? ¿Caín o Abel? Caín mató a Abel porque de no hacerlo, Abel hubiera matado a Caín. Mi personaje, el asesino, plantea esta cuestión a un cuñado suyo: "Nos odiábamos desde chicos. Tú no sabes lo que es estarse viendo a sí mismo todo el día.*

[219] MACHADO, Manuel. Manuel Machado para niños, Ed. de la Torre, Madrid, 1991, p. 24

Verse duplicado, ver materializados tus defectos. Llega uno a dudar si es el otro. Por eso lo maté. Pero él está dentro de mí. Me está haciendo sufrir horriblemente". Y, en efecto, el que asesinó acaba por matarse, dejando en pie la terrible duda, que figura en el epílogo. ¿Quién era cada uno? Nadie lo sabe, y además ¿qué más da? Cada cual que resuelva el misterio a su gusto y se conforme con la verdad suya incompleta. Ninguno sabemos quienes somos nosotros mismos y, sin embargo, vamos afirmando nuestra personalidad por el mundo" (V, 87-88).

La pregunta que el protagonista reiteradamente hace en la obra es ¿quién? ¿quién soy yo? ¿quién es el otro? ¿quién el muerto? ¿quién eres tú?, recogidos en la interpelación del otro a Laura: *OTRO - ¿Y yo quién? ¿En que me conoces? ¿Dónde está la señal?"* (V, 687). El no reconocimiento trae la desvalorización de la autoestima, y la consideración de la envidia tanto como odio al otro, como odio a sí mismo: *"OTRO.- El celoso se odió a sí mismo, se odió a sí mismo el que no se siente distinguido"* (V, 686). Aquí tenemos resumida toda la problemática de la identidad y el reconocimiento de los grandes tratados de psicología. Unamuno conoce a Freud y su interpretación de *Edipo,* y le parece insatisfactoria. En *El otro* se nos muestra que se parte, igual que en *Edipo*, de un momento original de desconocimiento que sólo se puede colmar con la mediación del otro que adscribe una identidad. Identidad que yo me la puedo apropiar, o no, porque no me reconozco en ella; además puedo aceptar la personalidad del otro (introyección) o intentar que el otro sea lo otro que yo (proyección). En cualquier caso, lo significativo es que la identidad no se completa, sino que hay un proceso de reconocimiento, proceso que además de mi actuación supone la de otro(s). La formación de la personalidad-identidad trata de un acto que no es autónomo, ni autosuficiente; la identidad no se clausura en la actuación del yo, sino que requiere de la actuación del otro es, pues, un esfuerzo colectivo que requiere unión y separación; simpatía(amor) y dis-cordia, como bien lo viera Empédocles de Agragas, sobre la naturaleza toda. Proceso que nos remite a lo dicho en *Del Sentimiento Trágico de la vida* sobre la lucha de identidades y la imposición mutua. Ciertamente, en Unamuno, Hegel y la dialéctica del amo y esclavo, y Freud, con la de *eros* y *thánatos*, quedan recogidos.

Unamuno menta a *Edipo* y *La vida es sueño* como antecedentes de su obra, que trata "*del misterio –no problema- de la personalidad, del sentimiento congojoso de nuestra identidad y continuidad individual y personal"* (V, 653), y reconoce que las grandes obras, y sobre todo las tragedias griegas, tienen un valor en sí porque muestran la radical condición del

hombre enfrentado a su destino. Enfrentamiento que comienza con la pregunta ¿quién soy yo? Al respecto conviene retener que el héroe y el santo son los que han superado la pregunta y se hacen dueños de su destino, bien porque lo toma en sus manos (D. Quijote) o bien porque lo ponen, sin condiciones, en las manos de Dios (Los santos).

Pero volvamos al origen del problema. Unamuno, en sus dos grandes obras sobre el problema de la identidad [220], *El otro* y *Abel Sánchez,* parte de una situación de indiferenciación. En el primer caso extremo, en que son mellizos y que por tanto su relación con el mundo es siempre común, nunca han tenido un mundo propio sino que ese mundo era para los dos, mundo absolutamente compartido, que me impide distinguirme y formas comunidad con el otro que no soy yo. No hay, pues, verdadera comunidad. Y en el caso de Abel Sánchez, pues si no gemelos univitelinos si que Abel y Joaquín se abrieron al mundo juntos, se nos subraya en la novela: *"No recordaban Abel Sánchez y Joaquín Monegro desde cuando se conocían. Eran conocidos desde antes de la niñez, desde su primera infancia, pues sus dos sendas nodrizas se juntaban y los juntaban cuando aún ellos no sabían hablar. Aprendió cada uno de ellos a conocerse conociendo al otro. Y así vivieron y se hicieron juntos amigos desde nacimiento, casi más bien hermanos de crianza*" (II ,689).

Gusta mucho Unamuno de este juego de la indiferenciación original, para poner el conflicto en la segunda parte de la constitución de la personalidad, en la tensión identidad-reconocimiento. En la segunda parte de la tensión, en el reconocimiento, se subraya aquello que no está en las manos del yo; aquello que no está necesariamente implicado en el acto propio, sino que depende de la actuación del otro. Y aquí se incardina la tragedia: Dios reconoce las ofrendas de Abel y parece no hacerlo con el esfuerzo de Caín. Si en el drama *El otro* lo central es el desconocimiento propio (no sé quién soy), la identidad se desarrolla desde la experiencia del desconocimiento inicial: ¿Quién soy? En *Abel Sánchez,* es la falta de reconocimiento por los otros lo que desencadena la envidia y la violencia trágica.

La presentación hecha en la anterior cita prosigue: *"En sus paseos, en sus juegos, en sus otras amistades comunes, parecía dominar e iniciarlo todo Joaquín, el más voluntarioso; pero era Abel quien pareciendo ceder hacia siempre lo suyo. Y es que le importaba más no obedecer que mandar. Casi nunca*

[220] Las obras *Dos Madres , El Marqués de Lumbría, Nada menos que todo un hombre, D. Sandalio jugador de ajedrez....* etc. ,tienen la misma preocupación y con matices diferentes expresan el mismo problema, pero *El otro* y *Abel Sánchez* tienen la peculiaridad de partir de una situación original de indiferenciación colectiva:" pareja siamesa "

reñían, "¡Por mí como tú quieras...! le decía Abel a Joaquín y éste se exasperaba a las veces porque con aquel "¡como tú quieras...! esquivaba las disputas" (II, 689). Recordemos lo de la moral de "imposición mutua" con lo que parece establecer cierto "tongo" en el proceder de Abel. Se nos presenta como una posición ventajista, como el que se va a salir con la suya, sin pelear por ello. Joaquín se lo afeaba: "*Eso no vale*", y nos confiesa: "*Ya desde entonces era él simpático, no sabía por qué y antipático yo, sin que se me alcanzara mejor la causa de ello, y me dejaban sólo. Desde niño me aislaron mis amigos"* (II, 689). Y prosigue la presentación del drama en la primera página de la novela: *"Durante los estudios de bachillerato que siguieron juntos, Joaquín era el empollón, el primero en las aulas y el primero Abel fuera de ellas... Abel era el que hacia reír con sus gracias y sobre todo obtenía triunfos de aplausos por las caricaturas que de los catedráticos hacía"* (II, 689-690).

Y aquí es donde la envidia toma asiento. Puesto que no puedo ser el que quiero ser, tendré que ser como ellos quieren que sea, y para ello tengo que tener lo que tiene el que sí es reconocido, con lo que el deseo mimético como fuente de violencia se ha instalado, el mecanismo de la envidia se ha puesto en marcha. Recordemos que la maduración personal exige la deconstrucción original y reconstrucción de la identidad a través del reconocimiento de los otros, pues soy quien me reconozco porque soy reconocido por los otros. Es el caso de Tula que quiere ganarse el reconocimiento de lo que quiere ser, para ser efectivamente quien es. ¿lo logra?. Lo tratamos en otro apartado, ahora incidentalmente debemos apuntar que también en la *Tía Tula* se muestra el juego unamuniano de una pareja original, Rosa y Tula, hermanas que establecen su personalidad en el juego de imposición-sumisión, cooperación-discordia, que la aparición de un tercero desencadena, y que el dinamismo de identidades y reconocimientos como artífices de la personalidad exigen.

Al recordar que no puedo encontrarme a mí mismo sino con la ayuda de otro como yo, y con el que al reconocerme constituyo el nosotros, tenemos que recordar lo de "consciencia, consciencia... y consentir es compadecer", lo que significa que para conocerme tengo que conocer al otro, amante o rival, que me permite reconocerme en su reconocimiento de mí. Esta problemática, que es desarrollada en *Del sentimiento trágico de la vida*, tiene en el artículo "Pan y Toros*"* de los monodiálogos expresión reafirmante: *"Nadie se conoce a sí mismo si no conoce al otro, sólo a través de los otros se conoce a sí mismo. Porque lo de replegarse uno en sí mismo, como un cartujo en la soledad y vivir en perpetuo examen de conciencia, es el modo de olvidarse de sí mismo, de vaciarse de sí mismo, se despegarse del propio ser"* (V, 1184).

La deuda que uno tiene con el otro, por lo que éste contribuye a mi autoconocimiento, es vivida en la novela y explicitada en el admirable discurso que Joaquín hace en el banquete-homenaje a su amigo y rival Abel: *"Nadie le ha conocido más adentro que yo –decía-; creo conocerte mejor que me conozco a mí mismo, más puramente, porque de nosotros mismos no vemos en nuestras entrañas sino el fango de que hemos sido hechos. Es en otros donde vemos lo mejor de nosotros y lo amamos, y eso es la admiración. El ha hecho en su arte lo que yo habría querido hacer en el mío, y por eso es uno de mis modelos; su gloria es un acicate para mi trabajo y es un consuelo de la gloria que no he podido adquirir. El es nuestro, de todos, él es mío sobre todo. Y yo gozando su obra, la hago tan mía como él la hizo suya creándola. Y me consuelo de verme sujeto a mi medianía*..." (II, 716).

CAPÍTULO 5.- DOS PERSONAJES EN BÚSQUEDA DE SU REALIZACIÓN

1.- LA PERSONALIDAD

1.2.- PERSONALIDAD E INDIVIDUALIDAD

La personalidad, como propiedad resultante de la relación existencial del yo-conciencia con los otros y con el mundo, expresa la voluntad expansiva de la persona.[221] Tiene personalidad la persona con hambre consciente de inmortalidad. Pero, como todo en Unamuno, para que algo sea tiene que haber algo que se le oponga; resistencia, fondo... Unamuno contrapone la noción de personalidad a la de individualidad, como las dos dimensiones que constituyen la persona. Al tratar de explicar la personalidad, Unamuno es reiterativo en establecer una relación complementaria con la individualidad: *"Debo aquí advertir una vez más como apoyo la individualidad a la personalidad aunque se necesiten una a otra. La individualidad es, si puedo expresarme, el continente, y la personalidad, el contenido, o podría también decir en cierto sentido que mi personalidad es mi comprensión, lo que comprendo y encierro en mi, y que es de una cierta manera todo el universo y mi individualidad es mi extensión: lo uno, lo infinito mío, y lo otro, mi infinito*" (VII, 210).

Si bien la personalidad supone la individualidad, "*la noción de personalidad se refiere más bien al contenido, y la de individuo al continente espiritual"* (I, 1087). La relación personalidad-individualidad es de reequilibración homeostática, pues se valen uno del otro para que el hombre sea realmente hombre, hombre de carne y hueso, cada vez más y mejor; "*Con mucha individualidad, separándose uno muy fuerte y acusadamente de los demás individuos sus análogos, puede tener muy poco de propio y personal. Y hasta podría decirse que en cierto sentido la individualidad y la personalidad se contraponen aunque en otro más amplio y más exacto sentido puede decirse que se prestan mutuo apoyo"* (I, 1087).

---

[221] En los manuales escolares de filosofía y literatura, al tratar el tema de la persona se le vincula con la máscara del actor griego que permitía que su voz resonara en el teatro. José Ricardo Morales, en el artículo "Don Miguel de Unamuno, persona dramática", en *Unamuno*, Universidad de Chile, 1964, p. 51, escribe: "Conviene señalar que en los pueblos arcaicos, de donde la máscara procede, la primera persona no es nunca la más próxima, sino contrariamente, la máscara o persona suele representar al hombre más remoto, al fabuloso antepasado. Así que solamente aquel que tiene la primacía temporal y jerárquica, es, auténticamente, la primera persona y le cabe el derecho a decir yo... Después, el drama desacralizado de los griegos, la máscara, *prosopon*, denota el aspecto exterior de la persona, que es tercera respecto del que habla en su interior, de aquél que hace las veces del personaje representado".
Unamuno alude siempre a la máscara del actor para explicar su etimología. Valga como ejemplo la del artículo "Días de limpieza", escrito en diciembre de 1912 y publicado en *La Nación* de Buenos Aires, el 24 de enero de 1913. "No olvides, amigo mío desconocido, que la palabra persona, quiere decir en el rigor etimológico de su primera significación primero bocina o resonador, después la que se ponía de la boca de la máscara o cabeza de cartón del actor a la boca de éste, luego la careta o máscara, de aquí el personaje representado en el drama, y por último el papel que hace uno en el mundo. El actual sentido psicológico de la voz persona deriva de su sentido jurídico, una persona es el sujeto de derecho, y ese sentido jurídico lo tomó del sentido histriónico. ¿No es acaso el derecho una ficción lo mismo que la comedia? (VIII, 298).

La personalidad hace referencia a la comunidad espiritual de la humanidad, lo que todo hombre tiene de común, con los demás hombres, es ese contenido substancial de la conciencia, que habita en lo más hondo de ella. *"Se sacrifica la individualidad a la personalidad, se ahoga bajo lo diferencial lo específico común; no se procura el desarrollo integral y sano de la personalidad al uso; se quiere caricaturizarse cuanto sea posible, acusar más y más los rasgos diferenciantes a costa de la dignidad humana. La cuestión es elevarse y distinguirse diferenciarse sin respeto alguno al necesario proceso perderlo de integración. Hay que llegar a originalidades, sin advertir que lo hondo, lo verdaderamente original, es lo originario lo común a todas, lo humano"* (I, 974).

La personalidad, en cuanto lo común a todos los hombres, significa lo permanente y apunta a lo infinito y eterno; mientras que lo individual, en cuanto concreto separado y separable, apunta a lo cambiante y temporal. *"La individualidad dice más bien respecto a nuestros límites hacia fuera, presenta nuestra finitud; la personalidad se refiere principalmente a nuestros límites, o mejor no límites, hacia adentro, presenta nuestra infinitud"* (I, 1088). La individualidad se presenta, pues, como lo separado y separable, lo distinto e inmediatamente distinguible. La individualidad hace referencia a la sumisión a los límites que impone el mundo externo; la personalidad, en cambio, se refiere al contenido íntimo, a nuestra insondable interioridad. Es un dentro que se posee a sí mismo y tiene cierta riqueza, cierto haber, que son atributos sustanciales, no en el sentido de la fijeza y permanencia (*sub-stare*), sino en el de bienes o haber, en el de *ousia* de la primera acepción aristotélica. Unamuno gusta de decir que "*Todo tiene entrañas todo tiene un dentro*" (I, 790). Lo que vemos, la forma tiene un dentro. No hay forma sin fondo, sin hondo.

El postulado unamuniano del yo y el mundo nos hacemos mutuamente, halla su correlato en la relación entre individualidad y personalidad; de ahí lo señalado: "*Y hasta podría decirse que es en cierto sentido la individualidad y la personalidad se contraponen aunque en otro más amplio y más exacto sentido puede decirse que se prestan mutuo apoyo"* (I, 1087). La personalidad necesita de la individualidad para mantenerse en el ser, pero está en permanente peligro de enajenación. Una fuerte individualidad evitará que la personalidad del yo concreto se disuelva en la de otro y se diluya en el ambiente, pero por otro lado impedirá que la personalidad se expanda manteniéndola dentro de sus límites.

Antes de la crisis había subrayado la necesidad de apertura, de apropiarse del mundo-ambiente para ser sujeto. Lo hemos tratado al hablar del útil, ahora vamos a considerar esa necesidad y el problema de su satisfacción. La personalidad es algo que está siempre en proceso, nunca algo acabado, y se va realizando a través de la integración en lo propio de lo arrebatado al mundo. Pero, cuando se produce una real integración es difícil distinguir entre lo propio y lo ajeno; porque lo integrado es ya, propio de pleno derecho. "*Es tal el arte con que el sujeto condensa en sí el ambiente, tal la madeja de acciones y reacciones y reciprocidades entre ellos, que es entrar en intrincado laberinto el pretender hallar lo característico y propio de un hombre o de un pueblo, que no son nunca idénticos en dos sucesivos momentos de su vida"* (I, 856).

Se requiere una especial implicación entre individualidad y personalidad de tal forma que ésta expanda sus límites, enriqueciéndose a su vez la individualidad. Se trata de dar en el adecuado juego de metabolismo y catabolismo existenciales que permite esto. Puesto que normalmente ocurre que *"hay gentes que en mareadísima individualidad carecen casi de absoluta personalidad propia. Llamo individualidad a lo que podría decirse el continente, y personalidad al contenido espiritual. Hombres hay que se separan de los demás muy fuertemente, viven como encerrados dentro de una costra, corteza o caparazón recio, pero estando vacíos por dentro, y otros por el contrario, que no separándose por los demás si no por leve membrana, a través de la cual se verifica activa osmosis y exomosis, están llenos de un riquísimo y variado contenido. Con frecuencia me encuentro con gentes que me hacen el efecto de ánforas de vacío y espeso casco, pero vacías sin corazón alguno sin personalidad todas iguales"* (IX, 193) [222].

Para evitar este fracaso Unamuno repitió un lema: ¡Adentro! Retirar la mirada del ambiente externo de las cosas que nos rodean y bucear más en nuestra intimidad para dar con el fondo de humanidad que nos constituye y comulgar con todos los hombres todos. *"El primer grado de la diferencia separa y aísla a los individuos pero a medida que descienden más cada cual a sus propias honduras resuelto a ser más él cada vez, más formal y propio, más cerca se halla de la boca viva de su espíritu que es el espíritu de su costa y ahondado aún más, esforzándose por su mestizo cada día, más hijo de un pueblo y de su tiempo, más y más se aproxima al firme y último*

[222] El ejemplo de las ánforas, del recipiente, es repetido para indicar que la singularidad no se debe al continente, la costra es la misma, sino al contenido. Mejor, la singularidad se debe a la especial relación que el contenido establece con su continente. Así lo plasma en *Sobre un libro de memorias* (III, 1148-1153) y sobre todo en *Del Sentimiento Trágico de la vida;* nos dice: *"Cien tinajas de barro están vigorosamente individualizadas pero pueden ser iguales y vacías; o a lo sumo, llenas del mismo líquido homogéneo, mientras que dos vejigas de membrana sutilísima, a través de la cual se verifica activa ósmosis y exósmosis; pueden diferenciarse fuertemente y estar llenas de líquidos muy complejos. Y así puede uno destacarse fuertemente de otros en cuanto individuo, siendo como un crustáceo espiritual y ser pobrísimo de contenido diferencial"* (VII, 210).

fundamento humano, al espíritu de humanidad. Siempre he creído que cuanto más cosmopolita sea un escritor, más universal y humano tanto más andante es de su raza y de su edad. El más profundamente castellano de los escritores de Castilla es Cervantes, por ser el más universal y humano de todo. Ahondémonos, procurando ser más personales cada día..." [223].

El adentramiento nos lleva hasta lo más hondo y nos permite descubrir la humanidad toda en mí. Y esto es posible porque la humanidad *"está toda en todos y toda en cada uno"* (I, 852). De nuevo nos aparece en Unamuno inseparable no sólo la dimensión social y ética, sino la dimensión religiosa que lo engloba todo. La persona es el centro en el que el juego de la singularización, diferenciación por un lado, y el de la comunión, donación al otro y compasión por otro, toma asiento. La individualidad supondría la tendencia disociativa y la personalidad es co-fusiva, trata de fundir lo otro con lo propio, apropiarse de todo y crecer. La personalidad es membrana osmótica que comunica formándose un mismo y único líquido. Hay que evitar que se torne limitante y constreñidora.

Esta comprensión, de raíces profundamente cristianas, es traslación del misterio de la transubstanciación, donde el cuerpo de Cristo, contenido en una hostia, puede dividirse infinitamente sin que por ello deje de estar presente en cada uno de los fragmentos.

1.3.- PERSONALIDAD COMO IDENTIDAD PERSONAL

Unamuno identificaba personalidad con identidad al tratar de la personalidad individual del hombre concreto. Y este tema de la personalidad, en estos términos, es el que la mayoría de los estudiosos han señalado como fundamental después de la crisis. Este tema está planteado en *Nicodemo el fariseo,* el problema de no ser "uno mismo" o el de querer "ser otro". Y, en el primer caso, como pérdida de identidad, dejar uno de ser lo que ha sido, el cambio de identidad lo trata en *La Esfinge* de 1898. Creo que alcanza su expresión más acabada en *El otro,* que ha sido considerado, junto con *San Manuel Bueno, mártir,* como el testamento literario de Unamuno. Don Miguel, al hablar de su obra, se expresa en estos términos: *"Trato en él (El otro) de uno de esos temas eternos, más interesantes aún que el del amor; el de la personalidad. Un hermano ha matado a un hermano gemelo: idéntico, exacto; tan exacto que él afirma que se ha matado a sí mismo (...) Mi personaje, el asesino,*

[223] UNAMUNO, Miguel de, *Epistolario Americano* (1890-1936). Introducción y nota de Laureano Robles, Ediciones Universidad de Salamanca, 1936, p. 68.

plantea esta cuestión a un cuñado suyo ¡nos odiábamos desde chicos! Tú no sabes lo que es estar viéndose a sí mismo todo el día. Verse duplicado, ver materializado tus defectos. Llega uno a dudar de si es el otro. Por eso lo maté. Pero él está dentro de mí. Me está haciendo sufrir horriblemente". (V, 87)

En la autocrítica que precede a la obra, Unamuno escribió que *El otro* es el resultado de su obsesión por el sentimiento trágico de la vida. *"El otro me ha brotado de la obsesión, mejor que preocupación del misterio –no problema- de la personalidad del sentimiento congojoso de nuestra identidad y continuidad individual y personal"* (V, 653). Misterio, que no problema, éste de la personalidad o de la identidad, que constituye el principio impulsor de toda su producción literaria. Es el problema de la identidad y la continuidad. Esto es, "*el pavoroso problema de la personalidad si uno es lo que es y seguirá siendo lo que es*" (II, 1122), según la confesión del propio Don Miguel en el prólogo de *San Manuel Bueno mártir*, dramáticamente presentado en su producción teatral y poéticamente expresado en el cancionero inédito. Recordemos que la personalidad como identidad y continuidad del yo se ve amenazada por el anonadamiento y la presencia de la muerte. *"Según te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que eres, que no eres lo que quisieras ser, que no eres en fin más que nonada".* (VII 191)

Experiencia dramatizada en *El Otro* desde la perspectiva de la proximidad de la muerte. El superviviente ha perdido su identidad, no es ni Cosme ni Damián, sólo el otro. Es la experiencia que llamamos de autoextrañamiento. "*La sensación, sensación que puede llegar a ser pavorosa que yo he experimentado alguna vez, es la de quedarme un rato a solas mirándome a mi espejo y acabar por verme como otro como un extraño y decirme a ¿Conque eres tú? Y hasta llamarme a mí mismo en voz baja, la sensación terrible del desdoblamiento de la personalidad de convertirme en espectador de mi propia persona"* (VIII, 298). Esta última problemática la del desdoblamiento de la personalidad está espléndidamente tematizada en este drama, *El Otro* y en el relato *El que se enterró*, que hemos tenido ocasión de analizar. Tendremos ahora ocasión de ampliar el análisis desde la perspectiva de la personalidad, como identidad: *"Otro: Desde pequeñito sufrí al verme fuera de mí mismo..., no podía soportar aquel espejo... no podía verme fuera de mi... El camino para odiarse es verse fuera de sí, verse otro..."* (V, 679). En *Diario íntimo* (1897), explica esa misma experiencia, experiencia que aparece ligada a la imagen.

Ahora hemos querido subrayar la concepción de la personalidad como identidad personal, identificación hecha por el propio Unamuno y que, sin embargo, resulta una

reducción del campo de la personalidad como podemos ver. Recordemos que la humanidad, que es eterna, no es absolutamente inmutable, pues sobre un fondo original se va enriqueciendo por la compasión, que es el modo en que las conciencias van unificándose y universalizándose en con-sentir. En esto consiste la personalización del universo. Recordemos que la personalización es proceso de simpatía y compasión, y el rasgo definitorio del hombre es la afectividad o sentimentalidad: *"El hombre, dicen, que es un animal racional. No sé porque no se nos ha dicho que es un animal afectivo o sentimental. Y acaso lo que de los demás animales le diferencia sea más el sentimiento que no la razón. Más veces he visto razónar a un gato que no reír o llorar. Acaso lloré o reí por dentro, pero por dentro acaso también el cangrejo resuelva emociones de gato"* (VII, 110).

De este modo, Unamuno ha dado un vuelco a la postura tradicional respecto a la estructura de nuestro psiquismo. Recordemos que Unamuno, frente a la postura escolástica, ha reiterado la primacía de la voluntad sobre el conocimiento. Si bien la filiación espiritual deudora de Schopenhauer de esta posición es evidente: primacía de la voluntad sobre la representación; tengo para mí que lo que ahora tiene presente Unamuno es a Kant, para quien la capacidad de representación del hombre, su capacidad en su dimensión transcendental, le eleva de lo finito a lo infinito. Se trata de una capacidad divina, o si se quiere, de deificación. Pues el proceso de humanización del universo es un proceso de auténtica realización, proceso de plenificación, que en Unamuno, jugando con el sentido etimológico de *realis*, significa el proceso de concienciación de la naturaleza, y en esto precisamente consiste la personalización.

Unamuno, al igual de Kant, considera que la conciencia y el sentimiento de sí mismo es lo que constituye verdaderamente a un hombre y le da su unidad. La unidad, la conciencia de sí, lo separa del género y lo hace individuo, especie única. *"Y lo que determina a un hombre, lo que le hace un hombre, uno y no otro, el que es y no el que no es, es un principio de unidad y un principio de continuidad. Un principio de unidad primero, en el espacio, merced al cuerpo, y luego en la acción y en el propósito"* (VII, 113). Se plantea aquí el problema de la personalidad como permanencia de la identidad en los sucesivos estados de conciencia. En la consideración de la personalidad estudiada, hemos visto que, en el hombre, el aislamiento es empobrecimiento, y que abriéndose a los otros, en comunión, es como se agranda el espíritu. "*Nadie tiene más acusada personalidad que aquél que atesora más generalidad en sí, el que lleva en su interior más de los otros. El genio, se ha dicho y conviene repetirlo a menudo, es una muchedumbre; es la muchedumbre individualizada, es un pueblo hecho persona. El que tiene más*

propio es, en el fondo, el que tiene más de todos; es aquél en quién mejor se une y concierta el de los demás" (I, 1203).

Desde esta perspectiva, Unamuno nos anima, en *Nicodemo el Fariseo,* a integrarnos en una comunidad cordial que rompa las costras individuales. Comunidad del corazón basada en el amor y simpatía. *"Menester es que comulguemos todos en uno, comunicándonos por lazos de cordialidad, que se quebrante de una vez la insaciabilidad íntima que sirve de base a esta aparente sociabilidad de nuestro pueblo*". (VII, 368)

Esta necesaria relación yo-sociedad establece la existencia de dos hombres, o siquiera dos caras, en cada uno de los hombres; el íntimo, el que se es para sí, y el externo, el que se es para los demás. Siempre existe el peligro de que el social ahogue al íntimo, o que el íntimo no rompa la costra y no se abra debidamente. La convivencia social, necesaria para el crecimiento personal, tiene el peligro de anegar y diluir lo personal y original; por eso, en *La Esfinge,* su protagonista Ángel puede afirmar: "Y*o no soy nadie. Voy a anularme del todo a perderme en la muchedumbre. Renunciando a mí mismo es como, encontrándome al cabo hallaré esa paz que no consigo... ¡No soy nada!"* (V, 154). Complementariamente, en *Del sentimiento trágico de la vida* se nos dice que la inmortalidad para Unamuno consiste en la persistencia de la identidad, lo que lleva aparejado la inadmisión de cualquier solución panteísta, o de disolución en un Todo final. *"Porque para mí, el hacerme otro rompiendo la unidad y continuidad de mi vida, es dejar de ser el que soy, es decir, es sencillamente dejar de ser. Y esto no; ¡todo antes que esto! ¿Qué otro llenaría tan bien o mejor que yo el papel que lleno? ¿Qué otro cumpliría mi función social? Si pero no yo... yo, yo, yo, siempre yo"* (VII, 115).

Un poco antes había defendido que la identidad del yo se sostiene en la conjunción de dos principios, el de unidad y el de continuidad de la conciencia. Unidad y continuidad sobre los que se asienta el hombre concreto; unidad y continuidad hacen que tal hombre sea ese hombre y no otro*: "Y lo que determina a un hombre, lo que le hace un hombre y no otro, el que es y no el que no es, es un principio de unidad y un principio de continuidad. Un principio de unidad primero en el espacio, merced al cuerpo y luego en la acción y en el propósito"* (VII, 113). De tal modo que el hombre sólo acepta el cambio, si éste le permite la continuidad de su unidad. *"Cada cual defiende su personalidad, y sólo acepta un cambio en su modo de pensar o sentir en cuanto este cambio pueda entrar en la unidad del espíritu y engarzar en la continuidad de él"* (VII, 114). Esta preocupación le ocupa en *Nicodemo el fariseo.* Al hilo de las palabras de Jesús, que nos dice que hay que renacer para ver el reino de Dios, nuestro autor se pone

en el lugar de Nicodemo y se pregunta: *"¿Cómo he de cambiar ahora, renovarme y hacerme hombre nuevo?... ¿Qué, sin fe no he de salvarme? Pero la fe no es voluntaria; se debe a gracia, y sino la tengo ¿qué hacer? Menester me sería hacerme otro; pero entonces no sería ya yo. ¡Si pudiese hacerme otro!.. ¡Nacer de nuevo! Sólo naciendo otra vez para ser otro, no ya yo, podría ver el reino de Dios; pero no lo vería yo, sino el otro... ¡Cuánto absurdo!"* (VII, 37).

Se trata de mantener la unidad y continuidad, mantenerse en el juego interior y exterior, en la necesaria apertura a lo que, hasta ahora, no es yo, y sin ser absorbido por él integrarlo en mí. Unamuno es consciente de lo que esto supone, que el presente es fugitivo y que al integrar lo nuevo, yo soy, de nuevo, nuevo; valga el juego de palabras. Por eso propone que el verdadero yo está en el porvenir, en la voluntad de ser que tengo: *"Y es el quicio de la vida humana toda, saber el hombre lo que quiere ser. Te debe importar poco lo que eres; lo cardinal para ti es lo que quieres ser"* (III, 82). La personalidad descansa en la voluntad; o mejor dicho, el querer es lo que constituye, de modo tal que la responsabilidad de ser recae en esa intención. *"Y por lo que hayamos querido ser, no por el que hayamos sido, nos salvaremos o perderemos. Dios le premiará o castigará a uno a que sea por toda la eternidad lo que quiso ser"* (II, 973).

De nuevo nos aparece que el problema de la personalidad no es resoluble psicológicamente, pues, no es en lo exterior, objetivable, donde reside su posible confirmación. Unamuno, precisamente por eso, lo llama *misterio* de la personalidad, misterio al que con tanta intensidad se enfrentó durante toda su vida y especialmente en los últimos y duros años de su existencia. El misterio de la personalidad, como identidad responsable, está ligado al misterio de la salvación o inmortalidad. Unamuno siempre ha creído que una vida inmortal debe ser una vida personal e individual, donde la identidad del mortal se salva. Se trata de una vida *"en que cada uno de nosotros sienta su conciencia y la siente unirse, sin confundirse, son las demás conciencias todas en la Conciencia Suprema, en Dios; hay que creer en esa otra vida para poder vivir ésta y soportarla y darle sentido y finalidad., Y hay que creer acaso en esa otra vida para merecerla para conseguirla –y para merecerla hay que empezar por quererla- o tal vez ni la merece ni la consigue el que la anhela sobre la razón y, si fuera menester, contra ella"* (VII, 261).

Nuevamente queda de manifiesto que el yo temporal no es el depositario de nuestra identidad. Ésta descansa en el ideal pretendido. Ideal que debe sobrepujar toda meta *razonable* para estar a la altura del verdadero hombre.

1.4.- PERSONA Y MUNDO

Unamuno se planteó muy tempranamente el problema de la enajenación y de la necesidad de lo otro exterior para ser mejor, para serse. Recordemos que es en el temprano artículo "Civilización y cultura", publicado en Barcelona en 1896, del que todavía hemos de extraer consecuencias fructíferas, donde señala eso tan repetido de *"yo y el mundo nos hacemos mutuamente*"... (I, 992). La civilización y la cultura son resultado de la interacción de la naturaleza externa y mi conciencia interna. *"Por expansiones y concentraciones por diferencias e integraciones va penetrando la Naturaleza en el Espíritu según este penetra en aquella"* (I, 994). De tal forma que "*es la conciencia de mí mismo* ***el núcleo del recíproco juego*** *entre mi mundo exterior y mi mundo interior"*... (I, 994). La conciencia, elemento nuclear del yo, es primariamente apertura a lo otro, apertura no exenta de riesgos. El riesgo primero será el de la alineación: exclusiva exterioridad, perderse en el mundo; el riesgo contrario sería el del solipsismo de la subjetividad pura.

Carlos París ha visto la relevancia de esta temática. La penuria ontológica se reproduce en el horizonte antropológico como radical insatisfacción que se patentiza en la instalación del hombre en lo social: *"También aquí domina la misma vivencia básica del hombre como ser desplazado haciendo su historia y su cultura después de haber perdido el paraíso un paraíso de unión fraternal... Y la misma temática ontológica reaparece aquí como explicación última de esta situación de discordia, de rivalidad en medio del común dolor metafísico de los humanos. Es que la indigencia e insatisfacción ante las migajas de ser que nos son concedidas nos lleva a disputar por ella. Tratamos de realizar el ser propio a costa del ajeno. La conciencia del otro se yergue amenazante rival, recordamos nuestra finitud nuestros límites enajenándonos con el nuevo hecho de forjarse nuestra imagen, apropiándose de nuestro ser se entabla entonces la lucha, reapareciendo desde esta orden de instrucciones el tema hegeliano del duelo y la dialéctica del señor y del esclavo".* [224] Valga la larga cita para señalar la amplia constelación de problemas que la relación con el otro plantea al yo. A todos ellos les dedicamos la atención debida.

Pero hemos decidido comenzar por la dimensión ontológica, por ser, además de la más radical, la fuente de donde surgen todas las demás. La apertura al otro es constitutivamente dual; el otro supone originalmente límite, negación de mi voluntad amenaza de anonadamiento. Pero, a su vez, en cuanto prójimo no es sólo alguien que

[224] PARIS, Carlos, o. c., p. 113.

me interroga (*Lévinas*), sino que sale a mi encuentro y me llama, y despierta mis posibilidades (*ahal-bideak*) y me empuja a ser más y más.

1.5.- INDIVIDUALIDAD COMO LIMITACIÓN DE LA PERSONALIDAD

La personalidad expresa la universal aspiración de todo lo que es no sólo a persistir en su ser, a vivir siempre, sino también a ser más, "en alimentarse de otras individualidades y darse a ellas en alimento". La personalidad es la aspiración a la comunión afectiva con todo y con todos. Frente a esta aspiración, limitándola y a la vez haciéndola posible, tenemos a la individualidad.

Ya vimos que lo individual es el continente, es el perímetro superficial "La individualidad dice más bien a nuestros límites hacia afuera". En ese sentido representa, además de la finitud constitutiva, la clausura, el cierre conservador que responde a la tendencia de conservarse como está. Es resultado y agente de una fuerza centrípeta que responde al instinto de conservación. La individualidad alude a la dimensión material, es la idea del cuerpo como receptáculo de un *dentro* y como frontera de un *afuera* que nos envuelve. La personalidad es el contenido, en cuanto trata de salir y fundirse con el "espíritu" ambiente, nimbo llama Unamuno, que nos envuelve y constituye. Por eso la individualidad es superficie limitativa de ese fondo constituyente. En su dimensión temporal, la individualidad es la presentización, la temporalidad, como el vivir el momento, mientras que la personalidad supone la vocación de infinito, de eternidad.

1.6.- PERSONALIDAD COMO AFÁN DE TRANSCENDENCIA

Vocación de infinito y eternidad, que se asienta en un cuerpo limitador y limitado. La personalidad, como afán de transcendencia, tiene que superar la limitación que la individualidad trata de imponer. Con García Bacca hemos visto que el dolor revelaba la tensión entre individualidad y personalidad, en la que la unidad de la persona se constituía. La persona siempre está sometida al potro de la limitación frente al anhelo de ser todo. Precisamente éste es el polo en el que se asienta la personalidad. La personalidad no es tanto pretensión de conservar la vida, común con todos los animales, sino de darle a ésta una finalidad, afán de transcendencia propio del humano. La

personalidad es apertura de posibilidades y esfuerzo por realizarlas. La personalidad hace de la vida del hombre biografía, que da sentido y sobre-vive a la biología animal.

Teilhard de Chardín se expresa casi en los mismos términos que nuestro Don Miguel. Para Chardín el hombre posee un *dentro*, "un santuario personal", y una ligazón, comunión con otras personas. La expresión un *dentro* es, según Yves Congar, acuñada por Teilhard, para expresar un dentro que no aísle. Y Congar, al hilo de ello, nos recuerda que "*Teilhard pretendía mostrar que la evolución del mundo, que se prolonga en la historia de la humanidad, se produce simultáneamente en dirección a una mayor personalización y hacia una mayor socialización, es decir, hacia la comunidad y comunión*"[225].

Los ecos unamunianos de esta concepción nos parecen evidentes. Se trataría de una comprensión de la evolución en clave religiosa que hermana a Teilhard con Don Miguel, y pone de manifiesto la sensibilidad y pertinencia de la reflexión unamuniana. Para un cristiano, el espíritu santo es la presencia activa del absoluto en nosotros, que nos pone en comunión con los otros. Unamuno, siguiendo la estela de Santa Teresa, habla de morada, y ha reflexionado sobre el *interiore homine* agustiniano. En realidad toda su obra es una lectura evangélica, lectura que a partir de la crisis no abandonará. Valga como ejemplo el *Cancionero*, donde la lectura de los distintos pasajes evangélicos le va inspirando sus poemas.

Unamuno, en sus reflexiones sobre "el misterio de la personalidad", tiene bien presente a San Pablo, en la Epístola a los Corintios: "*¿No sabéis que sois santuarios de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?"* (Cor, 3, 16); y en la Epístola a los Romanos: "*El Espíritu de Dios habita en vosotros*"(Rom. 8, 9). Y el Evangelio de San Juan: "*Aquel día comprenderéis que yo estoy en mi Padre y vosotros en mí y yo en vosotros"* (Jn 14, 21). Para Unamuno se trata del misterio del Espíritu encarnado, que subyace a toda su reflexión; se trata, de nuevo, de lo divino en nosotros, y de cómo lo recreamos.

[225] CONGAR, Yves, *Espíritu y Espíritu Santo*, en *Fe cristiana y sociedad moderna*, nº 22, Editorial SM, Madrid, 1982, p. 103.

1.7.-PERSONA, PERSONALIDAD Y PERSONAJE

Al señalar a la conciencia como "lo único de veras real", las cosas son seres en cuanto concientizados y el mundo todo se presenta como inmanente a la conciencia. "*El Universo insiste en la conciencia*", según nuestro autor. Los ecos berkelianos de estas afirmaciones adquieren especial relación cuando recordamos que para Unamuno existe una *trágica lucha* entre el hombre y el mundo. El hombre trata de humanizar, de concientizar el mundo; pero éste, a su vez y simultáneamente, lo deshumaniza. *"Nuestra vida es un continuo combate entre nuestro espíritu, que quiere adueñarse del mundo, hacerlo suyo, hacerlo él, y en mundo que quiere apoderarse de nuestro espíritu y hacerlo a su vez suyo*" (I, 1140). Amén de con el mundo, el hombre tiene que hacerse con los otros hombres. El hombre es un ser relacional, su presente es vínculo y vehículo del pasado por hacerse porvenir, y además tiene que desarrollar unas relaciones sociales.

Hay un juego de tensiones entre el pasado, que me ha constituido, y el porvenir, el que quiero ser. Y a su vez, entre mi *"yo profundo y radical",* y el *"yo superficial, pegadizo, pasajero"* (III, 897). Junto a mi yo íntimo aparece mi yo social; aparece otro yo, el que los demás piensan que soy y "*el que nos forman los demás*" (III, 897). La presión social modifica mi propia consideración de mí mismo. Unamuno, para explicar esto, glosa al humorista americano O. Wendell Holmes, en un texto en que habla de los tres "*Juanes*" y los tres *"Tomases": "El humorista norteamericano Wendell Holmes habla en una de sus obras de los tres Juanes: de Juan tal cual él se cree ser, de Juan tal cual le creen los demás y de Juan tal cual es en realidad"* (I, 1086). Y a estos tres "*yos"* Unamuno añade otro cuarto: "el *que quiero ser*". Ya hemos visto que a éste Unamuno le da prioridad: *"Y el que uno quiere ser, es en él, en su seno, el creador y es real de verdad"* (II, 973).

Recordemos que Unamuno hace del querer ser no sólo el fulcro de la personalidad, sino de todo merecimiento que al hombre cabe; pues para el querer dependemos poco de lo otro, y por eso somos responsables de ese yo, porque en el querer la libertad es plena. *"Te debe importar poco lo que eres. Lo cardinal para ti es lo que quieres ser"* (III, 82). Estas palabras de *Vida de Don Quijote y Sancho* subrayan la importancia del ideal en la constitución de la personalidad. Y Unamuno cree que el ideal responde mejor que ninguna otra cosa al *yo íntimo,* lo que realmente somos. Y, sin embargo, ese ideal también puede ser fruto de la presión social, sería el "quiero lo que los demás quieren

que quiera"; esto es una de las grandes preocupaciones de Unamuno, que en el ensayo *Soledad* ya nos señalaba*: "Has claudicado –me decías- y empiezas a bailar al son que tocan; ya no eres tuyo, eres de los demás"* (I, 1256). Además junto a este peligro de enajenación, de que mi ideal no sea realmente mío, está la cuestión del reconocimiento externo y el del propio. El problema de que la consideración que los demás se hacen de nosotros no sea igual a la nuestra, nos hace dudar de la autenticidad de nuestra autoconcepción. Recordemos aquello de "*no digo todo lo que quiero decir*", e incluso más radicalmente: "*¿No será acaso que pronuncio otras palabras de las que me oigo pronunciar o que se me oye pronunciar otras de las que pronuncio?"* (VIII, 740).

Inmediatamente después de la crisis, en *Diario Intimo,* se despliega esta preocupación por la autenticidad de la persona, que se manifiesta como conflicto trágico entre el yo real y el representado ante los demás; esto es, entre el histórico y el "novelesco", entre la persona y el personaje. Proclamará en su estilo: *"Quiero vivir en mí y no en ellos, quiero libertad*" (VIII, 822). Proclama que responde a la preocupación porque mi vivir sea vivir según lo que los otros quieren o esperan de mí, no conforme a mi querer, a mi libertad. "*Cosa terrible vivir esclavo del yo que el mundo nos ha dado; ser fieles al papel sin ver fuera del trato la inmensa esplendidez del cielo y la terrible realidad de la muerte... Cuando se dice que el mundo es comedia no se medita bien en lo horrible de esto"* (VIII, 882).

Es esta la gran preocupación, que no seamos más que fantasmas; lo expone magistralmente en *Niebla: "Empecé, Víctor, como una sombra, como una ficción; durante años he vagado como un fantasma, como un muñeco de niebla, sin creer en mi propia existencia, imaginándome ser un personaje fantástico que oculto genio inventó para solazarse y desahogarse, pero ahora, después de lo que me han hecho, después de esta burla, de esta ferocidad de burla, ¡ahora sí, ahora me siento, ahora me palpo, ahora no dudo de mi existencia real! -¡Comedia! ¡comedia! ¡comedia!"* (II, 663, 664). El yo que creo ser está inevitablemente concernido con el que los otros creen que soy: *"ser es ser para sí, y ser para sí es ser para los otros"* (VII, 1518). Lo que significa que el modo de ser del hombre es originalmente representación; el hombre en cuanto persona es ser representado: "*Persona quiere decir máscara y toda personalidad se hace en el escenario y para el escenario"* (III, 949).

Con insuperable lirismo expresa la perplejidad ante el irresoluble *misterio* de personalidad en el soneto:

"Hecho teatro de mi propia vida
Me desentraño en lucha con el otro,
el que me creen, del que me creo poco,
y en esa lucha estriba mi comedia;
pasan los años sin traerme cura;
bien veo que es mi vida una locura
que sólo con la muerte se remedia" (VI, 880).

La tensión entre el yo íntimo y el yo externo e histórico se presenta como irresoluble[226]. Todo empeño en renunciar a los demás para concentrarme en mí me llevará a la soledad improductiva. Unamuno no deja de creer que el yo ideal, el "*que se quiere ser"*, sea el verdadero, frente al que se es. Ocurre que la vida es, precisamente, vivir la tensión entre interior y exterior, entre ideal y facticidad. La vida es comedia y teatro, y es historia e intrahistoria. El hombre es unidad inestable, que no puede más que preguntarse: *"¿Es que represento una comedia para los míos? ¡Pero no! Es que mi vida y mi verdad son mi papel ¿Hipócrita? ¡No! mi papel es mi verdad y debo vivir mi verdad que es mi vida"* (VIII, 746).

Unamuno va a plantear que ambos yos son auténticos, e inevitablemente confrontados. Siempre hay el peligro de que la máscara acabe por cubrir, para siempre, el rostro. Peligro de ocultarlo y no dejar salir más que voces fantasmáticas; por eso se hace inevitable vivir en la tensión, reconociendo los peligros de caer, definitivamente, en uno u otro polo. Por eso conviene recordar: "*Serse es ser para sí, y ser para sí es ser para los otros. El que no es en el otro y para los otros, el que carece de representación, no se es, y no es para sí, carece de personalidad... He aquí por qué los hombres, cuando son algo más que animales codician alguna representación"* (VII, 1518) [227].

Cada uno tiene un papel que cumplir, tiene que realizar su propia vida, que en cuanto vida social es por tanto representación, y la suprema representación es descubrir el papel

[226] Cerezo, que reconoce la oportunidad de la afirmación de F. Wyers, según la cual "el actor y la máscara es la última formulación de Unamuno de la dicotomía entre el yo interno y el yo externo", le reprocha no reconocer que no hay un "único verdadero yo"; dar con él es un empeño vano por imposible. En Unamuno la oscilación entre los dos polos responde a su afirmación alternativa de los contrarios. Se trata de asumir la tensión y... ahondar en ella, añadimos nosotros (Ver Cerezo, o. c., p. 593).

[227] Probablemente la expresión más acabada del juego persona-personaje sea el drama *Tulio Montalbán*, drama en el que el protagonista, Julio Macedo, mata al personaje Tulio Montalbán para recobrar su vida y hacerse el que quiere ser. Unamuno parece mostrar con la resolución final del drama la imposibilidad de escapar al personaje, pues sin él no se es persona. Por eso Julio muere al pretender matar a Tulio.

asignado por Dios y cumplirlo con entusiasmo. En *Alrededor del estilo* afirma: *"El hombre que descubre el papel que Dios –el supremo corego del universo, según Renan- le asignó en la tragicomedia de la historia, se descubre a sí mismo y halla su estilo"* (VII, 890). La temática de la vida como teatro o novela, o éstos como metáfora de la primera, está presente en toda la obra de Unamuno, y expresan la preocupación de Unamuno por el sentido de la vida y el ejercicio de la libertad humana. Lo que la metáfora nos descubre es el carácter contingente de la creatura, y su situación de dependencia radical, con lo que esto conlleva para la afirmación de mí, para mi libertad. Se trata de si puedo ser el que quiero ser, o dependo de un autor, supremo corega, que mueve los hilos como le place. Unamuno reproduce, en la relación autor-personaje, la dialéctica del amo y el señor. La relación es una relación de dominación. El autor o su apéndice en la obra, el narrador, domina de principio a fin y determina los derechos del personaje.

En *Niebla*, Víctor Goti [228], el narrador y doble del autor, afirma rotundamente: *"Yo soy el dios de estos dos pobres diablos nivolescos"* (II, 650); y poco antes había establecido que el personaje no tiene más personalidad que la que le den otros, autor, lector..., pues no tiene por sí ningún dentro.

- *"¡Oh, si me pudiesen verme por dentro, Víctor te aseguro que no dirían tal cosa!*
- *¿Por dentro? ¿Por dentro de quién? ¿De ti? ¿De mi? Nosotros no tenemos dentro... El alma de un personaje de drama no tiene más interior que el que le da...*
- *Sí, su autor.*
- *No, el lector.*
- *Pues, yo te aseguro Víctor...*
- *No asegures nada y devórate. Es lo seguro"* (II, 663).

En esta dialéctica, en la lucha por su reconocimiento el personaje se encuentra y reconoce. Ahora queremos subrayar la dimensión positiva de la cita anterior en la que nos quedábamos con la posibilidad de ser meros fantasmas; ahora queremos reparar en su reverso, el del reconocimiento de la existencia real. *"Empecé, Víctor, como una sombra... pero ahora después de lo que me han hecho... ahora me siento, ahora me palpo, ahora no dudo de mi existencia real"* (II, 663, 664). Augusto se encara con su autor, Dios y acaba por suicidarse

[228] Habría que reparar en la significación del nombre, se trata de Víctor, victorioso imperial, dominador y de apellido Goti, apellido muy común en Bilbao y de algún ancestro de Unamuno, y que significa "el de arriba" Go(i)ti(a) en euskera, con lo que la identificación con el Dios nivolesco es plena e implícita en el nombre.

para expresar su libertad, para autoafirmarse frente a la pretensión del autor. Entraríamos en la dimensión religiosa de la rebelión ante Dios, del que reconoce su miseria existencial, y le pide a Dios cuentas. Lo hemos tratado y volveremos a él en el último capítulo.

Ahora conviene que retengamos cómo para el proceso de formación de la personalidad es necesario este enfrentamiento-descubrimiento: "Ahora me siento, ahora me palpo, ahora no dudo de mi existencia real". Y sobre todo que lo que hay que descubrir es "el papel que Dios me asignó". Con lo que de nuevo nos encontramos con el tema de la vocación como llamada que nos conduce a nuestra propia plenitud, y que supone, siempre, apertura a la transcendencia. Lo había dicho muy tempranamente en *Diario Íntimo: "El conocerse a sí mismo en el Señor es el principio de salud*" (VIII, 782*).* La salvación es resultado de ejercer mi libertad, manteniéndome en el esfuerzo por ser el que debo ser, con fidelidad a mi vocación de transcendencia, con cumplir mi papel fielmente, despertando en todos mis hermanos, en mi comunidad el mismo entusiasmo.

Se hace oportuno reparar que no hay nunca vida saludable individual; la salud es comunitaria. Nada menos que al final de *Cómo se hace una novela* se vuelve a plantear: *"¿De que te serviría ganar el mundo si perdieras tu alma? Bien; pero y ¿de qué te serviría ganar tu alma si perdieras el mundo? Pongamos en vez de mundo la comunidad humana, o sea, la comunidad común"* (VIII, 769). El elemento divino que descubrimos en nosotros, y que nos apremia a responder a la llamada y no perderme, me impele a compartir con todos esta llamada y a reconocer que sin ellos no soy ni puedo subsistir; *sin comunidad común* no hay salvación, lo sabíamos ya desde *Soledad*: yo me salvo en sociedad y ésta es "*una verdadera sociedad, una compañía de almas vivas, en que cada uno existe y subsiste por sí"* (VII, 1255).

2.-LA TÍA TULA

Si "*el fin de la vida es hacerse un alma*" (VI, 341), y el hombre aspira a ser Dios, los personajes de las novelas unamunianas aspiran a ser personas y tener personalidad. Es la voluntad la que afirma la personalidad, voluntad que exige para su despliegue de la gracia de la libertad. Afirmación de sí desde la libertad y gracia original que constituyen el misterio de la personalidad, misterio de su constitución y perpetuación. Tener

personalidad significa afán de perpetuación e inmortalización. Este afán se realiza a través de las obras, haciéndonos imprescindibles a los demás. Se trata de perpetuarse en los otros y, sobre todo, a través de los hijos, carnales y espirituales. Es nuestra aspiración a perpetuarnos en nuestra obra, que fomenta comunidad y amplia conciencia.

En todas las obras de Unamuno subyace esta doble cuestión. Una, la cuestión de la identidad personal (¿quién soy yo?), y otra, la preocupación por la inmortalidad. Se trata de saber si lograremos perpetuarnos, y si realmente nuestra voluntad y nuestras obras nos salvarán. Analizamos esta segunda cuestión en dos obras, que representan la forma más acabada con que Unamuno se enfrenta con el misterio de nuestro destino después de la muerte. Unamuno, en el Prólogo a su *San Manuel Bueno mártir,* nos deja claro*:"Poniéndome a pensar, claro que a retromano o a posteriori; en esto, he creído darme cuenta de que tanto a Don Manuel Bueno y a Lázaro Carballino como a Don Sandalio el ajedrecista y al corresponsal de Felipe que cuentan su novela y, por otra parte, no tan sólo a Emeterio Alfonso y a Celedonio Ibáñez, sino a la misma Rosita, lo que les atosigaba era el pavoroso problema de la personalidad, si uno es lo que es y seguirá siendo lo que es"* (II, 1122).

Situados en la perspectiva de Benedicto Vauthier, aquella que definimos como la "*obra más audaz para el lector más inteligente",* deberíamos revisar las diversas lecturas de una obra como *La Tía Tula,* y releerla desde la perspectiva de la vinculación entre felicidad y deber, y del "*éxito*" del esfuerzo realizado, esto es, del mérito ganado en el binomio trabajo y vida.

2.1.- LA TÍA TULA COMO FUNDADORA DE UN NUEVO ORDEN... FAMILIAR

Tradicionalmente se ha considerado a *La Tía Tula* como la novela de la convivencia familiar cuyo fundamento es Gertrudis, la tía Tula. Esta es la posición de Julián Marías, para quien *"Tula es fundadora de una comunidad doméstica que se prolonga después de ella; su vida de tan fuerte personalidad, no está destinada a nutrirse de sí misma, sino a realizarse en la convivencia de la casa… y Manolita la menor de las niñas, es la continuadora del espíritu de Tula"* [229]. Además Julián Marías coloca a la *Tía Tula* como un jalón en el proceso de exploración de la vida humana que realiza Unamuno a través de sus novelas y que empezó sondeando la vida colectiva en *Paz en la Guerra*, pasando a la individualidad abstracta en *Amor y*

[229] MARIAS, Julián*: Miguel de Unamuno*, Espasa Calpe, colección Austral, (1ª edición 1950), Madrid, 1971, p. 120, 121

pedagogía, y después mostraría la insuficiencia del hombre aislado como en *Abel Sánchez.* Por eso vuelve a la convivencia en la *Tía Tula: "Pero esta convivencia de la Tía Tula es muy distinta de la de su primera novela… es la persona en su mundo; en un mundo mínimo, familiar, de relaciones interindividuales, pero al fin un mundo"* [230]. Pero para Marías *La Tía Tula* no culmina el proceso de exploración de la vida humana tal como es, será necesario un paso más. "*El círculo familiar habrá de romperse, será menester la inserción de la persona en un mundo también social y abierto hacia la transcendencia: Es lo que nos dará su última y capital novela: San Manuel Bueno y mártir"* [231].

Julián Marías, pues, nos sitúa la persona en su mundo familiar, y siguiendo lo que él mismo señala al comienzo del capítulo XXIV, subraya que "*La tía Tula era el cimiento y la techumbre de aquel hogar"*[232]. Esto ha provocado una lectura de la novela en la que la maternidad espiritual se levantaría como superior y más plena que la mera maternidad material, carnal. Así Enrique Rivera de Ventosa, conspicuo representante de esta corriente, nos señala: "*Esta novela quiere hacer ver que la renuncia a la maternidad física puede sublimarse en una maternidad espiritual de mayor plenitud que aquella, pues de la tía Tula, madre espiritual, penden varias generaciones"*[233]. Sería una suerte de maternidad superior, que permite acceder a la inmortalidad a través del legado que deja de la obra de filiación y unión familiar, que continuarán sus hijos espirituales.

Marías ya nos ha señalado que Gertrudis se nos presenta fuertemente caracterizada con acusada personalidad, personalidad que no se destaca aislándose sino que se nos aparece unida a su familia de origen, su hermana Rosa y a la familia que a través de su hermana Rosa ella funda, su cuñado Ramiro y los hijos de éste, especialmente Manolita, la hija pequeña, hija de Ramiro y su segunda mujer Manuela, y es la que se nos dice será la continuadora de la obra de Tula. En la estela de Marías, Rivera de Ventosa, ha visto a la tía Tula o la maternidad espiritual como paradigma de perpetuación. Hay que insistir en que, desde esta perspectiva, es Gertrudis la que hace posible una vida en común, en familia, de forma perdurable. Así Marías nos señala: "*Esa vida común es la que perdura, en la forma de la privación, de la mutilación más bien, en Ramiro; y no sólo en él, sino en esa realidad que es*

[230] MARÍAS, Julián, op. cit., p.121
[231] Ibidem. p. 121
[232] Ibidem. p. 121
[233] RIVERA DE VENTOSA, Enrique, *Unamuno y Dios*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1985, p. 37, 38.

la casa, en la cual nos introduce enteramente Unamuno y que será conservada y mantenida celosamente por Tula" [234].

La vida perdurable, el ideal en pos del cual se dirigen todos nuestros afanes, tiene en el caso de la familia de Tula un fundamento: la voluntad de Tula, el *querer ser* de nuestra protagonista y su celo. Pero esto, según Marías, "*se realiza a costa de la mutilación de Ramiro y de la propia casa"*. Marías nos ahonda en esta segunda vertiente; y sus continuadores resaltan la voluntad de Tula, que ha querido ser madre espiritual, siempre virgen y pura madre de todos en ese hogar, Ramiro incluido, y en ese papel de madre resulta fundamento de esa convivencia familiar que ella ha creado y a la que se consagra. Así ha podido ver María García la obra de Tula como sublimación del obrar humano. De ahí que nos dice que Tula considera su maternidad superior a la otra, dotada de una suerte de sublimidad que le hace elevarse sobre la carnal, aunque la presupone y necesita para realizarse. Por eso, no la rechaza sino que trata de ayudar a cada uno a descubrir el papel al que ha sido convocado… Ella misma descubre el suyo en ese otro tipo de maternidad del espíritu, porque, como dice a su tío, "*toda mujer nace madre*". Si toda mujer nace madre, la maternidad es para Tula "*hacer hombres*", y en esa tarea se descubre el oficio de una mujer: crear, educar a humanos, de ahí que se subraya que Tula rechace las "*labores propias de su sexo*" para su sobrina, y no quiere que aprenda costura*: "¿labores de su sexo?, no nada de labores de su sexo; el oficio de una mujer es hacer hombres y mujeres, y no vestirlos"* (II, 1071).

Lo que se subraya desde esta perspectiva es que Gertrudis no necesita casarse para ser auténtica madre. Así lo destaca María García: *"Y es que para Tula la maternidad verdadera no tiene que pasar por el matrimonio porque la biología no es la única maternidad posible. De hecho cree que de tener hijos propios y carne y sangre, el cariño que siente por sus hijos espirituales se vería reducido de algún modo"* [235]. Vistas así las cosas, Tula es Virgen y madre, como María, pero mientras que en la Santa Madre es la obediencia a Dios y la humildad las que obran el milagro, la maternidad de Tula es resultado de la voluntad del querer ser de nuestra protagonista, y se le reconoce como "*maternidad hija de la conquista*". Se trata, por tanto, de la conjunción del amor puro, sin ningún interés sexual, material, etc., que hace de la entrega a los sobrinos donación absoluta para que éstos sean felices con la

[234] MARIAS, Julián, op. cit., p. 116.
[235] GARCIA, María: *(In)mortalidad y Dimensión poética de la fe en Miguel de Unamuno*, tesis doctoral, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2011, p. 284.

afirmación de sí que hace la protagonista; lo que se ve no sólo como perfectamente factible, sino óptimo para producir la armonía familiar que el relato, así entendido, nos descubre.

Por eso, se nos dice: *"La personalidad de Tula es una personalidad plena en la que se conjugan perfectamente el querer ser y el querer no ser, amalgama que da como resultado una personalidad consistente, acabada, Esta personalidad es como el hilo en el que se engarzan las perlas de un collar, el quicio en el que el resto de personajes confluye, el eje que permite el movimiento acorde de los demás", y con el mismo entusiasmo cierra esta autora el comentarios. Es la personalidad de Tula la que, de algún modo, contagia a las demás la que otorga al resto un cierto equilibrio en la medida en que, como vimos, es ayuda eficaz para que cada cual encuentre el lugar que le corresponde en la vida"*. El amor de Tula se materializa en esta misión, que todos los que están a su cuidado encuentren su lugar en la vida. Tula, conociendo a todos los miembros de su familia, mejor que ellos mismos, sabiendo sus limitaciones y sus anhelos, obra y dispone de tal modo que cada uno encuentra su misión y se realiza felizmente. Así se entiende la confesión de Tula: "*Dios manda a este mundo a los hombres para que hagan felices a los demás*" (II, 1099), como "*el móvil último del actuar de Tula. El interés de Tula consiste en hacer de los demás personas alegres, plenas. Ella se descubre a sí misma capaz de conducir de acaudillar a los demás en el camino de la propia felicidad y por eso hace de su vida caudillaje cargando con el peso de procurar el cumplimiento de las vidas ajenas de los que se siente plenamente responsable"*[236].

Tula, desde esta perspectiva, se identificaría con los grandes renovadores espirituales, sería fundadora de una comunidad que perpetuaría su impulso, y así estaría en la senda de Santa Teresa o San Ignacio, figuras tan queridas por D. Miguel. Su contrafigura sería Raquel, la de "dos madres", que instrumentaliza a Berta para conseguir sus propósitos. Tula, en cambio, es vista como complemento de Rosa, que representaría la maternidad carnal. La maternidad espiritual de Tula sería culminación, satisfacción de la maternidad carnal de su hermana, sería la conjunción armónica de las dos, la que constituiría la maternidad plena. Por otro lado, Tula estaría emparentada con D. Manuel, el santo cura padre espiritual del pueblo de Lucerna.

[236] GARCIA, María, op. cit., p. 287.

2.2.-LA TÍA TULA COMO RETOÑO TOLSTOIANO

Thomas R. Franz ha leído *La Tía Tula* "como avatar de la *Sonata de Kreuzer"*, de Tolstoi. Para Franz, en *La Tía Tula "se perciben no sólo inconfundibles huellas de la Sonata de Kreuzer, 1889, de Tolstoi, sino la simpatía que siente Unamuno por la teología Tolstoyana y la antipatía que demuestra por las conclusiones prácticas a las cuales esta teología puede llegar"*[237]. Es interesante resaltar la paradoja señalada por Franz de la simpatía teórica y la antipatía práctica, pues nos da cuenta de la ambigüedad en que se mueve el relato. Para Franz, *La Sonata de Kreuzer* presenta la misma alabanza de la castidad y el mismo desprecio de lo conyugal que la tía Tula, aunque nos alerta de la diferencia de personalidad de los protagonistas: en el lugar de la firme Tula tenemos en la Sonata el maníaco Pozdnuishef.

Pozdnuishef reniega del confort moderno, del exceso sensual y sexual, y Franz nos señala que la concepción de que "la civilización corrompe" esta extendida en toda la obra de Tolstoi. Esta idea está presente, según Franz, en el prólogo de *La Tía Tula.* En *La Sonata* contraponen el amor romántico y el amor puro, como contraposición de frivolidad y responsabilidad. Así, cuando Pozdnuishef se enfrenta a una mujer de ideas cosmopolitas, que defiende el divorcio y el amor romántico, lo hace respondiendo que el verdadero amor ha de adquirirse mediante la convivencia y el esfuerzo constante. Esto es precisamente, según Franz, la concepción de Gertrudis, para quien "*lo importante es el amor profundo que pueden los casados llegar a sentir mediante los sacrificios matrimoniales"* [238]

Si Pozdnuishef desprecia la idea romántica de su cosmopolita interlocutora, para quien *"sólo el amor puede consagrar el matrimonio y el único matrimonio verdadero es el consagrado por amor"* (Keutzer), Gertrudis se burla irónicamente de lo mismo. Gertrudis impondrá a su cuñado la abstención sexual durante el embarazo, pues del sacrificio brotará el verdadero amor, el cual no es sensual ni físico sino espiritual. El amor romántico, según Pozdnuishef, lejos de liberar a la mujer, la tiraniza, pues en el amor sensual el hombre hace de la mujer su reina (del hogar de la colmena), como depositaria de su semen, su libido y su idealización, pero no le permite ni rechazar este papel ni escoger otro. Gertrudis es consciente de esta situación, de la situación de la mujer en una sociedad de

[237]FRANZ, Thomas R., "La Tía Tula y la Sonata de Kreutzer*"*, *Cuadernos de la Cátedra de Unamuno*, 1995, nº XXX, p. 143-161
[238]FRANZ, Thomas R., op. cit., p. 146

dominio masculino. De ahí que se rebele y proclame: *"Pero yo no puedo buscarlos… no soy hombre y la mujer tiene que esperar a ser elegida. Y yo, la verdad, me gusta elegir, pero no ser elegida"* (II, 1059).

Gertrudis quiere, en definitiva, ser dueña de su destino, y lo que nos resalta Franz es que "*Lo que los hombres no aguantan y lo que Gertrudis resueltamente reclama es la libertad"*. Y añade: "*Es esta la razón por la que no puede ser esposa de nadie*" [239] recordando las proclamaciones que nos hace Gertrudis en el capítulo 8: libre estaba, libre estoy y libre pienso morirme; que no sólo es una declaración de intenciones sino manifestación ontológica de su *posición existencial*, de su *serse*, pero no es menos interesante la confesión en el mismo capítulo: no me gusta que me manden, con toda su carga psicológica.

Teniendo todo esto en cuenta parece absolutamente pertinente la reflexión de Franz a propósito de una comprensión cabal del comportamiento de Gertrudis. "*Se suele decir basándose en evidencias sacadas de los capítulos tardíos de la novela que Gertrudis rechaza a los hombres por temor al sexo. No cabe duda que éste es uno de los motivos siendo los otros de orden existencial y no psicológico. Pero a la luz de la furiosa pasión que revela Gertrudis por Ramiro cuando está éste al punto de morir, y a la otra luz presentada por las declaraciones intertextuales de Pozdnuishef, descubiertas en la novela de Unamuno, ¿no queda claro que el supuesto temor y dureza de Gertrudis no son más que el efecto de su situación indefensa en un mundo masculino que injustamente declara inválido e inoperante el "escudo" natural de la mujer-su voluntad?"*[240].

Thomas Franz ahonda en las similitudes entre la *Tía Tula* y la *Sonata* fijándose en que el cuidado higiénico de la madre y su prole, impuesto por la medicina moderna. es fomentador del sensualismo de los padres y de la desvalorización del carácter de los progenitores. Pozdnuishef considera a la virginidad el atributo más grande, tanto del hombre como de la mujer. Franz nos recuerda que Unamuno tiene en cuenta la tradición católica, según la cual Cristo reinstituyó el matrimonio (bodas de Canaá) santificando el uso del sexo para los que no pueden ejercer del matrimonio, ya que en *La Tía Tula* se da precisamente una reputación de ese didactismo pro-espiritualismo. Nos señala, Franz, que a Gertrudis constantemente se le rebela la carne traicionera, y

[239] Ibidem. p. 149
[240] Ibidem. p. 149

que, a pesar de la posición latente hacia su cuñado, insiste en mantener un hogar de perfecta castidad donde los niños no se contaminen.

Pero, cuando su cuidado de la pureza de sus sobrinos adoptivos provoca el descuido de la salud de su sobrina Caridad, la reciente madre, que cae gravemente enferma, Gertrudis cae en la cuenta del irónico resultado de su proceder; y confiesa, lamentándolo, a Caridad: "*No ves que me he pasado la vida soñando*" (II, 1101). Y Franz nos recuerda, a este respecto, que en su lecho de muerte, Gertrudis remarca lo anterior diciendo: *"Yo no estoy ni viva ni muerta… no he estado nunca ni viva ni muerta",* que son precisamente las misma palabras con las que Unamuno mortifica a Augusto al final de *Niebla.*

Thomas Franz se acoge a las últimas palabras de Gertrudis, en su lecho de muerte, para interpretarlas como el auténtico mandamiento de Gertrudis que corrige sus mensajes anteriores:*"Pensad bien, bien, muy bien, lo que hayáis de hacer, pensadlo muy bien… que nunca tengáis que arrepentiros de haber hecho algo y menos de no haber hecho… y si veis que el que queréis se ha caído en alguna laguna de fango y aunque sea un poco negro, en un albañal, echaos a salvarle, aun a riesgo de ahogaros, echaos a salvarle..."* (II, 1106). Franz concluye que el mensaje final es la necesidad de atenerse a las justas demandas físicas o éticas del mundo.

Adelantándonos un poco a nuestras conclusiones, sí que nos conviene recordar que esta imagen del que esté a punto de ahogarse es la que utilizó el Unamuno socialista para indignarse por tomar a juego lo serio y por exigir siempre la respuesta ética de compasión y solidaridad con el necesitado, siendo ésta el primer imperativo para el ser humano. Y como colofón Franz va a poner en relación la que considera la tesis central de *La Sonata* con *La Tía Tula*. Para Franz, la tesis de *La Sonata* se encierra en lo enunciado por Pozdnuishel: "*Si el hombre pudiera sobreponerse a la pasión se cumplirían los enunciados de todas las religiones"* [241]. De modo que si en el hombre el deseo sexual durara un periodo breve, como en los animales, podría cultivar su espiritualización; de ahí que el amor sexual se considere *válvula de escape* necesaria sobre todo para los varones, pero no conveniente en demasía. En los mismos términos, el padre Álvarez señala a Gertrudis que el matrimonio es *"remedio para la sensualidad*", lo que irrita a Gertrudis

[241] Ibidem. p. 155

quien responde: *"¡Pues, no padre, no, no y no! ¡Yo no puedo ser remedio contra nada! ¿Qué es eso de considerarme remedio? ¡Y remedio… contra eso! No, me estimo más"* (II, 1080).

La afirmación de la autonomía personal, la consideración de la dignidad intrínseca de lo humano que no puede instrumentalizarse, hacen de esta réplica, más que un alegato feminista, una reafirmación de la humanidad toda. Y como bien ve Franz, en las últimas palabras de Gertrudis en su lecho de muerte hay un reconocimiento de la condición mundanal del ser humano, recordando estas palabras: *"…servidle de remedio, sí, de remedio… ¿Que morís entre légamos y porquerías?, no importa… Y no podréis ir a salvar al compañero volando sobre el ras del albañal porque no tenemos alas, no, no tenemos alas… son alas de gallina de no volar"* (II, 1106). Franz al respecto nos dice: *"Estas palabras sugieren que el mundo material, el espiritualismo y el humanismo –el amor a Dios y el amor al prójimo- se pierden definitivamente si los problemas materiales no se remedían"* [242].

Desde esta posición, Franz se pregunta por qué Unamuno renunció a la vena casta y espiritual en la novela de *La Tía Tula*, que inició en 1902 -probablemente antes- y acabó en 1920. Franz cree que Unamuno intentaba superar-rechazar su puritanismo y espiritualismo paulino, y acaba su artículo del siguiente modo: *"En la Tía Tula atestiguamos una batalla ganada por la fisiología en la guerra eterna y vivificante entre los intentos de sobrevivencia material y los intentos de sobrevivencia espiritual. Ver las huellas de esta guerra de toda la vida en las semejanzas y diferencias entre la Sonata de Kreutzer y la Tía Tula ayuda a entender por qué la figura de Gertrudis sigue siendo una de las más polémicas dentro de la ficción unamuniana…Reducir a su protagonista a los estereotipos de la santa o monstrua, mujer frígida o apasionada, tradicionalista o feminista es imposible, tan imposible como establecer categorías para acorralar a su autor"*[243].

Thomas R. Franz, al que considero uno de los mejores estudiosos de la novelística unamuniana, había publicado un año antes otro artículo sobre *La Tía Tula* [244], en el que estudia la novela como precedente de *La agonía del cristianismo*, donde la novela es expresión del conflicto que se plantea en el cristianismo como doctrina de salvación: el de si el hombre se salva abandonando este mundo (dejarlo todo para cultivar su alma, dimensión platónica), o más bien enraizándose en este mundo y dejando hijos. *"La agonía del cristianismo es el conflicto entre el platonismo y la vida que yace al fondo de esta religión"*

[242] Ibidem. p. 156.
[243] Ibidem. p. 159.
[244] FRANZ, Thomas R. "La Tía Tula y el cristianismo agónico", *Cuadernos de la Cátedra de Unamuno,* 1994, XXIX, p. 45. º

[245], resume Franz. Cuando Franz se detiene brevemente en la figura de Ramiro (hombre, marido, viudo), nos dice: *"Para Ramiro el amor a la esposa era la verdadera oración, no la de los "traga-novenas" y "engulle-rosarios". Toda la vida ha de ser una oración, un continuo y mudo "hágase tu voluntad" y un incesante "venga a nosotros tu reino" (v.gr.) aquí en esta eternidad mundial"* [246]. Con la última apostilla de Franz nosotros queremos subrayar que cielo y tierra deben de mantener la *armonía retrotensa* heracliteana para que la vida humana sea fructífera. Es la agonía del hombre que debe atender a su doble compromiso celestial y terrenal. De hecho, Gertrudis en el ocaso de vida es consciente del error de no afrontar los requerimientos del mundo, y tiene remordimientos por ello.

Franz identifica los personajes protagonistas, Gertrudis y Ramiro, con las figuras de Abisag y de Pére Hyacinthe (el padre Jacinto) de *La agonía del cristianismo:"Ella es la sufrida virgen que se abrasa por no dejar prole y sublima sus penas a un ciclo espiritual. El es el padre espiritual descontento con la fría inmortalidad del alma y que tiene familia para edificarse una fe terrestre"* [247]. Creo que estamos, ciertamente, en la "agonía" unamuniana, motor de toda su tarea literaria y humana, la necesidad de asumir lo terrenal para poder aspirar a lo celestial. Esta creo es la clave de bóveda de toda interpretación de la obra de D. Miguel, teniendo siempre en cuenta las paradojas que la relación cielo y tierra han producido a lo largo de la historia. Ningún mérito mayor que asumir la condición mundanal y hacer de ésta portada celestial.

2.3.- LA TÍA TULA COMO DOMINACIÓN FAMILIAR

Es curioso cómo la mayoría de las interpretaciones posteriores a Franz Thomas recurren a Lacan como apoyatura de su modelo interpretativo, siguiendo la estela de Navajas [248]. La interpretación más rupturista la ofrece Francisco la Rubia [249], para quién la tía Tula es expresión de la perversión de la *familia.* La Rubia parte de la afirmación, enfáticamente remarcada, que Unamuno es un autor orgánico, y que sólo desde este punto de vista se puede dar una cabal comprensión de su obra. Desde esta posición señala que todo el universo unamuniano tiene como cuestión el imperativo humano de la formación del sujeto, que en Unamuno "se torna en el problema de la personalidad",

[245] FRANZ, Thomas R., op. cit., p. 47.
[246] Ibidem. p. 49.
[247] Ibidem. p. 52-53.
[248] NAVAJAS, Gonzal., *Miguel de Unamuno: Bipolaridad y síntesis ficcional. Una lectura posmoderna,* Ed. P.P.U., Barcelona, 1988.
[249] LA RUBIA PRADO, Francisco, *Unamuno y la vida como ficción*, Ed. Gredos, Madrid, 1999.

problema que está ligado con el de la representación, y al respecto nos dice: *"En Unamuno, sin embargo, la representación no lo va a ser de la realidad empírica, sino de la ficción, porque esta es el producto más directo de la imaginación creadora. La imaginación es la facultad que, para los organicistas, no sólo es fuente de todo lo que es real y vivo en el mundo, sino de la naturaleza compartida entre los seres humanos y un Dios que, como los autores orgánicos con respecto a sus obras, gana conciencia de su propia existencia en el acto de la creación"* [250].

Es decir, en el organicismo la imaginación creadora es el poder divino por el cual Dios crea el mundo, y es la misma del poeta para crear su obra. Dicho de otro modo, el artista se parece a Dios. En Unamuno el juego de la creación artística se desarrolla en el juego de la intertextualidad y las interrelaciones autor-texto-lector. Para La Rubia, "*La creación en Unamuno también crea al creador y al lector, con lo que éstos también se convierten de alguna manera en textos"* [251]. Esto significa que es el texto (la ficción) lo nuclear en torno al cual la vida se dota de sentido. Se trata de entender la vida desde la ficción y no la ficción como representación de la vida. Es ésta la revolución copernicana que *La Rubia* pretende central para entender cabalmente la teoría de la novela. Esta concepción estaría ínsita en *Como de hace una novela,* por ejemplo.

Desde esta perspectiva el problema de la inmortalidad en Unamuno remite al problema de la representación, desde el momento en que *"Es en el sentido de que es en ella, en la literatura o en los constructos de la imaginación creadora, donde el ser humano puede conseguir la continuidad de su ser. Así Cristo consiguió esa continuidad a partir de la fe en la leyenda propia… y sin duda la consiguió en la re-presentación o re-creación que de él se hizo en los Evangelios, o en San Manuel Bueno mártir o en el Cristo de Velázquez, de Unamuno"* [252].Ligado así el problema de la perpetuación al de la re-presentación, aborda La Rubia la cuestión en *La Tía Tula,* y lo hace junto a *Dos Madres,* porque comparten que el problema de la personalidad (el de ser y seguir siendo lo que se es) se trata en relación no al pueblo sino a la familia, y en las dos obras la familia es puesta al servicio de uno de sus miembros, por lo que ambas son buen ejemplo de lo que no debe ser una familia.

La Rubia, siguiendo el abordaje lacaniano hecho por Navajas, destaca que "*Tula es un sujeto radicalmente unidimensional que niega las necesidades del yo, y que su afán dominador, puesto de relieve desde el primer momento de la novela, muestra que el orden simbólico u "orden de los valores*

[250] Ibidem. p. 13.
[251] Ibidem. p. 23.
[252] Ibidem. p. 28.

impuestos al individuo desde el exterior" es el claramente dominante en ella" [253]. Así, Tula se esfuerza en ser la figura materna, postergando a los padres biológicos (meros procreadores), para que tengan el menor contacto físico y emocional con sus hijos. Tula trata de proyectar una imagen de perfección asociada a la pureza y la limpieza; lo que lleva a que en el ámbito de la educación intelectual se prime la geometría y se evite la biología y la fisiología contaminadas de sexualidad. Tula se presenta como omnipotente, y los padres biológicos aparecen como intrusos en la relación paterno-filial. De modo que la imposición de la voluntad de Tula supone sometimiento absoluto del otro, no hay reciprocidad en la relación, pues no hay verdadero reconocimiento, con lo que esto supone en la formación de la personalidad, según hemos visto, al tratar *la envidia.* *"En Tula no hay ciertamente –y no sólo porque no es madre biológica- labor de imaginación. En ella no hay imaginación, sino designio abstracto y mecánico del futuro de sus hijos a los que controlará como si fueran ella misma"* [254].

Tula consigue, con el desplazamiento de los padres, que toda noticia de ellos sea a su través, de ahí que la lectura que Julián Marías hace de Tula sea duramente criticada por La Rubia: *"La lectura que Julián Marías hace de La Tía Tula es poco convincente porque la hipócrita maniobra de la tía la interpreta Marías como generosa consecuencia de la inclusividad temporal y familiar de Tula… Si Tula no renuncia a nada es porque utiliza el valor simbólico de los muertos como puros significantes vacíos de significado –puras palabras- para afirmar el culto a la propia personalidad, su control sobre la familia y su legitimidad como la "verdadera" madre de los hijos de Ramiro, Rosa y Manuela"* [255]. La Rubia interpreta irónicamente el texto en que se nos dice que, después del fallecimiento de Tula, la "memoria de la tía mantenía la unidad y unión de la familia". La Rubia subraya que en los dos últimos capítulos asistimos a disensiones entre los hermanos, y la obra acaba en una pelea entre hermanos, que nos da cuenta del carácter disfuncional de la familia.

Tula ha clausurado toda relación con el exterior, de modo que ha creado un sistema autosuficiente, que la incapacita para reconocer la falta. "*la estructura cultural que Lacán denomina el Nombre del Padre o figura de la ley externa a las relaciones imaginarias…Por ello (los sobrinos y Tula) nunca superan realmente el estado imaginario y, en consecuencia, nunca aceptan la posibilidad de la carencia propia, la definición de ellos mismos en cuanto seres humanos como*

[253] Ibidem. p. 171.
[254] Ibidem. p. 174.
[255] Ibidem. p. 177.

carencia" [256]. Es decir, hay en Tula incapacidad para el reconocimiento del otro, lo que provoca que ella viva en la mentira. Y la negación-represión de todo sentimiento espontáneo le incapacita para el amor y provoca en su familia una parodia de unidad familiar, en la que sus miembros están al borde de la psicosis. De ahí que La Rubia considere que la lectura de Julián María como *convivencia, se ciega a la evidencia*. Para La Rubia, el amor de Tula no es el amor incondicional de una auténtica madre, sino narcisista. La Rubia sigue en esto a Navajas, para quien la presunta santidad de Tula es un mecanismo de evasión.

Respecto a la posición feminista de Tula, a La Rubia no le parece tal, pues si bien en Tula se da una reivindicación de autonomía y de los derechos de la mujer, junto con una crítica al obrar de los hombres, incluso hacia el cristianismo religión de hombres, Padre, Hijo y Espíritu Santo, en el que la mujer tiene un papel ancilar ("*he aquí la esclava del señor, hágase en mí según tu palabra")*, Tula asume el concepto de feminidad de toda sociedad patriarcal, la de madre. La identificación feminidad con maternidad tiene su realización más perfecta en la virgen-madre, que adquiere su prestigio por ser funcional en una sociedad con dominio de los hombres, pura maternidad sin distracciones ni desviaciones sexuales. La Rubia concluye el estudio sobre Tula con las siguientes palabras: *"A mi juicio, aunque Tula rechaza su dependencia de los hombres y se muestra crítica en relación a la religión cristiana como patriarcal, difícilmente se la puede considerar un precursor del feminismo en la novela, no sólo por su insolidaridad con respecto a la situación de otras mujeres, sino por su identificación ciega y defensiva entre su identidad de mujer y la de madre, y, en fin, por asociar maternidad y virginidad"* [257]. Tula, en definitiva, supondría para La Rubia la introyección del modelo patriarcal, donde el deseo sexual se sustituye por el deseo maternal.

Tendremos ocasión de exponer nuestro punto de vista, pero no podemos pasar por alto lo que nos parece una afirmación gratuita de La Rubia: "la insolidaridad con respecto a la situación de otras mujeres". Tula muestra la solidaridad rebelándose contra el *orden patriarcal,* al pretender trazar su propio camino. Hay lecturas que frente a la de La Rubia, deudora de Gullón, han visto a Tula en la línea que acabo de mencionar, como una defensora de los derechos de la mujer frente a la explotación masculina. Esta es la

[256] Ibidem. p. 175-176.
[257] Ibidem. p. 188.

lectura de Matías Montes Huidobro [258]. Sin embargo, alguien tan perspicaz como el psiquiatra Juan Rof Carballo afirma que *La Tía Tula* es, pese a la equivocada opinión de su propio autor, la novela de la envidia femenina [259], y, por su parte, el profesor y crítico literario José Carlos Mainer [260], en su introducción a *La Tía Tula* de Alianza, rechaza estas interpretaciones por incompatibles con los personajes señalados por Unamuno: Teresa de Jesús, Antígona, Abisag... Todo lo cual nos hace ver que Tula no es un poliedro regular de perfiles determinados y definidos de una vez por todas, sino un personaje que evoluciona según su experiencia vital, y que acaba pidiendo perdón y exhortando a que la piedad prime sobre la pureza. Veámoslo un poco en detalle, según lo que a nosotros nos parece pertinente.

2.4.-LAS VOCES QUE RESUENAN EN TULA

Creemos haber hecho un repaso, bastante exhaustivo, del estado de la crítica sobre *La Tía Tula* en la bibliografía que nos ha parecido más pertinente. En los años ochenta, el psicoanálisis, sobre todo el estructuralismo lacaniano, aparece como el método más estimado para dar cuenta del sentido de la obra y de la personalidad de Gertrudis-Tula. Desde esta perspectiva, el Padre, como representante de la ley (el Nombre del Padre), junto a la prohibición del incesto, impone la conciencia del límite en la demanda del niño a la madre, que de suyo es ilimitada. Es desde esta perspectiva desde donde se analiza el juego maternidad/paternidad, y la funcional eficacia de Gertrudis en la elaboración del rol, que corresponde al status de una madre de familia preocupada por el futuro de ésta y la felicidad de sus hijos.

Una avisada indagadora como Mª Dolores Dobón[261], en su artículo de 1996, ya señalaba que la crítica había ignorado a la Tula apasionada y erótica, y también apela a Lacan en su análisis, quien nos daría cuenta de la peculiar urdimbre con la que se entreteje el mundo simbólico del lenguaje y el imaginario de la afectividad inconsciente. Así las cosas, hay algo en que todos los críticos parecen estar de acuerdo, aceptando la hipótesis

[258] MONTES HUIDOBRO, Matías. "La Tía Tula y la batalla de los sexos, copula del intelecto, Confluencia 1, 1990, p. 39-45
[259] ROF CARBALLO, Juan, "El erotismo en Unamuno", en Revista de Occidente, año II, 2ª época nº 19, octubre 1964
[260]MAINER, José Carlos, *Introducción a la Tía Tula*, Alianza Editorial, Madrid, 1987
[261]DOBON, Mª Dolores, "La otra Tía Tula el lado oscuro de la luna", *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno*, 1996, nº 31, p. 71-87.

básica de Julián Marías, para quien la novela unamuniana es el modo en que Unamuno aborda el problema de la existencia humana y su personalidad. Y precisamente el éxito de Lacan entre los críticos unamunianos de los ochenta y noventa, creo que reside en que les resulta más estimulante su modelo de explicación de la formación del yo; y su explicación de lo simbólico, lo imaginario y lo real más ilustrativa que los viejos, Freud, Jung, e incluso Erich Fromm, al que acertadamente había recurrido Carlos Paris. Pero tratándose del enciclopédico Unamuno, creo que habría que convocarlos a todos de nuevo para una cabal comprensión del artefacto ficticio *Tía Tula* que tanta realidad ha producido.

Pero además de los psicoanalistas, que nos explican el sentido de los actos, tendríamos que reconocer los hechos, los actos narrados, los antecedentes y las voces originales de los que los hechos narrados en cuanto literarios son ecos. La historia, tal y como explícitamente la cuenta Unamuno mucho antes de su redacción y publicación, es la narrada en Carta a Maragall así: *"Ahora ando metido en una novela, La tía, historia de una joven que rechazando novios se queda soltera para cuidar a unos sobrinos hijos de una hermana que se le muere. Vive con el cuñado, a quien rechaza para marido, pues no quiere manchar con el débito conyugal el recinto en el que respiran aire de castidad sus hijos. Satisfecho el instinto de maternidad, ¿para qué ha de perder su virginidad? Es virgen madre. Conozco el caso"* (II, 41).

El problema es el problema de la maternidad, no sometida al dictado de la sexualidad. El de la imposible maternidad virginal. Esto es, la cuestión de la maternidad, sin los requerimientos de la sexualidad.

2.5.- TULA Y LA TRADICIÓN PATRIARCAL

La tradición veterotestamentaria, tan introyectada en nuestro Don Miguel, se hace imprescindible para una comprensión cabal de lo que expone Unamuno. Desde la consideración antropológica, Tula rechaza el sororato [262], que en los pueblos primitivos, y sobre todo en la tradición judeo cristiana, se complementa con el levirato, y si el levirato tiene como función primordial la protección de la viuda y por ende de la prole,

[262] El levirato y el sororato han sido prácticas institucionales vigentes hasta hace bien poco en las sociedades del norte de España, y especialmente en el País Vasco y Galicia. Todos los mayores de 40 años hemos conocido algún caso.

el sororato tiene como fin primordial el cuidado y aseguramiento de la prole, y por ende el de la hermana de la difunta. Independiente de los motivos que podemos aducir para su rechazo, el hecho cierto es que la tía rechaza el destino que la ley le impone.

Esta negación nos remite a Onán, que se niega a cumplir con la ley del levirato y *cumplir como cuñado,* por lo que, recordemos, "*Pareció mal a Yahveh lo que hacía y le hizo morir a él también"* (Génesis, 38, 10). Dios condena a la vez el egoísmo de Onán (no quiere dar-mantener la descendencia a su hermano) y su pecado contra la ley natural, que es también divina, del matrimonio. Unamuno no menta, en ningún momento, la posibilidad de que Tula estuviera actuando como Onán. Es más, la compara con Abisag, Antígona, Santa Teresa e incluso con D. Quijote. Con lo que se desvía el tema del matrimonio al tema de la *sororidad,* palabra que el español no tiene, y que Unamuno reivindica como complementaria a la de fraternidad, y liga así la figura de Tula con la de Antígona. *"Sororidad fue la de la admirable Antígona, esa santa del paganismo helénico, la hija de Edipo, que sufrió martirio por amor a su hermano Polinices, y por confesar su fe de que las leyes eternas de la conciencia, las que rigen en el eterno mundo de los muertos, en el mundo de la inmortalidad, no son las que forjan los déspotas y tiranos de la tierra como era Creonte".* (II, 1041)

Unamuno, pues, apela a las leyes eternas de la conciencia y la justicia, y lo que nos parecía ley natural y divina deviene en ley "*forjada por los tiranos de la tierra"*. El orden patriarcal, del macho, el orden de la virilidad, es siempre despótico para Unamuno. Frente a este orden se alza *"Antígona, la anarquista según su tío, el tirano Creonte, modelo de virilidad, pero no de humanidad; Antígona hermana de su padre Edipo y, por lo tanto, tía de su hermano Polinices, representa acaso la domesticidad religiosa, la religión doméstica, la del hogar, frente a la civilidad política y tiránica, a la tiranía civil y acaso también a la domesticación frente a la civilización".* (II, 1042) La sororidad, es la generosidad, el don del cuidado gratuito, que como tal sólo se da en el ámbito del hogar. Parece oportuno relacionar ahora la sororidad con el sororato, pues creo que es esto lo que se da en el inconsciente unamuniano. No olvidemos que el sororato supone socorro para la prole y seguridad para la mujer, que se convierte en madre de la prole. Tenemos, pues, a la tía-madre que cría los hijos de su hermana, claro que en un entorno donde el hombre protege a todos. Estamos en un orden patriarcal, pero que también tiene sus exigencias, exigencias que Onán no cumple y parece ser que Tula y Antígona tampoco. Si bien los casos de Onán y Antígona no parecen en ningún modo asimilables, hay en los dos una desobediencia a la ley, desobediencia que también se da en Tula. Unamuno es consciente de la difícil

asimilación de Tula y Antígona, pues una rompe con un decreto regio humano y la otra con uno pretendidamente natural y divino. Por eso Tula nos lleva a la pregunta: ¿pero cómo puede ser divina una orden que impone el dominio sobre la mujer sólo por serlo? Con agudeza reproduce el "duelo de palabras" entre Antígona y Creonte en su prólogo:

"A- El otro mundo, sin embargo, gusta de la igualdad ante la ley...
Cr- ¿Cómo ha de ser igual para el vil que para el noble?
A- Quién sabe si estas máximas son santas allí abajo..."
(*Antígona*, versos, 519-521). (II, 1041)

Estaría implícitamente nuestro autor señalando el criterio necesario para que un mandamiento pueda ser mandamiento divino, y es que debe respetar la igualdad y la reciprocidad entre los humanos, condiciones fundamentales de la justicia. Quien no lo cumpla no será divino. Tula reiteradamente protesta contra la desigualdad entre hombre y mujer en la sociedad que le ha tocado vivir; no puede elegir, no puede mandar, sino ser mandada. Tula se ha revelado contra el "*He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra"* (II, 1092). No puede acatar la idea de sumisión femenina, y se enfrenta al catolicismo imperante que impregna todo el orden social. En diálogo con Ramiro, lo dice con indisimulada rabia: *"Pero yo no puedo buscarlos (los novios). No soy hombre y la mujer tiene que esperar y ser elegida. Y yo la verdad, me gusta elegir, pero no ser elegida"* (II, 1059).

Decíamos que Unamuno ha desplazado el foco del problema del matrimonio como núcleo originario de la institución familiar al de la sororidad-fraternidad, como mantenedor de la misma. En el juego mostrado-oculto que tan crucial es el para el psicoanálisis, se trata de sacar a la luz lo reprimido, de modo que hacer consciente lo inconsciente es la función fundamental de la cura freudiana, y no debemos olvidar que el análisis de Freud dirigió su foco a la sexualidad para señalar que eran trastornos de ésta la causa de la enfermedad mental (histeria, neurosis). A su vez, no debemos olvidar los paralelismos entre Freud y Unamuno, coetáneos ambos, buenos conocedores de la ciencia de su época y partícipes ambos del puritanismo sexual de la época, y sobre todo educados en la ley, el culto monoteísta y patriarcal de la tradición judeo-cristiana.

Considerado lo anterior una elemental deducción nos obligaría a fijarnos en la sexualidad de Tula y analizar la sensualidad y carga erótica subyacente a la relación

Tula-Ramiro como lo hace Mª Dolores Dobón. Pero también debemos de reparar, en toda su complejidad, en el papel del matrimonio en la tradición judeo-cristiana. Curiosamente, gran parte de la crítica ha seguido el camino marcado por Unamuno, al tratar el matrimonio como alivio a la tensión sexual y no como imprescindible para el cuidado y mantenimiento de la prole [263], función que puede hacer la tía casi mejor que la madre, quien como mujer con marido debe atender también a éste. Sin embargo, sin madre material no hay prole, y Onán se niega a ser padre material, y por ende espiritual, de sus hijos-sobrinos, porque engrosarían el linaje de su difunto hermano, y gasta sus energías distrayéndolas de su fin sagrado, agotándolas en un placer sin fruto. Onán se ha tomado a broma lo más serio. Esto para Unamuno, como para Yahvé, es un pecado muy grave.

Ramiro precisamente se plantea el fin del matrimonio y los deberes que conlleva, después de muerta Rosa al recordar las primeras visitas de Gertrudis y su admonición de que el matrimonio se instituyó para casar, dar gracia a los casados y que críen hijos para el cielo; pensó*: "¡Los hijos! Ellos fueron sus primeras grandes meditaciones porque pasó un mes y otro y algunos más y al no notar ni indicio de que hubiere fructificado aquel amor, ¿tendría razón decíase entonces Gertrudis? ¿Sería verdad que no estaban sino jugando a marido y mujer y sin querer con la fuerza toda de la fe en el deber el fruto de la bendición del amor justo?"* (II, 1063).

Los motivos de Tula parecen ser más desinteresados. Ella no acepta el matrimonio, porque una vez su hermana ha tenido sus retoños, mejor los cuida dedicándoles su atención sin distracciones (sexuales). Si la primera función de la madre, su primer mandamiento es dar teta a la criatura, en Tula esto no es posible, de ahí que el acto de alimentar al bebé se ha de convertir en oficio religioso, milagro sacramental que haga efectiva la nutrición. Es una manifestación de lo que nuestro autor en el prólogo ha llamado religión doméstica. Conviene recordar el planteamiento paradójico, pero deliberado, de nuestro autor al subrayar, Gertrudis lo repite varias veces, "*que no hay leche como la de la madre*", y como, al tener que acudir a las nodrizas, le era imposible dar con la adecuada, al pensar que una nodriza vendía su jugo materno para mal nutrir al hijo propio. *"Y así es como se vio desde un principio en conflicto con las amas de cría de la pobre criatura y teniendo que cambiar de ella cada cuatro días. ¡No poder criar ella misma! Hasta que tuvo*

[263] Es esta la función que le interesa a Unamuno. El hombre y la mujer se realizan en la crianza. Deberíamos recordar las manifestaciones sobre los maestros que cuidan de los hijos de otros, y el cariño que Unamuno muestra por todos ellos, valga como ejemplo el relato "El maestro de Carrasqueda".

que acudir a la lactancia artificial. Pero el artificio se hizo en ella arte, y luego poesía, y por fin más profunda naturaleza que el instinto ciego. Fue un culto, un sacrificio, casi un sacramento. El biberón, ese artefacto industrial llegó a ser para Gertrudis el símbolo de un rito religioso, limpiaba los botellines, cocía los pisgos cada vez que los empleaba, preparaba y esterilizaba la leche con el ardor recatado y ansioso con que una sacerdotisa cumpliría su sacrificio ritual" (II, 1095).

En este punto resulta interesante rememorar lo dicho a propósito del útil en la primera parte de este trabajo y subrayar la sublimación del artefacto, que pierde su condición de instrumento artificial para encarnarse en naturaleza vivificante. Ciertamente se hace necesario todo este aparataje literario para mantener la ambigüedad del comportamiento de Tula y su justificación ética, pues dentro de la ley social y sobre todo los usos y costumbres de la época parece tener poca defensa el comportamiento de Tula. Ella no acepta el matrimonio con su cuñado, por no aceptar el peaje que se paga en subordinación al marido.

2.6.- TULA FRENTE A LA MUJER UNAMUNIANA

El prototipo unamuniano de mujer es la mujer vasca. Y la forma canónica de expresar su concepto de mujer es la que describe en el famoso discurso en los juegos florales de Bilbao de 1901. Allí, en el apartado "La mujer vasca", nos dice: "*La mujer vasca.- Para recordárnosla ante todo y sobre todo preside este acto una mujer. Una mujer, perenne recordatorio del sosiego del hogar, del castillo en que se recobran bríos y restauran fuerzas para la lucha inacabable, símbolo del espíritu conservador que templa y regula el torbellino del progreso, tierra del hombre Anteo, verdadero principio de continuidad en los pueblos todos, vaso de su íntimo carácter, fuente constante de vida y de consuelo.*

Y a la par que es la mujer el relicario de la raza, el último y más cerrado depósito de su pegujar, el arca de sus tradiciones, es también la que mejor enlaza a los diversos pueblos, siguiendo la suerte de su hombre, por muy extranjero que al tomarla lo fuese, pues vive ella en la base de nuestro linaje. Es la sabina que se deja robar por el romano. Levanta hogar, la única patria chica estable, sobre las patrias todas, y una la familia natural a la gran familia humana, sobrenatural, guiada por su sentido de la realidad concreta, libre de elucubraciones y de eso que llamamos opiniones, que son cosa de hombres. De sus ojos fluye hálito para el combate por la vida, y para las heridas que en ésta se cobran, hay en el reclinatorio de sus brazos bálsamo. Aquí marchó siempre en los caminos de la vida a la vera de su hombre, con su mano en el hombro de éste, apenas dejando adivinar, si apoyándose o empujándole con dulzura; aquí laya al lado de su marido" (IV, 247).

Sosiego del hogar, fuente constante de vida y consuelo, arca de sus tradiciones y que una la familia natural a la gran familia humana sobrenatural: estos son los atributos de la mujer para Unamuno. Ciertamente son cualidades que parecen destacar en el ámbito doméstico y que, por lo tanto, apuntarían a una consideración conservadora de la mujer. Pero una atenta mirada nos revela que la mujer es lo más valioso para Unamuno.

En primer lugar es la que aporta la condición humana, mejor *sobrehumana,* al hombre. "*De mujer nació el Hombre-Dios, de la calma de la humanidad, de su sencillez"* (VIII, 787), nos dice en *Diario íntimo*, y la conservación del verdadero espíritu tradicional tiene en Unamuno un valor positivísimo, pues apunta a la salvación de lo valioso en el hombre y a la donación del sentido a la vida. Por eso, en el mismo *Diario íntimo,* en las líneas precedentes a las citadas, leemos: "*María es de los misterios el más dulce. La mujer es la base de la tradición en las sociedades, es la calma en la agitación es el reposo en las luchas. La Virgen es la sencillez, la madre de la ternura"* (VIII, 787). Es importante la apelación a la ternura por las implicaciones psicológicas que tiene, pues nos hace una descripción de su madre Dña. Salomé, "*serena y seca, de ternura envuelta en dureza"*.

Vuelve a insistir en la vida de la mujer como depositaria de las tradiciones, que en el pensamiento de Unamuno significa que es la trasmisora del caudal valioso de lo humano, y que es en definitiva la perennizadora o eternizadora. La insistencia en la calma y en el reposo tiene que ver ciertamente con su concepción de la intrahistoria y con raíces psicológicas de carácter personal, que le han hecho ver en la mujer la fuente de consuelo y protección; de ahí, que él ve en su mujer, Concha, tanto o más a la madre que a la mujer. El ¡hijo mío! Con que Concha acompañó a su abrazo en el momento de mayor angustia de nuestro autor, es repetido en multitud de escenas de su obra de ficción, por lo que, más de un comentarista de nuestro autor, haya podido subrayar que el modelo de mujer unamuniano es la que procura cuidados y afectos maternales, y que por ello en su obra ficcional diera vida a nuevas Conchas [264].

Unamuno subraya que la nota que define a la crianza humana es la del cuidado, con una carga emocional extraordinaria que se trasmite de la madre al hijo: la ternura. Unamuno desconoce la función hormonal de los estrógenos, progesterona, prolactina, etc., que hacen de la progenitora madre, pero reconoce que hay una disposición natural que hace

[264] Ver MORALES, Carmen, "Mujeres en la vida de Unamuno", *Razón y Fe,* 1979, nº 973, p. 131.

de la mujer parturienta instintivamente *Madre*, y que alcanza su entelequia cuando sobrenaturaliza el instinto en ternura, en amoroso cuidado maternal. Lo significativo para Unamuno es que la madre ofrece siempre protección, incondicionalmente, al hijo que cría, y responde inmediatamente al llanto, al dolor del niño. De ahí que muchas veces vea al hombre, en su dolor, desvalido y junto a él una madre que consuela. Por eso la primacía de la madre y su consideración de la perfección de la mujer como MADRE. Madre sería la entelequia del humano hombre, cosa que la gustaría fuese también para el varón, por eso el Bueno y Santo Don Manuel es un "varón matriarcal".

Carlos Feal ha visto muy bien esto que hemos apuntado. Feal, al comentar las palabras de Tula *"Aquí todos sois hermanos, todos sois hijos de un mismo padre y de una misma madre, que soy yo"* (II, 1093), expresa que en el imaginario unamuniano se presenta la persona humana como entelequia superadora de la división natural, potenciada socialmente, entre macho y hembra, como nos explica Unamuno en sus escritos y de modo explícito en el prólogo de *El hermano Juan* (V, 716-717*):"La relación que no llega a fraguarse en el universo de La tía Tula (y en general, en la novelística unamuniana) es la del padre madre, unidos a la vez sexualmente y en la crianza (no sólo creación) de los hijos, la cual para serlo auténticamente exige transfusión mutua de los papeles paternal y maternal; esto es, el derribo de la división que asigna a hombre y mujeres roles opuestos y complementarios"* (V, 723).

Dos son las notas que adornan a la Virgen: "*La virgen es la sencillez, la madre de ternura"*, y estas notas aparecen en todas las mujeres ficcionales, que tienen una carga positiva en la obra de Unamuno. Pero estas mismas notas son las que convienen al hombre íntegro. Si Tula es mujer sincera, que gusta de la verdad, y sencilla, desprecia los adornos fútiles, esas mismas notas alumbran a San Manuel. Y si Tula es madre protectora, sostén de la familia, eso mismo caracteriza al buen párroco, que cuida y sostiene a su parroquia (sus ovejas). La maternidad define a la mujer, y la maternidad, como reproducción biológica y educación espiritual, es la mayor manifestación del humano en cuanto humano, porque es la realización más plena del amor y del ansia de perpetuación. Por eso, en el debate que se abre sobre el antifeminismo o la misoginia de nuestro autor, hemos de tener en cuenta siempre esta perspectiva. El mismo Unamuno nos ha explicado su postura, empezando por la dimensión biológica y sus consecuencias prácticas. En el artículo "La educación, prólogo a la obra de Bunge", de enero de 1902, podemos leer: "*Trata el autor en el capítulo VII de la educación de la mujer, pero yo no sé qué sino*

me persigue que nadie ha logrado aún interesarme por eso del feminismo, ni logro verlo como problema sustantivo y propio, sino como corolario de otros problemas. Paréceme que desde que se han atravesado escritoras en la cuestión, rara vez se coloca ésta en su verdadero punto, en el que la colocan verbigracia, los profesores Patrick Geddes y J. A. Thomson (The Evolution of sex) o Havelock Ellis (Man and Woman). Podrá parecer ello muy superficial y grosero, pero para mí todo el feminismo tiene que arrancar del principio de que la mujer gesta, pare y lacta. Está organizada para gestar, parir y lactar, y el hombre no. Y el gestar, parir y lactar llevan consigo la predominancia de la vida vegetativa y del sistema linfático y con ellos el sentido práctico. Hasta cuando tiene menos inteligencia tiene más sentido común que el hombre" (I, 1020, 21).

Bénêdicte Vauthier [265] nos recuerda que la cuestión del feminismo y la educación de la mujer es una preocupación temprana entre los krausistas; y se remite a Don Avito de *Amor y Pedagogía* para decirnos que la posición de éste resulta muy cercana a la del propio Unamuno, y que ambas son más conservadoras que la del krausismo coetáneo. La concepción de la mujer unamuniana es fundamentalmente la de la madre y esposa. Aunque Unamuno no puede evitar la ironía al ver la perversión que de esta concepción hace el pensamiento conservador. *"Lo peor es, amigo Sinforiano, eso de que le hayan puesto los hombres en un altar y la tengan allí sujeta al altar, en mala postura, molestándola con incienso... El fin de la mujer es parir hombres, y para este fin debe educársela. Considérola, amigo Sinforiano, como tierra dispuesta a recibir la simiente y que ha de dar el fruto, y por lo tanto es preciso a la tierra meteorizarla"* (II, 354).

Justo un momento antes, al pensar Don Avito en la condición de la mujer, con ocasión del nacimiento de su hija, repite las palabras de Don Miguel en el prólogo a Bunge: *"la mujer es un ser eminentemente vegetativo"* (II, 354). Consecuentemente la niña se llamará Rosa, flor y hermosura vegetal y nombre que, con el consentimiento de Don Avito, le pone su madre; madre que ante las reflexiones de su marido exclama: "¡*Oh la niña! ¡la niña! ¡vaso de amor!"* (II, 355). Con el amor pasamos de la dimensión biológica a la dimensión espiritual. Al respecto, nos dice Unamuno*: "Este amor espiritual nace del dolor, nace de la muerte del amor carnal; nace también del compasivo sentimiento de protección que los padres experimentan ante los hijos desvalidos"* (VII, 189).

Reparemos que el amor espiritual es negación-superación, *aufhebung* en lenguaje hegeliano, del amor sensual, y se expresa en el amor de los padres frente al retoño

[265] VAUTHIER, Benedicte, *Arte de escribir e ironía en la obra narrativa de Miguel de Unamuno*, Ed. Universidad de Salamanca, 2004, p. 252-255

desvalido. Pero enseguida Unamuno se centra en el amor maternal para condensar el verdadero sentido del amor parental:*"Y el amor maternal, ¿qué es sino compasión al débil, al desvalido, al pobre niño inerme que necesita de la leche y del regazo de la madre? Y en la mujer todo es amor maternal"* (VII, 190). Son palabras de *Del sentimiento trágico de la vida*, que por ello podríamos considerarlas canónicas en la concepción de Unamuno sobre el amor de la mujer. Unas líneas después lo confirma: "*El amor de la mujer, sobre todo, decía que es siempre en su fondo compasivo, es maternal. La mujer se rinde al amante porque le siente sufrir con el deseo. Isabel compadeció a Lorenzo, Julieta a Romeo, Francisca a Pablo. La mujer parece decir ¡Ven pobrecito, y no sufras tanto por mi causa! Y por eso es su amor más amoroso y más puro que el del hombre y más valiente y más largo"* (VII, 190).

La mujer, como encarnación del cuidado y protección, está en la base de su *sororidad;* y el amor maternal de una mujer hacia un hombre es reiteradamente plasmado en la escena del abrazo consolador, cuando la esposa acoge en su regazo al marido; lo abraza diciéndole el "¡hijo mío, hijo mío!", que rememora el episodio autobiográfico de la crisis de 1897. Se trata de la escenificación dramática de *La Pietá*, con lo que estamos ante la forma más sublime del amor. Se trata, para Unamuno, de la forma más humana de amor, fuente de salvación del hombre. En toda la obra unamuniana, en que el amor triunfa, triunfa la vida con mayúsculas ante la pedagogía, demagogia, abogacía, filosofía..., que la matan por falsificar la verdadera finalidad de ésta.

Conviene que paremos un poco y volvamos a la fuente del amor espiritual, al sentimiento de protección "que los padres experimentan ante los hijos desvalidos", y el primer deber de los padres es procurar alimentar a sus hijos.

2.7.- LA SIMBOLOGÍA DIATRÓFICA EN EL IMAGINARIO VASCO

En el lenguaje vasco, *la teta* tiene una acepción prosaica y elemental, y es su función nutricional. La distinción anatomofisiológica de los seres humanos en hombres y mujeres constituye la primera forma de clasificación funcional de las sociedades humanas que conocemos. Y en todas las sociedades las mujeres son las que paren y amamantan, por lo que se encuentran ligadas al hogar, y es en este ámbito donde desarrollan sus tareas productivas. Recordemos que, en las sociedades en las que los individuos cubren sus necesidades, fundamentalmente sus alimentos, directamente

mediante su propio trabajo, las tareas agrícolas recaen en las mujeres, y los hombres se dedican a tareas que requieren más fuerza y potencia física: caza, defensa... etc.

En el caso vasco se da una peculiar mixtificación que conviene destacar. En euskera, el dueño de una propiedad que tiene empleados a su cargo se llama *ugazaba*, compuesto de *ugatz* = ubre, pecho, teta, + *aba*, que parecería significar padre nutricio. Sin embargo también tenemos la forma *ugazaita*, que significa padrastros, e indudablemente también padre nutricio. Veamos un poco en detalle. La raíz *ugatz* significa la glándula productora de leche, que permite alimentar a las criaturas. De modo que, al igual que en castellano, *Ugaztun* = *ugatz* + *dun* (el que tiene mama) es mamífero, pero *Ugazaba* = *Ugatz* + *aba*, es amo, dueño; como en *nor da baserri honen ugazaba*? = quién es el dueño de este caserío. *Ugazaberia* = los propietarios, asociación de propietarios, mientras que *ugazaita* es padrasto (padre nutricio). *Ugazalaba* = *ugatz* + *alaba* (hija), hijastra; *Ugazama* = *ugatz* + ama, madrasta, madre nutricia, que se distingue de *ugazabandra*, ama en cuanto señora del amo y *uzama*, dueña y ama ella por si misma. *Ugazeme* = *ugaz(s) eme*, hijastro, chico; y *ugazume*, hijastro en general, sería el hijo (a) no biológico de uno de los cónyuges.

Tenemos, pues, que en el universo euskaldun las relaciones de afinidad se asimilan mucho a las relaciones de consanguinidad: quien me nutre, prácticamente me da su sangre, lo que es más importante antropológicamente. Si el grupo social más elemental es el de una madre con su prole, y tenemos un padre con pechos nutricios de madre, tenemos pues un padre criador, al que tantas veces alude Unamuno, que está muy cerca de establecer este grupo social elemental. En cualquier caso, un padre, para poder establecer un vínculo parental con su prole, debe convertirse en madre, esto es, ser capaz de cumplir con las obligaciones familiares de la mujer. En definitiva, un padre debe ser capaz, si no de producir una prole como una mujer, sí de sustentarla y socializarla, alimentarla material y espiritualmente.

Unamuno, conocedor de todo esto, reflexiona sobre la polivalencia o ambigüedad, si se quiere, de los roles familiares, y de la aspiración del padre patricio y la madre virgen a que sus tetas sean realmente tetas nutricias, (pa)maternales, pero se encuentra una realidad irrebasable: la imposibilidad material de parir del hombre. La familia tiene como función principal la reproducción, tener hijos, y esta función se convierte en deber

sagrado para el matrimonio. Ciertamente este deber no se cumple en la mera reproducción, sino en la adecuada socialización: "*tener hijos para el cielo*"; o dicho de otro modo, convirtiendo a las criaturas en seres sociales útiles, nunca en parásitos o estorbo. Hay un pero: siempre esta segunda parte requiere de la primera: la materialidad de la reproducción.

2.8.- AMOR DE MADRE

Interesantísimo el análisis de Mª Dolores Dobón sobre el amor-pasión de Tula, desde la consideración proyectiva freudiana y el juego dominio-esclavitud de raíces hegelianas, donde Tula aparece como verdugo que victimiza a Ramiro. Desde el punto de vista de la relación madre hijo, y con ayuda de Lacán, considera a la madre pre-edipal como la fuente de todo placer, y por ende el modelo de todo amor. Carlos Paris había recurrido a Fromm para hablar de la "conciencia maternal" que está simbolizada en la figura arquetípica de la "Gran Madre Buena", para subrayar que en la cultura matriarcal se prima la afirmación de la vida y la cooperación, bases de la igualdad y fraternidad, y si se diera preferencia o desigualdad, ésta supone discriminación positiva a favor del más desvalido, en quien la madre deposita más afectos y esfuerzos; mientras que, en el caso de las sociedades patriarcales, el juego de dominio-sumisión, esto es, el orden jerárquico es determinante. *"El amor del padre por el hijo no es como el amor incondicional de la madre por sus hijos, **porque son sus hijos,** sino que es el amor al hijo a quien más quiere porque vive más de acuerdo con sus esperanzas y está mejor equipado para ser el heredero de la riqueza y de las funciones mundanas del padre"* [266].

Esto traerá como consecuencia la disputa entre hermanos por ser uno el elegido del padre, y, como corolario, la envidia que hemos tratado en otros apartados. Ahora pretendemos subrayar la diferencia entre lo matriarcal y lo patriarcal y las dos formas de amor a ellos asociados. El amor de la madre es incondicionado, el del padre interesado, ligado al fomento de su ego. Es ésta la tensión en que vive Tula, entre las exigencias sociales para ser madre y su afirmación autónoma de sí misma. Tula no puede-quiere anularse por ser madre y se enfrenta a la sociedad masculina y sus valores. En toda obra unamuniana en que nos encontremos con la tensión de dominio y sometimiento, hemos

[266] FROMM, Erich, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960, p. 47. Citado por Carlos Paris en Unamuno estructura de su mundo intelectual, Editorial Anthropos, 1989, p. 283

de tener presente la dialéctica hegeliana de *El siervo y el señor* [267], y nunca olvidarnos, como bien nos dice Carlos Feal al respecto, que Unamuno siempre se pone del lado de la víctima, para dar cabal cuenta de la valoración del personaje. Por eso Carlos Feal defiende a Tula, que está guiada, como Don Quijote, por una bella utopía y no por afán posesivo [268], como muchos analistas lo han interpretado. Creo que Feal estaba pensando en Gullón, para quien la tía Tula despliega su instinto predatorio en el ámbito familiar, y toda su entrega desinteresada no sería más que disfraz de su voluntad obsesiva.

Por otro lado, los críticos que con Julián Marías han visto en Tula un héroe quijotesco, que tiene en Antígona y Santa Teresa sus modelos pretéritos, han repetido lo que D. Miguel expone en el prólogo. Sin embargo, amén de lo que dice en el prólogo sobre Antígona y Santa Teresa, no debemos pasar por alto la interrogación que sobre el estatuto de la obra se hace nuestro Don Miguel en el mismo prólogo, prólogo en el que, después de señalarnos que, concluido el relato, ha descubierto en él raíces quijotescas y teresianas se pregunta: *"¿Es acaso éste un libro de caballerías?. Como el lector quiera tomarlo... tal vez a alguno puede parecerle una novela hagiográfica, de vida de santos. Es de todos modos una novela podemos asegurarlo"* (II, 1040).

Por eso, para una comprensión cabal de la obra, hemos de tener en cuenta otra vez la conjunción de Atenas a Jerusalén y su universo simbólico como formador fundamental del imaginario occidental, y del paradigma unamuniano de lo patriarcal y lo matriarcal. Otra vez tenemos que recordar a Hesíodo, quien al relatar el mito fundacional del universo nos presenta a Urano como padre fagocitador de sus hijos, mientras que Gea es la donadora de todos sus frutos, es el amor desinteresado. Entre el padre asesino y la madre amorosa que procura protección y sustento sin por qué, o si se quiere porque sí, el cristianismo es la religión del hijo que se responsabiliza, se hace cargo de lo que lo precede, y se impone un deber, hacer de su sacrificio redención de los demás. El hijo que asume la culpabilidad del otro y se impone una tarea, cuidar del prójimo, de su hermano. En la tradición cristiana ese es el modo de dirigirse al otro: ¡hermano!

[267] REGALADO GARCÍA, Antonio, *El siervo y el señor: la dialéctica agónica de Miguel de Unamuno*, Editorial Gredos, Madrid, 1968

[268] FEAL, Carlos, "*Nada menos que toda una mujer*" en: Estelas, laberintos, nuevas sendas: Unamuno, Valle Inclán, García Lorca, la guerra civil. Coordinador Ángel G. Loureiro, Editorial Anthropos, Barcelona, 1988, p. 65-80

Tenemos, pues, que establecer como núcleo central el desplazamiento de sentido de lo patriarcal y matriarcal, o lo fraternal, y en nuestro caso, más que a la fraternidad, a la sororidad tan querida por Unamuno. En este sentido, el final de la novela con el mandato de Tula, y la asunción de responsabilidad por Manolita, se instaura un nuevo orden doméstico. Estaríamos así con los antecedentes confesados, pero en todo análisis lo que conviene resaltar es lo ocultado, y por eso convendría descubrir otros antecedentes que ayudasen en la comprensión de la polivalencia, esto es, de la ambigüedad constitutiva de las personas, pues éstas no son como los poliedros regulares que son "cinco y nada más que cinco". Las facetas, las caras de las personas no son fijas ni en su número ni en su colorido.

2.9.- DE LOS NOMBRES

Por eso, para abordar en toda su complejidad la personalidad de Tula, hemos de fijarnos en algo que para Unamuno, de un modo supersticioso, era premonitorio: el Nombre propio. Nombre propio que para Unamuno debería ser minuciosamente elegido. para que respondiese a la persona nombrada. Hemos de insistir en la importancia de los nombres al interpretar la obra unamuniana. En el caso de *La Tía Tula* resulta especialmente paradójico y subrayable que alguien que tiene tanto cuidado a la hora de bautizar a los personajes, se equivoque y con reiteración con los nombres de los personajes secundarios. Así, a la segunda hija del matrimonio de Rosa y Ramiro le llamará primero Gertrudis, pues es así como lo dice Gertrudis, su tía; al primero, Ramiro, y a la segunda, si es niña, Gertrudis, como yo. Y en el capítulo VII, Tulita como diminutivo, en correspondencia con lo que había dictado su tía en el capítulo IV. Y también en el noveno la llama Tulita, y en el XI y siguientes le llama Rosa. Cuando van a veranear al pueblo costero, se nos dice: "*Allí todos los días salían de paseo, por las montañas, dando vista al mar, entre madroñales, ellos dos, Gertrudis y Ramiro y los tres niños: Ramirín, Rosa y Elvira"* (II, 1074). Con ésta última, con Elvira, todavía resulta más sorprendente. En el capítulo sexto, al nacer, se nos dice que es niño; lo dice Rosa su madre: "*Por de pronto yo no puedo criar este niño*" (II, 1060). Luego, en los capítulos VII y IX, parece ser que se trata de una niña, la Elvira del paseo del capítulo XI. Todo lo cual nos lleva a pensar que hay un descuido o desvalorización de ciertos personajes secundarios, para resaltar que toda la novela es la novela de Gertrudis-Tula, protagonista omnipotente de la novela. Parece, pues, obligado que nos fijemos en las acepciones de Gertrudis.

Gertrudis, en su etimología germánica, se traduce por fuerza de lanza, y también lanza "valiosa y recta". Esta es la interpretación de Ramón Llull, quien considera que la lanza que se da al caballero es símbolo de rectitud. Para Cirlot es símbolo de guerra y también símbolo sexual. Arma de la tierra, en contraposición al carácter celeste de la espada. Para el cristiano, lanza de Longino, que se relaciona con la pasión, con lo que adquiere un sentido simbólico de sacrificio. Unamuno, gran conocedor del santoral, conocía dos santas con ese nombre: Gertrudis de Nivelles, que, como Santa Teresa, fundó y fue primera abadesa de un monasterio misto en su castillo familiar; y la segunda, la que creo que Unamuno tiene *in mente* cuando nombra así a su protagonista, es Santa Gertrudis de Helfta, que ingresó niña, con cinco años, en el convento y recibió cuidada formación teológica, filosófica, literaria y musical. Al igual que Santa Teresa, tuvo experiencias místicas que plasmó en escritos llenos de fervor cristocéntrico. También escribió un libro de oraciones y de ejercicios espirituales, cuya finalidad es reavivar el fervor religioso mediante la meditación.

El parentesco con Santa Teresa y San Ignacio parece evidente. Y para Unamuno, la presencia de la Virgen María en estas meditaciones y su integración en la cristología podría ser fuente de reflexión, y sería una de las facetas de su Gertrudis. Junto a éstas, hay una Gertrudis que me parece inspiradora directa, por ser el negativo del fotograma; se trata de Gertrudis, la madre de Hamlet, personaje ambivalente, o mejor, el más ambiguo y, por lo tanto, el más rico y complejo en esta obra. Ha habido críticas que han visto en Gertrudis la causa de todos los males de su hijo. Esta sería la posición del gran poeta T.S. Elliot [269]. Conviene recordar lo que hemos dicho a propósito de Schakespeare y de Calderón, para entender la complejidad del personaje de Gertrudis. Creemos que Gertrudis, madre de Hamlet, es el antecedente inmediato de la Gertrudis de Unamuno. Schakespeare en Gertrudis vuelca toda su sabia percepción del papel de la mujer en la época que le ha tocado vivir, y Unamuno hace lo propio con su Tula.

Gertrudis, en la visión de Schakespeare, es primero la madre que ha dado la vida a su hijo, y por amor a él y su salvación se casa con su cuñado. Se casa para evitar que su

[269] Esta sería la visión de algunas críticas de la obra La Tía Tula, que, después de Ricardo Gullón como iniciador, han visto a Tula como mujer dominante y egoísta, que trata de imponerse en su reino, el hogar que fundó, y trata de preservar frente a todo enemigo exterior. El parangón con la Gertrudis de Schakespeare es inevitable.

hijo pueda ser muerto por su tío o cualquiera de los enemigos del reino. Y se casa porque cree que así preservará el reino que ha de heredar su hijo. Y además, es Gertrudis una mujer que quiere decidir sobre su vida en el difícil momento que le ha tocado vivir. Trata de conciliar su responsabilidad y deber de madre y reina con su voluntad de ser mujer que trata de disfrutar de la vida. Gusta de la música, y de todos los placeres terrenales, goce del amor y de la sensualidad toda, comida, sexo y comodidad con el vivir. Pero, como en el orden que le ha tocado vivir no tiene autoridad para imponer directamente su criterio, esto sólo lo puede hacer el rey como *vir*, ha de engañar a su marido y a su hijo para evitar el enfrentamiento entre ellos. Gertrudis fracasa en su intento conciliador, no puede mantener el reino, y muere envenenada con la copa destinada a su hijo, que también muere, así como su esposo-cuñado. Los extranjeros acaban invadiendo Dinamarca. El esfuerzo de Gertrudis ha sido estéril, no hay descendencia, todos mueren.

No ha sido mejor el destino de Ofelia, mujer loca de amor, enajenada y dependiente de su padre y hermano y entregada a Hamlet, su amante. En la obra, la contraposición Gertrudis-Ofelia se puede ver como la contraposición de la mujer con voluntad, Gertrudis, y la mujer dependiente y convencional, que representa Ofelia. Gertrudis supone una ruptura con el modelo de mujer socialmente aceptado. De algún modo no acepta el papel encomendado y trata de jugar el suyo propio, sabiendo las limitaciones que tiene para ello. Gertrudis quiso hacer de su reino el mejor lugar de la tierra para que en él reinase su hijo; hizo todo lo que estaba en su mano: se entrega a su cuñado para preservarlo, y sin embargo acaban acusándole todos, el primero su hijo, de la destrucción del reino.

El personaje da para mucho juego, y en confrontación con Tula y las santas místicas, de su mismo nombre, las facetas y caras de todas ellas se multiplican y enriquecen. Los ejes cartesianos para enmarcar al personaje también se multiplican. Los polos idealidad-,realidad, pureza-sensualidad, racionalización-pasión, donación-posesión, tomados en sus extremos, sólo conducen al fracaso. El misterio de la vida requiere, para fructificar, de la comunicación entre los dos polos, sin que haya fórmula geométrica que resuelva la tensión dando con la proporción adecuada. En definitiva, la cuestión es ¿cómo afirmo mi voluntad y me entrego a los demás hasta hacerme insustituible, de modo que todos crezcamos? La tía Tula creía tener la respuesta y al morir parece contradecirse.

Rosa: del simbolismo de la rosa, ya hemos tratado; ahora subrayaremos que la rosa de Rosa era la expresión inmediata de la vida: pura y simple exuberancia, sin velar, no hay ningún ocultamiento: "*Era la hermosura espléndida y algún tanto provocativa de Rosa, flor de carne que se abría a flor del cielo, a toda luz y a todo viento, la que llevaba de primera vez las miradas a la pareja"* (II, 1045). Se nos subraya la materialidad de la belleza, su inmediatez y su simplicidad. No parece haber contraste lo que implica su superficialidad. Rosa es belleza espléndida, que parece mostrarse toda ella de primeras, sin dejar lugar a un fondo inescrutable, que es el caso de Gertrudis, "cofre cerrado y sellado" (II, 1045).

2.10.- TULA Y LA PERMANENCIA DE SU OBRA

Para una comprensión cabal de La Tía Tula, como de toda obra de ficción unamuniana, es obligado estudiarla en su relación con el problema que ha ocupado siempre a Unamuno: el de la persistencia personal, el de la inmortalidad, en definitiva. Inmortalidad que, en su formulación más madura, liga a nuestro autor con la noción de insustituibilidad personal y permanencia de la obra realizada. Ante ello hemos de recordar, pues resume su posición, las palabras de Don Fulgencio a Apolodoro, antes del suicidio de éste, en *Amor y Pedagogía*: "*Aquí está el problema que me ha torturado siempre. Los que no tenemos hijos nos reproducimos en nuestras obras, que son nuestros hijos; en cada una de ellas nuestro espíritu todo y el que la recibe nos recibe por entero... Porque mi conciencia está toda en mí y toda en cada una de mis células. Apolodoro que éste es el misterio de la humana eucaristía... Pero... lo más seguro es tener hijos... tener hijos. Ten hijos... haz hijos, Apolodoro. ¡Qué hermosura! ¿no?"* (II, 385).

En *Plenitud de plenitudes* repite en los mismos términos la idea de que el mejor rastro que uno puede dejar de sí son sus hijos, y el criar hijos es confirmación de la creencia en la propia existencia. *"Vive cada uno en su descendencia, en todos y en cada uno de los que derivan de él según carnes, y vive también en todos y en cada uno de los que reciben efluvios de su espíritu. Te trasmites todo y entero de todos y en cada una de tus obras y de tus acciones; en un gesto tuyo va tu espíritu completo. Y por eso puedes repetir del más pequeño de tus actos, de la más ligera de tus palabras, que es plenitud de plenitudes y todo plenitud"* (I, 1775). Tener hijos y criarlos es para Unamuno la fórmula suprema de responder al anhelo de perpetuación. La afirmación de la vida tiene su mejor expresión en la paternidad. Esta es la primera vocación del humano ser padre, responder al afán de perpetuación. Bien entendido que ésta

paternidad puede ser exclusivamente espiritual, *"y es posible que haya quien para mejor perpetuarse guarde su virginidad"* (VII, 189). Así las cosas, éste es el quid de la cuestión: ¿era la vocación de Tula la maternidad virginal? Para María Dolores Dobón, no. Según esta autora, "*Tula es trágica porque la tieidad, la maternidad espiritual, no es vocación sino el resultado, no de un fracaso, sino de su deliberada abnegación"* [270]. Para Dobón, la aspiración de Tula es la plena maternidad natural, y no la triste virginidad, pues realmente Tula está enamorada de Ramiro, y se sacrifica por su hermana Rosa. Discrepo con Dobón a la hora de poner el acento: creo que en su origen la vocación a la que se cree llamada Tula es a la de madre virgen, a la virgen fuerte y luchadora, a la que alude su nombre germánico; éste es su ideal consciente, y esta virgen guerrera, luchadora frente al orden establecido, es la que Tula quisiera ser. Ciertamente, desde el punto de vista psicoanalítico, desde el analista externo, se puede hablar de una negación-represión de libro, y posteriormente de una sublimación como mecanismos de defensa puestos en marcha por Tula para el mantenimiento de su personalidad.

El rechazo al erotismo de Tula es consecuencia, paradójicamente, de su afán de maternidad. Porque Tula repudia los estragos que el erotismo provoca, sobre todo en el hombre, en la educación y crianza. Pues el erotismo en el hombre se desvía de su objeto original, la procreación, y se convierte en un fin en sí mismo. El erotismo, como el juego y la bolsa, son perversiones de la fuerza original, pues le desvía el impulso a ser más, a perpetuarse, a otros fines. Se desplaza la energía original a metas improductivas, e incluso destructivas. Es esto lo que intuye Tula, que al igual que Goti-Unamuno "estima que la preocupación libidinosa es lo que más estraga la inteligencia" [271].

De ahí la prevención contra los hombres que impregna toda la novela, pues en los hombres muchas veces prima la dimensión animal. La conversación entre Ramiro y Tula lo deja patente: a la interpelación de Ramiro*"¿De qué crees que somos los hombres? - responde, sin ambajes- De carne y muy brutos"* (II, 1070). Esta es la forma en que considera al hombre, consideración en la que entran Ramiro, Don Juan el médico, e incluso Ramirín cuando deja de ser niño: "ya empiezas a ser bruto, a ser hombre". La consideración negativa del hombre le impide reconocerle como cocreador. "Estos hombres...o

[270] DOBON ANTON, Mª Dolores, op. cit., p. 73.
[271] Citado por Cifo González, Manuel. "*Algunos antecedentes de personaje de La Tía Tula"*, Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno, 31. 1996, p. 33

porquería o poltronería". El hombre, en el símil de la colmena, que tanto gusta a Unamuno, es un zángano, mero fecundador, que no sabe hacer nada más, no tiene ninguna actividad útil, por lo que no puede enseñar-educar a sus crías. En el símil de la colmena son las abejas las verdaderas madres, que cuidan a las crías y les trasmiten su saber. La reina, por su parte, en correspondencia con el zángano, no tiene más función que la reproductora. En el pensamiento de Unamuno, es la mujer bella que atrae al macho para una relación que se resuelve en puro erotismo, sin ningún afán de trascendencia. La reina no es verdadera madre, como no es padre el zángano. Una y otro están dominados por el impulso sexual, que les imposibilita para salir de su egoísmo y cuidar de sus propios hijos. El hombre, la mujer, deben dominar y dirigir el impulso al fin propio humano. Se trata de mandar, afirmar el querer, y no ser mandado, y esto es lo que quiere Tula. Por todo ello, el verdadero amor para Tula es inicialmente el que quiere para su sobrino Ramirín: *"el amor perfecto, y bien alumbrado, a la luz que le sea propia. Porque ella creía que no era el suelo, sino el cielo a lo que había que mirar antes de plantar un retoño; no al mantillo de la tierra sino a las razas de hombre que del sol le llegaran, y que crece mejor el arbolillo que prende sobre una roca al solano dulce del mediodía, que no el que sobre mantillo vicioso y graso se alza a la umbría. La luz era la pureza"* (II, 1096).

En este ilustrativo texto se recogen todas las valoraciones de Unamuno sobre el esfuerzo, la voluntad de afirmarse frente a la resistencia, la llamada a la luz que permitirán asentar morada sobre roca firma. La pretensión de Tula es fundar linaje, obra perenne sobre sólida roca. Todo en la obra conspira a que nos centremos en esto. Gertrudis ocupa todo el espacio narrativo, y todos los demás personajes están para amplificar, concentrar o matizar esta pretensión pero sólo en cuanto personajes. Se puede decir que todos tienen un valor instrumental en relación con esta pretensión. Lo dicho a propósito de la confusión de los nombres e incluso del sexo, es ilustrativo de lo que decíamos. Por otra parte, el escenario y el tiempo en que se desarrolla la obra queda indeterminado; no hay ubicación espacial ni temporal, sólo una exegesis hermeneútica podría ubicar. Por eso, es en los mono-diálogos de la protagonista consigo misma y con los interlocutores donde hemos de situar nuestro análisis, teniendo en cuenta los hechos que se producen, la concordancia con su conducta, y claro está, descubriendo los actos fallidos latentes en esa conducta. Ciertamente podríamos detenernos, como lo hace Dobón Antón, en el lado oscuro de Tula y fijarnos en los "ecos que resuenan en las bóvedas de los sótanos de su alma", y centrarnos en la lucha que Tula hubiera podido

tener para “domar el caballo” de la pasión que están ahí. Sin embargo, lo relevante para nosotros es preguntarnos si todo el esfuerzo de Tula ha sido baldío o no; si su represión de la pulsión sexual y su sublimación en la entrega a sus hijos ha sido fructífera y es recompensada. En definitiva, si Tula funda morada y pervive en ella Y nosotros, sin apenas reservas, decimos que sí.

Ciertamente su pretensión en fundar un hogar “limpio y castísimo”. Pretensión que rutinariamente *“por las mañanas, luego de haberse levantado Ramiro, iba su cuñada a la alcoba y abría de par en par las hojas del balcón diciéndose, para que se vaya el olor a hombre”* (II, 1067). Y hay momentos en que Gertrudis cree haber logrado su pretensión, y lo cree de verdad, aunque siempre queda la duda y la posibilidad de mejorar, de que el hogar crezca más y más, de que los niños tengan un mejor hogar que el hasta ahora logrado. “*Pero ¿es que puede haber para unos niños hambre de Dios, un hogar mejor que éste? Tienen hogar, verdadero hogar, con padre y madre, y es un hogar limpio, castísimo, por todos cuyos rincones pueden andar a todas horas, un hogar donde nunca hay que cerrarles puerta alguna. Un hogar sin misterios, ¿Quieres más?”* (II, 1070).

Tula alude al hogar con padre y madre, pues cumplen con su papel, el que el gran Corega, o mejor, el Dios viviente les ha asignado. Cumplen con su deber de criar y salvaguardar a la prole. Indudablemente, poner en confrontación este episodio con Ramiro, con el otro momento en que hablan de la cara oculta de la luna, *la oscura* (Dobón Antón) que alumbraría el juego, resentimiento-aversión al hombre Ramiro y su deseo hacia él, es ilustrativo del drama que vive Tula. Si además lo pusiésemos dentro de la confrontación *Eguzki* (sol) e *Hilargi* (luna) en el imaginario vasco, y la ambivalencia de ambos, pues ambos son padre y madre a la vez en el imaginario vasco: *Eguzki amandrea*; “señora sol”, ayudaría a entender el alma de Gertrudis. Pero nosotros, aceptando que Gertrudis trata de perpetuarse, nos preguntamos si lo logra. Y teniendo en cuenta todas las voces y todo lo dicho hasta ahora, hemos de ver si funda hogar.

Hemos oído a muchos decir que no, que Tula fracasa en su intento de fundar hogar, (Gullón, La Rubia, Rof Carballo...). Para esta línea crítica, Tula y su egoísmo neurótico-obsesivo, cainismo incluso, no funda nada, todo se desmorona con su muerte. Sin embargo nosotros creemos que no, porque Tula en sus avatares cotidianos ha aprendido. Su amor ideal e idealizado le lleva a preservar a sus criaturas de todo lo que

para ella era peligroso. La vulnerabilidad extrema de la cría, dispara el sentido de protección de la madre, hasta acabar en obsesión neurótica. Pero Tula acaba dándose cuenta de que el remedio puede ser peor que la enfermedad. Y constata que toda vida humana, en cuanto humana, es vida en peligro. Que toda vida es riesgo, y que no hay más forma de vivir que arriesgando. Es posible que Tula no sea capaz de asumir el amor de mujer por temor a la pérdida, tanto a la pérdida de sí, enajenación, falta de autodominio, como a la pérdida de su objeto de deseo, Ramiro que puede preferir a otra, a Rosa. Es seguro sin embargo, que arriesga todo por su maternidad espiritual, y aquí su pulsión maternal tiene como correlato el neurótico temor a la pérdida, pérdida del amor de sus hijos, o lo que es lo mismo, que le olviden y no le distingan. Y por eso su último exhorto, su testamento espiritual, recoge su experiencia vital, y trata de poner remedio para que el futuro hogar sea, ese sí, realmente fraternal-sororal, es decir humano. "*Bueno, ¡hay que tener ánimo! Pensad bien, bien muy bien, lo que hayáis de hacer, pensadlo muy bien... que nunca tengáis que arrepentiros de haber hecho algo, y menos de no haberlo hecho... Y si veis que el que queréis se ha caído en una laguna de fango y aunque sea en un pozo negro, en un albañal, echaos a salvarle, aún a riesgo de ahogaros, echaos a salvarle..., que no se ahogue él allí... o ahogaros juntos... en el albañal... servidle de remedio... si, de remedio. ¿Qué morís entre légamo y porquería?, no importa... Y no podréis ir a salvar al compañero volando sobre el ras del albañal porque no tenemos alas..., no, no tenemos alas... o son alas de gallina, de no volar..., y hasta las alas se mancharían con el fango que salpica el que se ahoga en él... No, no tenemos alas, a lo más de gallina..., no somos ángeles..., lo seremos en la otra vida... ¡donde no hay fango... ni sangre! Fango hay en el Purgatorio, fango ardiente, que quema y limpia..., fango que limpia, si... En el Purgatorio les quemas a los que no quisieron lavarse con fango..., sí, con fango... Les queman con estiércol ardiente... les lavan con porquería... Es lo último que os digo, no tengáis miedo a la podredumbre... Rogad por mí y que la Virgen me perdone"* (II, 1106-1107).

Tula ha comprendido que vivir es estar expuesto a imprevisibles riesgos, que la vida no se resuelve con precisión geométrica, y por eso hay que zambullirse en lo que hay, y que la solución de la vida no es negar todos sus peligros y penalidades, sino asumirlos y luchar con ellos transformándolos en fuente de más vida. Respecto a si se perpetuó o no, se nos dice*: "¿Murió la tía Tula? No, sino que empezó a vivir en familia"* (II, 1107). Y después se nos dice que sería *su más hija* Manolita, su sucesora, la encargada de mantener la unión de la familia custodiando su legado.

Para los intérpretes del fracaso de Tula, desde el mismo momento en que Manolita pretende erigirse en la continuadora de la obra y figura de Tula, se instala el cáncer de la disensión que fractura a la familia y la disolverá. *"Manolita se preparaba a ser el posible lazo entre cuatro probables familias venideras. Desde la muerte de la tía habíase revelado. Guardaba todo su saber, todo su espíritu; las mismas frases recortadas y aceradas, a las veces repetición de las que oyó a la otra, la misma doctrina, el mismo estilo y hasta el mismo gesto. "¡Otra tía!", exclamaban sus hermanos, y no siempre llevándoselo a bien"* (II, 1107). La envidia quiere instalarse en la familia y lo hace a través de Rosita: "*Era Rosita la que buscaba a Caridad y le llevaba sus quejas, sus aprensiones, sus suspicacias. Porque iba, por lo común, a quejarse. Creíase, o al menos aparentaba creer, que era la desdeñada y la no comprendida"* (II, 1110). La escena final, sin embrago, deja en sus justos términos el efecto de la envidia. Rosa, dolida con Manuela y envidiosa de su papel, le dice con agrio sarcasmo: *"Rosa.- Vamos, sí; que tú, como tía Tula, vas para tía...*

Manuela.- Yo no sé para lo que voy, pero si siguiera el ejemplo de la tía, no habría de ir por mal camino. ¿O es que crees que marró ella el suyo? ¿Es que has olvidado sus enseñanzas? ¿Es que trató ella de encismar a los de casa? ¿Es que habría ella nunca denunciado un acto de sus hermanos?

Caridad.- Por Dios, Manuela. Por la memoria de tía Tula, cállate ya,... Y tú, Rosa no llores así..., vamos, levanta esa frente..., no te tapes así la cara con las manos..., no llores así, hija, no llores así...

Manuela le puso a su hermanastra la mano sobre el hombro y con una voz que parecía venir del otro mundo, del mundo eterno de la familia inmortal, le dijo:

-¡Perdóname, hermana, me he excedido!..., pero tu conducta me ha herido en lo vivo de la familia y he hecho lo que creo que habría hecho la tía en este caso..., ¡perdónamelo!

Y Rosa, cayendo en sus brazos y ocultando su cabeza entre los pechos de su hermana, le dijo entre sollozos:-¡Quien tiene que perdonarme eres tú, hermana, tú... Pero hermana... no, sino madre..., mi madre... ¡Tía! ¡Tía!

- ¡Es la tía, la tía Tula, la que tiene que perdonarnos y unirnos y guiarnos a todos! – concluyó Manuela" (II, 1112).

Parece claro que el ejemplo de la tía Tula se perpetúa y mantiene firme la unión de la familia, basada en el ejemplo de la tía y el amor entre sus miembros. Ciertamente el peligro de disolución está siempre presente. Unamuno no puede negarlo: la vida es un misterio y la "feliz incertidumbre" nos mantiene en ella. Tula está realmente viva. Cuando va a morir, entonces siente dudas de su conducta y propone asumir la vida y no eludirla. Sabiendo que no puede haber solución definitiva, pero esperanzada en que su ejemplo de amor y su conducta con las correcciones de su último exhorto, se perpetuará más allá de su muerte gracias a su sucesora que mantendrá viva su memoria. La novela deja abierta la puerta a la esperanza, esperanza que se sustenta en la incertidumbre.

Nadie está en el secreto de la vida de cada uno de nosotros, y menos en el del humano como conciencia universal, pero la novela de *La Tía Tula* termina en un abrazo, en el regazo maternal. Difícil no estar esperanzado y animado ante tamaña protección.

Y si Tula se perpetúa en su familia, gracias a Manolita que se consagra a mantener su memoria y ejemplo, su complementario en varón, Don Manuel Bueno, tendrá una mensajera, Ángela, que hará de él un santo, pasando a ser en la historia de su pueblo San Manuel. Don Manuel el párroco sufre con las dudas sobre su destino y sobre si logrará la perpetuación. Y esto no puede ser de otro modo puesto, que el párroco Don Manuel, en cuanto hombre lúcido, no puede eludir la pregunta de *La Esfinge* que le obliga a vivir en la duda permanente.

3.-SAN MANUEL O LA PARADOJA DE LA SALVACIÓN NO CREIDA

La novela *San Manuel Bueno, mártir*, escrita por Unamuno cuando termina su destierro final de 1.930, y publicada en Marzo de 1.931, es considerada por la mayoría de la crítica como la mejor novela de Unamuno. Para Ana Suárez Miramón "*es la novela mejor conseguida técnica y estéticamente"* [272]. Más entusiasta aún se muestra Ciriaco Morón, para quien *"esta obra es la mejor novela española después del Quijote"* [273]. Para Emilio Salcedo también es la mejor novela de Unamuno, y señala que "*sólo por estas páginas Unamuno y su nombre estaba justificado en la historia universal de la literatura"*.[274]

Si la cuestión de nuestra investigación nos remite a la redención por el trabajo, nos obliga a preguntarnos si no basta con obrar bien, y obrar además conforme a la fe para ser merecedor de la salvación, o lo que es lo mismo, dar sentido a la vida humana. Esta es la cuestión que desde nuestra perspectiva vemos central en la novela de San Manuel. Para abordarla hemos de tener en cuenta lo que a lo largo de nuestra exposición hemos señalado: que el mayor pecado es desistir, cejar en el empeño de persistir y dejarse morir, no querer ser más; esta es la matriz con la que abordamos la novela.

[272] SUAREZ, Ana, *Análisis de obras literarias*, Editorial Síntesis, Madrid, 1996, p. 189.
[273] MORON, Ciriaco, *Novela y pensamiento. San Manuel Bueno Mártir, en Miguel de Unamuno*. Estudios sobre su obra, I, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2003, p. 158.
[274] SALCEDO, Emilio. *Vida de Don Miguel*, Editorial Anaya, Salamanca, 1964, p. 337

En la primera cuestión, la de obrar bien, se requiere del otro, de la dimensión comunitaria y social para determinar el alcance del obrar y poder ser calificado como bueno. En el segundo caso, se atiende más a la dimensión personal y a la virtud que lo alimenta, la fe como aliento para la pelea por seguir siendo. Un perspicaz lector de la novela de San Manuel como es José Luis Villacañas, frente a las lecturas tradicionales que sitiaban a la inmortalidad del alma como el problema central de la novela, sitúa el problema en la salvación comunitaria: *"Se mire como se mire el tratamiento de este tema escapa al problema del yo y su ansia de eternidad. En el fondo se trataba de otra cosa que sólo se rozaba con el problema de la inmortalidad del alma. El asunto de esta novela es la inmortalidad de un pueblo"* [275].

El profesor Manuel Maceiras, por su parte, nos señala que S. Manuel es la expresión del hombre bueno y lúcido, que con honestidad vive la experiencia de la fe que, como Cristo en la Cruz, proclama: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? Y este grito de Cristo en la Cruz es, según el profesor Maceiras, *"La primacía de lo humano, del dolor y la muerte que acaban con el mismo Cristo, Dios que muere como hombre. Este abandono recorre toda la novela, como la imposibilidad de una fe asistida por Dios, segura y tranquilizadora"* [276]. Estas son, a mi modo de ver, las cuestiones que centran la novela. Para Villacañas, la novela responde a la preocupación de Unamuno por encontrar, para esa España convulsa de la transición de la dictadura a la república, un SALVADOR, un Cristo que organizase la comunidad de los españoles, de modo que ha de ser entendido como un arrepentimiento de posiciones anteriores: "*Unamuno ha elaborado aquí de forma literaria un material que, en cierto sentido, no tiene nada de biográfico. Lo que en este relato se expresa es un deseo mucho más radical. Tan imposible de realizar en la vida que no puede expresarse sino por vía de la literatura. Ese deseo es tan contradictorio con mucho de lo que había escrito, vivido, hablado y vociferado Unamuno, que no puede ser entendido sino como una rectificación imposible, a-biográfica."* [277].

---

[275] VILLACAÑAS, José Luis, *Introducción a San Manuel Bueno Mártir*, Biblioteca Saavedra Fajardo, Murcia, 2012, p. IV

[276] UNAMUNO, Miguel de, *San Manuel Bueno, mártir y tres historias más*, prólogo de Manuel Maceiras, Biblioteca Edaf, Madrid, 1.999, p. 33.

[277] VILLACAÑAS, José Luis, op. cit. p. III Hay que recordar que Sánchez Barbudo, para quién, "La tragedia de San Manuel es también la de D. Miguel". Entiende la novela como una confesión pública de arrepentimiento por su falta de fe. Además, Barbudo nos sugiere que además de la referencia autobiográfica, la novela se inspira en la figura de un cura amigo de Unamuno, Francisco de Iturribarría (Antonio Sánchez Barbudo, *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Madrid, Guadarrama, 1.968, p. 242 y ss.; Antonio Sánchez Barbudo, *Sobre la complejidad de San Manuel Bueno, mártir, novela de Miguel de Unamuno*, Madrid, Taurus, 1974, p. 275 y ss.). Sánchez Barbudo atribuye el estado de desánimo en que se escribe la novela, al desencanto por los acontecimientos políticos que le está tocando vivir. Cerezo le refuta y señala que Unamuno mantiene intactas sus esperanzas republicanas. Creemos que una lectura atenta del *Cancionero* nos muestra claramente las preocupaciones, nada nuevas, que reclaman su atención, y el modo en que las aborda. El *Epistolario* inédito completa el cuadro que nos muestra y da cuenta sus temores fundamentales y su alcance. Sin ninguna duda Manuel Mª Urrutia nos

La literatura ciertamente le permite abordar de un modo dialógico la cuestión del destino de la propia conciencia, que es su preocupación fundamental desde siempre. En 1.905, en su ensayo *Soledad*, presenta la cuestión transcendental para todo hombre que se pretenda tal, y lo hace en una forma que él dice ya reiterativa: *"Habré de repetírtelo una vez más: la cuestión humana es la cuestión de saber qué habrá de ser de mi conciencia, de la tuya, de la mía, de la del otro y de la de todos, después de que cada uno de nosotros se muera. Todo lo que no sea encarar esto es meter ruido para no oírnos"* (I, 1253).

Este ensayo, *Soledad*, creo que Unamuno tiene presente en esta época y lo reelabora. Sus temas están presentes en *El Cancionero* y sobre todo en *San Manuel Bueno, mártir*. El ensayo *Soledad*, que nos ha acompañado en nuestro trabajo, trata de la sinceridad y de la pose-representación, del dolor y de su parodia teatral, de la comunidad solidaria y de la envidia disgregadora, de la confesión-comunicación y del ruido distorsionador, que si bien los ha tenido siempre presentes, ahora, en lo que va de los años 1928 al 1930, es releído y reinterpretado.

Veamos y tratemos de releer San Manuel desde lo dicho en *Soledad*, en primer lugar. Reparemos en lo que nos dice sobre el destino del hombre:*"Hay quien cree que el destino de los hombres no es otro que hacer la sociedad humana, la humanidad, y que todos nuestros esfuerzos y afanes no convergen sino a que un día sea el género humano un sólo y verdadero organismo, un inmenso animal colectivo del que cada hombre sea célula, o al modo de una madrépora espiritual. El fin del hombre sería en tal caso la humanidad"* (VII, 1257). Quedémonos con el tono inmanentista que rezuma lo dicho y recordemos que esto lo dice unas páginas después de habernos dicho *"¿qué habrá de ser de nuestra conciencia después de morirnos?"*, como la primera y realmente preocupante cuestión para el hombre. Tenemos que el primer paso es hacer del hombre-individuo, humanidad, conciencia universal, lo que requiere que el individuo sea comunidad.

En el caso de San Manuel lo que constituye comunidad, lo que hace al pueblo de Valverde y que sus habitantes sean realmente pueblo, es el compartir un mismo credo y una misma esperanza. No debemos de olvidar esta consideración, aunque no podemos

---

ofrece en su obra sobre *El pensamiento político de Unamuno* una aclaración, creo definitiva, sobre las esperanzas y temores que sobre el devenir político de España y Europa tiene nuestro autor cuando escribe San Manuel.

dejar de preguntarnos si la novela expresa el desistimiento y la constatación de un fracaso. Ciertamente es una lectura posible y algunos críticos así lo han hecho. Pedro Cerezo Galán titula el capítulo dedicado a San Manuel como *La tentación nadista* [278], y Carlos Paris, quien antes que Cerezo señaló la tentación nadista, "*siempre la nada le atrajo y le repelió a la vez en su vértigo*" [279], señala que en la humilde iglesia de Valverde lo colectivo se sublima en lo religioso, mas "sin aspavientos redentores", sin grandilocuencia, sólo como un refugio del sinsentido de la vida. Los dos, sin embargo, creen que algo se salva, y se salva algo que realmente es sagrado y sacraliza, y sublima lo que toca, la piedad cristiana; la *pietas,* que sublima y trascendentiza el valor dolorido de lo humano. La piedad hace al hombre humano; la piedad hace humanidad, algo que trasciende lo natural.

Respecto a la forma, que para Unamuno es la vida misma del contenido, se vale de un comentario de Gregorio Marañón a su novela, en el que éste destaca *"la desnudez de la parte puramente material de sus relatos*" (II, 1115), para conseguir que en el relato vibre "todo mi sentimiento trágico de la vida cotidiana", y, por eso, el mismo Unamuno justifica el método elegido. Y ahora, tratando de narrar la oscura y dolorosa congoja cotidiana que atormenta al espíritu de la carne y hueso espirituales, *"¿iba a entretenerme en la tan hacedera tarea de describir revestimientos pasajeros y de puro viso?"* (II, 1117). Hay que considerar que se ha despojado al relato de todo revestimiento pasajero; lo que nos queda es todo magro, todo es, pues, nuclear y requiere atención extrema, pues todo se carga de simbolismo que explica y amplifica lo narrado. Los nombres de los personajes, algo siempre cargado de simbolismo en Unamuno, los nombres locales, los escasos datos geográficos y paisajísticos tienen una carga simbólica que un lector atento debe considerar.

Recordemos y retengamos los elementos que utiliza para justificar la desnudez descriptiva. *"Y es que creo que dando al espíritu de la carne, del hueso, de la roca, del agua, de la nube, de todo lo demás visible, se da la íntima y verdadera realidad dejándole al lector que la revista en su fantasía"* (II, 1115). Todos son elementos con gran carga simbólica en la tradición judeo-cristiana.

[278] CEREZO GALAN, Pedro, op. cit., p. 714.
[279] PARIS, Carlos, op. cit., p. 265.

CARNE.- es la expresión de la corporalidad, y como corporalidad humana fundamentalmente del misterio de la Encarnación, "y el verbo se hizo carne", es el gran misterio que alienta en toda la reflexión unamuniana.

HUESO.- la mujer se hizo con el hueso de Adam (Adama: tierra rojiza).

ROCA.- San Pablo utiliza este elemento para referirse a Cristo: "*Bebían de la piedra espiritual que les acompañaba. Ahora bien la piedra era Cristo*" (1 Cor., 10, 4). Me parece importante detenernos en la simbología de la roca y del árbol para la tradición judeo-cristiana, pues nos parece fundamental para una correcta comprensión de la novela que tratamos.
El Padre Eleuterio Elorduy, al tratar el mitolegema de la roca y del árbol, nos dice: *"Para nuestro tema del origen del hombre no se debe olvidar como aparece la roca asociada al árbol como principio bíblico y mitológico de la vida humana. Jeremías reprendía la interpretación mítica dada por los judíos a este doble elemento bíblico, reprendiéndolos por su superstición:¡Qué vergüenza la del ladrón al ser cogido! Así se avergonzarán los hijos de Israel ellos y sus leyes, y sus jefes y sus sacerdotes, y sus profetas. Dijeron al árbol: ¡tú eres mi padre!, y a la roca: ¡tú me enganchaste! Y me volvieron la espalda no la cara"(Jer., 2,26-27)* [280].

La admonición de Jeremías, como nos señala el padre Elorduy, reconviene contra los ritos de los pueblos primitivos, que provienen de la consideración del hombre como resultado del proceder inmanente de la naturaleza, sin intervención de la providencia divina, en la formación de Adam. Elorduy subraya que los ritos que Jeremías reprende en Palestina, tenían una larga historia que se remonta a las religiones rupestres y selváticas del hombre primitivo, y nos recuerda cómo Homero relata la vuelta de Ulises y la interpelación que le hace a Penélope: *"Decidme ahora vuestro linaje sin ambages: no vengáis diciendo que vuestros predecesores provienen del roble o de la roca" (Odysea XIX).*

Se trata de dar cuenta de su filiación histórica, esto es, social, y no se remonte a la prehistoria, a una "edad de oro" mítica. La cultura grecolatina mantiene viva esta tradición. *"Pirra y Deudalión –según Píndaro- al descender del Parnaso, crearon una generación roqueña que llamaron pueblo... Un siglo después de Píndaro, Platón recuerda que las politeias no provienen del árbol ni de la roca, sino de las costumbres. Ovidio recoge de nuevo el mito de Píndaro..."*

[280] ELORDUY, Eleuterio, "El origen del hombre y del mal, primeras teorías", *Letras de Deusto,* 1972, nº 3, p. 20.

[281]. Unamuno ha vivido cultural y vitalmente inmerso en esta tradición. Todos los utensilios del campesino vasco remiten a su origen rupestre: *(h)aitzuarra* = azada, (*h)aizkorra* = hacha; y la similitud roca = *(h)aitz* y roble = *(h)aritz* es extrema, algo que es necesario subrayar, pues así se apellida nuestro protagonista en el habla de Valverde: *carballo* = roble.

El mitolegema árbol y piedra, en la exegesis precristiana y gnóstica, es extensa y perspicazmente tratada por el padre Elorduy, quién nos recuerda: *"Para una interpretación ambiental del doble mitolegema del árbol y de la piedra en las costumbres prehistóricas anteriores a la formación de las ciudades, tal vez habría de tenerse en cuenta, por una parte la importancia estratégica de las acrópolis construidas sobre peñas y guarecidas con cavernas, y la costumbre muy generalizada en los pueblos antiguos de administrar justicia bajo los árboles corpulentos a cuya sombra se tomaban las decisiones públicas)"* [282].

Elorduy nos recuerda al árbol de Guernica y el *Eman da zabalzazu munduan frutua* (da y extiende tu fruto por el mundo), recurriendo a los versos de Iparraguirre tan mencionados por nuestro D. Miguel. Nosotros debemos tener siempre presente la ambivalencia de los símbolos, y que en la literatura religiosa judeo cristiana la piedra es Dios: "El Señor es mi Piedra, mi refugio, mi libertad" (Ps, 17,2), del canto del rey David, y que Cristo es Piedra y San Pedro la piedra angular de la iglesia, y que, por otra parte, en los mitos primitivos las rocas (dioses) representan el politeísmo idolátrico ligado a lo terráqueo. Roca y árbol, cielo y tierra, iglesia y vida conjuntados y retroalimentados. Unamuno, en un temprano artículo "Humilde heroísmo", reconoce al humilde campesino como silencioso y anónimo héroe; lo que nos ayuda a valorar al campesino de nuestra novela. En éste artículo, nos dice de nuestro campesino: *"Viene de la piedra por caminos de siglos y siglos, que se pierde en el pasado; va al ángel que alboreará en un porvenir inasequible" (I, 80).*

AGUA.- como principio de vida e incluso de toda realidad, tiene una larga tradición en todos los pueblos del mundo. Puesta en conexión con la nube, tiene un primer sentido fuerte y manifiesto de fertilización, y con el simbolismo general del agua relacionado con la vida, esta fecundación de la tierra representa la satisfacción de sexual; y el principio y fin de todo significa el PARTO, el niño salvado de las aguas, que en la

[281] ELORDUY, Eleuterio, op. cit., p. 21.
[282] Ibidem. p.23.

tradición judeo cristiana tiene en Moisés, tan mentado por los estudiosos de nuestro relato, su expresión más conocida. Es sustancia universal, el *arché de Tales*, agente mediador entre lo indefinido, ilimitado (*a-peiron*, aire gaseoso) y lo definido corporalizado (cuerpo, sólido geométrico); simboliza el eterno retorno de la vida, el ciclo vital sin solución de continuidad. El pueblo primitivo y sencillo, el pueblo terrenal y campesino, percibe de inmediato esta conexión entre el ciclo (nube y lluvia) y la tierra (barro), que en conexión-copulación dan la vida, procrean y recrean transformando la muerte en vida. Con sencillez insuperable señala García Lorca: *"Para tener un hijo ha sido necesario que se junte el cielo con la tierra" (Yerma, III acto).*

La conjunción cielo y tierra está simbolizada en toda la novela, empezando por el nombre de la coprotagonista y relatora de la novela, Ángela Carballino, que viene del cielo (ángel) y surge de la tierra (carballo). Además, el agua representa la purificació0n y resurrección. En el bautismo es señal e instrumento de ello, triunfo sobre la muerte. Nosotros somos renovados en este elemento para resucitar renovados en el bautismo. En el agua quedó la imagen de la muerte, por la que debe morir el cuerpo del pecado y el espíritu, prenda de vida, renacido en Dios. Ahora bien, en la tradición cristiana se subraya la condición del agua como medio para que el Espíritu Santo actúe. El valor del agua, como portador de la gracia, no viene de la naturaleza, sino de la presencia del Espíritu Santo. No se trata de algo natural ni mágico, según San Pablo, sino instrumento de la Gracia Divina. San Ambrosio, San Basilio y otros han recogido la apelación de Cristo como "Agua viva" (Jn 4, 14), y recordado el de fuente de vida: "Si alguno tiene sed que venga a mí y beba" (Jn 7, 37, 8). Si el agua en los pueblos primitivos conjuga y media entre cielo y tierra, en la tradición judeo cristiana es instrumento de SALVACION y expresión de la MISERICORDIA DIVINA: "Quien tenga sed ... venga y beba" .

HUESO.- para Unamuno representa lo íntimo y auténtico, lo que no está envuelto en artificio y sostiene el edificio, tanto material como conceptualmente. Son innumerables las veces que utiliza el término hueso para referirse a lo más hondo, auténtico y genuino. Pero hay un artículo de enero de 1.924, "Mi primer artículo" (se refiere en él a su primer artículo publicado, escrito con sólo quince años y publicado en el *Noticiero Bilbaíno*, el 27-12-1879), donde nos dice: *"Su estilo, estoy de ello seguro, sería en su fondo, en sus huesos, el mismo de que hoy me valgo para desnudar mi pensamiento, no para revestirlo". "De la*

Vizcaya que me ha hecho con los huesos del cuerpo los del alma" (VIII, 520). Y termina el artículo, que rememora su primer artículo y sus orígenes vascos, con este párrafo: *"-La unión hace la fuerza-. Si, mi unión interior, la unidad íntima de mi alma, sobre mis huesos espirituales vascos esa unión ha hecho mi fuerza"* (VIII, 522).

Hay también un artículo, que titula "Hueso, hueso, hueso", cuyo primer párrafo nos pone en la pista del valor semántico que el término "hueso" tiene para Unamuno:*"Una vez más y no será la última ni mucho menos, una vez más debemos aconsejar a aquellos que se sienten inclinados a estudiar el problema económico social que nutra, ante todo, su mente de fosfatos fomentadores de hueso, queremos decir de ciencia económica pura, seca, escueta"* (IX, 597). Y termina el artículo*: "¡hueso, hueso, hueso! ¡Y a roerlo!"* (IX, 598). Hay otro artículo con el título "*Carne sobre hueso"*, que complementa el comentado, y que repite la muletilla *"hipofosfitos, hipofosfitos de firme para que se robustezca el hueso*", y en el que nos dice: "N*ada de organismos flácidos y pulposos como el de la babosa, sino sólido armazón de osamenta que los sustente y dé firmeza".* (IX, 742) El hueso es, pues, para Unamuno símbolo de fuerza sin trampa. La mujer se hizo con el hueso de Adam (Adama: tierra rojiza).

3.1.-LOS NOMBRES

San Manuel Bueno, mártir

MANUEL.- "Dios con nosotros", es el nombre que el evangelio da a Jesús de Nazaret. Originalmente alude al Dios que está entre (con) nosotros. El nombre, pues, establece la relación de Dios y la comunidad que en él cree y, sobre todo, confía.

BUENO.- Para Unamuno es todo aquel que se esfuerza por evitar el sufrimiento de sus semejantes (hermanos). Es el apelativo con el que gusta de señalar a su héroe favorito, a Alonso Quijano, el Bueno, quien, llevado por su piedad, será fiel al imperativo de su corazón, y lleno de generosidad, cumplirá su deber con independencia de sus consecuencias para él. Es bueno en sentido kantiano y en el machadiano. Recordemos lo que nos dice en *Vida de Don Quijote y Sancho*: *"El bueno no se resigna a disiparse, porque siente que su bondad hace parte de Dios, del Dios que es Dios no de los muertos, sino de los vivos pues para él viven todos"* (III, 245). Bueno es, pues, el que evita el sufrimiento (muerte) y hace vivir. Y prosigue Unamuno: *"La bondad no teme ni al infinito ni a lo eterno: la bondad reconoce*

que sólo un alma humana se perfecciona y acaba; la bondad sabe que es una mentira la realización del Bien en el proceso de la especie... la bondad nos eterniza" (III, 245).

La vinculación de la bondad con la fe está muy presente en toda la producción unamuniana. Recordemos algo muy repetido por nuestro autor: *"Si se da en un hombre la fe en Dios unida a una vida de pureza y elevación moral, no es tanto porque el creer en Dios lo haga bueno, cuanto el ser bueno, gracias a Dios, le hace creer en él; la bondad es la mejor fuente de clarividencia"* (VII, 125). La fe, como corolario-complemento de la bondad, es diáfanamente propuesta en "Mi Religión*": "El que siendo bueno crea en un orden trascendente no tanto es bueno por creer en él cuanto cree en el él por ser bueno"* (III, 260) [283]. El bueno por excelencia es aquél que es pura bondad, es Cristo, que (nos) eterniza. Ciriaco Morón alude a Renán para señalar que D. Manuel es un Cristo, el hombre bueno por excelencia, pero sin naturaleza divina; que transmitiendo su amor a los suyos, infundía tal confianza, que le pedían milagros, y aunque contesta a una mujer que se lo pide: "No tengo licencia del obispo para hacer milagros", aun así consigue hacer algunos gracias a su bondad, según testimonia Ángela.

MÁRTIR.- Unamuno lo utiliza poniendo su sentido religioso con el original de *testigo*. Se refiere así a aquel que lleva su testimonio hasta las últimas consecuencias. Es aquel que pone su existencia al servicio de Dios. Sería aquí pleonástico con respecto a Enmanuel, se trata de poner el acento en la comunidad y ser mártir. porque cumple con lo que la comunidad espera de él, y muere sosteniéndola, manteniéndola en su fe. Puestos los tres términos seguidos y precedidos por el *San*, nos dan el héroe que Unamuno quiere. Y héroe es para Unamuno aquel en el que se encarna la aspiración de un pueblo. Muy tempranamente nos lo había dicho, en el artículo "El caballero de la triste figura" de 1896:*"No es el héroe otra cosa que el que el alma colectiva individualizada, el que por sentir más al unísono con el pueblo, siente de un modo más personal: el prototipo y el resultante, el*

[283] Conviene recordar toda la reflexión unamuniana y la época en que lo hace: *"Los hombres que sostienen que de no creer en el castigo serían malos, creo, en honor a ellos que se equivocan, buscaría otro justificación ideal a su conducta"* (III, 260) y a continuación Unamuno proclama cuál es su religión "*Mi religión es buscar la verdad*" (III, 260) . Si bien lo subrayable es que El Bueno busca más allá que lo que el instinto de conservación le dicta, y quiere trepar a lo incognoscible, parece conveniente recordar cómo remata su meditación nuestro D. Miguel, por lo que de ilustrativo pueda tener para cercarnos a nuestro D. Manuel: "*Esos, los que me dirigen esa pregunta -¿cuál es tu religión?- quieren que les dé un dogma, una solución en que pueda descansar el espíritu en su pereza..., y yo no quiero dejarme encasillar, porque yo, Miguel de Unamuno, como cualquier otro hombre que aspira a conciencia plena soy especie única"* . (III, 260)

nodo espiritual del pueblo, y no puede decirse que guíen a éste, sino que son su conciencia y el verbo de sus aspiraciones" (I, 917).

Tomado así, *San Manuel Bueno, mártir* lo es, porque se ha tomado muy en serio su tarea. Diríamos en sentido sociológico que se ha tomado muy en serio su rol, el que corresponde al estatus de párroco de aldea, que se (des)vive por sus parroquianos-feligreses. En términos unamunianos, ha tomado muy en serio su rol, su papel en el teatro de su vida. Don Manuel, el héroe de la novela en la que descubrimos la lucha entre su voluntad y su razón, y sobre todo su comportamiento, que le acaba identificando con el Cristo sufriente que clama humanamente: "¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?"; con su D. Quijote, que no se resigna a disiparse; y con Moisés, que se quedó sin entrar en la tierra prometida.

ÁNGELA CARBALLINO

ÁNGELA.- es en griego mensajero, y en la tradición judeo cristiana es el mensajero de Dios: "El ángel del Señor anunció a María". Tiene además una función protectora: el ángel de la guarda defiende de las asechanzas del mal. Es el caso del arcángel San Miguel, que nos libera del Dragón (diablo) en tantos de nuestros mitos populares. Es enviado de la divinidad: "baja del cielo a la tierra". Es, pues, la evangelista que anuncia, como testigo, la buena nueva de la santa vida de D. Manuel, para que adquiera el reconocimiento oficial de su beatificación, lo que supone veracidad de lo testimoniado por ella. Una exigencia se impone a Angela Carballino: que se confiese y revele el secreto de D. Manuel. Es una terrible obligación que le produce angustia, pero que resulta ineludible, si quiere ser fiel al hombre-santo que trasformó su vida y la de su hermano. Es la evangelista que tiene como misión algo necesario pero... ¿imposible?: recrear la fe trasmitida por el santo ... ¿incrédulo?; y para ello tiene que hacer de la palabra de D. Manuel letra escrita, con lo que de contradictorio tiene esto para nuestro D. Miguel.

CARBALLINO.- No se trata tan sólo de un apellido popular de la tierra donde se realiza la novela (Morón), sino que además es el árbol divino al que, tanto la tradición semítica como la griega, han venerado. Carballo, el roble, carballino, de roble, encina (*quercus silex*), es también el árbol sagrado de los celtas. Entre éstos, el nombre druida significa "el que conoce la encina": *dur/chu,* encina, y *wid*, saber, conocer (*wid-wissen*). En las culturas paleolíticas, la encina es *axis mundi* y sostén del universo, que conecta-traspasa

las tres zonas cósmicas: infierno (entrañas de la tierra), tierra y cielo. Las tres culturas, la semítica, griega y la latina, lo ligan a la adivinación y a la previsión del futuro.

Ulises pregunta al árbol roble/encino, la voluntad de Zeus y el camino de vuelta. Yahvé se revela a Abraham en el encinar de Moré o Monré. Dios, o sus emisarios, se manifiestan a los patriarcas semíticos bajo la sombra de la encina; así, además de a Abraham, también se le apareció un ángel a Gedeón bajo la encina o terebinto de Ofrá. También Jacob duerme su sueño bajo la encina. Incluso el término *querubín* alude a la madera de un tipo de carrasca o encina. Así, el emisario denomina por el lugar en que aparece lo que volvería a ser pleonástico con respecto a Ángela. En la tradición grecolatina representa la justicia y la fuerza que se ejecuta bajo su sombra. Es el árbol sagrado ibérico por antonomasia; representa la perennidad del linaje, el alimento y sostén: el pan de bellotas era su alimento básico. Además representa la purificación y el renacimiento: con sus cenizas, antes que con la buena lejía, se blanqueaba la ropa lavada.

Todavía en muchos pueblos de España se señala la vara de encina como la mejor para matar serpientes. El campo simbólico que se abre con la dualidad vara-serpiente es vastísimo. La vara de Esculapio, ligada al heraldo de Hermes, trae la salud y la regeneración, por un lado. Por otro, la vara de Moisés, instrumento de la transmisión del poder divino, que pone a la mano del hombre, que en él confía, su poder. Poder divino y poder del hombre, que es siempre vicario de aquél, lo que nos recuerdan todos los profetas, y el Génesis nos lo dice: la serpiente, el orgullo, dice vida y trae la muerte.

El elegido, Moisés, lo es porque confía en el Señor: le tiene fe. La vara se convierte en serpiente y puede volverse de nuevo en vara siguiendo los designios del Señor. La fe obra el milagro, que con sólo el discernimiento racional no se alcanza. Creo que este es el sentido original de la serpiente: nos puede engañar, si no confiamos y nos alejamos de Dios.

Y ya tenemos el núcleo de la preocupación unamuniana, y la figura de Moisés imagen del caudillo libertador y profeta que organiza al pueblo de Israel, salvándolo de la esclavitud, pero que él mismo no puede entrar en la Tierra Prometida... Sin embargo, Ángela obra el milagro de mantener vivo el testimonio del santo, es su evangelista.

Según nos recuerda Ciriaco Morón, para Renán la verdadera fundadora del cristianismo fue María Magdalena, que recibió el primer testimonio de la resurrección de Jesús y reavivó la menguante fe de los apóstoles.

Junto a todo lo dicho no debemos olvidar que, para Unamuno, la encina es el árbol hispánico por excelencia, portador de los valores morales del alma noble castellana, ejemplo de firmeza, insistencia, resistencia y rectitud de carácter. Su soneto "La encina y el sauce" es de obligada mención a este respecto:

"La inmoble encina al cielo inmoble alza redonda
la copa prieta que ni fiero riza
mientras el sauce llorón en el agua huidiza
la cabellera tiende hundiéndola en la onda.
Van sus hojas de otoño del río en la ronda
hacia el mar en que río vencido agoniza
y al llegar del invierno los cielos ceniza
menea su manojo de varas sin fronda.
Déme Dios el vigor de la encina selvática
que huracanes respira en su copa robusta
y del alma en el centro una rama fanática
con verdor de frescura perenne y adusta,
que no quiero del sauce la fronda simpática
que a las aguas que pasan doblega su fusta" (VI, 368).

La encina selvática, no manipulada-acomodada al orden civil, frente al ¿hipócrita? sauce que se dobla, rinde y acomoda a lo que vengan. Unamuno nos está hablando de dos talantes y dos modos de afrontar la vida, y nos muestra su valoración/elección: "déme Dios el valor de la encina... que no quiero del sauce la fronda simpática". El artículo "Entre encinas castellanas", escrito poco después de la novela, deja claro todo el simbolismo que el apellido Carballino encierra, y en ella define a la encina como emblema del alma castellana: *"¡La encina símbolo y emblema secular del alma de esta tierra. "Robusta" la llamó D. Quijote, es decir rolliza y es de hecho hermana del roble. El árbol santo de Guernica, el de las libertades vascas, que extendió su fruto por el mundo todo. La encina árbol que parece roca, de berrueco, dura, prieta inmoble al viento de oscuro follaje, perenne... Estas robustas matriarcales encinas castellanas de secular medro..."* (I, 641).

Estas encinas matriarcales le hacen recordar a nuestro D. Miguel la larga arenga de nuestro D. Quijote a los cabreros, y cómo éste, nuestro D. Miguel en su *Vida de D. Quijote y Sancho,* corrigió al "malicioso Cervantes" por decir que fue "una larga arenga que se pudiera muy bien excusar", y a la que llamó "inútil razonamiento", pues D. Quijote defendió los siglos dorados en los "que se ignoraban estas dos palabras *tuyo y mío",* pues "eran en aquella santa edad todas las cosas comunes". Así, nos dice Unamuno al respecto: *"Pero yo, el comentarista, al comentar la "arenga" en mi Vida de D. Quijote y Sancho hace ya más de un cuarto de siglo, sostuve, como hoy sostengo, que no fue inútil el razonamiento comunista del caballero, y que les llegó al fondo del alma a los cabreros, que, aunque al pronto parezcan no entender, entienden al cabo, y hay que hablarles como se habla a Dios, del hondo del corazón, y en la lengua en que se habla uno a sí mismo a solas y en silencio, La música de las palabras resonará en las mentes de los cabreros –dije y digo- mejor que en la mente de los bachilleres el arte de Sansón Carrasco... Y he vuelto a oír, he vuelto a oír entre las matriarcales encinas castellanas, surgiendo de sus melodiosas entrañas, la voz de D. Quijote, y he vuelto a encontrar a sus cabreros. Y sigue sonando la dulzaina castellana, sólo que ahora suena son de lucha entrañable*". (I, 641)

La importancia simbólica de la encina, que ha quedado bien reflejada en su poesía de esa época, en el Cancionero es reiterativa la encina como símbolo de permanencia; continuidad y perennidad. La encina nos permite la supervivencia y es elemento vivificador procurador de alimento, pan de vida, el buen pan de bellota, proporcionador del calor del hogar, presta su lumbre y sobre todo la alegría de vivir. La dulzaina de la encina es la más alegre, como nos dijo en el ensayo sobre las encinas y reflejó en sus versos:

"Dulzainero, dulzainero,
toca en corazón de encina,
hoy es ayer y es mañana
, repetición es la dicha.
La candela verde en hoja
de año entero se esmirría
, se escabulle la bellota,
cascabel del monte arriba.
A la dulzaina las mozas
bailan, y en sus ojos chispas,
el porvenir las abuelas
con manos temblonas criban." (VI, 1152)

En un poema de 1930 "*Peñas de Neila*" recoge la metáfora de las "encinas matriarcales" y nos da su visión del alma castellana mixturada con su fe de duda, no exenta de esperanza confiada.

"Encinas matriarcales
que ceñís espadañas donde sueña,
mientras la esquila duerme, la cigüeña
al peso de las horas estivales.
Encinas de verdor perenne y prieto
que guardáis el secreto
de madurez eterna de Castilla,
podada maravilla
de sosiego copudo;
encinas silenciosas
de corazón nervudo;
qué recato en las tarde bochornosas
al rumor de la fuente echar la siesta
oyendo al agua lo que siempre dijo,
el eterno acertijo
que nos agua la fiesta:
¿Será el dormir morir
y un sueño de vacío el porvenir?
Mas llega la modorra,
encinas matriarcales,
del seso nos ahorra
el poso del veneno de los males.
Buscad confianza, pero no evidencia.
Sueños nos da la fe, muerte la ciencia" (VI, 1342-1343)

Si nos fijamos en la fecha (14-7-1930), es un poema escrito pocos días después de los dedicados a San Martín Castañeda / Valverde de Lucerna, y unos meses antes de San Manuel. Y ciertamente están presentes sus preocupaciones de siempre, que serán representadas en la novela.

Las encinas están presentes en innumerables poemas de nuestro autor, lo que nos da cuenta de la importancia simbólica de este árbol. Unamuno se sirve de la encina para hacer un juicio de valor sobre algunos de sus rasgos; caracteres y rasgos que Unamuno

descubre en las buenas almas sencillas del pueblo campesino, así la encina nos transmite; fuerza, densidad, austeridad, sinceridad, nobleza, protección... y sobre todo perennidad.

Uno de sus primeros poemas publicado es precisamente el titulado "*El mar de encinas"* de su libro *Poesías,* escrito el 13-9-1906, del que recogemos sus últimos versos por lo que de antecedente ilustrativo tiene para nuestro San Manuel.

"En este mar de encinas castellano
vestido de su pardo verde viejo
que no ceja, del pueblo a que cobija
místico espejo" (VI, 178)

Místico espejo, naturaleza que proteje y que refleja lo celestial, el cielo protector. Por eso Ángela Carballino representa, mejor, simboliza, la conjunción de cielo y tierra. Como Ángela viene del cielo, del más allá de D. Manuel, a anunciarnos su buena nueva; y, como Carballino, representa la ascensión de lo terráqueo hacia el cielo. Y aquí hemos de recordar al gigante Anteo, tantas veces mentado por D. Miguel, que necesitaba tocar tierra, hundir las raíces para recobrar fuerzas y *sobreponerse***.** Entre la madre tierra y el padre cielo, o la madre celestial y el padre terrenal, Angela Carballino establece la relación-conjunción materno-filial, desdoblándose en hija y madre de D. Manuel, "su padre espiritual". Es la ayudante, la diaconisa y el sostén de D. Manuel; es la penitente que se confiesa ante el "Padre espiritual", y a su vez su confesora, depositaria del secreto más lacerante de D. Manuel. A su vez, es el contrapolo de su hermano Lázaro, inicialmente ateo y anticlerical, que acabará compartiendo las dudas y, sobre todo, la obra del santo.

LÁZARO,- el nombre viene originalmente del hebreo, Eleazar, y tiene el significado de "el ayudado por Dios" o "Dios mi socorro". En la tradición cristiana, es el que vuelve a la vida, del más allá de ella; el resucitado de la muerte, y es el que ha vuelto a la vida. En la novela, Lázaro vuelve del "Nuevo mundo" y cambia su progresismo por su conversión en pueblo llano [284]; y es hijo de Simon(a), la que tiene hijos para extender el reinado de San Manuel. Lázaro confiesa explícitamente: *"El me hizo un hombre nuevo, un verdadero Lázaro resucitado. El me dio fe"*. (II, 1150) Volvemos a la dualidad vista en

[284] Recordar Lázaro y el rico: IX, 757.

Ángela. Lázaro, "el ayudado por Dios" gracias al socorro de D. Manuel, es resucitado en espíritu y esperanza, y a su vez es el socorro de D. Manuel y su sostén en el intento de hacer feliz a la comunidad de Valverde.

BLAS.- el que balbucea, el que tartamudea; en la tradición hispana es el tonto del pueblo, el disminuido inocente que no tiene habla propia, sino que repite lo que oye espontánea e irreflexivamente, y por tanto nunca miente. Ciertamente, representa la fe sin fisuras, pero a su vez, es quien repite gritando por todo el pueblo las desoladoras palabras del Cristo abatido: "¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?". Así, se vuelve a repetir la combinación del consuelo de la fe ciega con el desconsuelo del lúcido reconocimiento de la realidad del hombre contingente. Recordemos el planteamiento fundamental de Unamuno, herencia pascaliana, que es por el sentimiento, por el corazón, como podemos encontrar a Dios: "*El Dios lógico racional, el* ***ens summun*** *, el* ***primun movens,*** *el Ser Supremo de la filosofía teológica, aquel a que se llega por los tres famosos caminos de negación, eminencia y causalidad,* ***viae negationis, eminentiae, causalitatis****, no es más que una idea de Dios, algo muerto"* (I, 203). El Dios cristiano es, para Pascal y Unamuno, Cristo que muere en la cruz para expresar su amor y manifestar su bondad. Conviene recordar que en la visión agónica del hombre que se duele de su impotencia, en ese dolor, se descubre a Dios. Y que frente a esto Pascal reivindicaba el *sacrificium intellectus*, que recomienda el santiguarse con agua bendita y realizar con humildad ritos religiosos, con cuya práctica se alumbraría la fe. No olvidemos que el mismo Unamuno puso en práctica esta recomendación después de la crisis de 1.897.

Blasillo es un eco de D, Manuel; lo imita en todo, pero con la felicidad del confiado que no necesita entender, pues ama y está seguro de ser correspondido. Estamos en la *vita beata* agustiniana, que ha encontrado y se ha abandonado en Dios. Ciertamente Blasillo, en cuánto imagen y copia de D. Manuel, muestra la otra cara de éste, la de la inocencia plácida frente al dolor, la enfermedad y la desesperación. Enfermedad y desesperación que ponen en marcha todas las acciones de nuestro D. Manuel, acciones éticas que son sanadoras para todos y que traerán su propia salvación, al morir en brazos de su pueblo, abandonándose en los suyos, con plena confianza, como Blasillo, y junto y a la vez que él. En euskera, el "*iñusente"* es el tonto, ingenuo y sin culpa, y sin duda también alude al gran Blaise Pascal, el Blas, gran matemático y hombre de fe. En Pascal había leído Unamuno que conocemos la verdad no por la razón sino por el corazón; y en eso ambos

son deudores de San Agustín, para quien Dios habita en el interior del hombre. En San Agustín se presenta el Dios infinito a la conciencia del hombre finito. En Unamuno, como para todos los existencialistas, el proceso de búsqueda parte de la conciencia de la falta: el hombre es un animal enfermo, pues la conciencia siempre es conciencia infeliz, es dolor, pero paradójicamente éste es la fuente de salud, pues va en su búsqueda, y curiosamente ese dolor de falta nos lleva a Dios y supone esperanza de alcanzarlo; aunque todo ello está desarrollado en el horizonte de la muerte, de la enfermedad, compañera inevitable de nuestra existencia.

SIMONA.- la madre de nuestros apóstoles, Lázaro y su hermana, la evangelista Ángela. Es la que establece la filiación: "Mi padre forastero arraigó al casarse aquí con mi madre". El padre forastero muere antes de poder criar a los hijos, siendo, pues, Simona madre "patriarcal" que, enraizada en la comunidad, tiene vástagos que extenderán el ejemplo del santo párroco, siendo hijos espirituales de éste. El nombre alude al primitivo nombre de San Pedro, su nombre civil y secular, que el mismo Jesús le cambia por el de Pedro, para indicar la roca en la que se asentará la Iglesia:*"Tú eres Pedro y sobre esta rosa edificaré mi congregación"* (Mt.16, 18). Tradicionalmente se ha entendido el nombre Simón en el significado de caña, y se ha interpretado la transformación de la caña quebradiza (Simón) en sólida roca (Pedro-petra), con lo que se representa el cambio de fragilidad en firmeza, y con todo lo que el simbolismo de roca antes señalado representa.

En su raíz hebrea, *Symeón* significa el que escucha, el que oye y atiende. Escuchar es lo que hará la madre de nuestros protagonistas y sobre todo sus hijos. Recordemos que el mismo Jesús da la autoridad a Pedro: *"Yo te daré la llave de los cielos"* (Mt.16, 19), teniendo como misión la de guiar y fortalecer a los hermanos en la fe:*"Cuida de mis ovejas"* (Jn.21, 16 ,6). Y sostendrá en la fe a sus hermanos, porque es el que más fortalecido ha salido del contacto con Jesús:*"Simón, mira que Satanás ha pedido permiso para sacudirles a ustedes como se hace con el trigo; pero yo he rogado por ti para que tu fe no se venga abajo. Tú entonces cuando hayas vuelto, tendrás que fortalecer a tus hermanos" (22, 31, 32).* Los hijos de Simona cumplirán con respecto al Santo el papel de Pedro con Jesús.

Simón hace alusión a la dimensión inmanente, a la energía del hombre de acción antes de la elección de Jesús y convertirse en Pedro, servidor de Jesús, que es perdonado por éste después de su negación e invitado a participar y liderar la extensión del reino de Dios. A este respecto, es preciso recordar lo que nos dice en *La agonía del cristianismo,* en el capítulo que titula "El supuesto cristianismo social", capítulo en el que exponen las preocupaciones arriba señaladas, y alude a la simbología del gallo que anuncia el nuevo día: despierta a los durmientes y recuerda la negación de Pedro, de tanta importancia simbólica en la obra que estamos tratando:*"La Iglesia romana, digamos el jesuitismo, predica una paz de la conciencia, la fe implícita, la sumisión pasiva. León Chestov (La noche de Getsemaní) dice muy bien: "Recordemos que las llaves terrenales del reino de los cielos correspondieron a San Pedro y a sus sucesores justamente porque Pedro sabía dormir y dormía mientras que Dios, descendía entre los hombres, se preparaba a morir en la cruz.". San Pedro sabía dormir o dormía sin saberlo. Y San Pedro fue el que renegó del Maestro hasta que le despertó el gallo, que es el que despierta a los durmientes"* (VII, 340).

Si reparamos el momento en que el mártir bueno se entrega, como cordero sacrificial, para la salvación de los demás, se nos dice: *"...y fue mi hermano quien recogió la hostia y se la llevó a la boca. Y el pueblo, al ver llorar a D. Manuel, lloró diciéndose: ¡cómo le quiere! Y entonces, pues era la madrugada, cantó el gallo"* (II, 1141). Parece claro que ese gallo ahora simboliza el renacimiento, la salvación del alma después de la muerte física. Pues es gallo que despierta al durmiente con el canto de felicidad, y que viene a proclamar, después de haber comulgado nuestro santo con la ayuda de su discípulo, que Dios lo ha acogido. De otro lado, con el reconocimiento de San Pedro como depositario de las llaves terrenales del reino de los cielos, volvemos a la combinación-tensión terrenal y espiritual en la que ninguno de los dos polos se puede eludir, y que, como en la dialéctica heraclitiana, están en armonía retrotensa.

3.2.-LA COMUNIDAD

En Valverde de Lucerna se constituye una comunidad alrededor de un credo, que estructura y configura y da sentido a la comunidad y afán de vida para cada uno de sus miembros. Estos miembros comparten una misma fe que les sostiene y vivifica, "la creencia en la vida perdurable", creencia que ha forjado una comunidad auténtica y mantenida por un rito instaurado por el párroco D. Manuel, que hace recitar al unísono, formando un coro: el Credo. La narradora, Ángela, nos dice que el santo calló cuando,

recitando con el pueblo, llega al *"creo en la resurrección de la carne y la vida perdurable. La voz de D. Manuel se zambullía, como en un lago en la del pueblo todo y era que él se callaba"* (II, 1132).

Pero él, el santo párroco, ha conseguido unir a sus feligreses y reforzar la comunidad en torno a ese credo, que a él se le hace difícil de asumir. Pero el santo Manuel ha conseguido unir en la esperanza común, esperanza vivificadora. Y con ello ha conseguido cumplir con su vocación. Su *oficium* le exige dar sentido a la comunidad, procurando que ésta sienta la finalidad de su afán, el sentido de su vida. Su obra es asumir como Cristo su cruz. En el caso de San Manuel, hombre de conciencia, evitar que sufran, por lo mismo que él, por pensar que la vida es una insensatez, que el hombre es un ser para la muerte, y que no hay más. Por eso, su vocación es rebelarse contra esta posibilidad y transmitir confianza en la vida a su pueblo: "*Yo estoy aquí para hacer vivir las almas de mis fieles, para hacerlos felices, para hacerlos que se sueñen inmortales y no para matarles"* (II, 1142). Es, pues, ésta su misión a la que dedicará su vida este mártir, pero lo significativo es que la comunidad comparta esta ilusión y esta esperanzada alegría: "*Lo que aquí falta es que vivan sanamente, que vivan en unanimidad de sentido, y con la verdad, con mi verdad no vivirían*" (II, 1142).

Y esta vocación es, para Unamuno, religiosa, pues es este el papel de la religión: el de consuelo, y sobre todo justificación de la existencia humana, pues la dota de sentido: *"Y esto hace la iglesia, hacerles vivir. ¿Religión verdadera? Todas las religiones son verdaderas en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, si los consuelan de haber tenido que nacer para morir, y para cada pueblo la religión más verdadera es la suya, la que le ha hecho" (II, 1142).* La religión como consuelo se puede decir de muchas maneras: "todas las religiones son verdaderas", y su verdad descansa en su "praxis consoladora". Ciertamente que el criterio de verdad es el pragmático, pero no tanto como árnica u opio sedante, sino como alumbramiento vivificante del sentido de la existencia y hermosa esperanza común en su realización. Es lo que Unamuno ha repetido a lo largo de su vida: "es verdad lo que me mantiene en la vida".

Nos conviene recordar lo que en 1908 en "El juego de las ideas", tercero de "Sus diálogos entre el escritor y el político", a propósito de las ideas y su calidad, establece un criterio pragmático:

"P.- *¿Así que no te importan las ideas con que juegas?*

E.- No tanto. Me interesan mucho y las examino como el pelotaire examina las pelotas con que ha de jugar. No todas son iguales ni mucho menos. Las hay buenas y malas, peores y mejores, pero su bondad o maldad estriba en si se prestan o no al juego. Es mala toda pelota que no sirve para jugar con ella, es buena la que sirve, y, por tanto, mejor cuanto mejor sirva. Y ve por dónde establezco un criterio para discernir las ideas.

P.- Si, un criterio estético, o más bien juglaresco, de jugador.

E.- Un criterio lógico, pues que la lógica, el método, es el juego de las ideas. Idea, que no se presta o se presta mal al juego, es idea mala, es decir, falsa, y las mejores son las que mejor se prestan a él, las más elásticas. Ya ves que yo, el jugador de ideas, no juego con todas ellas.

P.- En efecto, aún no te he visto jugar con dogmas.

E.- Es que no botan. Y como no botan son falsos, porque son muertos" (V, 967).

Y termina el diálogo con esta, para nuestro propósito, pertinente y esclarecedora contrarréplica:

"E.- Cuando estoy jugando, no me estorbes; déjame jugar.

P.- Es que hay juegos peligrosos.

E.- Y el de la vida uno de los que más, y acaso el supremamente peligroso el de jugar a la verdad.

P.- No blasfemes.

E.- Acaso la verdad es algo pavoroso e inhumano, y, presintiéndolo, jugamos para que no nos agarre y haga presa.

P.-¿Y qué quieres a cambio de la verdad?

E.- ¡Poesía, consuelo de la vida! Ni una ni otra tienen fondo, y ésta al cabo tiene forma más hermosa" (V, 969).

Los ecos pascalianos son evidentes. Si Pascal apuesta por afirmar la existencia de Dios, ya que la ganancia (la vida eterna y feliz) es infinitamente superior a la posible pérdida (la vida precaria y su verdad), para Unamuno tiene el plus de que la vida cotidiana siempre queda embellecida con la creencia, con la esperanza. Puesto que el *misterio* permanece, la pregunta de la Esfinge es ineludible y exige que, siempre y en todo momento para cada hombre, demos la respuesta más hermosa, nos dice nuestro D. Miguel. Y nuestro San Manuel tendrá como misión evitar que la verdad del lógico, del *no poeta*, que dice "haber nacido para morir y vale", anide en sus parroquianos. Ya nos lo había dicho, después de hacerlo en el *Del Sentimiento*, en *La honda inquietud única*, de 1914: "*Pues porque digo y repito que aunque no estoy convencido, ni mucho menos, de que mi conciencia personal e individual sobreviva a la muerte de mi organismo físico, no me resigno a que así sea, ni me parece digno y humano que los demás se resignen a ello; porque digo y repito, que es barbarie y nada más que barbarie e inhumanidad querer arrancar del alma del pueblo la fe en la otra vida;*

porque digo y repito y diré y repetiré que ni la conciencia nos consuela de haber nacido ni podrá nunca sustituir a la religión" (VII, 1166-1167).

Es central, la concepción de la religión como una instancia insustituible de lo humano en cuanto humanidad, pues representa la utopía más estimulante de la especie humana, que le permite mantenerse en el esfuerzo por ser más. Su función antidepresiva ha sido reiteradamente expuesta por Unamuno, pues con la verdad de la ciencia el pueblo llano no podría vivir, y, lo que es lo mismo o peor, no podría participar de una verdad común constituyente y no disolvente. En "Divagaciones sobre la resignación y el esfuerzo", de 1911, dice: *"Si al pobre linaje humano se le dijera la verdad verdadera se le acibararía y acortaría la existencia"* (VII, 469). Unamuno siempre ha creído que la vida es un bien en si, un fin en sí mismo, y la religión viene a ser esa instancia de lo humano que mantiene esa creencia. Mejor, la religión me instala en esa creencia en comunidad con el otro, que se hace uno conmigo en esa creencia, que constituye la verdadera civilidad y civilización para nuestro autor. De ahí que la religión es algo radicalmente distinto del arte y de la ciencia.

Por eso certeramente y también antes de *Del Sentimiento trágico de la vida,* nos dice algo que puede ser entendido como contradictorio con lo que acaba de decirnos, y pone entre paréntesis lo de la religión como ¡ilusión, alucinante! Nos dice que la religión no es ideología, falsa conciencia, que el proceso reflexivo- científico pueda desvelar, desmontar y resolver. La religión, lo ve él agudamente, tampoco es un mecanismo de defensa al uso, que el proceso psicoanalítico pueda desvelar. Ciertamente todo mecanismo de defensa debe ser inconsciente para ser eficaz. Pero lo que Unamuno pone en evidencia es la radicalidad ontológica de la religión, pues si ella es un mecanismo de defensa, éste es universal e irremplazable, inserto en lo constituyente de la humanidad. Veamos lo que nos dice en 1909 en el ensayo *De la correspondencia de un luchador*: *"No me prediques la paz, que la tengo miedo. La paz es la sumisión y la mentira. Ya conoces mi divisa: primero la verdad que la paz. Antes quiero verdad en guerra que no mentira en paz. Nada más triste que entercarse en vivir de ilusiones a conciencia de que lo son. Al que oigas decir: "Hay que mantener las ilusiones", estímale perdido; pues ¿cómo ha de mantenerlas si las sabe ilusorias? No, amigo; el arte no puede reemplazar a la religión. ¿No conoces acaso las horas de íntima soledad, cuando nos abrazamos a la desesperación resignada? ¿No conoces esas horas en que se siente uno solo, enteramente solo, en que conoce no más que aparencial y fantástico cuanto le rodea y en que esa aparencialidad le ciñe y le estruja como un enorme lago de hielo trillándole el corazón?"* (III, 269).

En este ensayo se nos pone sobre la pista. Unamuno nunca ha sido un cínico (ni Regalado, nada caritativo, ni Sánchez Barbudo, le han entendido) que propugna que los demás crean en lo que él no cree. Nunca hubiese admitido a vivir él de ilusiones, a sabiendas que lo eran, y tampoco lo propugna para los demás. Lo que ha dicho, una y otra vez, es que ante la duda, duda inevitable, que constituye la raíz ontológica de lo humano, en el *Del Sentimiento Trágico,* parece preferible vivir en la esperanza, y, por ello, la apuesta por lo ilusionante frente a lo decepcionante. En 1906 tomó prestados los versos de Tennyson para justificar su apuesta:

"For nothing worthy proving can be proven
nor yet disproven: wherefore thou be wise,
cleave ever to the sunnier side of doubt,
and cling to Faith beyond the forms of Faith!

Fue lord Tennyson, en el Antiguo sabio (The Ancient Sage), el que dijo eso que, puesto en castellano – lengua en que debió haberse dicho primero tal cosa-, dice: "Nada digno de ser probado puede aprobarse ni desaprobarse, y, por lo tanto, sé prudente y ateniéndote siempre a la parte más soleada de la duda, agárrate a la fe más allá de las formas de la fe" (III, 937).

Lo significativo no es la teoría de la doble verdad que hace de Unamuno un averroísta (Villacañas), sino la creación de una esperanza compartida que haga pueblo, y que tenga éste una finalidad en la vida. Por eso, el líder debe silenciar todo aquello disolvente para la unión. Hay responsabilidad ética en esta postura, pues el mal evitado y el bien logrado parecen muy superiores a la confirmación de la "supuesta" verdad. Se trata de esto, la verdad es "pretendida" verdad, nunca evidencia irrefutada e irrefutable. Frente al cardenal incrédulo de Dostovyeski (Noziek), o el vicario de Rousseau (Sánchez Barbudo), nuestro D. Manuel tiene una misión clara: "cuidar de las pobres ovejas". Su misión es, por tanto, hacerse cargo, asumir en responsabilidad sobre su pueblo, cargar con su cruz; en definitiva, mantener la inquietud en secreto y fomentar la esperanza transcendente, única que no crea polémicas, que no desune, como puede darse en el caso de los respetables partidos y sindicatos, que por su esencia no pueden formar una comunidad común de todos los parroquianos, y para ello deben ocultar sus dudas, pues todo hombre, para Unamuno como para San Manuel, es todos los hombres, o al menos todos aquellos con los que convive y ha convivido.

Nada más peligroso y letal, y sobre todo in-humano, que el hombre que, pudiendo, no sólo no evita el dolor, sino que lo acrecienta. Por eso, nadie *responsable* debe ir predicando la insensatez de la vida, tanto si cree en otra y desprecia ésta, como si es la nada lo que predica como destino; no hace más que retratarse como inhumano: "*Porque hay, Ángela, dos clases de hombres peligrosos y nocivos: los que convencidos de la vida de ultratumba, de la resurrección, se esfuerzan en negarle de creer en otro de la carne, atormentan como inquisidores que son a los demás para que, despreciando esta vida como transitoria, se ganen la otra, y los que no creyendo más que en este mundo, esperan no sé qué sociedad futura y se esfuerzan en negarle al pueblo el consuelo de creer en otro. De modo que hay que hacer que vivan de la ilusión*" (II, 1150).

Estamos en la debatida cuestión del uso público y privado de la religión. Nuestro San Manuel es cura y debe comportarse según se espera de él. Respecto de la función de la religión, no hay que entenderla sólo como *cemento social*, lo que no disgustaría a Unamuno, sino sobre todo como *reserva de sentido*, al modo habermasiano, algo que muy certera y tempranamente lo había visto nuestro D. Miguel. En carta a Jiménez, en 1889, dice: *"La generación pasada pudo vivir en un positivismo intelectual porque, educada en la fe cristiana, llevaba ésta por debajo de aquél como su inconsciente sostén, Pero una generación educada en el positivismo ha de volver con fuerza a buscar el manantial oculto que sus padres le celaron"* [285]. Y aquí me parece que se encierra la gran preocupación de Unamuno, quien, si bien ha extremado su consideración de la religión como consolador social, tanto como personal, nos viene a decir que no se agota en ella. Un intelectualista, un positivista, ha reducido la religión a *cemento social* y a remedio frente al desamparo humano, el dolor y la muerte. Unamuno reivindica estas funciones, que no le parecen baladíes, pero más allá de consideraciones sociológicas, e incluso de inmanentismo antropológico, reivindica un papel de la religión como lo constitutivamente humano, que dota de sentido al hombre y de finalidad al universo.

De ahí que la religión sea algo totalmente distinto del arte y de la ciencia, y que no puede reducirse a ello. Por eso, parece pertinente recordar a Habermas, para quien las pretensiones de validez universales de la verdad y la justicia son resultado de la secularización-racionalización de las imágenes religiosas, y gracias a ello conservan la apariencia transcendental. O también podemos recordar a Horkheimer, para quien la pretensión de justicia absoluta remite a la añoranza de lo totalmente Otro, de matriz

[285] Unamuno y Jiménez Ilundain: Cartas inéditas de Miguel de Unamuno. Recopilación y prólogo de Sergio Fernández de Larrain. Editorial Zig-Zag Santiago de Chile, 1965. p. 297

judaica. Y al propio Rawls, quien, teniendo esto presente, explica lo religioso como la cosmovisión más importante, si no inevitable. Creo que, a estas alturas y después de todo lo dicho a propósito del amor y del dolor común, para Unamuno el reconocimiento de nuestra humanidad es con y por la del otro; soy con y por mi prójimo. La personalidad, la conciencia, la humanidad en suma, no es reducible ni explicable por ninguna explicación sociológica o biológica, sea la cooperación interesada, el egoísmo ilustrado, o la supervivencia del gen de la especie. Y cuando Unamuno habla de "manantial oculto que sus padres lo celaron", está hablando de esto, algo que desde *Amor y Pedagogía* creo debiera estar más que claro.

Si el lloro colectivo, el dolor compartido, es la forja de la comunidad, ésta es también la mejor forma de acrecentar conciencia y de hacer al hombre más humano. En el capítulo primero de *Del Sentimiento Trágico*, a propósito de las lágrimas de Solón por la muerte de su hijo, nos dice: *"Estoy convencido de que resolveríamos muchas cosas si saliendo todos a la calle, y poniendo a la luz nuestras penas, que acaso resultasen una sola pena común, nos pudiéramos en común a llorarlas y a dar gritos al cielo y a llamar a Dios. Aunque no nos oyese, que si nos oiría. Lo más santo de un templo es que es el lugar a que se va a llorar en común"* (VII, 119). La identificación rezo y lloro común subraya la correspondencia entre religión y compasión-amor. La cita partía de la impertinencia de las lágrimas de Solón para el pedante intelectual, y proclama que la práctica ritual, el lloro común, es en sí misma eficaz, y así lo explicita al final del párrafo: "*Un Miserere, cantado en común por una muchedumbre, azotada del destino, vale tanto como una filosofía. No basta curar la peste, hay que saber llorarla. ¡Si, hay que saber llorar! Y acaso esta es la sabiduría suprema. ¿Para qué? Preguntádselo a Solón"* (VII, 119) [286].

Estamos de nuevo con el gran legado unamuniano: es en la comunidad, resultado del vínculo amoroso y de la bondad del hombre, donde se efectúa y hace posible la presencia de Dios y su promesa de eternidad. El amor trasciende la muerte, creando una

[286] Todo esto es lúcidamente recordado por Carlos Feal, quien en su magnífico estudio sobre *El resentimiento trágico de la vida*, al estudiar la nota B1, en la que Unamuno medita, al hilo del bombardeo de la basílica del Pilar de principios de Agosto del 36 y se lamenta de la pérdida de conciencia comunal. Unamuno había anotado: "8ag+sábado, Salve en la Catedral por lo del Pilar de Zaragoza. Lo que agrupa a la muchedumbre, lo que hace conc. comunal histórica. ¿Creen? ¿Y ella en tanto? Están anta la muerte comunal. *Finis Hispaniae*". Carlos Feal subraya el temor que Unamuno siente ante la pérdida o perversión de la conciencia comunal, trasformada en muerte comunal, que pierde todo su valor de sacrificio vivificante para convertirse en suicidio colectivo. Unamuno, en la misma nota, cuestiona la fe de los beligerantes y menta a San Manuel: "carta de Calvo Sotelo en que habla de Santiago. Creía en eso? Conversión de última hora. Areilza, San Manuel Bueno. A estos tradicionalistas-falangista etc. les sostiene la fe en la eternidad de una causa sobrenatural, pues a lo menos creen o quieren creer. Y a los otros, a los contrarios, les sostiene la no fe, la desesperación, el sentimiento materialista de la historia. El que echó la bomba al Pilar, un desesperado y resentido de que otros logren creer".

comunidad imperecedera. La novela nos presenta al Santo dedicando más tiempo a las tareas de convivencia social que a las ceremonias sacramentales: *"Su vida era activa más que contemplativa, estaba siempre acopado. Escribía poco para si.... más, en cambio hacía de memorialista para los demás y a las madres, sobre todo, les redactaba las cartas para los hijos ausentes. Trabajaba también manualmente ayudando con sus brazos a ciertas labores del pueblo,.. íbase a la era a trillar y a aventar... En invierno partía leña para los pobres..."* (II, 1133-34). Si en esta cita se nos da cuenta de su *agenda laboral*, un poco antes, en la presentación de D. Manuel, se nos han señalado sus funciones fundamentales, que tenían por objetivo hacer comunidad, y lo hacía desde el amor, único modo eficaz de hacerlo. *"¡Y como quería a los suyos! Su vida era arreglar matrimonios desavenidos, reducir a sus padres hijos indómitos o reducir los padres a sus hijos y sobre todo consolar a los amargados y atediados y ayudar a todos a bien morir"* (II, 1131).

El culto como actividad va a ser relegado a un segundo plano, y sólo adquiere relevancia por su valor aglutinador, pues al participar todos, se refuerza la comunidad. Y cuando Unamuno dice que la religión es algo distinto del arte, él, que a veces parece confundirlas, nos habla de que la religión no se reduce a un artefacto literario, aunque éste puede, si realmente es tal, ponernos en la dirección de lo religioso apuntando a lo sagrado, al misterio que la subjetividad humana tiende, tratando de abarcarlo, entenderlo y así entenderse, sin poder nunca lograrlo y sin poder evitarlo en cuanto se quiera ser sujeto. Por eso estamos con Cerezo en que no se ha reparado en el carácter provocativo en que usa el término *ilusión* o *engaño* como *opio del pueblo*. Como era su costumbre, toma un tópico candente de la crítica sociológica marxista y, en vez de refutarlo, juega con él, como buen polemista, a la paradoja: "*Sí, ya sé que uno de esos caudillos de la que llaman revolución social ha dicho que la religión es el opio del pueblo. Opio... opio..., sí. Démosle opio y que duerma y que sueñe"* (II, 1146).

En este caso, la paradoja contiene una intención irónica: se finge aceptar una expresión, pero sólo para devolvérsela como un boomerang al adversario. Unamuno, por tanto, es mucho más radical que Rousseau, y el vicario, un *ilustrado* frente al religioso y trágico D. Manuel. Y si su vicario pretende la concordia social, manteniendo el *estatus quo* social, San Manuel pretende que se mantenga en la esperanza de la finalidad de la vida humana. Ese es el consuelo que se pretende. Se trata de la cuestión metafísica fundamental: la del sentido o sinsentido último de la vida. De ahí que la religión está siempre más allá de toda solución temporal concreta. *"No, Lázaro, no. La religión no es para resolver los conflictos económicos o políticos de este mundo que Dios estregó a las disputas de los*

hombres. Piensen los hombres y obren los hombres como pensaren y obraren, que se consuelen de haber nacido, que vivan los más contentos que pueden en la ilusión de que todo esto tiene una finalidad" (II, 1146).

La novela no trata, de ningún modo, la cuestión política de la organización de un pueblo, ni de ninguna utopía secular que procure su bienestar, sino de la posibilidad del abismo de la nada y la tragedia que esa posibilidad encierra. Se trata de evitar al pueblo la *caída* en la sima de la nada, que la sola suposición encierra. El *opio* al que se alude, pues, no tiene como pretensión aquietar al pueblo para mantener el *estatus quo*, sino que tiene una función estimulante justificando el esfuerzo de la vida. El orden religioso es totalmente distinto del político, de ahí que sea la mayor perversión la utilización de la religión para consolidar un proyecto político, sea éste demócrata cristiano, nacional socialista, o cristiano marxista, nos lo había dicho en *La agonía del cristianismo*: *"Las religiones paganas, religiones de Estado eran políticas, el cristianismo es apolítico"* (VII, 338). El sentimiento cristiano, nos lo dijo en *Del sentimiento trágico de la vida*, es "sed de eternidad", que hace brotar la esperanza, y de ésta surge la fe, como hemos visto en el capítulo anterior: *"Es la esperanza en Dios, esto es, el ardiente anhelo de que haya un Dios que garantice la eternidad de la conciencia, lo que nos lleve a creer en El*" (VII, 250).

Y esta esperanza se encarna en Cristo, en el que se deposita el anhelo común de la humanidad y hace de la sociedad comunidad: "*Si el sentimiento cristiano se encumbra en el sentimiento de la paternidad de Dios, es porque en el Cristo sublimó el linaje humano su hombre de eternidad"* (VII, 219). Lo significativo es que para Unamuno es el Dios personal, es primeramente un Dios comunitario que se *recrea* en la fe común del pueblo,que en Él espera. Ese Dios hace comunidad,y al hacerlo se hace a sí mismo como Padre, haciéndonos a todas las criaturas hermanos. Recordemos la cita que hemos utilizado propósito del dolor: "*Y es que no estamos en el mundo puestos nada más que junto a los otros. Sin raíz común con ellos, ni nos es su suerte indiferente, sino que nos duele su dolor, nos acongojamos con su congoja y sentimos nuestra comunidad de origen y de dolor aún sin conocerla. Son el dolor y la compasión que de él nace los que nos revelan la hermandad de cuanto de vivo y más o menos consciente existe. "Hermano lobo" llamaba San Francisco de Asís al pobre lobo que siente dolorosa hambre de ovejas, y acaso el dolor de tener que devorarlas, y esa hermandad nos revela la paternidad de Dios, que Dios es Padre y existe. Y como Padre, ampara nuestra común miseria"* (VII, 233, 234).

Por eso, no hay salvación individual; nadie puede ser feliz desentendiéndose de la suerte de su hermano. *"Hay quien dice aislarse en Dios para mejor salvarse, para mejor redimirse; pero es*

que la redención tiene que ser colectiva pues la culpa lo es" (VII, 277). Complementariamente, *"la gloria es la sociedad humana hecha persona"*. (VII, 259) y lo explica de un modo que la fraternidad, la *philadelfia* se convierte en el nudo de la religión cristiana y en el criterio de resolución del cristiano. *"No puede gozar de Dios en el cielo quien vea que su hermano sufre en el infierno, porque fueron comunes la culpa y el mérito... Este grandioso ensueño de la solidaridad final humana es la anacefaleosis y la apocatástasis paulianas"* (VII, 259). El buen párroco tiene bien presente estas palabras de *Del Sentimiento trágico*. De ahí que exclame: *"¡Cómo voy a salvar mi alma si no salvo la de mi pueblo!"(VII, 1150*). Gustavo S. Godoy nos recuerda que es "exactamente la misma idea expresada mucho antes (1914) por Ortega y Gasset en su célebre frase "*yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo"* [287]. Aunque nosotros tenemos que recordar que el sentimiento es anterior a lo dicho por Ortega, ya que en él se deja claro que yo soy yo con los otros, con los que comparto un mismo dolor y anhelo: "*Son muchos, en efecto, los que se imaginan el linaje humano como un ser, un individuo colectivo y solidario, y en que cada miembro representa o puede llegar a representar a la colectividad toda y se imaginan la salvación como algo colectivo también. Como algo colectivo el mérito, y como algo colectivo también la culpa; y la redención. O se salvan todos o no se salva nadie, según este modo de sentir y de imaginar; la redención es total y es mutua; cada hombre un Cristo de su prójimo*" (VII, 256).

Es esto lo que pretende nuestro D. Manuel: la salvación colectiva, para poder alcanzar la salvación personal. Unamuno entra en relación dialéctica con la teología liberal, que trata de dar con la solución propia al problema de la salvación eterna. San Manuel tiene que procurar la salvación de su pueblo para salvarse; por eso se nos dice explícitamente en la obra que *"D. Manuel busca, al ir a morirse, fundir, o sea salvar, su personalidad en la de su pueblo"* (II, 1123). Y lo cierto es que lo logra, y es que el párroco ha procurado el consuelo, habiendo obrado el milagro de hacerlo a través de instaurar una fe comunal, fe que ha constituido la comunidad a través de la práctica del rito del rezo comunitario, Y esa fe le sostiene a él en su vocación, y al final de su vida nuestro D. Manuel muere en la comunidad, en *su* comunidad, de modo que en su muerte *su* vida adquiere pleno sentido. Como dice Ferrater Mora: "*La muerte acompaña a la vida, no como una amenaza, sino casi como la promesa de un destino que sin la muerte sería imposible"* [288].

[287] GODOY, Gustavo S., "Dos mártires de la fe según Dostoyeuski y Unamuno*"*, *Cuadernos de la Cátedra de Unamuno*, 1970, nº XX, p. 147.
[288] FERRATER MORA, José. *Unamuno*, Buenos Aires, Edit. Losada, 1944, p. 94.

Por eso la escena de la muerte de D. Manuel y Blasillo es altamente aclaratoria del destino de ambos y del sentido del obrar de D. Manuel. La muerte abre la posibilidad de la realización plena del destino del hombre, como nos ha señalado Ferrater, y en el caso de D. Manuel va de la mano de Blasillo, lo que hace a la muerte de ambos una muerte común, en la que la *pistis* de Blasillo envuelve y pone en su sitio la *gnosis* de D. Manuel. De este modo, el pueblo salva la personalidad de D. Manuel. *"Luego, con el crucifijo que tenía en la mano dio la bendición al pueblo, llorando las mujeres y los niños y no pocos hombres, y en seguida empezaron las oraciones que D. Manuel oía en silencio y cogido de la mano por Blasillo, que al son del ruego se iba durmiendo, primero el Padrenuestro con su "hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo", luego el Santa María con su "ruega por nosotros, pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte", a seguida la Salve con su "gimiendo y llorando en este valle de lágrimas", y por último el Credo. Y al llegar a la "resurrección de la carne y la vida perdurable", todo el pueblo sintió que su santo había entregado su alma a Dios. Y no hubo que cerrarle los ojos, porque se murió con ellos cerrados. Y al ir a despertar a Blasillo nos encontramos con que se había dormido en el Señor para siempre. Así que hubo luego que enterrar dos cuerpos"* (II, 1149).

D. Manuel no muere solo, frente a la soledad del intelectual que pretende dar cuenta de la (in)fundamentación metafísica del mundo. El santo muere asistido por el pueblo, al que él tanto había consolado, y de la mano del insensato inocente renueva el vínculo entre ellos. Y se religa con todo lo que le rodea, comunidad y pueblo, paisaje y paisanaje. "*Pistis* antes que *gnosis*" vuelve a ser el lema que al final nos queda. *Pistis*, con-fianza que hace comunión, de modo que nadie muere mientras perdure la comunidad a la que se pertenece (ha pertenecido), y hay un inmanentismo que la alusión a la encina, la nube, la roca... como configurativos de esa comunidad, expresa. Así, al morir Simona, la madre de Angela y Lázaro, le asegura el Santo su permanencia en la casa en comunión espiritual con sus hijos.*"Usted no se va –le decía Don Manuel- usted se queda. Su cuerpo aquí, en esta tierra, y su alma también aquí, en esta casa, viendo y oyendo a sus hijos, aunque éstos ni la vean ni le oigan. Pero yo, padre –dijo-, voy a ver a Dios. Dios, hija mía, está aquí como en todas partes, y le verá usted desde aquí, des aquí. Y a todos nosotros en El, y a El en nosotros"* (II, 1139). Ampliaremos y profundizaremos en la escena de la muerte del buen cura en el apartado que titulamos "La salvación de Don Manuel", ahora reparemos en el valor que la comunidad y el paisaje tienen en la obra.

De nuevo tenemos que tener presente "Intelectualidad y Espiritualidad" para entender la necesaria conjunción de cielo y tierra, del cielo que dentro de nuestro mundo palpita, y a

ese Dios que le verá desde su casa, "desde aquí", y a todos nosotros en Él. Una vez establecida la comunidad, todo permanece el ella. El epilogo con que Unamuno finaliza la novela nos lo dice en sus últimas líneas:*"Bien sé que en lo que se cuenta en este relato, si se quiere novelesco –y la novela es la más íntima historia, la más verdadera, por lo que no me explico que haya quien se indigne de que se llame novela al Evangelio, lo que es elevarle, en realidad, sobre un cronicón cualquiera-, bien sé que en lo que se cuenta en este relato no pasa nada; mas espero que sea porque en ello todo se queda, como se quedan los lagos y las montañas, y las santas almas sencillas asentadas más allá de la fe y de la desesperación, que en ellos, en los lagos y las montañas, fuera de la historia, en divina novela, se cobijaron*" (II, 1154).

3.3.-EL PAISAJE.

La mayoría de los estudiosos de la novela unamuniana han subrayado que el paisaje en esta novela no es algo secundario, sino elemento fundamental, constituyente de la obra en el que se expresa el secreto drama de los protagonistas de la novela. Unamuno nos lo había mostrado en el prólogo de la novela: *"Escenario hay en San Manuel Bueno Mártir, sugerido por el maravilloso y tan sugestivo lago de San Martín de Castañeda en Sanabria, al pie de las ruinas de un convento de Bernardos y donde vive la leyenda de una ciudad, Valverde de Lucerna, que yace en el fondo de las aguas del lago... la trágica y miserabilísima aldea de Riba del Lago, a la orilla de San Martín de Castañeda, agoniza y cabe decir que se está muriendo. Es de una desolación tan grande como la de las alquerías ya famosas de las Hurdes"* (II, 1117). Unamuno inserta en este prólogo dos poesías consagradas al paisaje de San Martín de Castañeda, escritas bajo la impresión de la visita al lago que hizo el primero de Junio de 1.930. Unamuno resalta que en las casuchas "de la miserabilísima aldea" se hacina un pueblo al que ni siquiera le es permitido pescar las truchas de su lago. Pero este escenario sugerido por el lago de San Martín de Castañeda, que agoniza junto al lago, no puede ser modelo de Valverde de Lucerna, en el sentido de mera trasposición del paisaje real a la novela. Unamuno nos lo advierte: "*El escenario de la obra de mi Don Manuel Bueno y de Angelina y Lázaro Carballino supone un desarrollo mayor de vida pública, por pobre y humilde que esta sea, que la vida de esas pobrísimas y humildísimas aldeas. Lo que no quiere decir, ¡claro está! Que yo suponga que en éstas no haya habido y aún no haya vidas individuales muy íntimas y intensas, ni tragedias de conciencia"* (II, 1117).

No nos hacía falta esta explicación de Unamuno para entender que nuestro autor, como creador, no es mero copista, y que el paisaje de la novela está lleno de alegorías prácticas que enmarcan y enfatizan el drama que la obra expresa, y que por ello se

constituyen en elemento fundamental de la obra. Ciertamente la obra ha sido celebrada como modélica por la acertada conjunción de filosofía y literatura. Podemos decir que Unamuno nos ha donado su pensamiento más maduro, y, en este logro, el tratamiento del paisaje ha sido decisivo. Veamos un poco en detalle. El prólogo nos subraya una primera dualidad contradictoria, una belleza natural que esconde una miseria social: "trágica y miserabilísima aldea que agoniza... es de una desolación tan grande". Esta dualidad es la misma que se esconde en la novela: la paz del pueblo (el lago calmo) es a costa del drama interior que se agita en la conciencia de Don Manuel. A su vez, tenemos que reparar que en el juego especular que remite del lago al alma de Don Manuel, el alma vuelve a tener su réplica en el lago que tiene su propia vida, su campanario y sus muertos. Y así como bajo el lago hay una villa sumergida, que una vez al año emerge y revive haciendo sonar sus campanas, del mismo modo "*En el fondo del alma de nuestro Don Manuel hay también, sumergida, ahogada, una villa y que alguna vez se oyen sus campanadas"* (II, 1140). Se alude al fondo inconsciente de la personalidad de Don Manuel, que no es objetivable, ni racionalizable, pero que como tal inconsciente, lo sabemos con Freud y Don Miguel, gobierna nuestra vida. La ciudad sumergida, como símbolo de la intrahistoria del pueblo, guarda el recuerdo de los antepasados, que han hecho posible la vida de los actuales moradores de la villa, y que, precisamente por eso, de algún modo se mantienen aún presentes, presencia que se manifiesta con toda su fuerza cuando se escucha el sonido de las campanas. Hay un pasaje en que queda todo esto explícito; es cuando Angela responde a su hermano de este modo*: "Si -le dije- 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 nuestra Valverde de Lucerna... ¡feudal y medieval!"* (II, 1140). Ángela repite la calificación de su hermano Lázaro, feudal y medieval; feudal es también la leyenda del lago[289], que se mantiene viva y se hace real en el pueblo : " se oyen las campanas".

Pero el simbolismo del lago remite otra vez a Don Manuel. Se produce una reciprocidad especular entre el lago y los ojos de Don Manuel; en los ojos de Don Manuel, mirando al lago, se ve el cielo reflejado por este último. Además hay una reiterada identificación entre el lago y los ojos de nuestro santo. Al inicio, cuando nos presenta al personaje, Angela lo describe así: *"Era alto, delgado, erguido, llevaba la cabeza como nuestra Peña del Buitre lleva su cresta y había en sus ojos toda la hondura azul de nuestro lago"* (II, 1129). Y después,

[289] Leyenda de Is, recogida por Renan, y que Unamuno conocía y que aludía a un pueblo anegado por las aguas; en el que en determinados momentos se podían oir las campanas de su Iglesia.

cuando le recomienda que crea en lo que enseña la Santa Madre Iglesia, nos dice emocionada: *"Leí no sé qué honda tristeza en sus ojos, azules como las aguas del lago"* (II, 1137), aunque justamente, un momento antes, subraya la visión del cielo reflejada en el lago y le invita a creer en él:*"Cree en el cielo, en el cielo que vemos. Míralo – y me lo mostraba sobre la montaña y abajo, reflejada en el lago"* (II, 1137).

El lago, metáfora fundamental, que acoge, junto con los ojos del santo, el cielo que en él se descubre, expresa la ambigüedad de la ilusión y de la verdad, del trampantojo, del espejismo engañoso y de la imagen evocadora y reencarnadora. El lago, elemento central de la novela, se identifica explícitamente con Don Manuel: "*Don Manuel emprendió la tarea de hacer él de lago, de piscina probática, y tratar de aliviarles y si era posible curarles. Y era tal acción de su presencia, de sus miradas, y tal sobre todo la dulcísima autoridad de sus palabras y sobre todo de su voz -¡qué milagrosa voz!- que consiguió curaciones sorprendentes"* (II, 1131). El lago, como los ojos de Don Manuel, tiene en sí el cielo. Como en el interior del hombre agustiniano, habita Dios. Aunque... siempre cabe dudar. ¿Es sólo reflejo, imagen especular, espejismo en suma, o es el lugar de sanación y consuelo real?

Para Ricardo Gullón [290], el lago es el ámbito del milagro al que acuden los endemoniados en busca de curación, Don Manuel consigue la cura y sobre todo les procura consuelo por medio de su voz, *voz divina*, con poder de sugestión tal que consigue la sanación. Don Manuel, transfigurado en lago, piscina probática, consigue hacerse uno con el pueblo, ser el pueblo todo, que reza por la salvación de todos. Volvemos al juego unamuniano fundamental; sugestión, puede que si, pero que cura realmente. Esto es, que la sugestión es verdadera es la bendita ilusión que hace vivir. Esta ilusión consoladora, ligada al rezo peticional es tan de la esencia de la religión como el anhelo de que haya Dios, o el ansia de inmortalidad. Esta ilusión consoladora es fuente de esperanza y posibilidad de todo acto creativo, que funda una verdad que llamaremos beatífica. Nos lo había dicho en sus ensayos teóricos: ***"Le bonheur fait partie de la verité,*** *es una proposición profundamente abogadesca, pero no científica ni de razón pura. Mejor sería decir que la verdad forma parte de la dicha en un sentido tertulianesco, de* ***credo quia absurdum****, que en rigor quiere decir:* ***credo quia consolans****, creo porque es cosa que me consuela"* (VII, 164-5).

[290] GULLÓN, Ricardo, "Relectura de San Manuel Bueno y Mártir", en *Historia y crítica de la literatura española. Modernismo y 98*, Barcelona, Ed. Crítica, 1980, vol. VI, pp. 267-275.

Hemos, de nuevo, reafirmado lo dicho a propósito de la comunidad. En la novela renacen las preocupaciones que un tiempo atrás habían tomado cuerpo conceptual en *Del Sentimiento trágico de la vida.* Ahora nos paramos a considerar que el paisaje, como todo lo creado, lleva ínsita su dimensión religiosa y, como hemos puesto de manifiesto, Angela, la narradora, evoca la figura de Don Manuel identificándolo con el lago y la montaña, la cabeza con la peña, y los ojos con la hondura del lago; pero a su vez y recíprocamente todo el valle estaba mimetizado con su Don Manuel. *"Pasé en el colegio unos cinco años, que ahora se me pierden como un sueño de madrugada en la lejanía del recuerdo, y a los quince volví a mi Valverde de Lucerna, Ya toda ella era Don Manuel. Don Manuel con el lago y la montaña"* (II, 1130).

El proceso de identificación es un proceso de personalización, de animación de la naturaleza y de concientización del universo todo, según la tradicional posición unamuniana, para quien antes que Teilhard de Chardin el impulso evolutivo tiene como finalidad la *apocatástasis*, recopilación de todo el pasado; de modo que todo resucita y reanima en un universo que se vuelve a hacer uno con Dios. Dios alfa y omega de todo el devenir cósmico.

Si la naturaleza es animada por el espíritu del santo párroco, éste puede sentir la perennidad en comunión con ella. Lo vemos cuando Lázaro relata los pensamiento de Don Manuel, ante la visión de una zagala cantando desde una roca: "*Mira, parece como si se hubiera acabado el tiempo, como si esa zagala hubiera estado ahí siempre, y como está, y cantando como está y como si huera de seguir estando ahí siempre, como estuvo cuando no empezó mi conciencia como estará cuando se me acabe. Esa zagala forma parte, con las rocas, las nubes, los árboles, las aguas, de la naturaleza y no de la historia*" (II, 1145). Volvemos al juego de proyecciones recíprocas para dotar de ser y de sentido a cada uno de los elementos de esta relación. Relación que no puede ser más que dialéctica, de modo que cada uno de los elementos constituyentes de esta relación sólo se puede comprender desde ella. Lázaro, al terminar el relato, exclama: *"¡Cómo siente, cómo anima Don Manuel a la naturaleza!"* (II, 1145).

La zagala como naturaleza representa la perennidad, "estando así siempre", y se repite la letanía de elementos naturales antes analizados: roca, nubes, árboles..., y también la espontaneidad natural, la inocencia de "antes de la conciencia". La conciencia, pues, traerá la problematicidad con el reconocimiento de la culpa de haber nacido y de la

inevitabilidad de la muerte, mientras que la zagala canta y expresa la alegría de vivir, la paradójica frescura perenne. De nuevo, nos encontramos con una réplica de la contraposición fundamental entre el lago y la montaña, expresión de la oposición básica entre lo permanente y lo efímero, entre lo perenne y lo caduco, entre lo inmortal y lo perecedero. La zagala, forma parte de la naturaleza y no de la historia. La identificación de nuestro santo con el lago y la montaña, y su animación de la naturaleza, parece apuntar a una superación dialéctica de la oposición naturaleza-historia como *aufhebung,* en la que quedan recogidas ambas. Sería la historia interna la que permanece, y esa es precisamente la concepción de nuestra historia unamuniana. Creemos que la dialéctica hegeliana, que asciende en espiral y en la que en cada momento superior se va ganando en experiencia (pues todo queda de algún modo subsumido), ilustra muy bien la posición de Unamuno. Por eso, esa villa sumergida en el lago, y el lago mismo que la contiene, es una bellísima representación de la intrahistoria unamuniana. Es ciertamente cementerio de las almas de los abuelos de los habitantes del pueblo, pero que permanecen presentes en sus descendientes; y sobre todo, reviven realmente, de un modo puntual, con la villa toda sumergida: "alguna vez se oyen sus campanas".

Ahora, para mayor abundamiento en lo dicho, es obligado pararse a considerar su concepción de la historia como presente eterno, presente en el que se da un crecimiento íntimo del contenido espiritual. Cuando se entiende la historia sólo como pasado, se da una imposición del pasado al presente que ahoga a éste. Estancamiento estéril, que imposibilita un presente creador. "*La historia no es el pasado sólo, no es la tradición, no es tampoco el porvenir el progreso. La historia es el presente eterno. Y es el crecimiento íntimo de dentro a fuera, el enriquecimiento del contenido espiritual. En la historia vive el pasado con el porvenir y engendrándolo en un presente eterno. Porque la historia es el espíritu y el espíritu es creación"* (III, 773) [291]. El párroco se apropia de su pueblo con su entrega, produciendo ese crecimiento

[291] La constante creación, que es el pasado renacido en el porvenir, historia viva que combate, sin fin, a la muerte, tiene la contrarréplica complementaria en la concepción del *desnacer*, vivir la vida a retrotiempo, en un retroceso de la madurez al nacimiento, como una vuelta a la "inconciencia original". En *Niebla*, Augusto le dice a su perro Orfeo: *"¡Qué vida ésta Orfeo, qué vida...!. Este día, este eterno día que pasa... Esta es la revelación de la eternidad, Orfeo, de la terrible eternidad. Cuando el hombre se queda a solas y cierra los ojos al porvenir, al ensueño, se le revela el abismo pavoroso de la eternidad. La eternidad no es el porvenir, cuando morimos nos da la muerte media vuelta en nuestra órbita y emprendemos la marcha atrás hacia el pasado hacia lo que fue"* (II, 578). Se trataría de volver a la nada inicial, con lo que nos queda el drama de la vida entre dos nadas, preocupación unamuniana sentida en toda su obra y que queda especialmente reflejada en "La lanzadera del tiempo" (VII, 497) y en "De la correspondencia de un luchador" (III, 270).

íntimo, y realizando su anhelo de serlo todo, pues se cumple que la aldea toda de Valverde de Lucerna es ya él: "*Ya toda ella era Don Manuel*" (II, 1130).

Tenemos que repetirlo: con esa identificación iniciada con la identificación del lago con Don Manuel, se aprehende toda la naturaleza humanizada en el seno del santo y se funde el espíritu del pueblo con el de Don Manuel. Don Manuel recoge en él todo su mundo y, a su vez, se proyecta todo él en el mundo circulante. Se vuelve, pues, a cargar de significación lo que hemos dicho en el apartado de la comunidad: no hay salvación posible sino a través de los otros. Por otro lado, el lago, en cuanto que recoge lo que fuimos, es el lugar de la nostalgia [292]. El lago es el lugar de esa tristeza vaga, indefinida, por la pérdida de la infancia siempre inocente del pueblo y sus moradores: "*Leí no sé qué honda tristeza en sus ojos, azules como las aguas del lago"* (II, 1137). Se subraya la indefinición e ignorancia del motivo de la tristeza: "un no sé qué", con lo que se expresa la incapacidad de racionalizar la tristeza, cosa que se subraya si consideramos que esto se nos dice justo después de que el buen párroco invita a Ángela a creer en *"todo lo que cree y crea la Santa Madre Iglesia Católica Apostólica y Romana. ¡Y basta!"* (II, 1137). Se evoca al lago porque se añora la creencia ingenua, fuente de consuelo, y se reconoce la incapacidad de la razón para responder al interrogante vital. Esto mismo lo advertimos en la confesión de Lázaro a su hermana, cuando le dice: *"Mira Angelita, ha llagado la hora de decirte la verdad, toda la verdad. –Y entonces, serena y tranquilamente, a media voz, me contó una historia que me sumergió en un lago de tristeza"* (II, 1141). Con lo que vuelve a aparecernos la tristeza ligada al lago. Función nostálgica del lago que tiene en la escena de la confesión del secreto su realización más acabada. Al culminar la confesión del secreto, Lázaro pregunta al buen párroco*: "¿Y usted celebrando misa ha acabado por creer? Él bajó la mirada al lago y se le llenaron los ojos de lágrimas. Y así es cómo le arranqué su secreto"* (II, 94).

El lago guarda el secreto de la incapacidad de creer de nuestro Santo. Lago y tristeza van ligados. El lago, bajo su calmosa apariencia, encierra un terrible y peligro secreto. Si Lázaro, "serena y tranquilamente", le desvela a su hermana el inquietante secreto, el lago, por su parte, espejo del cielo, tiene un lado oscuro, fondo negro no menos inquietante. El lago mantiene constante la tentación nadista, la llamada al descanso y al acabamiento. Señalando al lago, Don Manuel confiesa a Lázaro:*"He aquí mi tentación*

[292] La nostalgia: etimológicamente *nostos* (regreso) y *algos (*dolor), supone que el sufrimiento por (no) regresar es siempre evocación de pérdida y ansia de recuperación.

mayor". Se refiere a la tentación del suicidio que había heredado de su padre, y que a lo largo de su vida, casi 90 años, tuvo que combatir. Nostálgicamente sigue su confesión a Lázaro "¡Y cómo me llama esa agua, que con su aparente quietud –la corriente va por dentro- espeja el cielo! ¡Mi vida, Lázaro, es una especie de suicidio continuo, un combate contra el suicidio, que es igual; pero que vivan ellos, que vivan los nuestros!" (II, 1100). La ambivalencia del lago es nuevamente resaltada, quietud superficial y turbulencia en el fondo. Ambivalencia de la llamada, pues, nos convoca tanto a la inmersión de la conciencia en la corriente eterna como a su disolución en la nada. Se trata, otra vez, del juego de eternización frente a nihilización . Ambivalencia de nuevo explicitada en la continuación del discurso*:"Y luego añadió: Aquí se remansa el río en lago, para luego, bajando a la meseta, precipitarse en cascadas, saltos y torrenteras por las hoces y encañadas, junto a la ciudad y así se remansa la vida, aquí en la aldea. Pero la tentación del suicidio es mayor aquí, junto al remanso que espeja de noche las estrellas, que no junto a las cascadas que dan miedo"* (II, 1100).

La fascinación por el lago nos descubre el atractivo de lo que se esconde tras lo manifiesto. El lago es cifra de nuestra conciencia, y el temor difuso, indefinido, es el miedo a descubrir lo indeseable; pero, a su vez, el afán de lucidez que a todo hombre impulsa, nos nueve a sumergirnos en él. Esta tensión que espeja la de muerte, inmortalidad, perennidad e infinitud, vida y sueño, sentido y sinsentido, ser y no-ser, en definitiva, es la tensión que resulta del misterio de la existencia humana. Unamuno tiene presente la noción de misterio en el mundo griego, y entiende el sacramento cristiano en clave mistérica; esto es, como palabra eficaz que acompañando unos actos rituales revive, resucita una acción divina para la salvación del hombre. De ahí que insista tanto en la invitación pascaliana de empezar a persignarse con agua bendita. Sin embargo, Unamuno es consciente de que el éxito de la acción no está garantizado, el rito no es fórmula ni algoritmo físico-matemático. Al hombre le toca vivir en la *niebla*, entre el sueño y la vigilia, descubriéndose en el sueño realidad-apariencia, y siempre con el temor, de quedarse en mera sombra. La tentación del suicidio es la tentación del canto de sirena del lago (nostalgia mortal), de esa quietud confortable, suave y extraordinariamente seductora, que invita a nuestro párroco al descanso mortal.

Este descanso supone eliminación del "pecado de haber nacido", inversión de la existencia, volver al estado prenatal de la inconsciencia absoluta, atravesar el umbral de la niebla, donde sueño y vigilia se entremezclan, para volver a la nada original. Es la tentación del sueño eterno, la tentación de la admisión del vacío ontológico, que, como

posibilidad existencial, se le presenta a nuestro párroco; posibilidad a la que se le hace frente. De ahí que "toda su vida sea una batalla contra el suicidio". Por eso, no se puede decir que para el párroco no hay más solución que el vacío: que puede haber otra solución, y que se debe luchar por hacerla posible, es la consigna de Unamuno, y la verdadera confesión de Don Manuel con su ejemplar vida. La lucha contra en suicidio es la lucha contra la voluntad de muerte, pues ciertamente el suicidio supone voluntad subjetiva de acabar en el sufrimiento nostálgico, antes señalado. Esta lucha, esta agonía, es secreta, pues no todos la podrían soportar. Por eso conviene que el pueblo sueñe vida y que el héroe silencioso combata a la muerte. "*Sigamos, pues, Lázaro suicidándonos en nuestra obra y en nuestro pueblo y que sueñe esta vida como el lago sueña el cielo*" (II, 1144).

Se trata de evitar que el pueblo tenga la tentación del querer no-ser, y que viva el sueño de la vida con confianza y sin pesadillas atormentadoras[293]. El lago tanto refleja y sueña el cielo, como expresa la oquedad y el vacío de la existencia. Ángela se percata de que así como heredó el sueño de Don Manuel la tentación nadista de su padre, también Lázaro parece heredarla de su padre espiritual, y por eso ruega a su hermano que no mire tanto al lago. La imagen del lago, pues, se nos presenta reiteradamente con su ambigüedad original, y en este último caso, reflejo especular y sueño se identifican: "como el lago espeja el cielo" pasa a ser "como el lago sueña el cielo", con lo que de "irrealidad", apariencia o ilusión conlleva. Pues se trata de un mero reflejo, imagen especular, o ensueño, devaluación ontológica en suma. Pero también supone deseo y noticia de lo reflejado. El lago evoca el cielo y, de algún modo, esa evocación trae a presente lo evocado, el cielo reflejado.

Esa ilusión, no es vana. Además de consoladora, afirma la posibilidad real de lo evocado:*"Vivid en paz y contentos y esperando que todos nos veamos un día, en la Valverde de Lucerna que hay allí entre las estrellas de la noche que se reflejan en el lago, sobre la montaña, y*

[293] Villacañas en el lúcido estudio introductor a San Manuel, habla de averroismo pues hay una doble verdad y un doble consuelo para dos tipos de hombres, los sabios lúcidos y los ignorantes felices. Y pone la clave de la novela y de la bondad de Don Manuel en que guarda éste el doloroso secreto para no aumentar "el sufrimiento interno e inmanente al mundo". (Villacañas, op. cit., XIII) y esta posición pragmática la identifica con el Metodismo, hacer el bien y evitar el mal pensando siempre en la comunidad.
Por nuestra parte queremos subrayar que, Unamuno ha tenido presente y bien presente la idea de que la bondad es compasión y consuelo y una religión comunitaria y toda verdadera religión lo es, es esto primariamente, consuelo pero no narcótico, sino consuelo que mira al cielo y que no se conforma con la tierra. Y aquí está la bipolaridad y la necesidad de la doble verdad, amor esperanzado y dolor trágico, que hay que intentar acallar pero no matar, para no morir.

rezad...” (II, 112), son las últimas palabras, y son palabras de esperanza que invitan, como todas las muertes de los buenos en Unamuno, a rezar, a mantener la esperanza. Es la exhortación del Santo a su pueblo, cuando se siente morir. Él mismo se aferra a esa posibilidad: el cielo estrellado que se refleja en el lago guarda una Valverde eterna, y la petición última, el rezad por él y por todos, es absolutamente sincera y expresión de una piedad religiosa innegable. Por eso, no se puede interpretar el ensueño de Dios como mortífero, resultado de un poder maléfico engañador, sino en clave positiva, pues la evocación que Don Manuel hace de Moisés y el tan repetido “quien ve la cara de Dios muere”, hay que entenderlo como muerte de la fe humana, pues ver la cara a Dios significa la negación de la incertidumbre, y sobre todo de la razón positiva incapaz de comprender lo visto, además de incapaz de expresar de ningún modo. Ya no es posible la evocación ni el simbolismo, todo queda cegado por la luz divina.

El sueño del hombre y de Dios se complementa y recrea. En su despedida, y cercana su muerte, Don Manuel alude a Moisés y a lo dicho en *Exodo* 33,20: “*Como Moisés, he conocido al Señor, nuestro supremo ensueño, cara a cara, y ya sabes lo que dice la Escritura: que el que le ve la cara a Dios, que el que le ve al sueño los ojos de la cara con que nos mira, se muere sin remedio y para siempre. Que no le vea, pues, la cara a Dios este nuestro pueblo mientras viva, que después de muerto ya no hay cuidado, pues no verá nada...”* (II, 111). Volvemos al juego especular donde lo uno remite a lo otro, en el que lo reflejado hace real al original, y en la que la diferencia entre original y copia empieza a no estar tan clara. Y volvemos al tema de la fe como creación. Ahora nos toca hablar del lago reflejador y de los ojos como lagos abisales y toda la simbología a ellos ligada. Para una comprensión cabal, lo dicho en el paisaje tenemos que poner en relación con lo que el Éxodo nos dice. La ambigüedad, que el pasaje de la novela relata es realmente reproductora de la relatada en el Éxodo, pues si en *Éxodo* 33,20 nos dice “pero mi rostro no podrás verlo, porque no puede verme el hombre y seguir viviendo” justo antes se señala enfáticamente con la expresión “Has hallado gracia a mis ojos y yo te conozco por tu nombre” (Éxodo, 33, 17). Se le ha comunicado a Moisés el haber sido elegido por Dios, el haber sido receptor de la Gracia Divina. Moisés es un agraciado, está salvado, ha sido elegido. Pero como hombre no puede ver a Dios como éste le ve a el: cara a cara. Moisés desea ver a Dios, y no lo puede hacer por ser esto mortal, porque acaba con el amor humano, con la libertad del hombre. Pues el hombre ya nunca más podrá hacer otra cosa que ex-tasiarse en Dios. Y precisamente para evitar la mirada de Moisés, Yahvé le dice luego: “*Mira hay*

un lugar junto a mí; tu te colocarás sobre la peña. Y al pasar mi gloria, te pondré en una hendidura de la peña y te cubriré con mi mano hasta que yo haya pasado" (Éxodo, 34, 7).

El mismo peligro del rostro de Dios es el peligro del lago y de los ojos hermosos; el peligro de que atraigan de tal modo que uno queda extasiado y quiera sumergirse, ser anegado. El peligro de quedarse así contemplando sin moción ni cambio.

3.4.-LA RESURRECIÓN

La resurrección de Lázaro, en el contexto de la novela, hay que leerla especularmente con el relato evangélico. Lázaro nace de nuevo cuando niega públicamente su incredulidad y se hace uno con el pueblo, al tomar la comunión de manos de D. Manuel, que no es capaz de darle, y será él, Lázaro, el que toma toda la responsabilidad: *"Acabó mi hermano por ir a misa siempre... y llegó el día de la comunión... D. Manuel, tan blanco como la nieve de enero en la montaña y temblando como tiembla el lago como le hostiga el cierzo, se le acercó con la sagrada forma en la mano, y de tal modo le temblaba ésta al arrimarla a la boca de Lázaro que se le cayó la forma a tiempo que le daba un vahído. Y fue mi hermano mismo quien recogió la hostia y se la llevó a la boca. Y el pueblo al ver llorar a D. Manuel lloró diciéndose: ¡Cómo le quiere! Y entonces, pues era la madrugada, cantó el gallo"* (II, 1140-1141).

Cuando los que acompañaban a Cristo ven la emoción de éste ante la tumba de Lázaro, exclamaron: *"¡Cómo le amaba!"* (Jn, XI, 369). Y este amor de Cristo garantiza al cristiano la resurrección, pues éste no le abandonará, ya que ha dado su vida por todos nosotros. Mientras que la alusión al gallo es realmente polisémica, en primer lugar se pone en confrontación con la debilidad de Simón Pedro. Ante la vehemencia con que Pedro proclamaba su amor a Jesús, éste le respondió: "¿Tu vida pondrás por mí? De cierto, de cierto te digo: no cantará el gallo sin que me hayas negado tres veces" (Jn, XIII, 38). Lázaro, al igual que Pedro, niega públicamente aquello que la gente creía que profesaba.

Pero ahora la figura del gallo viene cargada de connotaciones positivas. Significa una nueva vida, un nuevo inicio, un nuevo día que trae nuevas promesas. El canto se contrapone- complementa a ¿la pena?, alegría del pueblo que *lloró* con D. Manuel, que se alegró con la conversión-renacimiento de Lázaro, y "lloraba de alegría" como D. Manuel y la difunta Simona ¡tan presente!

Parece inevitable recordar lo que, mucho antes en *La agonía del cristianismo*, en el capítulo "El supuesto cristianismo social", nos dijo: "*La iglesia romana, digamos el jesuitismo, predica una paz, que es la paz de la conciencia, la fe implícita, la sumisión pasiva. León Crestov (La noche de Getsemaní) dice muy bien: "Recordemos que las llaves terrenales del reino de los cielos correspondieron a San Pedro y a sus sucesores justamente porque Pedro sabía dormir y dormía mientras que Dios, descendido entre los hombres, se preparaba a morir en la cruz". San Pedro sabía dormir o dormía sin saberlo. Y San Pedro fue el que renegó del Maestro hasta que le despertó el gallo, que es el que despierta a los durmientes"* (VII, 340). Este capítulo está muy presente en la elaboración de la obra, y con el párrafo citado Unamuno finaliza el capítulo. Todo el capítulo es una crítica a la pretensión jesuítica de apropiarse del cristianismo para fines mundanos, olvidándose del "*Mi reino no es de este mundo*" (Jn, XVIII, 36).

Recordándonos, a propósito de Balmes, que *"La cristiandad evangélica nada tiene que hacer con la civilización ni con la cultura... Y como sin civilización y sin cultura no puede vivir la cristiandad, de aquí la agonía del cristianismo"* (VII, 338). Esta doctrina de la agonía del cristianismo, es una doctrina diríamos que canónica en la obra de Unamuno, de ahí que San Manuel sea una vuelta de tuerca, desde la creación literaria, al problema del cristianismo como religión social; mejor, simplemente como religión. *"No, Lázaro, no; la religión no es para resolver los conflictos económicos o políticos de este mundo que Dios entregó a las disputas de los hombres. Piensen los hombres y obren los hombres como pensaren y como obraren, que se consuelen de haber nacido, que vivan lo más contentos que puedan en la ilusión de que todo esto tiene una finalidad*" (II, 1146)

Y en la *Agonía del cristianismo,* a continuación del párrafo citado: *"Y de esa agonía viven los dos: el cristianismo y la civilización que llamamos grecorromana u occidental. La muerte de uno de ellos sería la muerte del otro. Si muere la fe cristiana, la fe desesperada y agónica, morirá nuestra civilización; si muere nuestra civilización, morirá la fe cristiana. Y tenemos que vivir en agonía"* (VII, 338). Lo que significa que la religión no puede ser instrumento político, pues perdería su esencia. Religión y política son de órdenes radicalmente distintas, lo que hace que toda reducción de una a la otra sea una perversión. *"Las religiones paganas, religiones de Estado, eran políticas; el cristianismo es apolítico. Pero como desde que se hizo católico, y además romano, se paganizó, convirtiéndose en religión de Estados -¡Y hasta hubo un Estado Pontificio!-, se hizo político. Y se engrandeció su agonía"* (VII, 338). La novela, como nos recuerda Cerezo, es coherente con los artículos políticos durante la República, artículos en los que Unamuno se muestra equidistante, mejor, igualmente alejado del fanatismo religioso nacional católico como del fanatismo progresista social-comunista.

Lo que preocupa al párroco es que la religión no comprometa su finalidad por un utopismo secular; que la preocupación político-social no ahogue la inquietud transcendente. Dicho popularmente, que no venda su alma, su primogenitura, por un plato de lentejas. *"¿Cuestión social? Deja eso, eso no nos concierne. Que traen una nueva sociedad, en que no haya ya ricos ni pobres, en que esté justamente repartida la riqueza, en que todo sea de todos, ¿y qué? ¿Y no crees que del bienestar general surgirá más fuerte el tedio a la vida?"* (II, 1146). El ámbito sindical se instala en un campo distinto del religioso, y la preocupación es que no termine ocultando al religioso. La acción secular no debe encubrir la inquietud religiosa. Por eso, la preocupación de que el bienestar trajera el *tedium vitae*. El canto del gallo alude aquí a la negación de Pedro ciertamente, y a la debilidad humana, pero sobre todo a la gozosa esperanza en la resurrección. De nuevo el anverso y el reverso de toda realidad mundana y humana.

La conversión de Lázaro es motivo de júbilo, y el canto del gallo es canto que admirablemente lo expresa. Ambivalencia del gallo que se vuelve a mostrar en el lloro de D. Manuel, que es gozo por Lázaro y reconocimiento de culpa propia, y en cambio, desde la perspectiva del pueblo, el lloro es puro gozo sin tensión dramática. Pero sobre todo es esperanza en el perdón divino, esto es, confianza de nuevo en la redención de la culpa, pues si Lázaro ha renacido, todos lo pueden hacer

Nos había anticipado los versos de *El Cristo de Velázquez:*

"...Perdonas
sólo mirando. ¡A Pedro le miraste
del gallo al canto, y el lloró su culpa
al ver tus ojos hartos de perdón" (VI, 469).

Creo que aquí está resumida la concepción cristiana del pecado y el perdón, de la culpa y la redención. El pecado, ya en la tradición judía, es resultado de la desvinculación personal de un compromiso con Dios, de ahí que esto sea lo dia-bólico, pues se rompe un vínculo, sím-bolo personal del hombre con Dios. En la tradición judía hay un vínculo jurídico objetivo, la ley divina del DECÁLOGO, presente en toda relación, vínculo que se rompe por el pecado. Además la relación personal tiene un límite; "Quien ve a Dios muere". Dios impone ese límite, el hombre y Dios no pueden ser de la misma familia,

del mismo, mismo linaje, el hombre no es exactamente "como Dios". En el cristianismo la relación es plena, el decálogo se reduce al amor a Dios y al prójimo; y el pecado es el desamor, siempre subjetivo, intencional, desamor al prójimo, a uno mismo y por ende a Dios, que por su parte es bondad infinita, siempre dispuesto al perdón, para quien intente evitar el mal.

Aquí tenemos un motivo más para interpretar *San Manuel Bueno, mártir*, como un canto a la tolerancia, que tiene en mente el ideario religioso krausista, y sobre todo *La minuta de un testamento* de Gumersindo de Azcárate, tal como Bénédicte Vahutier ha puesto de manifiesto. Estamos con que el imperativo del hombre bueno es seguir la voz de su conciencia, y el que así lo hace no peca, porque es su modo de mantenerse fiel al vínculo personal con Dios. En *La minuta* se pone esto de manifiesto: si el que cambia de religión no pretende renegar de Dios, sino mejor reganarlo según su conciencia, es fiel a Dios. *"Si el que muda de religión lo hace de buena fe y oyendo la voz de su conciencia, su hecho es una conversión. Si de mala fe y haciendo traición a su creencia su acto* es una apostasía" [294].

El pecado en el cristianismo siempre remite a una pérdida del vínculo con Dios, pérdida de la confianza que es, en definitiva, rotura de una relación; y el perdón, por el contrario, supone sutura y renovación del vínculo. Es ésta la *salus* cristiana.

[294] AZCÁRATE, Gumersindo de, *La minuta de un testamento*, Ed. De Cultura Popular, Madrid, 1917, p. 124-125, citado en Béneédicte Vauthier, "*Huellas del ideario (religioso) Krausista en San Manuel"*, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, nº 33, 1998, p. 145-189

CAPÍTULO 6.- DIOS AL FINAL DEL CAMINO

Tú le has otorgado el deseo de su corazón,
no has rechazado el anhelo de sus labios.
Vida te pidió y se la otorgaste
largo curso de días para siempre jamás (sal 21, 3-5)

Si aciertas a Dios a darle
su nombre propio, le harás
Dios de verás, y al crearle
tú mismo te crearás (III, 262)

1.- DIOS CREACIÓN SUPREMA

De Dios a Dios es el título del octavo capítulo de *Del Sentimiento Trágico de la Vida* y lo hace para expresar que el ansia de Dios es el infinito esfuerzo sustantivado que culmina en la apocatástasis paulina. Hemos visto que la fuerza oculta que sostiene el afán de perpetuación, es la voluntad y "*esa fuerza cabe decir que es lo divino en nosotros, que es Dios mismo"* (VII, 197). Y además esa misma fuerza impone al hombre humanizar el universo a personalizarlo todo, a crear la conciencia universal: "*y si todas las conciencias de todos los seres concurren por entero a la conciencia universal, ésta, es decir Dios es todo*" (VII, 197).

Unamuno también nos ha dicho que la fe "es el poder creador del hombre" y la alineaba con la voluntad; de modo que transitivamente identificaba creer con querer y éste con crear. "*Tendríamos, pues, el sentir, el conocer, el querer y el creer, o sea crear"* (III, 222). La fe en cuanto potencia creativa, hace posible la realidad de Dios y de la vida del creyente, La fe hace al creyente poeta, creador, poeta que recrea la realidad material, natural, el Universo humanizado en que aparece finalmente Dios como conciencia universal que salva la historia y la materia toda. *"La fe en Dios nace del amor a Dios, creemos que existe por querer que exista, y nace acaso también del amor de Dios a nosotros. La razón no nos prueba que Dios exista, pero tampoco que no pueda existir. Es el furioso anhelo de dar finalidad al Universo, de hacerle consciente y personal, lo que nos ha llevado a creer en Dios, a querer que haya Dios, a crear a Dios en una palabra. ¡A creerle, sí! Lo que no debe escandalizar se diga ni al más piadoso teísta. Porque creer en Dios es, en cierto modo, crearle, aunque Él nos cree antes"*. (VII, 198)

Unamuno descubre a Dios y lo "recrea" desde el momento en que siente, y sufre por su limitación y su ausencia, lo que le lleva a la compasión y al anhelo de ser uno con Él, de

serlo todo sin dejar de ser uno mismo. Toda pretensión de concebir una definición de Dios le parece idolatría. De ahí que ataque al racionalismo como a toda teología que convierta a Dios en Idea.

"FE soberbia, impía,
la que no duda,
la que encadena a Dios a nuestra idea...
Lejos de mí el impío pensamiento
de tener tu verdad aquí en la vida,
pues sólo es tuyo
quien confiesa, Señor, no conocerte.
Lejos de mí, Señor, el pensamiento
de enterrarte en la idea,
la impiedad de querer con raciocinios
demostrar tu existencia.
Yo te siento, Señor, no te conozco,
tu espíritu me envuelve,
si conozco contigo,
si eres la luz de mi conocimiento,
¿cómo he de conocerte, Inconocible?
La luz por la que vemos" (VI, 221-222).

Dios en el pensamiento de Unamuno es una necesidad vital hondamente sentida, que, más que al modo regulativo de Idea Transcendental, al modo kantiano, atrae al hombre de modo sensible como la fuerza gravitacional, donde la masa pequeña "cae sobre la mayor"; o mejor, a modo sentimental, como el amado atrae al que ama. La atracción de Dios al hombre es tal que éste transciende todas las limitaciones, y le muestra la única meta digna del hombre, hacerse uno con él, sin dejar de ser; esto es, hacerse Dios en Persona.

Dios y la creencia en él no es ninguna necesidad racional, lógico epistemológica sino necesidad vital. Como alimento humano por excelencia, consecuencia y origen del hambre de divinidad, consecuencia del dolor de las tripas espiritual por su falta, sentimiento de vacío y deseo de Dios. *"La fe en Dios arranca de la fe en nuestra propia existencia sustancial*" (I, 1180), y esta existencia sustancial es reconocida como precaria. Hemos hablado mucho de la miseria ontológica, como origen del esfuerzo humano y del correlato de la miseria: el ansia de plenitud. Unamuno nos ha dicho que la esencia del

sentimiento religioso está en la contingencia radical del humano y su sentimiento de desamparo y dependencia. En el capítulo VIII de *Del Sentimiento Trágico de la Vida* nos dice: "*La doctrina de Schleiermacher que pone el origen, o más bien la esencia del sentimiento religioso, en el inmediato y sencillo sentimiento de dependencia, parece ser la explicación más profunda y exacta*" (VII, 202). La inconsistencia original, reconocida por la conciencia, reclama o provoca la exigencia de un ideal plenificador. Por eso la religión como tal, tiene una condición paradójica en su misma esencia, es reconocimiento de dependencia que conlleva la petición de socorro; oración, y es rebelión contra la injusticia y la muerte. Recordemos las palabras de Horckheimer sobre la religión. Unamuno ha visto claramente esta peculiaridad del hombre, peculiaridad que lo reafirma en que la religión representa el ámbito en que se despliega la máxima aspiración de lo humano, y para él esta máxima aspiración es la eternización. *"Lo que el hombre busca en la religión, en la fe religiosa, es salvar su propia individualidad, eternizarla, lo que no se consigue ni con la ciencia, ni con el arte, ni con la moral"* (VII, 296). La religión apunta siempre al sentido y se rebela contra el sin-sentido de la muerte, cosa que no le toca ni a la filosofía ni a la moral.

En *Diario Intimo* expresa, a mi modo de ver de un modo muy agudo, el problema del sentido ligado al de la libertad, y por ende a Dios. *"El libre albedrío no es una razón, es una verdad, querer razonarla es destruirlo. ¿Cómo ha podido ocurrir a mente humana la idea de una intención creada por nuestra voluntad? Es que somos de Dios y a semejanza suya, y a semejanza de su poder creador es el de nuestro libre albedrío"* (VIII, 843). El libre albedrío sólo alcanzó cumplida cuenta en el ámbito religioso. La filosofía acontece en el ámbito de lo humano, ceñida a la dimensión espacio temporal. Ahora la pretensión del libre albedrío de acceder a lo transmundano es una pretensión que entra en el ámbito de la mística, de lo religioso. Lo religioso, que para Unamuno, en palabras tomadas de Kierkegaard, "*es la determinación de totalidad*" (VII, 277).

Para Unamuno, la libertad alcanza su pleno sentido en la dimensión religiosa. En *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, el libre albedrío de *Diario Íntimo* es ahora voluntad: *"Sentimos como sentimiento de voluntad. El impulso a serlo todo, a ser también los demás sin dejar de ser lo que somos. Y esa fuerza cabe decir que es lo divino en nosotros, que es Dios mismo, que en nosotros obra porque en nosotros sufre"* (VII, 18). El esfuerzo por trascender deja atrás su origen: la insatisfacción, resultado de la penuria ontológica y apunta a su sentido óntico final: la plenitud. En la vida humana se pone de relieve su característica más definitoria, el ver la existencia como proceso de deificación. *"Y la labor del hombre es sobrenaturalizar a*

la Naturaleza, esto es: divinizarla, humanizándola, hacerle humana, ayudarle a que se concientice, en fin" (VII, 200). Estas son palabras religiosas. Para Unamuno, sólo la religión toma en serio la cuestión del libre-albedrío y se afana por salvar la conciencia del sin-sentido, por eso la vocación alcanza pleno sentido en su dimensión religiosa. Recordemos: "*hacernos insustituibles... por amor a Dios y a nuestra eternización... por dejar en todo imperecedera nuestra cifra"* (VII, 205).

Se trata en definitiva de hacerse un alma, el proceso de deificación, hacerse Dios, se integra en el proceso general de hacerse un alma. "*Y esa fuerza, esa aspiración a la conciencia, la simpatía nos la hace descubrir en todo... Las células todas de nuestro cuerpo conspiran y concurren con su actividad a mantener y encender nuestra conciencia, nuestra alma"* (VII, 197). El cuerpo es "productor" del alma, sus células todas "trabajan" para mantener viva la conciencia, para hacer de ella un alma, espíritu recreador. En *Rosario de Sonetos Líricos* lo expresa en su insuperable decir poético, el soneto se titula:

EL FIN DE LA VIDA
"Fue flor que al árbol arrancó el granizo
y luego en tierra el sol la vio, despojo,
entre el polvo rodar por el rastrojo
del viento al albedrío tornadizo.

Mantillo al fin la oscura flor se hizo
al pie escondido de espinoso tojo
y en el transcurso de un acoso rojo
la enterró vil gusano. De su hechizo

quedó libre el perfume, lo que aspira
hacia el cielo inmortal, templo de calma
en que no hay granizo ni mentira;

que es el cuerpo algo más que vil enjalma
de la mente; para el canto es lira,
y es el fin de la vida hacerse un alma" (VI, 341).

El juego muerte-vida, remite al de inmanencia-transcendencia. La degradación de la flor cuya belleza acaba en mantillo ha dejado en el proceso su espíritu, lo más puro e inmaterial, el perfume que se eleva al cielo inmortal. Sublimación de lo material para

concluir en el último terceto, con la valorización del cuerpo, ineludible para que el espíritu se despliegue. El cuerpo no es mera cárcel del alma sino el ámbito donde el espíritu se puede dar, es más que instrumento, *medium* para que la vida se haga un alma. Es el inevitable aire para que vuele la paloma kantiana. La sensación de ahogo y limitación es el resorte que despierta el Hambre de Dios.

1.2.- EL HAMBRE DE DIOS

El hambre de Dios no es provocado por Dios externo que me atrae, sino que el esfuerzo por concientizar todo, por humanizarlo todo, patentiza que Dios está ahí, "nos crea antes". "*Es el furioso anhelo de dar finalidad humana al Universo, de hacerle consciente y personal, lo que nos ha llevado a creer en Dios a querer que haya Dios a crear a Dios en una palabra. ¡Amarle sí! Porque creer en Dios es en cierto modo crearlo; aunque el nos cree antes. Es él quién en nosotros se crea de continuo a sí mismo"* (VII, 201). Lo hemos dicho desde el principio, el esfuerzo por ser, responde a un apetito ínsito en el humano; cada ser humano posee estructuralmente, el instinto de conservación y sobre él se alza el instinto de perpetuación que le instala en la senda de la inmortalidad. En el capítulo primero de *Del Sentimiento Trágico de la Vida* nos había dicho: "*El esfuerzo con que cada cosa trata de perseverar en su ser no es sino la esencia actual de la cosa misma"* (VII, 111). Unamuno establece por ello cierta prioridad de la fe en la inmortalidad del alma sobre la fe en Dios, y recuerda al anglicano obispo Buttler, quien "*deduce la existencia de Dios de la inmortalidad del alma"* (VIII, 111), cosa que le permite a Ferrater concluir "*que para Unamuno nuestro deseo de supervivencia es más fuerte y anterior al deseo de que Dios existe"* [295].

Cerezo Galán [296], a propósito de la validez como prueba del hambre de Dios, recuerda que el hambre de Dios no prueba a Dios, al igual que la sed no prueba la existencia del agua. Y compara la posición de Unamuno con la de Kant, y mientras que para éste un postulado es la condición de posibilidad del hecho moral, no es mero deseo, en Unamuno es el hombre quien ha de darle finalidad humana al mundo poniendo en ejercicio su libertad. Según esto, "*Dios aparece, pues, a la conciencia humana en el horizonte de la finalidad, no de la razón de ser, sino de su sentido y valor"* [297]. Unamuno se echa a sus espaldas

[295] FERRATER MORA, José. *Unamuno bosquejo de una filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 58.
[296] CEREZO GALÁN, Pedro, o. c., p. 519 y ss.
[297] Ibídem, p. 529.

la suerte del mundo y se responsabiliza, con Dios, de su finalidad. Ahora no hay un *postulado*, universal y objetivo, racional, condición de posibilidad de lo dado, sino creación humana. Aunque, como agudamente señala Cerezo Galán: *"Pero esta suerte, en cuanto a su cumplimiento total no está íntegramente en sus manos. Se requiere de la existencia de lo eterno como garante de que la batalla por la conciencia no va a quedar, a fin de cuentas frustrada"* [298]. Y sobre la objetividad de la existencia de Dios no nos puede dar cuenta la razón: *"Y ahora viene de nuevo la pregunta racional –esfíngica-, la Esfinge en efecto, es la razón de: ¿Existe Dios? Esa persona eterna y eternizadora que da sentido –y no añadiré humano, porque no hay otro- al Universo"* (VII, 218). Necesitamos a Dios para alcanzar la inmortalidad. Y por eso, Dios es primariamente anhelar que lo haya. "*Creer en Dios es anhelar que lo haya y es además conducirse como si lo hubiera; es vivir de ese anhelo y hacer de él nuestro íntimo resorte de acción"* (VII, 219).

El Dios que aparece del hambre de eternidad dice Unamuno "*que no existe, sino que más bien sobreexiste y está sustentando nuestra existencia existiéndonos"* (VII, 209). En afirmaciones como ésta, y como la que a continuación, para cerrar la explicación, utiliza Unamuno, se advierte que "*Dios y el hombre se hacen mutuamente; en efecto, Dios se hace ya 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 en el hombre y por el hombre"* (VII, 209). En esto se basan estudiosos de Unamuno para negar que el Dios de Unamuno sea un Dios transcendente. Este es el caso de Eduardo Malvido Miguel, para quién el Dios de Unamuno es inmanente al hombre y creación suya. Creemos que ciertamente las expresiones son ambiguas, pues ese Dios sólo vive en el hombre hambriento de inmortalidad, en el hombre que siente la *kenosis*, el vacío sin Dios. Parece que Dios aparece al hombre sólo cuando éste quiere, cuando reconociendo su indigencia y ansia de perpetuación lo solicita, por eso podemos decir que Dios se *recrea* en el hombre para salvar a éste de su condición mortal. Por eso hemos dicho antes que el hombre se la juega en el querer o no querer que haya Dios. Con lucidez lo había adelantado Don Miguel: *"Tenemos a las veces el sentimiento directo de Dios, sobre todo en los momentos de ahogo espiritual. Y este sentimiento –obsérvese bien, porque en esto estriba todo lo trágico de él y el sentimiento trágico de toda la vida- es un sentimiento de hambre de Dios y carencia de Dios"* (VII, 209).

La transcendencia o inmanencia del Dios unamuniano puede ser ciertamente cuestionada, dada la ambigüedad de las expresiones que utiliza. Por nuestra parte

[298] Ibídem, p. 529.

creemos que en Unamuno la vocación de transcendencia es inequívoca, aunque puede resultar contradictoria con algunas de sus expresiones. Nosotros, para aclarar nuestra posición, acudimos a Pedro Cerezo, quien nos dice: *"Sin renunciar, pues, al lenguaje inmanentista de la subjetividad, Unamuno cree haber abierto un horizonte objetivo de transcendencia... La creación de Dios hay que tomarla en el doble sentido del genitivo –objetivo y subjetivo- es tanto una creación de Dios/creador, que engendra, a su vez, a la fe para mirarse en ella"* [299]. Cerezo, en las páginas siguientes, alude al lenguaje de los místicos para explicar la posición unamuniana y recuerda que Unamuno cita a San Agustín para explicar su expresión "de lo divino en nosotros". Unamuno dice que su argumentación es cordial, volitiva, y no racional. "*Y la fe en Dios consiste en crear a Dios, y como es Dios el que nos da la fe en Él es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros. Por lo que dijo San Agustín: Te buscaré, Señor, invocándote, y te invocaré creyendo en ti"* (VII, 223).

Es posible que Unamuno no pueda asumir filosóficamente a San Agustín, pues uno parte del conflicto y el otro de la participación en el todo. Sin embargo creo que Unamuno ha entendido perfectamente a San Agustín en lo que a él le interesa, en subrayar que Dios de algún modo está presente en mí, pues me mueve a buscarlo. Ciertamente San Agustín no pretende explicar el origen de los conceptos universales; como platónico que es los considera innatos, y conocerlos es reconocerlos; y con respecto al deseo del absoluto ocurre igual. En las *Confesiones*, Agustín buscaba a Dios y concluía que si lo buscaba alguna memoria debía tener de Él. Es lo que llama "memoria Dei". Según San Agustín, al hombre no le llena nada de este mundo, tiene deseo del Absoluto, pues éste es para San Agustín el bien apropiado al hombre.

El hombre tiende a Dios como fin suyo y acaba amándolo. El hombre quiere entonces, como persona, los que apetecía antes como naturaleza. Diríamos que hemos personalizado (cristianizado) la *entelequia* aristotélica: el hombre debe llegar a ser lo que ya es. La concepción de la libertad en San Agustín permite ilustrar lo anterior. La libertad agustiniana no se mide por la capacidad de elección (*liberum arbitrium*), sino por alcanzar el propio fin del hombre, su propio Bien (*libertas). Libertas* es, pues, un ideal al que tendemos y el proceso para *realizarnos.* En este sentido, si la libertad no es de elección *(liberum arbitrium)* sino de fin *(libertas)* la ley no es mi oponente sino mi aliado. Soy libre para cumplir la ley (la ley me manda ser justo). El amor sería la

[299] Ibídem, p. 527.

expresión más clara de esta paradoja. El que ama no hará nada que ofenda al amado. El amor nos libra de la ley: "Ama y haz lo que quieras". Hemos pretendido a resumir el pensamiento de San Agustín en lo que creemos que más ha influido en Unamuno. Creo que fue Gilson quien, siguiendo la estela de San Agustín, señaló que la "caridad fuerza a la voluntad a gravitar hacia Dios", y es la idea siempre presente en Unamuno, que el bueno busca a Dios porque es bueno y no es bueno porque busca a Dios.

Resumiendo, con San Agustín hemos topado con el absoluto por el conocimiento (*memoria Dei*) y sobre todo por el amor, y lo hemos encontrado en el amor como Bien Supremo, realidad trascendente a la propia alma, pero inmanente también a ella, más interior a ella que ella misma. Es la revelación cordial de Dios que Unamuno expresa en sentidos versos:

"Si me buscas es porque me encontraste
mi Dios me dice. Yo soy tu vacío;
mientras no llegue al mar no para el río
ni hay otra muerte que a su afán le baste" (I, 349).

En estos versos parece que se subraya la experiencia dolorosa de la ausencia de Dios y que no es abordable el misterio de Dios, el de la existencia substancial, como problema racional. Esto es, la cuestión de la existencia autónoma de Dios, como realidad independiente de la conciencia del hombre no es cuestión soluble para Unamuno. Cerezo, de nuevo, nos puede orientar. Considera que la afirmación, antes citada, "*Y Dios no existe, sino que más bien sobre-existe, y está sustentando nuestra existencia existiéndonos"* (VII, 209), es la de más calado metafísico que Unamuno hace sobre el tema. Cerezo, después de señalar el desconcierto que esta afirmación ha producido entre los críticos, desconcierto porque la afirmación parece incompatible con la experiencia trágica del ser o con el subjetivismo radical de Unamuno, concluye: *"Lo que propiamente se afirma es que Dios no tiene la existencia objetiva de un ente, no es una cosa ni siquiera la suprema, ni está por tanto fuera del yo formando parte del mundo o del sobremundo. Para evitar esta cosificación de Dios emplea Unamuno el término "sobre-existencia"* [300]. Cerezo continúa señalando que la afirmación completa unamuniana de que Dios nos sobre-existe, en la misma medida que nos sustenta y nos hace existir -existiéndonos- obliga a una interpretación de sentido metafísico, y acaso místico. "*Si existimos en Dios, al modo agustiniano y paulino*, si *nos sustenta*

[300] Ibídem, p. 529.

con su poder, de tal modo que cada aliento del conatus es sentido como una embestida de lo eterno, lo que el corazón –no la razón- puede afirmar de Dios es que le sobre-existe, porque lo encuentra en él como el impulso originario de no morir" [301].

Es Dios quien me señala el camino de plenitud y quien me empuja a que lo siga. Dios, que por detrás me asiste y me existe, pues me mantiene en mi impulso original, el de ser más, el de serlo todo sin dejar de ser yo mismo. Dios está presente: siento su mano, y ausente en cuanto se me esconde detrás. Por eso decimos que Dios existe y asiste al hombre. Cerezo escoge para ilustrar lo dicho el soneto inspirado en el agustiniano "si me buscas es porque me encuentras".

"Detrás de ti te llevo a darme cara,
y eres tú quien te tapas para verme;
pero sigue, que el ría al cado para;
cuando te vuelvas, ya de vida inerme,
hacia lo que antes de ser tú pasara
descubrirás lo que en tu vela hoy duerme" (I, 349).

Versos que vienen acompañados por el comentario que el propio Unamuno hace a estos versos. Son palabras que expresan un sentimiento muy arraigado en nuestro autor: *"Sí; caminamos de espaldas al sol, es nuestro cuerpo mismo el que nos impide verlo, y apenas sabemos de él sino por nuestra propia sombra, que donde hay sombra hay luz. Detrás nuestro va nuestro Dios empujándonos, y al morir, volviéndonos al pasado, hemos de verle la cara, que nos alumbra desde más allá de nuestro nacimiento. Ésta nuestra eternidad duerme en nuestra vigilia"* (I, 349).

En *Del Sentimiento Trágico de la Vida* lo dice con mayor cariño y confianza si cabe: "*Creo en Dios como creo en mis amigos, por sentir el aliento de su cariño y su mano invisible e intangible que me trae y me lleva y me estruja, por tener íntima conciencia de una providencia particular, y de una mente universal que me trata mi propio destino"* (VII, 224). Dios nos asiste y parece que nos insiste en que seamos fieles a nuestra vocación; Unamuno, tachado como agnóstico, nos ha dicho más de una vez que en los momentos difíciles ha sentido esa fuerza divina que le empujaba a ser el que estaba llamado a ser. *"Una y otra vez durante mi vida heme visto en trances de suspensión sobre el abismo: una y otra vez heme encontrado sobre encrucijadas en que se me abría un haz de senderos, tomando uno de los cuales renunciaba a los demás,*

[301] Ibídem, p. 530.

pues que los caminos de la vida son irreversibles, y una y otra vez en tales únicos momentos he sentido el empuje de una fuerza soberana y amorosa. Y ábresele a uno la senda del Señor" (VII, 224).

Ahora cobra mucho más sentido todo lo que hemos dicho a propósito de la personalidad: el hombre, en el proceso de ser-se, descubre su menesterosidad. Pero también un Dios que le asiste, y se recrea en él, y va descubriendo que la vida es para la conciencia la revelación progresiva de la eternidad. Al hombre consciente de ello se le impone seguir la senda de lo eterno. Lo había dicho tempranamente, con el lirismo de la época, en *Adentro*: *"Avanza, pues, en las honduras de tu espíritu y descubrirás cada día nuevos horizontes, tierras vírgenes, ríos de inmaculada pureza, cielos antes no visto, estrellas nuevas y nuevas constelaciones"* (I, 948). Cuando más ahondamos, mejor descubrimos el fin de la vida, que se nos muestra como búsqueda de nuevos horizontes, búsqueda continua de lo eterno, de Dios, quien precisamente me señala los caminos que me han de conducir a él.

La inmanencia que apunta a la transcendencia, está expresada en el ensayo mencionado en *Adentro: "Recógete en ti mismo para darte a los demás todo entero e indiviso. –Doy cuanto tengo- dice el generoso. –Doy cuanto soy- dice el héroe. –Me doy a mí mismo- dice el santo; y di tú con él al darle: Doy conmigo el universo entero: Para ello tienes que hacerte universo, buscándote dentro de ti"* (I, 952). Y también en *Contra esto y aquello,* de 1912, vuelve a insistir en la idea de que lo eterno "*está en las entrañas de lo personal y pasajero*" (III, 609). Indudablemente, volvemos a encontrarnos con el problema de la personalidad. Recordemos que lo importante para el hombre es saber lo que quiere ser: "lo cardinal para ti es lo que quieres ser" (III, 82); o también: *"Dios le premiará o castigará a uno a que sea por toda la eternidad lo que quiso ser"* (II, 973). Ahora estamos apuntando al Bien-Sol, al ideal que se pretende, y relegamos la cuestión de la autorrealización en la dimensión del querer ser como expresión de la personalidad. Es decir, ponemos el acento en la meta pretendida, que no procede de uno mismo sino del Dios al que aspiramos. También muy tempranamente, cuando abandona definitivamente sus breves veleidades positivistas, en *Diario Íntimo*, nos dice con claridad: "*El conocerse a sí mismo en el Señor es el principio de salud"* (VIII, 782).

Los ecos agustinianos son evidentes; la verdad que busco, mi verdad verdadera está en Dios. Lo hemos dicho al tratar la concepción del personaje en Unamuno: el hombre que halla y puede realizar su personalidad es el que descubre el papel que Dios le ha

asignado, *"Porque el hombre que descubre el papel que Dios –el supremo corega del universo, según Renan- le asignó en la tragicomedia de la historia, se descubre a sí mismo y halla su estilo"* (VII, 890).

El hombre necesita a Dios para ser el que es, para *serse*, necesita a Dios para autorrealizarse. El hombre que afirma su humanidad lleva en si a Dios. Esto lo tiene claro Unamuno y creo que es su tesis central: "*Y este Dios el Dios vivo, tu Dios, nuestro Dios, está en mí, está en ti, vive en nosotros y nosotros vivimos, nos movemos y somos en Él. Y está en nosotros por el hambre que de Él tenemos, por el anhelo, haciéndose apetecer"* (VII, 214). El proceso de deificación, o divinización del universo todo, tiene su impulso original en que la conciencia descubre en sí lo divino y aspira a su plenificación. El dinamismo que Unamuno descubre en todo lo vivo es impulso hacia la plenitud, es constante superación de todos los límites en pos del ideal. Y ese impulso está animado por el amor.

Como ilustración de lo que decimos, por *vía negationis*, puede resultar muy valioso el soneto a Nietzsche:

A NIETZSCHE
"Al no poder ser Cristo maldijiste
de Cristo, el sobrehombre en arquetipo,
hambre de eternidad fue todo hipo
de tu pobre alma, hasta la muerta triste.

A tu aquejado corazón le diste
la vuelta eterna, así queriendo el cipo
de ultratumba romper. ¡oh nuevo Edipo!,
víctima de la Esfinge a que creíste

vencer. Sintiéndote por dentro esclavo
dominación cantaste y fue lamento
lo que la risa sonó de león bravo;

luchaste con el hado en turbulento
querer durar, para morir al cabo
libra de la razón, nuestro tormento" (VI, 396).

Unamuno entiende la posición de Nietzsche como un proceso de negación producto de la envidia, odio al padre y sobre todo al hermano Cristo por no poder ser él. Freud no lo

hubiese podido condensar mejor los mecanismos puestos en marcha por Nietzsche para superar su frustración. Si en el plano ontológico podríamos detectar alguna ambigüedad, en el plano antropológico no hay ninguna duda; para Unamuno el anhelo de inmortalidad, el ansia de Dios es un universal para el humano, y quien lo niega está afirmando, con más fuerza si cabe, aquello que verbalmente niega. Todos apetecemos a Dios, nos dice Unamuno, y la negación no es más que un proceso de racionalización, al no poder ser él, lo negamos; "las uvas están verdes", dijo la zorra al no poder alcanzarlas. Edipo mata a su padre porque le quería... demasiado, quería ser él. Y todo se dispara, porque ante su indigencia original no busca al Dios cordial que le salve, sino dominarlo por la razón, y la ironía está en que el pobre Nietzsche pierde todo: a Dios y a su razón. Y todo por no conocerse y reconocerse como compasivo, por no querer y reconocer a Cristo.

1.3.- DIOS ES AMOR Y OBJETO DE AMOR

Unamuno apuesta por la caridad que tiñe de bondad y belleza el existir humano, y por ende el Universo todo. Frente a la necesidad de verdad de la filosofía, ya sea como voluntad de verdad, lucidez nietzscheniana, o como verdad clásica, como transparencia e inteligilibidad, la "claridad" (D`ors), que acaba en la muerte de Dios por abocamiento en la nada, pues nada refleja ni nada retiene, Unamuno apuesta por el amor como forma suprema de afirmación onto-lógica. El amor es afirmación de la vida, precisamente, desde el reconocimiento de la debilidad y la compasión con el otro, igual que yo. Es la "desesperación sentimental" la que enciende el hambre de Dios que se muestra como caridad. El hombre ente-ser ontológico, altavoz de lo fáctico, se transforma en con-fraternizador, hermanado con todo lo óntico, y sobre todo con el otro que yo, que como yo sufre, lo que eleva todo ello a transfinito, con un destino transmundano, esto es, divino. En definitiva, se trata de la apuesta por el Cristo Crucificado frente al Dionisos imperial.

El Nietzsche de le *Gaya ciencia* vagaba errante a través de la nada infinita, perdido en la noche eterna, y sólo tenía su propia fuerza como divinidad finita que sólo se enciende episódicamente y que no puede alumbrar genéticamente ni "ilustrar"

epistemológicamente una vía imperecedera [302]. Por esta vía Dios no queda sólo devaluado, sino aniquilado ab-solutamente. Dios es tanto el lugar en que la nada anida como su expresión más acabada. Unamuno, consciente de ello, proclama la necesidad de acertar con el nombre de hacernos verdaderos poetas para salvar a Dios de la nada y salvarnos a nosotros con Él. Pero para ello se requiere que me ponga a la tarea de dar con el nombre adecuado, tarea que exige ponerme en la senda que sólo el amor me desbroza. *"El precepto supremo que surge del amor a Dios y la base de toda moral es éste: entrégate por entero; da tu espíritu para salvarlo, para eternizarlo. Tal es el sacrificio de la vida"* (VII, 274). Y ese Dios que me señala el camino, es el Dios cristiano. Unamuno es un pensador que se cree cristiano, hasta el punto que nos dice: *"Los atributos del Dios vivo, del Padre de Cristo hay que deducirlos de su revelación histórica en el Evangelio y en la conciencia de cada uno de los creyentes cristianos... y al Dios vivo, al Dios humano no se llega por camino de razón, sino por el camino del amor y del sufrimiento"* (VII, 208).

El amor, ésta es la clave del acceso a Dios, no sólo porque es su atributo esencial sino porque es la mejor forma de entenderse con él; lo hemos dicho, la simpatía inmediata es compasión. Pues el amor convierte a todo en lo que pone sus ojos en persona relevante,lo personaliza, lo distingue, "la calle deja de ser una calle cualquiera", todo hombre es el hombre, es nuestro hombre. El amor distingue uniendo, por compasión.

"El amor personaliza cuanto ama. Y cuando en amor es tan grande tan vivo y tan fuerte y desbordante que lo ama todo, entonces lo personaliza todo y descubre que el total todo, que el Universo es persona también, 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" (VII, 192).

Para un cristiano Dios no puede ser más que un Dios personal, un Dios alejado del Dios-Razón heleno. Un Dios que mueve por simpatía y compasión, y no por implicación lógica. El mismo Santo Tomás en su *Summa Theológica n*os presenta la prioridad del amar sobre el conocer en nuestra relación con Dios: "*En esta vida es mejor conocer que amar las cosas inferiores a nosotros, pero es mejor amar las cosas que son superiores. Respecto de Dios es mejor amarlo que conocerlo, porque el conocimiento hace que las cosas vengan a*

[302] A este respecto resulta interesantísimo como esclarecedor de todo lo dicho el capítulo 7, "Dios y la Nada" del libro *Imágenes de Dios,* de Juan Antonio Estrada, Editorial Trotta, Madrid 2003. Remito sobre todo el apartado del teocentrismo cristiano, a la constitución del sentido donde se contraponen las posiciones de Nietzsche y San Juan de la Cruz.

nosotros y se adapten a nuestra manera de ser; pero el amor, que es la caridad, nos hace salir de nosotros y nos lanza hacia el objeto amado. El que ama se asemeja a la cosa amada; el que conoce adapta la cosa conocida a su propio modo de ser... Por eso, en esta vida, es mejor amar a Dios que conocerlo y por ello es más lo que amamos a Dios por la caridad que lo que conocemos por la fe" (*Summa Theológica*, I, 982 a 3).

Subrayamos "el que ama se asemeja a la cosa amada". El amor nos eterniza por identificación con el ser eterno y eternizador, que es Dios. Es esta la posición de Santo Tomás. En Unamuno se subraya no tanto la meta Dios, con el que me identifico, sino la dinámica, el Dios que me mueve y que a su vez se mueve hacia mí para atraerme; no es la perfección suma sino el sumo amor. Desde esta perspectiva, Dios-Amor es la sublimación de todo lo que de piadoso-solidario hay en el hombre.

Ahora queremos tratar la dimensión ontoestética unamuniana como colaboración en la Creación, en la posición del hombre en el proceso evolutivo, entendido como proceso de personalización creciente tal como lo hemos visto en el apartado anterior. Carlos Paris, en su libro ya citado, dedica el capítulo V a la "Filosofía unamuniana de la evolución", y nos presenta como meta de la evolución la concientización final. Paris sitúa la posición de Unamuno, como antecedente de Teilhard de Chardin, dentro de las filosofías espiritualistas de la evolución. La evolución en esta concepción adquiriría su sentido pleno a la luz de la concientización. Paris releyendo a Unamuno resume: *"Es una concientización que resuma el pasado y se convierte en resurrección... Y llega a presentar Unamuno tal imagen no ya como el Dios final –a lo Alexander- sino en términos de ortodoxia teísta –como un universo que vuelve a Dios- y encuentra en los conceptos paulinos de la anacefaléosis, de la apocatástasis, de la tradición teológica de este ensueño basado en la meditación del evolucionismo"* [303].

De nuevo nos aparece la religión como "reserva de sentido", en un mundo "desencantado" que no parece preocuparse por su finalidad. Recordemos: *"La religión, desde la del salvaje que personaliza en el fetiche al Universo todo arranca de la necesidad vital de dar finalidad humana al Universo, a Dios, para lo cual hay que atribuirle también conciencia de sí y de su fin por tanto"* (VII, 238). Ahora nos interesa subrayar que, entendida así la Creación, nos aparece como la obra de un Dios padre e hijo del hombre que necesita a éste, tanto como el hombre a él: "*Dios y el hombre se hacen mutuamente... Dios se hace o se revela en el hombre y el hombre se hace en Dios, Dios de hizo a sí mismo"* (VII, 209). Aparece no un Dios

[303] PARIS, Carlos, o. c., p. 169.

acabado, eterno, inmutable, infinito y... esférico, sino que es un Dios inacabado, que necesita del amor del hombre para plenificarse, y a su vez el hombre se deificará cuando sienta como suya la labor de la Creación y la necesidad de colaborar en la obra de Dios. El poema "*Al Dios desconocido*", se puede entender en los términos que he señalado:

"*Pues que soy, Padre, tu imagen*
y a tu semejanza he visto
que es buena esta pura obrilla
que de mi pecho ha salido.
En la frontera del cielo
y de mi patria la he escrito;
canto mi pluma metálica
entre risas y gemidos
y al ser buena te la vuelvo,
por ser tuya, Señor mío
Creador de los poetas,
Poeta del Infinito" (VI, 953).

Cerezo Galán, al interpretar este poema, después de señalar que el "*Universo es un parto de Dios; criatura suya y a su vez, creadora de su creador"* [304], pone el acento en la noción de frontera, que correspondería a su situación de desterrado en Hendaya, señalando: *"La frontera es el límite (**limes**), que a la par que limita, comunica con lo ilimitado*" [305]. Creemos que la noción de frontera puede ser muy productiva, sobre todo si nos valemos de la figura de Hermes y Orfeo para explicar el tránsito de los ámbitos mortal al divino y viceversa. Pero nosotros queremos insistir en la consideración del hombre como creador de Dios y de sí mismo, "*Pues que soy Padre tu imagen y semejanza... y al ser buena te la vuelvo por ser tuya, señor mío".* (VI, 953) La noción que queremos subrayar es la de reciprocidad y solidaridad que el poema entraña; es la forma poética de decir el "*Dios y el hombre se hacen mutuamente*" (VII, 209), que nos remite a la otra dimensión de Dios, la del Dios sufriente, un Dios que necesita del cariño del hombre, como David necesitaba del calor de Abisag la sunamita. "*Se crea Dios a sí mismo en nosotros por la compasión por el amor".* (VII, 223) Abandonada la posibilidad de un Dios creador y Señor del mundo, un Dios impasible y, por lo tanto, para Unamuno, imposible e impensable; aparece un Dios compasivo con la condición humana.

[304] CEREZO GALÁN, Pedro, op. cit., p. 693
[305] Ibidem., p. 693

1.4.- DIOS ES DOLOR COMPASIVO

Unamuno nos ha dicho que "*No hay verdadero amor sino con el dolor*" (VII, 231). Y el amor de Dios es dolor por el hombre que sufre la indigencia y anhela la inmortalidad. "*Porque Dios se nos revela porque sufre y porque sufrimos; porque sufre exige nuestro amor, y porque sufrimos nos da el suyo y cubre nuestra congoja con la congoja eterna e infinita"* (VII, 229-230). La reciprocidad es inevitable, y la correlación amor y dolor es signo de humanidad-divinidad: *"Creer en Dios es amarle, y amarle es sentirte sufriente, compadecerle*" (VII, 232). Es un Dios que responde a la misericordia evangélica, es mi hermano, es el tú que es nosotros, el *gu gaituk* original, y es un Dios limitado por la materia al que "*nosotros debemos de tratar de libertarle de ella, Dios sufre en todos y cada uno de nosotros; en todos y cada uno de nosotros, en todas y en cada una de las conciencias, presa de la materia pasajera y todos sufrimos en Él. La congoja religiosa no es sino el divino sufrimiento"* (VII, 232).

Ciertamente es un Dios que responde a nuestro libre albedrío, pues no es un Dios Señor que nos atrae u obliga, de tal modo que nos es imposible resistirnos a su imperio. También es un Dios que responde a la altura moral del hombre justo. No nos interesa un Dios impasible, el de la redonda verdad, ajeno al sufrimiento humano. Pero, aquí nos preguntamos: "¿Si Dios se confunde íntegramente con nuestra precariedad ontológica, cómo podríamos salvarnos de la muerte?". Pues precisamente lo hemos visto antes: a través del amor. El amor que salva es confrontación y superación de la muerte, es el Dios todo amor que se revela en Cristo crucificado. Un Dios en que el sufrimiento se integra en lo divino, y que compadece bien con toda teología que se reclame cristiana. Es más, en realidad, sería su fundamento. Decimos que un Dios que no sufriera sería un Dios déspota y cínico, o un Dios solipsista, encerrado en su redonda e inmutable verdad, un sin-dios en cualquier caso.

Hablamos de un Dios trágico, "*preso de la materia y luchando por liberarse de ella"* (VII, 192). Hablamos de Cristo víctima y amor supremo; hablamos de Cristo como Cristo-Jesús. Ahora reparemos en el Dios que se perpetúa a través del amor, en el Dios madre y padre, que funda linaje y que constituye comunidad. Habíamos reparado al hablar del amor en capítulos anteriores que, para Unamuno, "*el amor sexual es el tipo generador de todo otro amor*" (VII, 188). Y lo era precisamente porque suponía frente a las formas inferiores de reproducción, la mitosis celular, una mayor afirmación de la personalidad,

pues el amor sexual exige en la unión una separación original que se una porque quiere, por amor, y por eso pueden los individuos, uniéndose, engendrar. Aunque esto suponga un dejar de ser en parte, lo que cada uno es,; es una muerte parcial: "*En su fondo el deleite amoroso sexual, el espasmo genésico, es una sensación de resurrección, de resucitar en otro, porque sólo en otro podemos resucitar para perpetuarnos"* (VII, 188).

De nuevo tenemos explícito el papel redentor de la muerte que tiene el amor. El amor "resucita", regenera y nos permite perpetuarnos. "*La sed de eternidad es lo que se llama amor entre los hombres; y quién a otro ama es que quiere eternizarse en él. Lo que no es eterno tampoco es real"* (VII, 132). El amor que da vida, y que en ella quiere perpetuarse, es el amor maternal. El amor maternal es la expresión más pura del amor y por ello paradigma de todo amor.

1.5.- DIOS ES MADRE Y... PADRE, ES COMUNIDAD

Si el amor maternal es la expresión paradigmática del amor humano, la maternidad sería una forma sublimada de la humanidad, donde el egoísmo no puede tomar asiento. Por eso, un Dios personal es un Dios madre para humano. *"Junto al Dios Padre hemos puesto a la Diosa Madre a la que perdona siempre, porque como mira con amor ciego, ve siempre el fondo de la culpa y en ese fondo la justicia única del perdón"* (VII, 212). La justicia suprema es la misericordia, nos lo ha dicho de múltiples maneras nuestro Don Miguel. Un Dios a la altura del humano no puede ser tal si no es misericordioso. Y la misericordia suprema se expresa tanto en el perdón de la madre, que perdona al hijo, como en el dolor infinito que transmite la madre ante el dolor o la muerte de su hijo.

Dios tiene que ser madre, pues es en ella en quien se sublima y se expresan los caracteres más divinos del hombre: el amor y el dolor. Unamuno considera que un Dios sentencioso "*Amo de casa, Pater familias, a la romana, necesitaba complacerse y completarse; y como en el fondo no podemos concebir al Dios personal y vivo, no ya por encima de rasgos humanos, más ni aún por encima de rasgos varoniles, y menos un Dios femenino y junto a al Dios Padre hemos puesto a la Diosa Madre"* (VII, 211-212). Unamuno considera que la piedad católica, que responde mejor que ninguna otra, ha consagrado a María como madre de Dios. Esa María Madre, considerada como corredentora, es la que hace de Dios hombre perfecto porque ha hecho "*que entre la feminidad en Dios"* (VII, 211).

La piedad católica la ha puesto a ella, a la Virgen María, "*Entre la Humanidad y la Divinidad, y más cerca de ésta que de aquella y alguien ha manifestado su sospecha de que con el tiempo acaso se llegue a hacer de ella algo así como una persona divina más*" (VII, 211). Unamuno se extiende después en que una interpretación adecuada de Lucas, donde se narra la Anunciación, podría haber hecho de la Virgen María una "*encarnación o humanización del Espíritu Santo"* (VII, 211), para concluir: *"De todos modos, el culto a la Virgen, a lo eterno femenino, a la maternidad divina, acude a completar la personalización de Dios haciéndola familia"* (VII, 211). Y la familia, lo hemos visto a lo largo de nuestro trabajo, es la comunidad humana más perfecta. De hecho, el progreso social para Unamuno sería hacer de la humanidad toda una gran familia. Unamuno ha santificado la familia, y, en general, ha sublimado toda la dimensión social de la vida humana en la idea del alma colectiva. El Dios de Unamuno no puede ser más que un Dios familiar, padre y madre del hombre. *"El Dios de la fe personal es persona, porque incluye tres personas, puesto que la personalidad no se siente aislada. Una persona aislada deja de serlo. ¿A quién en efecto amaría? Y si no ama no es persona. Ni cabe amarse a sí mismo siendo simple y sin desdoblarse por el amor. Fue el sentir a Dios como Padre lo que trajo consigo la fe en la trinidad, puesto que un Dios Padre no puede ser un Dios soltero, esto es, solitario*" (VII, 210).

Este Dios es el Dios Trinitario [306], o mejor, el Dios de la maternidad en el que el Espíritu Santo se encarnaría en la piedad maternal. La familia divina, lo hemos dicho antes con *La Tía Tula*, no la constituye la misma sangre, sino la misma alma, serían cuatro personas distintas en un sólo Dios-Alma verdadero. Aunque Unamuno entusiásticamente quiere concebir a Dios con el alma de la humanidad toda, ya que este era el fin de la vida, y haga de Dios muchedumbre, *"A lo que ahora añadir que no sólo podemos concebir al Dios vivo y entero como solamente varón, ni como solamente individuo como proyección de un yo solitario... Mi yo vivo es en realidad un nosotros... procedo de una muchedumbre de abuelos y en mí los llevo en extracto, y llevo a la vez en mí una potencia una muchedumbre de nietos y Dios proyección de mi yo al infinito –o más bien, yo proyección de Dios a lo infinito- es también muchedumbre"* (VII 212).

Muchedumbre en la que lo significativo es lo colectivo y donde hay humildad individual y personal, nadie destaca. En la muchedumbre son, como gustaba de decir nuestro Don Miguel, los homo (hombre), y también *humus* (ceniza) y *humiles*

[306] MOLTMANN. J., *Trinidad y reino de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1983. Dedica un capítulo a Unamuno y reconoce la aportación de éste a la cristología con su concepción del Dios sufriente.

(humildes). Dios no sólo es Dios de los humildes, sino que Él mismo es humilde. Dios es Alma colectiva, que tanto preocupó a nuestro autor desde *En torno al casticismo* y *Paz en la guerra*, hasta *San Manuel Bueno, Mártir*. Dios sería así "polvo sí, más polvo enamorado". Dios, pues, lo repetimos, es Amor, objeto de amor y voluntad de amor. Ese Dios polvoriento, que se resuelve en amor, que da todo lo que es, que se da a sí mismo, es Cristo.

1.6.- DIOS ES CRISTO

En *Diario Íntimo* hemos dicho, que Unamuno realiza el esfuerzo de ponerse en comunicación con Dios, desde la sinceridad y la humildad, y ahí descubre la revelación de Dios en Cristo: "*sólo por Cristo y a través de él podemos pensar y amar al Dios Padre, pensarle y quererle como a su Padre. Hay que de Cristo hos peri theon y hay que concebir a Dios hos en Christo (Atanasio)"* (VII, 809). La reciprocidad Dios-Cristo significa que sólo en la unión-diferenciación de la dimensión divina y la humana adquieren ambas pleno sentido: "Dios y el hombre se hacen mutuamente". Para redimir al hombre Dios tiene que humanizarse, para que el hombre pueda divinizarse.

La apelación a Atanasio es para subrayar que la frase de San Juan (I, 14) "El verbo se hizo carne y habitó entre nosotros", es el centro de la piedad cristiana. La encarnación del verbo nos hace hijos de Dios y partícipes de su suerte. Cristo es el nombre que recibe el verbo en el momento de materializarse hacerse humus, carne y sangre. Unamuno comenta ese pasaje, en el que el Espíritu se hace hombre, historia y naturaleza, Cristo será a partir de ahora "el pensamiento de Dios en la historia", que da sentido al devenir instalando a éste en la eternidad. El verbo se ha hecho carne, para que la carne se haga verbo, palabra de salud. "*De la fe en la humanización del verbo sacamos la esperanza de nuestra divinización"* (VIII, 876). Unamuno, en *Diario íntimo*, subrayará la entrega divina de Cristo como redentora del hombre: "*tiene que pasar en nosotros una nueva pasión y crucifixión Cristo para que resucite en nuestra alma y la redima de la muerte eterna*" (VIII, 859), pues con su propia muerte Cristo venció a la muerte. Si no la fe teologal, algo muy parecido manifiesta Unamuno al creer en el triunfo de Cristo sobre la muerte y confiar que la aspiración humana a la eternidad tenga gracias a Cristo cumplida cuenta.

Los siguientes versos de la primera parte de *El Cristo de Velázquez* parecen así atestiguarlo:

"*Que eres Cristo, el único*
Hombre. que sucumbió de pleno grado,
triunfador de la muerte, que a la vida,
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 azucará 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.
Mientras la tierra sueña solitaria,
vela la blanca luna; vela el Hombre
desde su cruz, mientras los hombres sueñan;
vela el Hombre sin sangre, el Hombre blanco
como la luna de la noche negra;
vela el Hombre que dio toda su sangre
porque las gentes sepan que son hombres.
Tu salvaste a la muerte..." (VI, 420-421).

La ilusión de la eternidad ("los hombres sueñan") se ha instalado desde el mismo momento que se produce el sacrificio de Cristo. El *Cristo de Velázquez* es un canto al sacrificio redentor, al anuncio del triunfo de Cristo sobre la muerte. Cristo, el *Verbo de Dios hecho carne,* es el hombre perfecto, paradigma e ideal de la humanidad, y la cristología es el eje y pivote del pensamiento de Unamuno. La obra toda de Unamuno se comprende desde esta perspectiva. Recordemos que el sentido y la finalidad caen en el ámbito de lo religioso. Al hablar de la fe quijotesca, ya hemos señalado que es hija de la locura amorosa de la cruz, "*y el quijotismo especulativo o meditativo es, como el práctico, locura; locura hija de la locura de la cruz"* (VII, 293). Locura incomprensible para el intelectualista. En *Diario íntimo* Unamuno descubre al Cristo evangélico, al que sólo por la humildad y la entrega se llega. En palabras del mismo Unamuno, descubrimos que sólo la fe del humilde descubre al Dios salvador en el Cristo crucificado. *"El racionalismo histórico (Renan) propende a no ver más que la humanidad de Jesús, un hombre bueno, perfecto, un genio, el mayor de todos, sin observar que un hombre bueno y perfecto es un Dios. Y el racionalismo idealista*

reduce al Cristo a un Verbo platónico o más bien alejandrino, a un puro concepto. Sólo la fe sencilla una los dos extremos y ve en Jesús histórico el Cristo divino el Redentor y el Verbo" (VIII, 809).

A Unamuno le resulta difícil reconocer a Dios en el Cristo modelo ético del racionalismo ilustrado; no puede ser una idea platónica, paradigma ejemplar con ejemplaridad intelectual. El Cristo unamuniano tiene que ser el Cristo vivo de la piedad de los humildes. El *Diario íntimo* es un intento de conversión e identificación con los humildes y su fe: "¡*sencillez, sencillez! Dame, Señor, sencillez. Que no represente la comedia de la conversión, ni la haga para espectáculo, sino para mí*" (VIII, 786). Unamuno busca la fe del humilde, que es principio de vida. Unamuno, a partir de *Diario íntimo,* reconoce que el problema que le preocupa, el misterio que le angustia, no tiene sentido dentro de la filosofía. El busca un Dios personal que le salve y alivie, y no el Dios de la tradición metafísica. Unamuno, antes que Heidegger, contrapone el Dios de los filósofos al Dios de las religiones. El primero es un ídolo creado por la razón y clausurado en ella. Es un ídolo ineficaz, pues no cura. El Dios de las religiones puede ser un *ídolo,* pero es eficaz porque cura, no es construcción de la razón, sino de la piedad. De las dos locuras o "ilusiones", la de la razón y la del sentimiento, Unamuno se queda con la segunda, pues es una "ilusión" ilusionante, animadora de vida y esperanza. Unamuno se queda con la "*locura hija de la locura de la cruz"* (VII, 293).

Unamuno repudia la escolástica porque pretende meter la religión en el sistema totalizante y totalitario de la razón, haciendo de ella filosofía. Eso es para Unamuno la Teología, perversión de la religión y... de la filosofía. La pretensión racionalista de entender y explicitar a Dios toma en Hegel su forma más acabada. Hegel será quién culmine el proceso racionalizador despersonalizando del todo a Dios y convirtiéndolo en la "generalidad pura" (reine Allgemenheit), en el Espíritu ab-soluto, separado e independiente que recapitula en sí todas las determinaciones particulares. A Unamuno le repugna la "generalidad pura" por la inhumanidad que representa:

"*Nada de puro, la pureza es mengua;*
sin soles de la tierra y sus residuos
es impotable el agua destilada
e irrespirable puro el cielo mismo" (VI, 969)

Juan Antonio Estrada, en su obra *Dios en las tradiciones filosófica*, dedica el capítulo V a la crítica de Heidegger al teísmo filosófico, donde se nos muestra que la crítica a la metafísica es la crítica a la religión y a la teología, por pervertirse al converger con el espíritu griego. Heidegger en su crítica utiliza expresiones calcadas [307] de nuestro Don Miguel, para señalar, según Estrada, que "la historia del olvido del ser es simultáneamente la de una idolatría que ha entificado y subjetivizado a Dios y que no tiene convergencia alguna con la experiencia religiosa" [308]. No hay convergencia posible entre la religión cuyo fundamento es la fe y la filosofía que descansa en el proceder crítico de la razón. La experiencia religiosa no se compadece con la reflexión filosófica. Heidegger coincide con Unamuno en el rechazo a una metafísica de causas y efectos, mecanización o tecnificación, que reduce Dios a un principio, aunque sea éste valor supremo, dentro de un sistema. Al hablar de la técnica hemos hablado, en el capítulo primero, del olvido del ser y del proceso de entificación como alienación. Desde la concepción del ser como horizonte del ente podríamos hablar de apertura a la transcendencia, y con Estrada pensar que "*Dios más allá del ser y del ente posibilita el proyecto humano como amor que llama a la libertad en la historia"* [309]. Esto sería plenamente unamuniano. De hecho Unamuno utiliza, hemos visto, expresiones muy parecidas a Estrada para expresar el papel de Dios. Dios en este sentido es el *ahal izan* el poder ser, el que nos capacita para ser y desarrollar nuestras posibilidades como respuesta a nuestra vocación divina. Ahora podemos entender mejor el que Dios " sobre-existe sustentando nuestra existencia existiéndonos"; y nos aparece completamente justificada la interpretación de Cerezo según la cual Unamuno trata de evitar la cosificación de Dios y por ello nos sobre-existe, existiéndonos empujándonos a la plenitud.

Nos hemos ido de nuevo un poco lejos. Pretendíamos subrayar la religiosidad del humilde como modelo de religiosidad, y la crítica a toda pretensión de reducir a Dios a concepto y entificarlo. Queríamos subrayar el Dios amor, Dios amor que llama a la libertad en la historia. Subrayar la aportación judeo cristiana, que para Unamuno tiene su máxima expresión en la locura de la cruz. Heidegger se mueve en el contexto griego,

[307] "*Esta es la causa en tanto que Causa sui. Así reza, el nombre que conviene al Dios en la filosofía. A este Dios el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios... En consecuencia tal vez el pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios Causa sui, se encuentra más próximo al Dios divino. Pero esto sólo quiere decir aquí que se es más libre para él que lo que la onto-teología querría admitir*" (M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, cit, 152-153), en ESTRADA, Jose Antonio, *Dios en las tradiciones filosóficas*, Editorial Trotta, Madrid, 1994, p. 147.
[308] Ibídem, p. 148.
[309] Ibídem, p. 162.

y su analítica existencial se mueve en el campo de la idea, de la visión de la *aletheia*, como desvelamiento alejado del misterio de la personalidad y de la preocupación por el hombre de carne y hueso que con un Dios a su imagen y semejanza, se con-crea. Diríamos en sentido fichteano que la filosofía de Unamuno es la del hombre bueno que hace del otro y de Dios su problema, porque le son, o nos son, nuestra preocupación. En Heidegger la relación *impersonal* del voyeur especulativo impide toda compasión. Con la idea de bondad, con el Dios y hombre buenos, volvemos al Cristo unamuniano del *Diario íntimo*. Después de confesar, la tarde del Domingo de Resurrección, "*Cristo ha resucitado en mí, para darme fe en su resurrección principio de su doctrina de salud"* (VIII, 799), Unamuno, en las páginas siguientes, se anima a seguir en la vía de la sencillez para renacer en Cristo y seguir en pos del ideal de perfección que el modelo del Padre Celestial nos ha revelado. *"Hay que renacer. En tantos años no he sentido realmente ser bueno o no, no he hecho más que pensarlo. Hay que ser bueno, sólo Dios es bueno. Pero Cristo nos dice también que seamos perfectos como nuestro Padre celestial. Querer ser bueno, y quererlo constante y ardientemente esforzándonos por serlo; he aquí nuestra obra. Todo lo demás es obra de la gracia de Dios que por Cristo nos ha hecho hijos suyos"* (VIII, 803).

La idea básica de Unamuno, que la bondad nos redime y diviniza, responde a la convicción de que "*la bondad es don divino y su manifestación, lo bueno, lo divino que hay en mí"* (VIII, 849), y esta bondad ve en el campesino que trabaja y ofrece su trabajo a Dios sin envidia, y le reza El Padre Nuestro, y con ese campesino es con quién Unamuno quiere compartir su fe y entrega, hermanándose en Cristo. Al alma sencilla le es fácil reconocer al Dios Padre y reconocer el ideal de perfección que se le presenta la perfección en la bondad. Unamuno ha meditado mucho sobre este pasaje de Mat. V, 48. En *Del Sentimiento Trágico de la Vida* comenta: "*Nos dijo el Maestro de divinidad que seamos perfectos, como es perfecto nuestro Padre que está en los cielos (Mat., V, 48) y en el orden del sentir y el pensar nuestra perfección consiste en ahincarnos porque nuestra imaginación llegue a la total imaginación de la humanidad de que formamos, en Dios, parte"* (VII, 209).

La bondad del hombre bueno que aspira a la perfección, tiene como fundamento el compartir, saberse humano compartiendo humanidad con otros y que todos somos parte de Dios. Hacerme mejor es hacer mejor a los otros con los que comparto todo, y en eso creo que consiste la vida feliz para Unamuno, un hacer felices a los demás. Un hombre con "bondad nativa" como Don Quijote, o como San Manuel Bueno; son hombres

buenos porque tratan de evitar el dolor al prójimo y hacerle feliz. Y Unamuno cree , con el pueblo creyente, que sólo Cristo es realmente bueno y que las almas sencillas son las que piadosamente se dan a todos por amor a Cristo, y no creen que es mérito suyo lo logrado, sino gracia o don divino. Se trata de un obrar lleno de amor y esperanza del que descansa confiado en el Señor.

"*El amor que en su seno recogiera*
del mundo las flaquezas
del trabajo las penas.
A pasarse piadoso bajó al suelo
y abrazó al campo con abrazo tierno
el infinito amor" (VI, 194).

La bondad infinita se identifica con el infinito amor.

Unamuno esperaba la bendición de Dios, el abrazo tierno de la gracia para renacer a la comunión de los santos: *"Hoy domingo de resurrección y yo no he resucitado todavía a la comunión de los santos"* (VIII, 798), y sin embargo para la tarde parece haber alcanzado esa felicidad esperanzada que luego volverá a sentir cuando plasma los versos anteriores: "*Cristo ha resucitado en mí, para darme fe en su resurrección, principio de su doctrina de salud... Dame Señor absoluta fe y ella será la prueba de sí misma y de su verdad"* (VIII, 799). El encuentro de Unamuno con Dios parece sufrir de la misma ambigüedad o paradójica condición que todo en él. Parece ser un encuentro eterno, pero esporádico. Cristo ha resucitado, pero él pide *absoluta fe*, que es lo contrario de la fe que el ha sostenido y que le ha sostenido a él. Y sin embargo, es coherente con toda su trayectoria: un acto pleno de fe, aunque fuera teologal, la mataría. Dios, en cuanto Padre de Cristo, como gusta de decir Don Miguel, en cuanto Padre de la humanidad, es la aspiración de la humanidad a constituirse en conciencia Universal. El fin de la humanidad es hacerse Dios y para eso nada mejor que el ejemplo de Cristo.

En el poema *Ecce Homo* se vuelve a mostrar la confiada felicidad del que comparte con Cristo su humanidad,

"*!Tú eres Hombre-Dios, Hijo del Hombre!*
La humanidad en doloroso parto
de la última muerte que salvó a la vida,

te dio a luz como luz de nuestra noche
que es todo un hombre el Dios de nuestra noche
y hombría es su humanidad divina" (VI, 422).

Este poema, desde su título *Ecce Homo,* es una réplica cristiana al superhombre nietzscheniano. El superhéroe cristiano es el humilde misericordioso que comparte dolor y amor con sus semejantes. Y esto es lo humano por excelencia: el amor misericordioso. Cerezo, en su riquísima interpretación, apunta a algo que debemos subrayar: "Unamuno reproduce su concepción de la fe/creación con la dialéctica espiritual de la acción recíproca. La paradoja -te dio a luz como luz de nuestra noche- es muy significativa de este trueque interno de papeles entre creador/criatura" [310].

En *El Cristo de Velázquez* hay constantes ejemplos del trueque de papeles entre la carne y el espíritu, entre el Dios encarnado y el hombre verbalizado, entre la carne y el espíritu, que siempre en Unamuno remiten uno al otro, y en su reciprocidad se constituyen. Jesús de Nazaret es inseparable del Verbo divino:

"*Tú, el Hombre, la idea viva. La palabra*
que se hizo carne. Tú que la sustancia
del hombre es la palabra, y nuestro triunfo
hacer palabra nuestra carne... haciéndonos" (VI, 487).

El hombre poeta tiene como tarea dar carne al Verbo y hacer palabra nuestra carne. El poeta como co-creador tiene como tarea alumbrar la finalidad humana del Universo todo. Expresar el proceso de concientización, "que es el fin de la vida hacerse un alma".

Cristo ha dotado de sentido a la naturaleza y a la historia. Al respecto, Javier Blasco nos ilumina diciendo: "*El secreto de la creación se hizo carne en Cristo; mundo en la naturaleza; y lenguaje en el pensamiento del hombre, Dios confió su palabra al "libro vivo" que fue Cristo, o al "libro mudo" de la Naturaleza. Estos son los puntos de referencia del hombre, que tiene hambre de respuestas sobre las que construir sus "verdades del espíritu"* [311]- Para el cristiano, el misterio de la creación se descubre haciendo *conciencia de la naturaleza*, haciendo verbo de la carne,

[310] CEREZO GALÁN, Pedro, o. c., p. 555.
[311] BLASCO, Javier, y otros. *Miguel de Unamuno, poeta*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2003, p. 140.

y el hombre debe contribuir a ello., Cristo, el *Verbo de Dios hecho carne*, media entre el hombre y Dios y nos completa y consuela, pues salva a la materia de su aniquilación. Volvamos a recordar: *"Queremos no sólo salvarnos, sino salvar al mundo de la nada. Y para esto Dios. Tal es su finalidad sentida"* (VII, 218).

La aspiración humana a conciencia universal tiene en Cristo su revelación, y desde la Pasión y muerte en la cruz esa aspiración adquiere pleno sentido. Entendido el poema *El Cristo de Velázquez* como recreación poética de *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, se nos aclara todo lo que exponemos: "*Y en torno al dogma, de experiencia íntima paulina, de la resurrección e inmortalidad de Cristo, se formó la cristología toda. El Dios hombre, el Verbo encarnado, fue para que el hombre a su modo, se hiciera Dios, esto es, inmortal"* (VII, 146). El esfuerzo productor del hombre, el esfuerzo por orientar el universo en vías a su plena concientización, en definitiva, el esfuerzo del hombre por merecer ser Dios, por se inmortal, tiene su pleno cumplimiento en la Pasión de Cristo, expresión del Infinito amor compasivo, que con su amor ha concientizado todo y así salvado todo de la muerte.

"Tú Cristo con tu muerte has dado
finalidad humana al Universo
y fuiste muerte de la Muerte al fin".(VI, 485).

Unamuno ha sentido que el esfuerzo productor del hombre, como colaborador en la obra de Dios, tiene su mejor ejemplo en la labor poética y literaria. Todo *El Cristo de Velázquez* es un intento de animar al hombre a ponerse en marcha y tratar de poner alma y sentimiento para transcender, según el ejemplo de Cristo. Hablar ya es un intento de perpetuarse, y toda la literatura es para Unamuno un intento de dar sentido al mundo y poner orden al caos y al azar. Estaríamos aquí con el tema de dar un nombre y recrear el mundo y de buscar la palabra redentora.

La función del poeta es rescatar a los seres de las tinieblas y, al igual que el amor, distinguirlos dándoles realidad.

"De la luz tenebrosa flor sonora,
del mar del infinito faro y labra
sin principios y sin fin, por siempre aurora
que trama el Universo y que lo labra.
Copérnico, es el habla creadora

prenda de paz final es la palabra" (VI, 1386).

Es esto lo más divino del hombre, su capacidad de concientización de la naturaleza. La característica esencial del hombre es la capacidad de crear por la palabra, y esto es lo que nos asemeja a Dios. Pues Dios mismo es la palabra que nos crea, el Verbo al que todo ha de volver. Recordemos lo que se dice en *Niebla:* "*Ha de quedar el Verbo que fue el principio y será el último, el soplo y son espiritual que recoge las nieblas y las cuaja"* (II, 555). Dios nos sueña y mientras nos sueña somos, y nosotros soñamos con él. Ahora podemos entender mejor la frase "Dios no existe, sino más bien sobre-existe, y está sustentando nuestra existencia existiéndonos". Dios no existe como ente objetivo, ni tampoco como ideal o hipótesis racional. La forma de existir que Dios tiene para Unamuno es la de provocador de mi aspiración por Él. El párrafo completo dice: *"Mientras peregriné por los campos de la razón a busca de Dios, no puede encontrarle porque la idea de Dios no me engañaba, ni pude tomas por Dios a una idea, y fue entonces, cuando erraba por los páramos del racionalismo, cuando me dije que no debemos buscar más consuelo que la verdad, llamando así a la razón, sin que por eso me consolara. Pero 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. Y quise que haya Dios, que exista Dios. Y Dios no existe, sino que más bien sobre-existe y está sustentado nuestra existencia, existiéndonos"* (VII, 209).

Nos sobre-existe porque nos nombra y crea, al igual que nosotros con él, porque con la palabra alcanzamos algo de su poder. Al final de su vida, en un momento tan memorable como el de su jubilación, Miguel de Unamuno, el rector, dedica su Última lección académica a la lengua, y sobre todo a la Palabra: *"¡La Palabra! Al principio del cuarto Evangelio, el llamado de San Juan, se nos dejó dicho que ´en el principio fue el Verbo´, y que ´la Palabra estaba cabe Dios, y Dios era la Palabra´, y ´todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de lo hecho´... La palabra, que es el hecho, pese a Fausto. Que no hay trecho de lo dicho a lo hecho. Y en el principio del Génesis que Dios creó el cielo y la tierra diciendo"* (IX, 445). Unamuno siempre ha tenido una concepción genesíaca de la palabra y la poesía como manifestación de lo divino en el hombre que recrea a Dios y lo humaniza todo:

"Hacer hablar a Dios arte dichosa
dicho, dicha por venir" (VI, 1243)

La palabra es el atributo divino del humano al que lo afilia con Dios y le posibilita el hacer "*el nombre la palabra es la verdadera acción, el dicho es el hecho"* (IX, 446). Primacía de la palabra frente a la acción, el diálogo con Goethe se resuelve en afirmación del sentido frente a la acción ciega, y es que la Palabra para Unamuno es acción, y acción primordial: "*y es que la palabra es acción. El Espíritu, la respiración sonora, el son hacen el Verbo, la Palabra, y la palabra hace la visión la idea"* (IX, 446). El espíritu, el logos, está en el origen y la acción; sólo tiene sentido como impulso hacia el logos original. Dicho esto repite una de sus ideas fuerza: *"Es el presente el esfuerzo del pasado por hacerse porvenir, y lo que al mañana no tiende, en el olvido de ayer debe quedarse"* (IX, 447). Y vuelve a recordar su idea de que cada lengua lleve encarnada una filosofía y una religión, y se interroga: "*La llamada filosofía en general, ¿qué es sino la historia del pensamiento universal humano encarnado en la palabra?...Las grandes religiones universales viven en nombres de personas*" (IX, 449). Los nombres para Unamuno guardan el secreto de las cosas, encierran su esencia en este discurso, donde a retrotiempo quiere decir lo esencial. Nos dice resumiendo sus pensamientos de años: *"¡La palabra y el nombre! Santificado sea tu nombre, se nos enseña a rezar y es que el nombre de Dios es Dios. ¡Dime tu nombre suplicaba el anheloso Jacob al Ángel...´Espíritu sin nombre´ suspiraba Becquer y Fray Luis de León cuando quiso zahondar en los misterios de la fe de su pueblo, dijo con su pluma los Nombres de Cristo. ¡El nombre es el hombre!, se nos cuenta en el mismo cuarto Evangelio... Pero el hombre sustancial y esencial es el nombre, es la persona... El hombre hecho nombre queda hecho persona"* (IX, 446). Con lo que queda claramente confirmada la prioridad y la preeminencia que el logos tiene sobre la materia, sobre la carne. Y sobre todo queda subrayada la importancia que el nombre tiene para nuestro autor.

En la tradición hebraica los nombres expresan la realidad de las cosas, su verdad esencial, de ahí que al pronunciar Dios los nombres constituía las cosas con sus propiedades esenciales. Y en la tradición vasca, más todavía, si cabe. En vasco hay un dicho: "*izena duen guztia omen da*" (todo lo que tiene nombre se dice que es, o todo lo que tiene nombre se es). Amén de otro que identifica el nombre con la cosa y su esencia: "*izena, izana*" (el nombre, el ser). Con ello, para un hombre inmerso en ambas tradiciones, la euskara y la veterotestamentaria, será natural buscar el secreto de las cosas en su nombre. Mercedes Acillona subraya la deuda que Unamuno tiene con Fray Luis de León (*Los nombres de Cristo*) y con la Cábala judía cuyo principal libro, *El Zohar*, prologó en 1931. Acillona nos recuerda la distinción de Fray Luis entre el *nombre* y la *palabra*. "Nombre" es la representación natural de la cosa en el

entendimiento y "palabra" es reflejo artificial de la cosa en el alma. Respecto a la tradición judía Acillona nos dice: "*entre los judíos, Nombre es identificado con Dios, Dios es el Nombre inefable y santo. El Nombre de Dios lo representa todo, da sentido a todas las palabras. El verdadero Nombre actualiza al verdadero Dios. Fray Luis de León explicaba que Dios sólo se dio nombre a sí mismo tras la creación del hombre porque éste –no le podía ver en esta vida- por lo que –era necesario que se nombrase-. El Nombre se hace para el hombre. A través de esta teoría del nombre que el místico tomo de la Cábala para demostrar a partir de sus nombres que Cristo es Dios, Unamuno da otro salto menos voluntarista y más místico hacia la afirmación de Dios. Acertar a dar a Dios su verdadero nombre es darle la esencia, el ser de Dios verdadero.*"[312]

Unamuno inmerso en la tradición judeocristiana cree que en el nombre se encierra la esencia de lo nombrado por eso en Dios su nombre será inefable. De ahí que, como Jacob, pretenda descansar de su indagación existencial y eterna con la insistente petición del nombre del Señor:

"*Dime, Señor, tu nombre, pues la brega*
toda esta noche de la vida dura
y del albor la hora luego llega;
me has desarmado ya de mi armadura,
y el alma, así vencida no sosiega
hasta que salga de esta senda oscura" (VI, 389).

Descubierta la esencia de Dios, sabiendo su nombre, el hombre podrá descansar, pues, descubierto el secreto de Dios, no tiene que luchar ya más, pues nombrándolo se le revela el sentido de todo. Y el hombre mismo se vuelve Creador, poeta, cuya tarea es dar finalidad humana al Universo, o dicho de otro modo, hacer de la filosofía religión. Recordemos lo dicho en *Del Sentimiento Trágico de la Vida*: "*La religión, desde la del salvaje, que personaliza en el fetiche al Universo todo, arranca en efecto, de la necesidad vital de dar finalidad humana al Universo, a Dios"* (VII, 238). Para Don Miguel esa donación se realiza a través de la palabra:

"*Con la palabra, como Dios, el hombre*
su realidad de ideas forja y labra" (VI, 362).

[312] ACILLONA LÓPEZ, Mercedes, "Los caminos de la mística en Unamuno y Juan Ramón: Cancionero y Dios deseado y deseante" en Staurós, Teología de la cruz nº 50, 2011, p. 41-42

La naturaleza queda así humanizada, pues ese era su fin. Debemos de subrayar la idea unamuniana que el mundo material existe para encarnar el mundo espiritual: *"El mundo material o sensible el que nos crean los sentidos, hemos de creer con la fe, enseñe lo que nos enseñare la razón, que no existe sino para encarnar y sustentar al otro mundo, al mundo espiritual o imaginable, al que la imaginación nos crea"* (VII, 234). Unamuno insiste que la conciencia tiene como tendencia natural a ser más conciencia y concienciarlo todo, y vuelve al ensueño en que todo lo material vivificado tiende a liberarse de la materia y ser espíritu puro. Repite la fórmula creer con la fe, frente al empeño racional: "*En el Universo todo, hemos de creer con la fe, enseñe lo que nos enseñare la razón, que hay un espíritu que lucha por conocerse, por cobrar conciencia de sí, por serse –pues serse es conocerse- por ser espíritu puro y como suele puede lograrlo mediante el cuerpo,, mediante la materia, la crea y de ella se sirve a la vez que de ella queda preso"* (VII, 234).

Unamuno vuelve a la idea de que la creación no se agota en el Génesis, sino al revés empieza entonces y teniendo en mente la evolución darwiniana y el discurso bíblico, nos dirá que si la palabra divina hizo surgir las cosas de la nada, ahora ese soplo animador puja por librarse de su encarnadura, el *élan vital* lucha *por serse*. Por eso, con su característico tono anatematizará contra todo aquel que, olvidándose de esto y de la finalidad del mundo, no intenta rescatar al espíritu de la materia. Platón en su *República* proponía una pedagogía encaminada al reconocimiento del Sumo Bien como fundamento y como fin de todo lo dado, Unamuno llamará deicidas a los que se quedan con la solución inmediata, olvidándose de su aspiración ideal: *"El que ata la obra del amor, de la espiritualización, de la liberación a formas transitorias e individuales, crucifica a Dios en la materia... Y tal es un deicida*" (VII, 235-236).

Unamuno, consciente de que en el mundo que le ha tocado vivir, el mecanicismo y positivismo han tomado asiento para quedarse, recogerá aquellas manifestaciones científicas que no son incompatibles con sus tesis, sino que incluso admiten interpretación a su favor. Así, las leyes de la termodinámica le llevan a pensar: *"¿No habrá una relación entre esta conclusión de la filosofía científica respecto a un estado final de esta estabilidad y homogeneidad y el ensueño místico de la apocatástasis. ¿Esa muerte del cuerpo del Universo no será el triunfo final de su espíritu de Dios"* (VII, 249).

La *apocatástasis* le parece una concepción especialmente creadora, siempre que se entienda como un ideal al que asintóticamente tendemos. Pues supone que Dios mismo

se perfecciona gracias a todos. Le parece la idea más fructífera para una vida que busca hacerse un alma en Dios, y así ayudar a Dios mismo a ser Él. Este "ensueño" que lo ha desarrollado en el capítulo X, de *Del Sentimiento Trágico de la Vida,* se compagina con el que nos relataba en el capítulo VII, de la misma obra, en el que considera que la *vía láctea* puede ser una "*célula del Universo, Cuerpo de Dios. Las células todas de nuestro cuerpo conspiran y concurren con su actividad a mantener y encender nuestra conciencia, nuestra alma*" (VII, 197). Concepción anticipadora de lo que en el capítulo X, "*Religión, mitología de ultratumba y apocatástasis",* donde nos confiesa que mientras preparaba el ensayo estaba leyendo el libro de Charles Bonnefon en el que encuentra "imaginaciones" o "ensueños" similares a los suyos, en los que se subraya que ni alma ni cuerpo pueden vivir el uno sin el otro y que en rigor no hay: "*ni cuerpo, ni alma, ni nacimiento, ni muerte, todo lo cual son abstracciones o apariencias, sino tan sólo una vida pensante de que formamos parte y que no puede ni nacer ni morir. Lo que le lleva a negar la individualidad humana, afirmando que nadie puede decir: "yo soy", sino más bien "nosotros somos", o mejor aún: "es en nosotros". Es la humanidad, la especie, la que piensa en nosotros".* (VII, 257)

Unamuno es consciente de los problemas para la salvación personal, para él es el problema por antonomasia, que la postura de Bonnefon presenta. Esta le parece un ensueño en que nos convertiríamos en células del cuerpo de Dios y en el que cada hombre aportaría una célula, una gota de agua al mar del Infinito Dios, por lo que Unamuno concluye: *"Y, qué es este ensueño cósmico de Bonnefon, sino la forma plástica de la apocatástasis paulina"* (VII, 258). Unamuno recoge en Dios el "*ensueño grandioso de la concientización de todo". No es acaso que empezó el Universo, este nuestro Universo; -quién sabe si hay otros-? –con un cero de espíritu- y cero no es lo mismo que nada y un infinito de materia y marcha es acabar en un infinito de espíritu con un cero de materia? ¡En sueños!* (VII, 251).

Este ensueño supone un proceso eterno, porque la vida es actividad, y la vida eterna es actividad eterna, donde siempre habrá un ápice de materia para poner límite al espíritu, o la que es lo mismo hará posible la conciencia pues, recordémoslos, una vez más, conciencia es siempre conciencia del límite, del yo por distinción de lo otro que yo. Por eso, la vida eterna ideal, individual y personal, será aquella en la 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"* (VII, 261). Unamuno, fiel a su consideración de felicidad eterna que no casa con el ideal angélico ni con el nirvana budista, proclama: "*El alma, mi alma al menos, anhela otra cosa, no absorción. No quietud, no paz, no apagamiento, sino eterno acercarse sin llegar*

nunca" (VII, 259). Lo hemos dicho muchas veces, para Unamuno *"la ociosidad contemplativa no es dicha"* (VII, 278). Nuestro autor preconizaba un eterno Purgatorio más que una Gloria, una ascensión eterna sin alcanzar la cima. Recordemos lo que nos había dicho en *Del Sentimiento Trágico de la Vida* a propósito de la conciencia y que nosotros ya hemos subrayado, *"la conciencia, el hambre de eternidad y sed de infinito, las ganas de Dios jamás de satisfacen; cada conciencia quiere ser ella y ser todos las demás, sin dejar de ser ella quiere ser Dios"* (VII, 235). Unamuno, que conocía la vida y obra de Buda y también la espiritualidad hindú gracias al krausismo, se niega a la disolución de su personalidad, a la desaparición de su ego aún en el caso de que éste se sumergiera en formas más sublimes (postura ésta que supone una contradicción con respecto al porvenir del euskera). Por ello es reiterativo en señalar que la conciencia individual no ha de disolverse en la Conciencia total aunque parezca tender a ello "*se sale uno de sí mismo para adentrarse más en su Yo supremo; la conciencia individual se nos sale a sumergirse en la Conciencia total de la que forma parte, pero sin disolverse en ella.* (VII, 225). Esta tensión y la paradójica condición de querer ser Todo son dejar de ser Uno mismo queda poéticamente encarnada en el soneto:

LA UNIÓN CON DIOS

QUERRÍA, Dios, querer lo que yo quiero;
fundirme en Ti, perdiendo mi persona,
este terrible yo por el muero
y que mi mundo en derredor encona.

Si tu mano derecha me abandona,
¿qué será de mi suerte? Prisionero
Quedaré de mí mismo; no persona
La nada al hombre, su hijo, y nada espero.

¡Se haga tu voluntad, Pedre!, -repíto-
al levantar y al acostarse el día,
buscando conformarme a tu mandato,

pero dentro de mí resuena el grito
del eterno Luzbel, del que quería
ser, ser de veras, ¡fiero desacato!" (VI, 409).

Junto a la voluntad de fundirse está el temor de anegarse perdiendo el yo, y sin embargo sólo es posible salvarse en Dios: "prisionero quedaré de mí mismo". Un Dios en quien confía: "Hágase tu voluntad", aunque el yo que quiere afirmarse, se rebela contra el Dios panteísta que puede ningunearle. A este Dios le tiene mucho miedo Unamuno, al Dios racionalista y racionalizado, que cual agujero negro engulle todo: *"No, no es anegarme en el gran Todo, en la Materia o en la fuerza infinita y eterna o en Dios lo que anhelo, no es ser poseído por Dios, sino poseerle, hacerme Dios, sin dejar de ser yo, el yo que ahora os digo esto. No nos sirven engañifas de monismo: ¡queremos bulto y no sombras de inmortalidad"* (VII, 137).

La pretensión de ser Dios siempre ha temido que pudiera ser *luzbeliana*, de ahí que a lo largo de su obra diera muchas vueltas al "seréis como dioses", de Gn. 3, 5. La tensión, entre un Dios que es todo y pretende apropiarse de mí, y un yo que quiere seguir siendo y apropiarse de todo, da en que "Dios y el mundo se hacen mutuamente", tantas veces formulado. Unamuno, que no conocía el principio antrópico, creemos que defendería como "ensueño" productor la versión fuerte, en la que se nos dice que existimos porque el Universo *ab orígene* está constituido con una tendencia o *dynamis* que favorece la emergencia de nuestro mundo. En cualquier caso, con el que estaría realmente identificado sería con el biólogo Rupert Sheldrake, que pone en valor, actualizando el ensueño de Bonnefon y de Unamuno, que somos comunidad pensante. Sheldrake renombrado bioquímico, que al igual que el doctor Montarco ha dado en la "locura", en el caso de Sheldrake en la locura de la *Resonancia mórfica*. La *Resonancia mórfica* es una teoría según la cual, todo sistema organizado, todo sistema *kósmico* en su sentido original, desde las moléculas más elementales, pasando por las células, virus, plantas y animales y colectividades de animales, poseen una memoria colectiva que informa a cada individuo, quien a su vez contribuye incrementando la memoria colectiva. Teoría que viene a repetir punto por punto el ensueño unamuniano. Unamuno compararía esta teoría con el anhelo cristiano, que desde San Pablo ha sido el de "*dar finalidad humana o sea divina al Universo y salvar la conciencia humana"* (VII, 258). Vería en ello la *anacefaléosis*, la recapitulación de todo en Cristo y la *apocatástasis*: "*La vuelta de todo a Dios, a la conciencia, para que Dios sea todo en todo*" (VII, 258). Nosotros nos hemos valido de la ayuda de Carlos Paris para explicar la concepción unamuniana de la evolución, según la cual ésta aparece como un proceso dotado de sentido en cuyo centro se sitúa el ser humano. Y este proceso evolutivo se dirige a un fin, crear la "conciencia colectiva social", dentro de la cual se integran las conciencias individuales, y esta conciencia colectiva en su

despliegue pretende forjar la conciencia Universal cósmica", que Unamuno identificaría con la *anacefaleosis* o la *apocatástasis*. Carlos Paris, a propósito de la recapitulación de toda la historia con la resurrección de todos los que antes fueron, nos dice: *"Representándose así lo que sería una verdadera liberación de la designada por Walter Benjamín como memoria passionis. Y no es en el discurso la idea de un Dios terminal la que se revela, cual en otros momentos de Unamuno, sino la de un universo que vuelve a Dios. Un Dios Alfa y Omega de una historia cósmica en cuyo corazón se sitúa lo humano y dentro de la cual nuestras raíces telúricas son sublimadas religiosamente"* [313]

Esta sería una interpretación espiritualista de la evolución, en la línea de Teilhard de Chardin. Junto a esta interpretación estaría la visión plenamente cristiana de *El Cristo de Velázquez* donde la agonía de Cristo redime al hombre esforzado, o como dice Cerezo: *"La agonía de Cristo se contagia del espíritu de Prometeo. O a la inversa, el dolor de Prometeo se redime en la muerte en la cruz"* [314]. Es decir, el esfuerzo redentor del hombre, el esfuerzo por evitar la vuelta al polvo inerte, al cero absoluto de conciencia, da finalidad humana al destino del mundo. La carne ha de ser convertida en verbo, al igual que el universo todo. Hay claramente una necesidad vital de la resurrección de la carne, que no se postula sino que se siente. *El Cristo de Velázquez* da dimensión religiosa a la postura antropológica-filosófica. El poema se eleva del humanismo espiritualista a la transcendencia. El Cristo de Velázquez es claramente la oración de un creyente que quiere hacer de la aspiración secular ofrenda sacramental. La mediación entre los dos ámbitos el mundanal y el religioso transcendental la realiza el Verbo, que se hizo carne y propició la realización-deificación de lo creado.

"La santa tierra, que de carne viva,
Verbo de Dios desnudo, te vistieras,
fue por la sangre de esa misma carne
Sacramentada; no hay en ella mota
de polvo que por Dios no haya pasado" (VI, 484).

El mundo todo cobra sentido, Dios ya no es solo un anhelo, y si antes habíamos constatado que la existencia es absurda sin Él, ahora sentimos que en el cristiano la

[313] PARIS, Carlos. "*La religión como soteriología existencia*", en *Filosofía de la religión, estudios y textos*, Edición de Manuel Freijo, Editorial Trotta, Madrid, 1994, p. 442.
[314] CEREZO GALÁN, Pedro, o. c., p. 559.

muerte no tomará asiento; pues, su destino es el cielo, y por ello el cristiano puede convocar a todos al hogar que es suyo:

"Venid a mí, que todos en mí caben,
entre mis brazos todos sois hermanos
tienda del cielo soy acá en la tierra
del cielo patria universal del hombre" (VI, 197).

Estos son los versos finales del poema *La catedral de Barcelona*, las connotaciones del templo como lugar "del lloro en común", esto es, como lugar de la compasión y de la esperanza, como lugar en que la comunidad se fragua como comunidad espiritual ya se nos han explicitado. El templo es símbolo y cifra en la tierra del cielo, ese cielo que es mi meta y al que esperanzado aspiro. El templo es el lugar en que la ausencia de Dios no se siente, pues todo en él le anuncia a Él a quien buscaba. El camino, como la ascensión platónica, ha exigido arduo esfuerzo. Se trataba de no cejar y mantenerse en el empeño; la esperanza nos ha ayudado, esperanza que el amor ha fraguado.

"*¡Ay que estrecho el sendero!*
el amor lo ensanchará
al fondo está como puerta
puerta de la eternidad" (VI, 959).

El hombre esforzado, al que el amor le ha mantenido en la esperanza le cabe decir después de su peregrinar, exiliado en el mundo:

"*Méteme, Padre eterno, en tu pecho*
misterioso hogar,
dormiré allí, pues vengo deshecho del
duro bregar" (VI, 224).

CONCLUSIONES

El esfuerzo por evitar la aniquilación es el fulcro de toda la actuación de Unamuno tanto en el plano intelectual como en el sociopolítico.

La solidaridad "compasión" con todo lo sufriente caracteriza el sentir unamuniano. Esto es lo que nos llevó a él; y creímos descubrir que su concepción del esfuerzo y de la voluntad que lo dirige era realmente productiva para la instauración de una utopía sanadora.

Desde esta perspectiva el hombre se presenta con una singularidad ontológica que Unamuno considera como trágica, en su expresión existencial pues el hombre es ese ser singular, que es lo que quiere ser, la voluntad le constituye. El querer ser apunta a lo infinito. Desea la inmortalidad y alcanzar a (su) Dios. Aquí se instala el sentimiento trágico, entre la aspiración al infinito y la contingencia constitutiva. E ineludiblemente responder al querer ser, al ansia de ser más y no morir.

A la hora de entender la singularidad del hombre hay que tener en cuenta la influencia que la teoría de la evolución tiene en la concepción de Unamuno. Unamuno considera que una vez que la conciencia humana se instala en el mundo la pregunta por la finalidad es inevitable.

El modo de poner en ejercicio ese querer ser, el modo de ser-se el hombre es a través del trabajo y la creación espiritual. (Cap. I, 1, 3)

Trabajo y creación son los modos que el hombre tiene para evitar que la conciencia trabajosamente conquistada por la vida sea aniquilada. Se trata de salvar tanto la conciencia individual, como la colectiva y la del Universo todo, como hemos tenido ocasión de ver. (Cap. I, 4)

El trabajo es la primera manifestación del querer-ser; por medio de él, el hombre transforma la naturaleza y amplía su mundo. El hombre hijo de la naturaleza pasa a ser ahora co-creador de ella, para ello se vale de las manos y de su inteligencia que le

permite fabricar los instrumentos transformadores del mundo. Se trata de poner en obra su capacidad creadora. (Cap. I, 5, 6)

Pero junto a la capacidad creadora en el trabajo se patentiza la necesidad que el hombre tiene del mundo para ser el que quiere ser. Esto es, en el trabajo como necesidad de lo otro, se patentiza el peligro de enajenación. (Cap. I, 2, 6)

La tragedia que sostiene y constituye la vida humana se desarrolla entre dos polos cuyo motor es la "envidia ontológica", provocada por mi condición factual frente a mi querer infinito.

El trabajo, necesario para sobrevivir, es el primer modo de liberarnos de la tiranía de la naturaleza y realizar nuestro querer-ser. A través del trabajo el hombre transciende la animalidad porque no se somete a la naturaleza. (Cap. I, 5, 6)

La relación hombre naturaleza mediada por el trabajo podemos considerar que se mueve en esquemas hegelianos marxistas; sin embargo, en Unamuno el ideal que persigue es el ideal cristiano, hacer de la naturaleza espíritu, hacer de la naturaleza gracia, para ello se requiere obrar de tal manera que uno llegue a hacerse insustituible como el buen zapatero que se perpetuará en sus vecinos. (Cap. I, 5, 6)

Sin embargo Unamuno reconoce que la mayor parte del trabajo no atiende ni a su función social y mucho menos a la religiosa, es absurdo trabajo de Sísifo.

El trabajo que es manifestación de la lucha por la inmortalidad se pervierte convirtiéndose en medio de alienación y aniquilación, para evitarlo hay que poner el acento del trabajo no en la producción sino en su finalidad, el consumo con vistas a la liberación del hombre de sus ataduras materiales y en pos de la perpetuación. (Cap. I, 6)

Unamuno une esta concepción con la justificación por las obras, y el obrar con vistas a la perpetuación nos remite al de vocación o misión que da sentido a la vida y se sustenta en el esfuerzo del hombre por hacer(se) el que quiere, debe, ser. (Cap. II, 3, 5)

El esfuerzo por ser más constituye al hombre, la lucha contra la nada es una tarea continua y el hombre durará lo que dure su esfuerzo. Existo mientras me esfuerzo por lo que no puedo cejar en mi deseo de inmortalidad. El esfuerzo supone fuerza como su componente necesario, fuerza del impulso originario a ser más, que se convierte en esfuerzo cuando la voluntad le sostiene en la dirección al Ideal. De ese modo la fuerza muta en Fortaleza, virtud del hombre que no acepta el sinsentido de la vida. El esfuerzo define al hombre unamuniano. En el Universo vasco el esfuerzo es realización de posibilidades, el esfuerzo es creador de realidad. (Cap. II, 3, 4)

Sólo lo que es resultado del esfuerzo personal es meritorio, pues sin esfuerzo la vida se desvanece. El esfuerzo es condición ontológica para la permanencia en el ser del hombre, y su nota más característica es la insistencia. Insistencia que es necesaria para vencer la resistencia que, lo otro que él, opone al querer del hombre. El esfuerzo como tal es conciencia de la lucha por vencer los límites que se oponen a mi querer. La conciencia es la actividad por la que el hombre es y se siente existir. Esta identificación del ser y la conciencia es el presupuesto de la filosofía de Unamuno. (Cap. II, 7, 8)

La conciencia no es cosa, ni hecho, es el centro donador de sentido y realidad a todo. Es la realidad a la que todo remite y que todo constituye. En la concepción de Unamuno la vida es un proceso de concientización del Universo, la materia inerte es un medio para la vida y ésta un medio para la conciencia y la conciencia personal un medio para la Conciencia Universal y suprema de Dios. (Cap. II, 7, 8)

Los seres vivos llegan a la conciencia de sí mismos por el dolor. Este dolor consiste esencialmente en la constatación del propio límite, de mi finitud. Y en el mismo momento que se da este reconocimiento, brota la conciencia, el deseo de serlo todo, el anhelo de infinitud y el ansia de inmortalidad. (Cap. II, 9)

Del dolor brota el amor, al reconocer en otro conciencia mi mismo dolor, le compadezco. La compasión es la forma suprema de humanidad, pues el hombre al compartir el dolor constituye la comunidad humana. (Cap. II, 9)

En el horizonte abierto por el dolor aparecen los misterios de Dios y la muerte. Dios y la muerte se convierten en los dos misterios fundamentales para el hombre, en sus preocupaciones únicas. (cap. III, 1, 3)

Unamuno hará de la muerte una cuestión tanto metafísica, como, sobre todo, existencial, personal. Con la muerte se patentiza la indigencia y contingencia radical del hombre. Esta condición la vive el hombre con el sentimiento de angustia, congoja es la expresión que utiliza Unamuno. Por otra parte este mismo reconocimiento de la muerte provoca la rebelión del hombre ante ella, el no querer morir y el aspirar a la inmortalidad. (Cap. III, 2, 3)

Es la voluntad la que autentifica nuestra ansia de ser más y nos constituye como hombres. Esta voluntad como rebeldía frente a lo dado y aspiración a lo infinito la encarna Unamuno en la figura de Don Quijote, es la voluntad quijotesca. La voluntad quijotesca descansa y se identifica con la fe, que se convierte en portaestandarte del anhelo de eternización. La fe que originalmente era afirmación biótica que sostenía el esfuerzo, se convierte ahora en "querer creer", con lo que pasa a ser potencia creativa, porque quiere que exista el objeto de su fe, y al quererlo lo crea. "Querer-creer-poder, tal es la santa procesión que al esfuerzo da sustento" (VI, 137). (Cap. IV, 1, 2, 3)

La fe es el poder creador del hombre, que se hermana con la esperanza, de quien se alimenta, pues ésta presenta posibilidades a la fe, a las que la fe se abraza. Posibilidades que no están racionalmente garantizadas, pero si volitivamente apetecidas. (Cap. IV, 5)

La incertidumbre es la categoría existencial del hombre que da sentido a la fe y a la esperanza. La fe es fe de duda, "feliz incertidumbre", que la esperanza alienta. (Cap. IV, 5)

Fe y esperanza cobran sentido en comunión con la caridad. La caridad es el impulso a liberar a todo lo que existe del dolor. La caridad nos empuja a liberarnos de nuestra contingencia radical. La caridad es lo divino en nosotros que da finalidad a la existencia humana justificándola. (Cap. IV, 5, 6, 7)

En el hombre hay un impulso contrario al amor que frente a la comunión con el todo, frente al impulso hacia una unidad más plena, tiende a la disolución; este impulso antagónico del amor es el odio, la envidia Cap. IV, 8)

En el hombre concreto habitan las dos tendencias. El amor empuja para que el hombre se cree constantemente, revelándole lo que de eterno hay en él.; y frente a él, el espíritu de disolución: el no querer ser más. Así se va forjando la personalidad. La personalidad expresa la voluntad expansiva de la persona y es resultado de la compasión, de la relación existencial del yo, con los otros y con el mundo. (Cap. V, 1)

Desde la dimensión de la personalidad vuelve a aparecer la tensión yo y lo otro que yo, la tensión entre interioridad y exterioridad que Unamuno la resuelve en tensión entre personalidad e individualidad. (Cap. V, 1)

La individualidad menta la limitación espacio temporal, la personalidad alude a la vocación de infinito y eternidad, que se asienta en ese cuerpo individual limitado y limitador. La personalidad se manifiesta como afán de transcendencia. (Cap. V, 1)

La realización de la personalidad supone atender a la llamada del elemento divino que en nosotros descubrimos, decir “yo sé quien soy” y responsabilizarse de ello. Es la voluntad la que afirma la personalidad y es el hombre quien poniendo en práctica su libertad despliega su personalidad y evidencia su ansia de perpetuación. Este hombre es el héroe unamuniano que se expresa en la acción, en sus obras. (Cap. V, 1.6)

Estudiamos dos personajes unamunianos, la *Tía Tula* y *San Manuel Bueno, Mártir,* desde la perspectiva de la voluntad de perpetuación y del éxito tenido en esa empresa. Gertrudis-Tula, afirma su personalidad frente al mundo y busca su inmortalidad recurriendo a la maternidad espiritual. Desde esta perspectiva trata de fundar una familia que, transcendiendo los lazos de sangre, constituya una comunidad espiritual donde la solidaridad, comunión entre sus miembros, tiene como finalidad su perpetuación en un cielo común. (Cap. V, 2.10)

San Manuel Bueno, por su parte, encarna la voluntad de ser, como comunión con el prójimo. El amor al prójimo guía la actuación de este personaje, que forja su

personalidad en una vida solidaria con su pueblo, al que procura evitar el dolor y encauzarla en una vida felizmente humana. La compasión es el motor del obrar. Compasión nacida del descubrimiento de la radical contingencia, del descubrimiento "del pecado de haber nacido". (Cap. V, 3)

Esta compasión no sólo ahoga la sospecha del sin-sentido del mundo para evitar el dolor del pueblo sino que, y esto es lo más importante, pone en marcha mecanismos que alumbran la fe y la esperanza en todos y cada uno de los parroquianos. Se constituye así una comunidad, verdadera comunión de los santos, que tiene en el templo y en la eucaristía su ubicación espacio-temporal y su proyección celestial. (Cap. V, 3.2.4)

La cuestión como en el caso de Tula es la de si realmente la comunidad fructifica; esto es, si realmente queda constituida una comunidad de solidarios hijos de Dios, que ponen su mirada en el vida perdurable, en la vida celestial. (Cap. V, 2.10)

Al igual que Tula se trata de saber si sus obras salvan al bueno de Don Manuel, porque tanto éste como aquélla son su obra, esta obra la constituye la comunidad de Valverde para San Manuel y la familia para Tula. Se trata de ver si la cifra y el sello que la obra de estos personajes ha dejado en los suyos les sobrevive. Y parece ser que sí, que los vínculos del amor establecen una comunidad de destino universal, valga la desprestigiada frase, que se sostiene en la esfera de Dios y de sus santos padres-madres fundadores. (Cap. V, 2.10 y 3.4)

Aparece pues Dios al final del camino como meta de todos los afanes del hombre. Para Unamuno la meta del esfuerzo humano es alcanzar a Dios, la existencia humana desvinculada de Dios, pierde su finalidad, es un sinsentido. Dios es algo tan constitutivo del hombre como cualquiera de sus órganos y el dolor por su ausencia, el dolor de separación nos indica la necesidad de reintegración. La existencia del hombre sin Dios es una existencia mutilada que sólo se completa con la reintegración en y con Dios. (Cap. VI, 1)

Dios ha puesto en cada hombre su huella: el infinito "El apetito de divinidad el hambre de Dios" (III, 884). Dios aparece a la conciencia humana en el horizonte de la finalidad, Dios es alfa y omega, Dios es tanto resultado del deseo, amor humano como origen de

él “Dios ha puesto eternidad en su corazón (EC 3, 11) es el salmo que recrea en el salmo III de Poesías en 1902 en el que pide a Dios “beber en la fuente de tu eternidad”. Cap. VI, 1.2)

Unamuno no cree que al hombre se le deba el descanso con el todo único y armonioso, y apoyándose en Hegel verá que no hay salvación humana que no responda al dolor y la negatividad. (Cap. VI, 1.3)

Nada más alejado de la concepción unamuniana que le de una realidad creada por un Demiurgo ordenador. Todo lo auténticamente humano es resultado provisional del esfuerzo creador. Por eso no puede aceptar para el hombre una solución definitiva y un descanso feliz. Intuye que aquello de dónde todo ha surgido y adonde todo retorna (acaba) no puede ser más que la nada y se rebela contra esta solución. Por eso todas sus imploraciones a un Dios de vida. (Cap. VI, 1.3, 1.5)

La imagen ilustrada de la deificación del hombre puede resultar atractiva para Unamuno; pero en su caso este Dios nunca es un mero “fantasma” proyección del hombre. Su Dios no se identifica tampoco con su manifestación racionalista: la meta del despliegue de la autoconciencia; ni mucho menos es una realidad extraña que se nos impone y gobierna. (Cap. VI, 1.3, 1.5, 1.6)

El hombre necesita a Dios para autorrealizarse, y para ello necesita descubrir el papel que Dios le ha asignado. Necesita a Dios para saber quién es y descubrir su vocación. Se establece así una relación personal con Dios, que no puede ser más que amorosa. (Cap. VI, 1.3, 1.4)

El amor de Dios es amor por el hombre que sufre y a su vez se despierta en el hombre el cariño a Dios que sufre en y por él, “Se crea Dios a sí mismo por la compasión, por el amor”. (VII, 192) Dios mismo tiene que plenificarse y necesita al hombre como cocreador. El Dios, que se plenifica y diviniza al hombre con su amor, es Cristo, el verbo encarnado que redime al hombre y al Universo todo de su aniquilación. (Cap. VI, 1.4, 1.5, 1.6)

Ahora tenemos a un Dios alma de la humanidad, conciencia del Universo que a través de su amor, recoge en sí toda la historia y la salva. Dios salva a la conciencia de su aniquilación; la inmortalidad es posible. Ésta era realmente la preocupación fundamental y única de Unamuno y origen de toda su filosofía. (Cap. VI, 1.6)

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA DE UNAMUNO

Obras Completas. Edición de Manuel García San Miguel, VI vols., el VI editado por Manuel García Blanco, Afrodisio Aguado, Madrid, 1950-1959.

Obras Completas. Edición de Manuel García Blanco, Vergara, XVI vols., Barcelona, 1959-1964

Obras Completas. Edición de Manuel García Blanco, Escelicer, IX vols., Madrid, 1967-1971

Obras Completas. Edición de Ricardo Senabre, X vols., Biblioteca Castro/Turner, Madrid 1994-2001.

OBRAS DE UNAMUNO NO RECOGIDAS EN LAS OBRAS COMPLETAS

Artículos inéditos de Unamuno en La Lucha de clases (1894-1897), Edición de José Antonio Ereño Altuna, Bilbao, 2002

Artículos en "La Nación" de Buenos Aires (1919-1924), Recopilación y estudio por Luis Urrutia Salaverri, Ed. Universidad de Salamanca. 1994

Artículos olvidados sobre España y la Primera Guerra Mundial, Introducción y edición de Christopher Cobb, London, Tamesis Books Limited. 1996

"*Artículos salmantinos dispersos de Unamuno*", Ed. Manuel Mª Urrutia León, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 39, 2004, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 209-247.

"Artículos desconocidos de Unamuno en la revista 'Mercurio'", Ed. M. M. Urrutia León, Revista de Hispanismo Filosófico, nº 8, 2003, pp. 61-74.

Crónica política española (1915-1923), (1977), Artículos no recogidos en las Obras Completas. Introducción, edición y notas de Vicente González Martín, Salamanca, Almar.

"*Cuaderno V. Notas del joven estudiante Unamuno en Madrid. Un texto inédito*", Ed. Miguel A. Rivero Gómez, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 45, 1-2008, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 179-206.

"*Cuaderno XVII. Un texto inédito del joven Unamuno*", Ed. Miguel A. Rivero Gómez, Letras de Deusto, vol. 36, nº 110, 2006, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 237-282.

"*Cuaderno XXIII. Una aproximación al germen del pensamiento unamuniano*", Ed. Miguel A. Rivero Gómez, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 40, 2005, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 79-151.

"*Cuaderno XXVI. Notas íntimas y reflexiones políticas del joven Unamuno*", Ed. Miguel A. Rivero Gómez, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 42-2, 2006, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 189-221.

Desde el mirador de la guerra, Ed. Louis Urrutia, Institut D'Etudes Hispaniques París, 1970

De patriotismo espiritual. Artículos en "La Nación" de Buenos Aires, 1901-1914, Edición de Víctor Ouimette, Universidad de Salamanca, 1997

Dos artículos y dos discursos, (1985), Edición de David Robertson, Madrid, Fundamentos.

El pensamiento socialista de Unamuno en La Lucha de clases 1894-1897. Ediciones Beta, Bilbao, 2005.

El resentimiento trágico de la vida. Notas sobre la revolución y la guerra civil españolas, (1991), Estudio de Carlos Feal, Madrid, Alianza.

Ensueño de una patria. Periodismo republicano (1931-1936), Edición y prólogo de Victor Ouimette, Pretextos, Valencia, 1984.

*Escritos bilbaíno*s (1879-1894), Edición de Jose Antonio Ereño Altuna y Ana Isasi, Bilbao, 1999.

Gramática y glosario del poema del Cid, Edición de Bárbara Huntley y Pilar Liria, Espasa Calpe, Madrid, 1977.

"*La colaboración de Unamuno en el Liberal de Bilbao (1901-1919)"*, Manuel Mª Urrutia León, Begoña Lamas y José A. Ereño, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 43, 2007, Ed. Universidad de Salamanca.

"*La colaboración de Unamuno en El Liberal de Madrid*", Ed. Manuel Mª Urrutia León, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, vol. 41,1, 2006, Salamanca.

La unión constituye la fuerza, Edición e introducción de José Antonio Ereño Altuna, Bilbao, 1994.

Miguel de Unamuno, Artículo en "Las noticias" de Barcelona, 1899-1902, Edición de Adolfo Sotelo Vázquez. Lumen, Barcelona, 1993.

"*Miguel de Unamuno colaborador en 'La Publicidad' de Barcelona*", Ed. Manuel Mª Urrutia León Letras de Deusto, vol. 35, nº 109, 2005 Ed. Universidad de Deusto.

"*Miguel de Unamuno colaborador de la revista Hispania de Londres*", Ed. M. M. Urrutia León, Letras de Deusto, vol. 28, nº 80, 1998, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 251- 291.

Miguel de Unamuno desconocido. Con 58 nuevos textos de Unamuno, Edición de Louis Urrutia. Universidad de Salamanca, 1994.

"*Miguel de Unamuno en Hendaya. Los artículos de Augusto Pérez. A propósito de unos artículos no recogidos de Unamuno",* Ed. M. M. Urrutia León, Letras de Deusto, vol. 27, nº 77, 1997, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 195-203.

"*Miguel de Unamuno en El Socialista*", Ed. Manuel Mª Urrutia León, Sistema,186, 2005, Madrid, pp. 101-121.

"Notas a la colaboración de Unamuno en Vida Socialista y Acción Socialista (1911-1915) (y dos artículos desconocidos)", Ed. Manuel Mª Urrutia León ,Sistema, 172, 2003, Madrid, pp.117- 123.

Nuevo Mundo. Edición de Laureano Robles, Trotta, Madrid, 1994.

República española y España Republicana (1931-1936), Artículos no recogidos en las Obras Completas, Introducción, edición y notas de Vicente González Martín, Almar, Salamanca, 1979.

"*Siete textos desconocidos de Unamuno en La Lucha de Barcelona (1917-1918)"*, Ed. Manuel Mª Urrutia León, Letras de Deusto, vol. 38, nº 120, 2008, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 231-245.

Tres conferencias sobre liberalismo español, Editor Claudio García, Montevideo, 1924.

Unamuno en Castilla, Ed. Mariano del Mazo de Unamuno, Región Editorial, Palencia, 2008.

"Unamuno en Hendaya, documentos inéditos", Ed. J. I. Tellechea, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, vol. 34, 1999, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 133-159.

Unamuno: Pensamiento político. Selección de textos y estudio preliminar, Edición de Elías Díaz. Tecnos, Madrid, 1965.

Unamuno. Política y filosofía. Artículos recuperados (1886-1924), Ed. Diego Núñez y Pedro Ribas, Fundación Banco Exterior, Madrid, 1992.

Unamuno, Miguel de. Cuadernos sobre socialismo, en Mª Dolores Gómez Molleda, en Unamuno socialista, Editorial Narcea, Madrid, 1978.

Unamuno. Escritos Socialistas, Edición de Pedro Ribas, Ayuso, Madrid, 1976.

Unamuno socialista. Páginas inéditas de don Miguel, Edición de D. Gómez Molleda,

Narcea, Madrid, 1978.

"*Unamuno y 'El Correo' de Valencia*", Ed. Manuel Mª Urrutia León, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, vol. 33, 1998, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 231-263.

"*Unamuno y el periódico bilbaíno 'El Coitaito. Mal llamao'*", Ed. Manuel Mª Urrutia León, Revista de Hispanismo Filosófico, nº 11, 2006, Madrid. FCE, pp. 97-109.

Unamuno y el socialismo: Artículos recuperados, (1997), Introducción, notas y edición de P. Ribas y D. Núñez, Granada, Comares.

Unamuno y la Lucha de clases (1898-1927). Edición de José Antonio Ereño Altuna, Ediciones Beta, Bilbao, 2004.

"*Unamuno y la revista 'Nuevo Mundo' (artículos desconocidos*)", Ed. Manuel Mª Urrutia León, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, vol. 34, 1999, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 161-203.

"*Unamuno y la revista francesa 'Monde' (1928-1934)"*, Ed. Manuel Mª Urrutia León Estudios Deusto, vol. 44/2, 1996, Bilbao, pp. 153-174.

"*Unamuno y su 'Lexicología vascongada'*", Ed. Laureano Robles, Letras de Deusto, vol. 28, nº 80, 1998, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 237-250.

"Un documento excepcional: el manifiesto de Unamuno a finales de octubre- principio de noviembre de 1936", Revista de Hispanismo Filosófico, nº 3, 1998, pp. 95-101.

"*Un nuevo pseudónimo de Unamuno: Héteros*", Ed. Manuel Mª Urrutia León, Letras de Deusto, vol. 30, nº 88, 2000, Ed. Universidad de Deusto.

EPISTOLARIO

ALAS, Adolfo. *Epistolario a Clarín. Menéndez Pelayo, Unamuno, Palacio Valdés*. Prólogo y notas de Adolfo Alas. Madrid: Ediciones Escorial, 1941, pp. 33-105.

CASTILLEJO, David. "*La figura de Unamuno*". En: *Epistolario de José Castillejo. III Fatalidad y porvenir, 1913-1937*. Cartas reunidas y enlazadas por David Castillejo. Editorial Castalia, S.A., Madrid, 1999, pp. 631-644.

COROMINAS, Joan. "*Correspondencia entre Miguel de Unamuno y Pere Corominas"*, Bulletin Hispanique, LXII, nº 4, Burdeos, 1960, pp. 43-77.

DENNI, Nigel (ed.). *El Epistolario. José Bergamín. Miguel de Unamuno [1923-1935.* Valencia: Pre-Textos, 1993.

Carta a Federico de Onís, fechada en Salamanca, 11-1906. En archivo de la Casa Museo Unamuno de Salamanca, COR/329.

Cartas de Ciro Bayo a Unamuno, Edición de Jose Antonio Ereño Altuna, Bilbao, 1997.

"*Cartas de Unamuno a González Trilla*", Revista de la Universidad de Buenos Aires, XVI, 1950, pp. 535-551.

ONÍS, Federico de. *Unamuno en su Salamanca. Cartas y recuerdos*. Prólogo por Carlos William de Onís. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1988.

ROBLES, Laureano. *Epistolario Americano (1890-1936)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1996.

Epistolario Inédito, vols. I (1894-1914) y II (1915-1936). Madrid: Colección Austral. Espasa Calpe, 1991.

Azorín-Unamuno. Cartas y escritos complementarios. Prólogo de José Payá Bernabé Introducción, edición y notas de Laureano Robles. Valencia: Artes Gráficas Soler, S.A, 1990.

"*Correspondencia de Azaña con Miguel de Unamuno*", Revista de Extremadura nº 3, 2ª época 1990, pp. 5-36

UNAMUNO, Miguel de. y JIMÉNEZ ILUNDAIN, Pedro. "*Cartas inéditas de Miguel de Unamuno y Pedro Jiménez Ilundain"*. En: *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, nº 10, abril-junio. Instituto de Publicaciones, 1949, pp. 473-525

"Cartas inéditas de Miguel de Unamuno y Pedro Jiménez Ilundain". En: *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, nº 7, julio-septiembre. AcciónSocial, 1948, pp. 47-87.

Cartas inéditas de Miguel de Unamuno, (1965), Recopilación y prólogo de Sergio Fernández Larrain, Santiago de Chile, Zig-Zag.

Cartas Miguel de Unamuno y Luis de Zulueta (1903-19339, (1972), Ed. Carmen Zulueta, Madrid, Aguilar.

"*Cartas de Miguel de Unamuno*" (a Juan Arzadun), *Sur*, (1944), Buenos Aires, año XIV, octubre, pp. 33-70.

Cartas íntimas. Epistolario entre Miguel de Unamuno y los hermanos Gutiérrez Abascal, (1986), Recopilación, introducción y notas de Javier González de Durana), Bilbao, Eguzki.

Epistolario completo Ortega-Unamuno, (1987) Introducción de Soledad Ortega Spottorno, edición y notas de Laureano Robles y Antonio Ramos Gascón), Madrid, El Arquero.

"*Epistolario entre Unamuno y Giner de los Ríos"*, *Revista de Occidente*, nº 73, abril (1969), pp. 1-18.

Unamuno 'agitador de espíritus' y Giner. Correspondencia inédita, (1977), Ed. Mª Dolores Gómez Molleda, Madrid, Ed. Narcea.

INÉDITOS (conservados en la Casa Museo de Unamuno)

Anotaciones sobre Filosofía. CMU (caja 85/199) (1 p.).

Anti-filosofismo. CMU (caja 78/79) (1 p.).

Apuntes de Filosofía I. CMU (caja 68/19) (38 pp.).

Arte. Ciencia. Filosofía. Poesía. CMU (caja 78/199)

Cogito ergo sum. CMU (caja 84/179) (1 p.).

Cuadernillo XVII, CMU (caja 67/112) (97 pp.).* (Publicado por Miguel A. Rivero en Letras de Deusto).

Cuadernillo XXIII. Manuscrito de notas sueltas y ensayos filosófico-religiosos. CMU (caja 63/27).* (Publicado por Miguel A. Rivero en Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno).

Cuadernillo XXXI de apuntes. CMU (caja 67/111) (64 pp.).

Cuaderno V. CMU (caja 63/5) (68 pp.).* (Publicado por Miguel A. Rivero en Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno).

Diccionario manual castellano-vasco. CMU (caja 11/4) (41p.).

Ética social. CMU (caja 85/59) (2 p.).

Filosofía I. CMU (caja 68/19) (38 p.).* (Publicado por Laureano Robles en *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra III*).

Filosofía II. CMU (caja 68/18) (48 pp.).

Filosofía Lógica. CMU (caja 68/12) (120 pp.).

La Filosofía Humana. Plan. CMU (caja 69/4) (1 p.).

Lessing. No sistema filosófico. CMU (caja 72/73) (1 p.).

Nuestra Filosofía. CMU (caja 79/167) (1 p.)
.
Notas con Reflexiones Filosóficas. CMU (caja 83/27) (1 p.).

Notas Filología y Filosofía. CMU (caja 84/4) (2 pp.).

Pareceres y opiniones relativos al euskara o idioma vascongado. CMU (caja 11/3)* (Publicado por Laureano Robles en *Escritos inéditos sobre Euskadi*).

Programa de Filosofía, Lógica y Ética. CMU (caja 68/13) (39 pp.)
.
Programa de Psicología. CMU (caja 8/13) (58 pp.)
.
Tratado del amor de Dios. CMU (caja 68/15) (172 pp.).* (Publicado por N. Orringer).

EDICIONES DE OBRAS DE MIGUEL DE UNAMUNO A CARGO DE OTROS AUTORES

ABELLÁN, José Luis. *Introducción crítica*. En: UNAMUNO, Miguel de. *Abel Sánchez*. Madrid: Clásicos Castalia, 1990, pp. 9-41.

.EREÑO, ALTUNA , José Antonio Unamuno, *Miguel de, y Jugo-Pablo de Alzola y Minondo, La cuestión del Ensanche de Bilbao.* Estudio introductorio y edición de Jose Antonio Ereño Altuna y Ana Isasi Saseta. Bidebarrieta Kulturgunea. Ayuntamiento de Bilbao, 2000.
La unión constituye la fuerza y Mi primer artículo, Bilbao 1994
Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca, Ed. Beitia, Bilbao, 1997

CRIADO, Isabel. "*Introducción"*. En: UNAMUNO, Miguel de. *Abel Sánchez una historia de pasión*. Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid, 1990, pp. 9-44.

LONGHURST, Carlos. "Introducción". En: UNAMUNO, Miguel de. *Abel Sánchez*. Cátedra, Madrid, 1995, pp. 11-71.

ORRINGER, Nelson. "Introducción". En: UNAMUNO, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*. Tecnos, Madrid, 2005, pp. 13-92.

RABATÉ, Colette y Jean-Claude. *Miguel de Unamuno, cartas del destierro*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012

RÓDENAS, Domingo. "*El arte narrativo de un titán*". En: UNAMUNO, Miguel de. *Abel Sánchez, San Manuel Bueno, mártir, Cómo se hace una novela y otras prosas*. Crítica, Barcelona, 2006, pp. VII-CVII
.
TANGANELLI, Paolo (ed.). *Meditaciones Evangélicas*. Salamanca: Ediciones de la Diputación de Salamanca, 2006.
-(ed.). *Nuovo Mondo*. Caserta: Edizioni Saletta dell'Uva, 2005.

VAUTHIER, B. *Manual de quijotismo. Como se hace una novela*, Epistolario de Miguel de Unamuno/Jean Cassou, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2005.

VILLACAÑAS, José Luis, *Introducción a San Manuel Bueno Mártir*, Biblioteca Saavedra Fajardo, Murcia, 2012.

MONOGRAFÍAS SOBRE UNAMUNO

ABELLO MAESO, Mª José: *Dios y la Inmortalidad. El mundo religioso de Unamuno,* Ed. Verbo Divino, Pamplona, 1997

ABELLÁN, J. L. *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología: una interpretación de Unamuno desde la psicología individual,* Tecnos, Madrid, 1964.

ARÍSTIDES, Julio. *Unamuno, Dialéctica de la trágedia existencial.* Ed. Colmegna, Santa Fe, 1972.

AZAOLA, J. M. *Unamuno y sus guerras civiles,* Laga, Bilbao, 1996.

BLANCO AGUINAGA, C. *El Unamuno contemplativo,* (1975), Barcelona, Laia.
Unamuno, teórico del lenguaje, El Colegio de México, México, 1954.

BLANCO, Manuel. *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno.* ABL Editor, Madrid, 1994.

BLASCO, Javier, y otros. *Miguel de Unamuno, poeta,* Valladolid, Universidad de Valladolid, 2003,

BERCHEM, T., LAITENBERGE, H. *El joven Unamuno en su época,* Junta de Castilla y León, Valladolid, 1997.

CECILIA LAFUENTE, A. *Antropología filosófica de Miguel de Unamuno,* Kadmos, Salmanca, 1983.

CEREZO GALÁN, P. *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y Tragedia en Miguel de Unamuno,* Trotta, Madrid, 1996.

CSEJTEI, Dezsö. *Muerte e inmortalidad en la obra filosófica y literaria de Miguel de Unamuno,* Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004.

CHAGUACEDA, A. *Miguel de Unamuno: estudios sobre su obra. Actas sobre las IV jornadas unamunianas,* Ed. Universidad de Salamanca. Salamanca, 2003.
- *Miguel de Unamuno: estudios sobre su obra. Actas sobre las V jornadas unamunianas,* (2005), Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca.
- *Miguel de Unamuno: estudios sobre su obra. Actas sobre las VI jornadas unamunianas,* (2008), Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca.
- *Miguel de Unamuno: estudios sobre su obra. Actas sobre las VII jornadas unamunianas,* (2009), Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca.

CLAVERÍA, C. *Temas de Unamuno,* Gredos, Madrid, 1970.

COLLADO MILLÁN, J. A. *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Gredos, Madrid, 1963.

CRIADO MIGUEL, I. *Las novelas de Miguel de Unamuno. Estudio formal y crítico,* Universidad de Salamanca, Salamanca, 1986.

CUDEIRO GONZÁLEZ, Vicente O.P. *El método irracionalista de Miguel de Unamuno*, Friburgo: Universidad de Friburgo. Facultad de Filosofía. 1964. Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. M.-D. Philippe, O.P.

DE UGALDE, M. *Unamuno y el vascuence*, (Ediciones Vascas, Bilbao, 1979.

DÍAZ, E. *El pensamiento político de Unamuno*, Tecnos. Madrid, 1965.
Revisión de Unamuno: análisis crítico de su pensamiento político, Tecnos, Madrid, 1968.

DÍAZ-PETERSON, R. *Unamuno: el personaje en busca de sí mismo,* Col. Nova Scholar, Madrid, 1975.
Las novelas de Unamuno, Scripta Humanistica, Maryland, 1987.

-

DÍEZ, R. *El desarrollo estético de la novela de Unamuno,* Playor, Madrid, 1976.

EGIDO, L. *Agonizar en Salamanca: Unamuno (julio-diciembre 1936),* Alianza, Madrid,

ELIZALDE, I. *Miguel de Unamuno y su novelística,* Caja de Ahorros de Guipúzcoa, San Sebastián, 1983.

EREÑO ALTUNA, J. A. *De psicología de los pueblos y de folklore. Con motivo de tres textos desconocidos de Unamuno*1995
Cartas de Ciro Bayo a Unamuno, un diálogo difícil, Bilbao, 1996
El pensamiento socialista de Unamuno en La lucha de clases (1894-1897). Bilbao, Beta, 2005.

FARRÉS, J. *Guía de lectura: San Manuel Bueno, mártir de Miguel de Unamuno,* Andros, Barcelona, 1987.

FEAL DEIBE, C. *Unamuno, «el otro» y Don Juan*, Cursa Editorial, Madrid, 1976.

FEDERICI, M. *La imagen del hombre en la poesía de Unamuno,* Ed. Fragua, Madrid, 1974.

FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, A. *Estructura autobiográfica en «San Manuel Bueno, mártir»*, Universidad de Barcelona, Palma de Mallorca, 1968.
Unamuno en su espejo, Bello, Valencia, 1976.

-

FERNÁNDEZ PELAYO, H. *El problema de la personalidad en Unamuno y en San Manuel Bueno, Mártir*, Mayfe, Madrid, 1976.
Bibliografía crítica de Miguel de Unamuno, 1976 y siguientes, Porrúa, Madrid,

FERNÁNDEZ TURIENZO, F. *El problema de la personalidad en Unamuno y en San Manuel Bueno, mártir,* Mayfe, Madrid, 1966.
Unamuno, ansia de Dios, y creación literaria, Alcalá, Madrid, 1968.

FERRATER MORA, José. *Unamuno,* Edit. Losada, Buenos Aires, 1944.
Unamuno bosquejo de una filosofía. Alianza Editorial, Madrid, 1985

FERREIRO VILLANUEVA, C. Y GALANT FONT, E. *Claves para la lectura de San Manuel Bueno,* mártir, Punto Clave, Barcelona, 1987.

FLÓREZ MIGUEL, C. *Tu mano es mi destino. Congreso Internacional Miguel de Unamuno,* Universidad de Salamanca, 2000.

FOSTER, D. *Unamuno and the Novel as Expressionistic Conceit,* Hato Rey, Inter American University Press, Puerto Rico, 1973.

FOX, Inman E. *Ideologìa y política en las letras de fin de siglo*(1898). Espasa Calpe, Madrid 1988

FRANCO, A. *El teatro de Unamuno,* Ínsula, Madrid, 1972.

FRAYLE DELGADO, Luis. *La lucha de Jacob: claves de la agonía de Unamuno*. Editorial San Esteban, Salamanca, 2006.

GALBIS, I. R. M. *Unamuno: tres personajes existencialistas,* Ed. Hispam, col. Blanqerna, Barcelona, 1975.

GARAGORRI, P. *Del pasado al porvenir (Unamuno, otros ejemplos y un homenaje),* Edhasa, Barcelona, 1965.
Introducción a Miguel de Unamuno, Alianza, Madrid, 1986.
.La filosofía española en el siglo XX: Unamuno, Ortega, Zubiri. Dos precursores: Clarín y Ganivet, Alianza, Madrid, 1985.
-
GARCÍA BLANCO, M. *América y Unamuno,* Gredos (Biblioteca románica hispánica. Estudios y ensayos; 75), Madrid, 1964.
En torno a Unamuno, Taurus, Madrid, 1965.

GARCÍA CABERO, M. y otros. *Lecturas de Unamuno,* Centro de Estudios Metodológicos. Universidad de León

GARCÍA MATEO, Rogelio. *El problema de Dios en el joven Unamuno* (1890-1900)". En: *El joven Unamuno en su época,* Salamanca, 1997, pp. 93-110.

GÓMEZ MOLLEDA, M. D. (ed.) ; *Volumen homenaje*. *Cincuentenario de Miguel de Unamuno,* Ed. Universidad de Salamanca, 1986

El socialismo español y los intelectuales. Cartas de líderes del movimiento obrero a Miguel de Unamuno, Universidad de Salamanca, 1980.
-

GONZÁLEZ CAMINERO, N. *Unamuno y Ortega: estudios,* Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1987.

GONZÁLEZ EGIDO, L. *Salamanca, la gran metáfora de Unamuno,* Universidad de Salamanca, 1983.

Agonizar en Salamanca. Unamuno (julio-diciembre 1936), Alianza, Madrid, 1986.

-

GONZÁLEZ-RUANO, C. *Vida, pensamiento y aventura de Miguel de Unamuno,* El Grifón, Madrid, 1954.

Don Miguel de Unamuno, Editora Nacional, Madrid, 1965.

-

GRANJEL, LUIS S. *Retrato de Unamuno,* Ed. Guadarrama, Madrid, 1957.

GULLÓN, R. *Autobiografías de Unamuno,* Gredos (Biblioteca Románica Hispánica, II, 76), Madrid, 1964.

GUY, Alain. *Unamuno,* Seghers, París, 1964.

HUDSON, M. O. *Unamuno y Byron: la agonía de Caín*, Madrid, 1991.

IGLESIAS ORTEGA, L. *Unamuno especie única,* Gráficas Ortega, Salamanca, 1989.

IMIZCOZ BEUNZA, TERESA. *La teoría poética de Miguel de Unamuno*, Ed. Eunsa, Pamplona

ILIE, P. *Unamuno; an existential view of self and society* University of Wisconsin Press., Madison, 1967.

JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*, Editorial Taurus-Santillana , Madrid, 2012.

LAÍN, M. *La palabra en Unamuno,* Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1964.

LANDA SOPEÑA, M. M. *Unamuno y el País Vasco*. Tesis Doctoral, Universidad de Deusto, 1990.

LÁZARO ROS, Amando. *Unamuno filósofo existencialista*, Separata del apéndice de la obra de M. Grene, El sentimiento trágico de la existencia, Aguilar Ed.

LITVAK, Lily. *Transformación industrial y literatura en España (1895-1905),* Ediciones Taurus, Madrid, 1980.

LUJÁN PALMA, E. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*, Monografías Bidebarrieta, Bilbao, 2003.

MACKAY, Juan A. *El otro Cristo español.* Centro de comunicación cultural, México.1993.

MALVIDO MIGUEL, Eduardo. *Unamuno a la busca de la inmortalidad*: (estudio "Del sentimiento trágico de la vida"), San Pío X, Salamanca, 1977.

MANYA, J. B.: *La teología de Unamuno*, Vergara, Barcelona, 1960.

MARÍAS, J. *Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, Madrid, 1970.

MARICHAL, J. *El intelectual y la política en España (1898-1936)*, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Madrid, 1990.

MARÍN PEDREÑO, Higinio. *Teoría de la cordura y los hábitos del corazón*, Pre-Textos, Valencia, 2010.

MARRERO, Vicente, *El Cristo de Unamuno*, Rialp, Barcelona, 1960

MARTÍNEZ BARRERA, J. M. *Miguel de Unamuno y el protestantismo liberal alemán*, Imprenta Nacional, Caracas, 1982
.
MARTÍNEZ SANTA MARTA, C. *Itinerario interior de San Agustín. Don Miguel de Unamuno. Dos hombres. Dos caminos. Una meta*, Universidad de Salamanca 1977

MEYER, F. *La ontología de Miguel de Unamuno*, Gredos, Madrid, 1962.

MOELLER, Charles. "Unamuno". En: *Literatura del siglo XX y cristianismo, Tomo IV. La esperanza en Dios nuestro Padre, Ana Frank, Unamuno, Ch. Du Bos, G. Marcel, Hochwälder, Péguy*. Editorial Gredos, Madrid, 1960, pp. 55-175.

MÖLLER, J. *Unamuno desde Alemania*, Instituto Español de Cultura, München, 1989.

MORENO ROMO, J. C. (Coord.). *Unamuno y nosotros*. Antrophos, Barcelona, 2011.

MORÓN ARROYO, C. *Hacia el sistema de Unamuno*, Cálamo, Palencia, 2003.

MÚÑOZ ALONSO, A. *Unamuno o el filósofo de la muerte inmortal en las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1959

NAVAJAS, G. *Miguel de Unamuno: Bipolaridad y síntesis ficcional*, PPU, Barcelona, 1988.

NICHOLAS, R. *Unamuno, narrador*, ,Castalia, Madrid, 1987.

NUEZ, S. DE LA: *Unamuno en Canarias. Las islas, el mar, el destierro*, Universidad La Laguna, 1964.

ONÍS, F. DE, *Unamuno en su Salamanca. Cartas y recuerdos*, Universidad de Salamanca, 1988.

OROMÍ, M. *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno: Filosofía existencial de la inmortalidad*, Espasa Calpe, Madrid, 1943.

OROZ RETA, J. *El agonismo cristiano. San Agustín y Unamuno*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1986

ORRINGER, N. A. *Unamuno y los protestantes liberales (1912)*, Gredos, Madrid, 1985.

PADILLA NOVOA, Manuel. *Unamuno filósofo de encrucijada*, Editorial Cincel, Madrid, 1985.
Unamuno (1864-1936), Ed. Del Orto, Madrid, 1994.

PARIS, C. *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*, Península, Barcelona, 1968. también en Anthropos, Barcelona, 1989.

PAUCKER, E. S. *Los cuentos de Unamuno, clave de su obra*, Minotauro, Madrid, 1965.

PÉREZ DE LA DEHESA, R. *Política y sociedad en el primer Unamuno* Ariel, Barcelona, 1973.

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

RABATE, Jean Claude. *1900 en Salamanca*. Universidad de Salamanca, 1997.
Guerra de ideas en el joven Unamuno(1880-1900). Ed. Biblioteca Nueva, Madrid .2001.

RABATE Colette y Jean Claude, *Unamuno, biografía*, Editorial Taurus-Santillana, Madrid, 2009.

RAMIS ALONSO, M. *Don Miguel de Unamuno, crisis y crítica*, Ed. Aula, Murcia, 1953

REGALADO, A.C. *El siervo y el Señor. La dialéctica agónica de Miguel de Unamuno,* Gredos (Biblioteca Románica Hispánica, II, 116), Madrid, 1968.

RIBAS, Pedro. *Para Leer a Unamuno* Alianza, Madrid, 2002.
Unamuno y Europa. Nuevos ensayos y viejos textos, Cuaderno Gris, Madrid, 2002.
Unamuno. El vasco universal. Endymion, Madrid, 2015.

RIVERA DE VENTOSA, E. *Unamuno y Dios*, Encuentro, Madrid, 1985.

RIVERO GÓMEZ, M. A. *Primeros esbozos filosóficos de Miguel de Unamuno (1864-1891),* Trabajo de Grado, Universidad de Salamanca, 2004.

ROBERTS, G. *Unamuno: afinidades y coincidencias kierkegaardianas,* (1986), Society of Spanish and Spanish-American Studies, Boulder

ROBERTS, Stephen G. H. *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno,* Ed. Universidad de Salamanca, 2007

RUBIA PRADO,Francisco la. *Alegorías de la voluntad*, Prodhufi Madrid 1996.
*Unamuno y la vida como ficció*n Gredos, Madrid 1999
Una encrucijada española: ensayos críticos sobre Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.

SALCEDO, E. *Vida de Don Miguel*, Anaya, Salamanca, 1964.
(2ª edición corregida 1970)

SÁNCHEZ BARBUDO, A. *El misterio de la personalidad en Unamuno*. Universidad de Buenos Aires, Instituto de Publicaciones, 1950.
Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado, Guadarrama, Madrid, 1968.
Miguel de Unamuno, Ed. Taurus, Madrid, 1974

SÁNCHEZ CUESTA, M. *Aspectos religiosos, éticos y sociopolíticos en "San Manuel Bueno Mártir" de Miguel de Unamuno.* Tesis doctoral, Universidad Complutense, 1993

SANCHEZ RUIZ, J.M. *Razón mito y tragedia. Ensayo sobre la filosofía de D. Miguel de Unamuno*, E. PAS-verlag, Zurich, 1964

SARASA SAN MARTÍN, José. *El problema de Dios en Unamuno*, Diputación Foral de Bizkaia, Bilbao, 1989

SERRANO PONCELA, S. *El pensamiento de Unamuno*, (FCE, México, 1964.

TARÍN IGLESIAS, J. *Unamuno y sus amigos catalanes*, Ed. Peñíscola, Barcelona, 1966.

TORRE, G. DE, *Tríptico del sacrificio: Unamuno, García Lorca, Machado*, Losada, Buenos Aires, 1948
.
TUÑON de LARA, M. *Costa y Unamuno en la crisis de fin de siglo* Edicusa, Madrid 1999

TURIEL, P. *Unamuno, el pensador, el creyente; el hombre*, Cia. Bibliográfica Española, Madrid, 1970.

TURNER, D. G., *Unamuno's Web of Fatality*, Tamesis, Londres, 1974.

UGALDE, M. *Unamuno y el vascuence*, Ed. Vascas, San Sebastian, 1979.

UNAMUNO PÉREZ, M. C. DE, *Miguel de Unamuno y la cultura francesa*, Universidad de Salamanca, 1991.

URRUTIA, M. M. *Evolución del pensamiento político de Unamuno*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.

VALDÉS, M. J., DE VALDÉS, M. E. *An Unamuno source book: a catalogue of*

readings and acquisitions with an introductory essay on Unamuno's dialectical enquiry, University of Toronto Press, Toronto, 1973.
.
VAUTHIER, Bénédicte, *Arte de escribir e ironía en la obra narrativa de Miguel de Unamuno*, Universidad de Salamanca, 2004.
Niebla de Miguel de Unamuno: *A favor de Cervantes, en contra de los cervantistas. Estudios de narratología estilística*, Peter Lang, Bern, 1999.

VICENTE, A. *La escatología en Unamuno*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1969

VILLAMOR, M. *Unamuno*, EPESA, Madrid, 1979

VINUESA, J.M. *Unamuno. Persona y sociedad*, Ed. Zero, Madrid, 1970

WATSON, P. W. *Intra-Historia in Miguel de Unamuno's NoveIs, A Continual Presence*, Md., Scripta Humanistica, Potomac, 1993.

WIECZORECK, A. *Introducción a un estudio comparativo entre León Tólstoi y Miguel de Unamuno*, Pliegos D.L, Madrid, 2001.

YANKE, G. *Unamuno y los vascos del 98*. Ayuntamiento de Bilbao, Bilbao, 1998.

ZAMBRANO, M. *Unamuno*, Editorial Debate, Barcelona, 2003.

ZAVALA, I. M.: *Unamuno y su teatro de conciencia*, Universidad de Salamanca (Acta Salmanticensia), 1963.

- *Unamuno y el pensamiento dialógico*, Anthropos, Barcelona, 1991
-

ZUBIZARRETA, A. F. *Tras las huellas de Unamuno*, (1960), Madrid, Taurus .
Unamuno en su "nivola", (1960), Madrid, Taurus, Madrid, 1960.

ARTÍCULOS SOBRE UNAMUNO

ACILLONA LÓPEZ, Mercedes. *Los caminos de la mística en Unamuno y Juan Ramón: Cancionero y Dios deseado y deseante*, Staurós Teología de la Cruz nº 50, 2011, pp. 27-55.

ARDILA, J. A. G. "*Los caracteres nacionales según 'En torno al casticismo' de Unamuno"*, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 39, 2004, Ed. Universidad de Salamanca, p. 81 – 105.

ARSTRONG, R. G. "*Phylon*", The Atlanta University Rewiew of Race and Culture, *The Role of Linguistics in Africans Studies*, 1963, citado por UGALDE, M. *Unamuno y el vascuence*, (1979), Bilbao, Ediciones Vascas.

ARTÉS HERNÁNDEZ, J. A. "*La dualidad en Del sentimiento trágico de la vida* de *Miguel de Unamuno*", Estudios Clásicos 116, 1999, pp. 65-76.

AUBERT, P. "*La 'guerra civil' de Miguel de Unamuno*", Circunstancia, año VII, nº 19, 2009, pp. 29-40.

AZAOLA, J. M. DE "*Las tres guerras civiles de Unamuno"*, Cuenta y razón, nº 25, 1986, pp. 29-40.

BAÑOS, J. E. "*Cien años de ¡Qué inventen ellos! Una aproximación a la visión unamuniana de la ciencia y la técnica"*, Quark, nº 39-40, 2007, pp. 93-99.

BASTONS, C. "*Unamuno y Cataluña"* en GÓMEZ MOLLEDA, M. D. *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno"*, (1989), Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca.

BERMEYLEN, A. "*Unamuno y el regionalismo*", Actas del IV Congreso Internacional de Hispanistas, vol. 2, 1982, 01-01, pp. 777-784.

BUSTOS TOVAR, E. "*Sobre el socialismo de Unamuno*", Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, XXIV, 1976, Ed. Universidad de Salamanca.

CARNERO ARBAT, G. "*El concepto de responsabilidad social del escritor en Miguel de Unamuno"*, Anales de la Literatura Española, nº 1, 1982, pp. 301-316.

DEFEZ, A. "*Unamuno, Descartes y la hipótesis del sueño*", (2006), Revista de Filosofía, vol. 31 Núm. 1, 7-20.

CEREZO GALÁN, P. *"Poesía y existencia"*,en *Volumen –Homenaje cincuentenario de Miguel de Unamuno* . Casa Museo de Unamuno, Salamanca1986, pp. 541-573
*"La génesis de la voluntad trágica y la acción heroica en Miguel de Unam*uno" en *Unamuno desde Alemania* , Instituto Español de Cultura, junio,1991. pp.143-164
"El pesimismo transcendente en Miguel de Unamuno", en Ética día tras día. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños, Trotta, Madrid, 1991. pp.79-103
"El liberalismo libertario del joven Unamuno" en BERCHEM, T., LAITENBERGE, H. *El joven Unamuno en su época,* (1997), Valladolid, Junta de Castilla y León, pp. 200-209.

EREÑO ALTUNA, J. A. *Unamuno folklorista, y lector- traductor de F. Arrese y de V. Iraola* .Letras de Deusto, vol.25 n.º67. Abril- Junio1995 pp.147-159
"*El Unamuno de la tesis*", Letras de Deusto, vol. 28, n.º 80, 1998, p. 9-52.
"*Dos importantes fuentes lingüístico – Etnológicas de la tesis de Unamuno"* en Flórez Miguel, C. *Tu mano es mi destino*. Congreso Internacional Miguel de Unamuno, Ediciones Universidad de Salamanca, 2000 pp. 133-141.
"C*ronología y programas de las oposiciones de Unamuno"* Letras de Deusto, vol.31 n.º 90. Enero- Marzo2001

FUSI, J. P. "*Unamuno y el País Vasco"* en GÓMEZ MOLLEDA, M. D. *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno,* (1989), Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca.

GARCÍA PÉREZ, P. "*El "serse" en la historia. Historia e Intrahistoria en Unamuno"*,

(1994), Madrid, Sancho el Sabio: Revista de cultura e investigación vasca, nº 4, p. 17-50
.
GARCIA BACCA, J.D. *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Anthropos, Barcelona, 1990

GÓMEZ PELLÓN, E. "*Unamuno y la antropología social*", Revista de Antropología Social, n.º 7, Servicio de Publicaciones. UCM, 1998, pp. 23-65.

GONZÁLEZ URBANO, E. "*Visión trágica de la filosofía*: *Unamuno y Nietzsche*", Anales del Seminario de Metafísica, XXI, 1986, Ed. Univ. Complutense, Madrid, pp. 13-39.

GRANJA PASCUAL, J. J. *"¿Por qué perdió Unamuno la cátedra de Euskera en 1888?"*, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 29, 1994, ED. Universidad de Salamanca, pp. 337-345.

GULLÓN, R. "*Imágenes de El Otro*", en *Pensamiento y Letras en la España del Siglo XX*, (1966), Ed. Germán Bleiberg y E. Inman Fox, Nashville, Vanderbilt University Press.

HEREDIA SORIANO, A. "*Bartolomé Aragón: último interlocutor de Unamuno*", Naturaleza y Gracia, 42, 2000, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 837-876.

"*Hacia Unamuno con Unamuno (II)"*, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 44, 2 - 2007, Ed. Universidad de Salamanca, p. 27-80.
-
INSAUSTI UGARRIZA, X. "*Unas pinceladas sobre la obra y la figura de Unamuno*", BIBLID, 41:1, 1996, pp. 35-52.

IRUJO, A. "*Cuestionario sobre el vascuence*", Boletín del Instituto Americano de estudios Vascos, n.º 61, citado por UGALDE, M. *Unamuno y el vascuence*, (1979), Bilbao, Ediciones Vascas.

JIMÉNEZ HERNÁNDEZ, A. "*Unamuno, Humboldt y España"*, Revista del Colegio de Pedagogía, vol. XII, nº 1, 1965, Universidad de Puerto Rico, pp. 49-64.

LAGO BORNSTEIN, J. C. "*Unamuno y Kierkegaard: dos espíritus hermanos*", Logos, Anales del Seminario de Metafísica, nº 21, 1986, p. 51-72.

LAÍN ENTRALGO, P. "*Unamuno y la palabra*", en GÓMEZ MOLLEDA, M. D. *Volumen Homenaje Cincuentenario de Miguel de Unamuno*, (1986), Salamanca, Casa Museo Unamuno.

LUJÁN PALMA, E. *"Los escritos fueristas y euskalerríacos del joven Unamuno (1879-1882)"*, En *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II* (edición de Ana Chaguaceda), Salamanca: Universidad de Salamanca, 2005, pp. 349-357.

MONTAÑO, L., SÁNCHEZ, J. "Humanismo retórico, vasquismo y unamunismo",

Cuadernos sobre Vico, Sevilla 2004-2005, pp. 17-18.

MORÓN ARROYO, C. "*Unamuno y Hegel*", Actas del IV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, 1982, pp. 311-318.
"*San Manuel Bueno Mártir y el sistema de Unamuno*", Hispanic review,vol.XXXII, 1964 nº. 3, pp227-246.

MUÑOZ-ALONSO, G. "*El tema de Dios en el pensamiento de Unamuno*", (1986), Madrid, Anales del Seminario de Metafísica, nº XXI, 196-202.

NÚÑEZ RIVERO, M. A. "*Verdad religiosa frente a verdad de razón. Un estudio comparativo entre Blaise Pascal y Miguel de Unamuno"*, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, n.º5, (1985), Madrid, p. 11-22.

RÁBADE OBRADÓ, A. I. "*Sobre el irracionalismo. Schopenhauer y Unamuno"*, Anales del Seminario de Metafísica, XXI, (1986), Ed. Universidad Complutense, Madrid.

RABATÉ, J. C. "*Miguel de Unamuno frente a la guerra civil: entre historia y leyenda*", Congreso la Guerra Civil Española (1936-1939), 2006.
"*El destierro de Miguel de Unamuno en París*", en *París y el mundo Ibérico e Iberoamericano,* París, 1998, pp. 375-387.

RIBAS, P. "*El Volksgeist de Hegel y la intrahistoria de Unamuno"*, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, XXI, Ed. Universidad de Salamanca, 1971 pp. 23-33.
"*Unamuno y el problema agrario*" en *La crisis de fin de siglo: Ideología y literatura. Estudios en memoria de R. Pérez de la Dehesa,* Ariel, Barcelona, 1974.
-"*Unamuno y la cultura alemana. Convergencias con Schopenhauer*" en Dolores Molleda, M. D. *Volumen Homenaje Cincuentenario de Miguel de Unamuno,* Casa Museo Unamuno. Salamanca, 1986.
"*Unamuno lector de Hegel*", Revista de Occidente, nº 96, 1989.
"*Unamuno y Schopenhauer: el mundo onírico*", Anales de la Literatura Española, nº 12, 1996, Universidad de Alicante, pp.101-113.
"*Algunas diferencias entre Paz en la Guerra y san Manuel Bueno Mártir*."Letras de Deusto vol. 28, n.º 80. Jul-Sep.1998 pp.53-63.
-
RIVERO GÓMEZ, M. A. "*Balmes en la filosofía del joven Unamuno*", Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra IV. Actas de las VII Jornadas Unamunianas, nº 37, 2009, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 181-197.
"*Desarrollo político en el joven Unamuno. Antecedentes de su etapa socialista"*, Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra III. Actas de las VI Jornadas Unamunianas, nº 35, 2008, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 165-179.
"*Unamuno y el euskera. Aproximación a las raíces de una relación conflictiva*", pendiente de publicación en la Actas de las IX Jornadas de Hispanismo Filosófico (Ed. Fundación Larramendi).

RIBBANS, G. "*Unamuno in England: four unpublished articles (1909*)", Liverpool University Press, 1991, pp. 383-488.

ROBERTSON, D. "*Unamuno y la dictadura de Primo de Rivera*" en GÓMEZ

MOLLEDA, M. D. *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno*, (1989), Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca.

RUBIO LATORRE, R. *"Joaquín Costa y Unamuno, afinidades y discrepancias"*, Argensola, Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses, n.º 104, 1990, pp. 235-246.

SÁNCHEZ CUESTA, M. "*Miguel de Unamuno: Epistolario y hermenéutica*", Revista de Filosofía, 3ª época, vol. VI, Editorial Complutense, 1993, nº 10, pp. 467-471.

SANDOVAL ULLÁN, A. "*1936. Hermenéutica del último Unamuno. Epistolario de guerra"*, Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra IV. Actas de las VII Jornadas Unamunianas, nº 37, 2009, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 313-345.

SANTANA, J. A. *"Influencia de Antonio de Trueba en la obra* 'San Manuel Bueno, mártir' de Unamuno", BSVAP, 1970, pp. 205-214.

SEVILLA, J. M. "*Para una crítica de la razón problemática*", (2001), Sevilla / Barcelona, Er, Revista de Filosofía, nº 30.

TELLECHEA IDÍGORAS, J. I. "*La biblioteca vasca de Unamuno*", Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, vol. 44, 2007, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 201-208.

"*La Universidad vasca. Pedro Mª de Irujo y Unamuno*", Boletín de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País, LX, 1, 2004, pp. 305-319.

-

TORRES DEL MORAL, A. *"El problema regional en Unamuno*", Revista Española de la Opinión Pública, nº 50, 1997, pp. 95-120.

URRUTIA, L. "*Unamuno y el 'Eco de Bilbao'*", Mélanges Offerts á Charles Vincent Aubrun, 1975, pp. 361-380.

URRUTIA, Manuel Mª, "*Unamuno y la revista francesa Monde (1928-1934)"*, Estudios de Deusto, vol. 44, 1996, p. 153-174

"*Miguel de Unamuno en Hendaya. Los artículos de Augusto Pérez"*. Letras de Deusto, vol. 27, nº 77, 1997

"*Miguel de Unamuno colaborador de la revista Hispania de Londres (1912-1915)"*, Letras de Deusto, vol. 28, 1998, nº 80, p. 251-291

"*Unamuno y el Correo de Valencia"*, Cuaderno de la Cátedra Miguel de Unamuno, vol. 33, 1998, p. 231-263

"Un documento excepcional: el manifiesto de Unamuno a finales de octubre-principios de noviembre de 1936", Revista de Hispanismo Filosófico, nº 3, p. 95-101

"Unamuno y la Revista Nuevo Mundo, artículos desconocidos", Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, vol, 34, 1999

"*Un nuevo seudónimo de Unamuno: Héteros. Colaboración íntegra en los periódicos La Libertad y La Democracia de Salamanca: 1891-1892"*, Letras de Deusto, vol. 3º, nº 88, 2000, pp. 219-.262

Unamuno en 1898: -El reinado social de Jesús-(En torno a un manuscrito inédito) Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, vol, 36, 2001 pp.95-125

"*Unamuno en Mundo Gráfico y La Esfera*", Letras de Deusto, vol, 32, nº 94, 2002, p.

225-239
"*Unamuno en el adelanto de Salamanca*", Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, vol. 38, 2003, p. 141-176
"*Miguel de Unamuno colaborador en La Publicidad de Barcelona*", Letras de Deusto, vol. 35, nº 109, 2005, p. 177-262
"¿Unamuno antisemita?(Hacia un balance de los seudónimos utilizados por Unamuno) en MIGUEL DE UNAMUNO .ESTUDIOS SOBRE SU OBRA. II. Ediciones Universidad de Salamanca 2005 pp. 71-77

ZAVALA, I. M. "*Desde Unamuno a Unamuno", La angustia y la búsqueda del hombre en la literatura*, Ed. Universidad Veracruzana, Xalapa, 1965

VV. AA. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1949

BIBLIOGRAFIA GENERAL

BIBLIA DE JERUSALÉN, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975.

ARISTOTELES: *Obras completas,* Ed. Aguilar, Madrid, 1977

ABELLÁN, J. L. *Historia crítica del pensamiento español, 5 vols.*, Espasa Calpe, Madrid, 1988.

ALBARES, R., HEREDIA, A., PIÑERO, R. (Ed), *Filosofía hispánica contemporánea: el 98,* Fundación Gustavo Bueno, Salamanca, 2001.

ATIENZA, J. G. *Montes y simas sagrados de España*, Edaf, Madrid, 2000.

AZURMENDI Mikel, *Nombrar y embrujar*, Editorial Alberdania, Irun, 1993

BACON, F., *Novum Organum,* I Aforismo IX. Editorial Losada, Buenos Aires, 2004,
Novum Organum, CXXIX, en *La Gran Restauración*, Alianza Editorial, Madrid, 1985,

BADILLO O'FARELL, P. *Fundamentos de Filosofía Política*, Tecnos, Madrid, 1998.

BEORLEGUI, Carlos. *La singularidad de la especie humana, de la hominización a la humanización*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2011
Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004
Antropología filosófica: nosotros, urdimbre solidaria y responsable, Universidad de Deusto, Bilbao, 1999

BERNABÉ, A. *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Alianza. Madrid, 1988.

BERLIN, I. *Cuatro ensayos sobre la libertad,* Alianza, Madrid, 1988.

BERGSON, H. *Obras escogidas,* Aguilar, México, 1963

CARR, R. *España 1808 – 1939,* Ariel. Barcelona, 1978.

COMTE, A. *Discurso sobre el espíritu positivo,* Alianza, Madrid, 1981.

COPLESTON, F. Historia de la filosofía, 9 tomos, Ariel, Barcelona, 1989.

CUENCA TORIBIO, J. M. *Sociedad y clero en la España del XIX,* Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba, 1980.

DI TELLA, T. S. *Diccionario de Ciencias Sociales*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1975.

DUCHHARDT, H. *La época del poder absoluto,* Alianza, Madrid, 1992.

ENGELS, F. *El origen de la familia, Ed. Fundamentos,* Madrid, 1977.

ESTRADA, José Antonio, *Dios en las tradiciones filosóficas*, Editorial Trotta, Madrid, 1994,
Imágenes de Dios, la filosofía ante el lenguaje religioso, Ed. Trotta, Madrid, 2003.

FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, F. J. *El liberalismo y la Iglesia española: historia de una persecución*, Speiro, Madrid, 1996.

FERRY, L. *Filosofía política 3 vol.*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

FREIJO, Manuel. *Filosofía de la religión, estudios y textos*, Ed. Trotta, Madrid, 1994

FREUD, Sigmund. *El malestar de la cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 1984

FROMM, Erich, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960, Citado por Carlos Paris en Unamuno estructura de su mundo intelectual, Editorial Anthropos, 1989

FUSI, J. P. *El siglo de España. La cultura,* Ed Marcial Pons, Madrid, 1999.

GAOS, J. *Filosofía y vida*, Berna, Barcelona, 1946.

GARCIA BACCA, J.D. *Antología de textos filosóficos,* Ed. de Carlos Beorlegui y Roberto Aretxaga Burgos, Ed. Tecnos, Madrid, 2014.

GEHLEN, Arnold, *El hombre su naturaleza y su lugar en el mundo,* Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987.

GOENAGA, Ángel, *UTS: la negatividad vasca*, Leopoldo de Zugaza, Durango, 1975.

GOETHE. W., *Años de andanzas de Guillermo Meister,* Edición Obras completas de J. W. Goethe, edición a cargo de R. Cansinos Assens, Editorial Aguilar, vol. II, Madrid, 1968.

GONZALEZ GARCIA, José Mª, *Las huellas de Fausto*, Ed. Tecnos, Madrid, 1992.

GRAY, J. *Liberalismo*, Alianza, Madrid, 1994.

HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Universitat de Valencia, 1990
Fenomenología del espíritu. F.C.E., Madrid 1981.
Lecciones sobre la filosofía de la religión. Alianza , Madrid, 1984.
Escritos de juventud. F.C.E., Madrid 1978.
Principios de la filosofía del derecho. Ed. Sudamericana, Buenos Aires,1975.

HEIDEGGER, Martín, *El ser y el tiempo*, F.C.E., Madrid, 1993, 2ª edición,
Introducción a la metafísica, Nova, Buenos Aires, 1969.
Sendas perdidas, Losada, Buenos Aires, 1969.
Arte y poesía, FCE Buenos Aires, 1992.

HEREDIA, A. (Ed) *Anales del V seminario de la Historia de la Filosofía española*, Ed. Universidad de Salamanca, salamanca, 1988.

HERRERO, J., *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Edicusa, Madrid, 1971.

HERRERO DE MIÑÓN, M. *Derechos históricos y Constitución*, Taurus, Madrid, 1998.

HIERRO S. PESCADOR, J. *Principios de Filosofía del Lenguaje*, Alianza, Madrid, 1994.

HINTERHAUSE, H., *El retorno de Cristo en el fin de siglo: figuras y mitos*, Madrid, Ed. Taurus, 1980

HUMBOLDT, W. *Escritos sobre el lenguaje*, (1991), Barcelona, Península.

INMAN FOX, E. *Ideología y política en las letras de fin de siglo (1898)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1988.

JUARISTI, Jon. *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*, Taurus, Madrid, 1977.
Vestigios de Babel. Para una arqueología de los nacionalismos españoles, Siglo XXI, Madrid, 1992.

KANT, I. *Crítica de la razón pura*, 2 vols., Ediciones Losada. Buenos Aires, 1973.
Crítica de la razón práctica, Ediciones Losada, Buenos Aires, 1973.
Crítica del juicio, Espasa Calpe, Madrid, 1977.
La religión dentro de los límites de la mera razón, Alianza, Madrid, 1981.
Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Espasa Calpe, Madrid, 1973.

KIERKEGAARD, S. *Tratado de la desesperación*, Edicomunicaciones, Barcelona, 1994.

Obras y papeles de Kierkegaard, Guadarrama, Madrid, 1961-1965, 9 vol.

LAKOFF, G., JOHNSON, M. *Metáforas de la vida cotidiana*, Cátedra, Madrid, 2004.

LITVAK, Lily. *Transformación industrial y literatura en España (1895-1905*), Ediciones Taurus, Madrid, 1980.

LÓPEZ MENDIZÁBAL, I. *"Erderazko arbol itza euskeraz nola da?"*, Boletín del Instituto Americano de Estudios Vascos, año III, vol. III, nº 8, 1952.

MACHADO, A. *Poesías Completas*), Espasa Calpe. Madrid,1996.

MARINA, J.A.: *Teoría de la inteligencia creadora* , Anagrama Barcelona 1993.

MARTÍNEZ CUADRADO, M. *Restauración y crisis de la monarquía, IV* Alianza, Madrid, 1991.

MARX, K. *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza ed. Madrid, 1968
Manifiesto comunista, Alianza ed. Madrid, 1968
Contribución a la crítica de la economía política, Alberto Corazón, Madrid, 1970

MERLEAU-PONTI, M. *Fenomenología de la percepción,* Ed. Península, Barcelona, 1975

MOUNIER, E. *El personalismo*, Eudeba, Buenos Aires, 1980

NIETZSCHE, F., *Ecce Homo*, Alianza Editorial, Madrid, 1985
Obras completas, 5 vol. Ed. Prestigio, Buenos Aires, 1970
Así habló Zaratustra, Alianza, Madrid, 1972
La genealogía de la moral, Alianza, Madrid, 1975

ORTEGA Y GASSET, J. *Obras completas*, 11 vol. Revista de Occidente, Madrid, 1966.1969

PASCAL, B. *Pensamientos*, Aguilar, Madrid, 1978

PLATÓN, Obras completas, Ed. Aguilar, Madrid, 1981

POLANYI, Karl, *Primitive archaic and modern economies*, Ed. Garden City, New York. 1968.

RAPHAEL, D. D. *Problemas de filosofía política*, Alianza, Madrid, 1983.

RIBAS, Pedro. *La introducción del marxismo en España (1869-1939). Ensayo bibliográfico*, Ediciones de la Torre, Madrid, 1981.

RICOEUR, P. El discurso de la acción, Cátedra, Madrid, 1981
Finitud y culpabilidad, Taurus, Madrid, 1969

SABINE, G. *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2002.

SAFRANSKI, R. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2001

SAN AGUSTIN, *Obras*, 18 vol. BAC, Madrid, 1946-1959

SANTO TOMAS, Summa Theológica, BAC, Madrid, 1964

SARTRE, J.P. *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1982
El ser y la nada, Losada, Buenos Aires, 1979

SCHMITT, C. *Teología política: cuatro ensayos sobre la soberanía*, Ayer y Hoy, Cochabamba, 1998.

SCHERER, R. *Fe cristiana y sociedad moderna*, 20 volúmenes, Coordinación de R. Scherer, ed. española coordinada por Jesús La Riba, Ed. SM, Madrid, 1987.

SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación*, Ed. Ateneo, Buenos Aires, 1950.

SHELLEY, Mari, *Frankestein o el moderno Prometeo*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

SENNET, Richard: *La corrosión del carácter: Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Ed. Anagrama, Madrid, 2000.

SOBEJANO, Gonzalo, *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 1967.

SPENCER, H. *Ensayos sobre pedagogía*, Akal, Madrid, 1983.

SPINOZA, B. Etica demostrada según el orden geométrico, Ed. Nacional, Madrid, 1976.

STUART MILL, J. *El utilitarismo y un sistema de lógica*, Alianza Ed. Madrid, 1984.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *El medio divino, ensayo vida interior*, www.biliotecaespiritual.com.
El fenómeno humano, Taurus, Madrid, 1963.
El medio divino, Taurus, Madrid, 1965.

VALLESPÍN, F. *Historia de la teoría política*, 6 vols., Alianza, Madrid, 1991.

VERNANT, J.P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 1983.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza.Madrid, 2003.
Conferencia sobre ética, Edición electrónica, www.philosophia.cl/Ecuela de filosofía Universidad ARCIS
Diario filosófico, Ariel, Barcelona, 1982.

WOLFF, J. *An introduction to Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

ZUBIRI, X. *Cinco lecciones de filosofía*, Sdad. de estudios y publicaciones, Madrid, 1963.
El hombre realidad personal, Revista Occidente, Madrid, 1963.
Naturaleza historia y Dios, Ed. Nacional, Madrid, 1942.
Sobre la esencia, Sdad. de estudios y publicaciones, Madrid, 1972.

DIRECCIONES DE INTERNET

http://www.adn.es/ciudadanos/20070915/NWS-1016-BNG-PNV-Gobierno-CiU-condicionen.html

http://www.arbil.org/revista.htm

http://www.bduimp.es/view.php?idSeminario=871

http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/02583956666047217554480/p0000005.htm#I_7_

http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=157538

http://dialnet.unirioja.es/servlet/busquedadoc?db=1&t=El+tema+de+Dios+en+el+pensamiento+de+Unamuno&td=todo

http://dialnet.unirioja.es/servlet/listaarticulos?tipo_busqueda=EJEMPLAR&revista_busqueda=1518&clave_busqueda=7566

http://www.diomedes.com/historiaespain2.htm

http://www.ehu.es/diaz-noci/Conf/C17b.pdf

http://www.ejercito.mde.es/ihycm/revista/patria/08-benigno.html

http://www.elcato.org/node/312

http://www.erevistas.csic.es/ficha_articulo.php?url=oai:revistas.ucm.es:21609&oai_iden=oai_revista266

http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/vasconia/vas06/06075102.pdf

http://www.euskonews.com/0350zbk/artikuluak/Estatuto.pdf

http://www.filosofia.org/his/h1998liz.htm

http://www.foroermua.com/html/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=591&mode=thread&order=0&thold=0

http://www.fundacionfaes.org/boletin/boletin.cfm?id_seccion=1299

http://www.galeon.com/aherbelste/Index.html

http://hedatuz.euskomedia.org/427

http://www.ldiogenes.buap.mx/revistas/7/65.pdf

http://intercentres.edu.gva.es/intercentres/03007406/historia/larestauracionalfonsoxii.htm.

http://www.jaybarra.net/Los_Fueros_vascos.html

http://laberinto.uma.es/Lab3/Lab3Art4AGuerrero.htm

http://larepublica.es/firmas/blogs/index.php/julioanguita/2009/02/28/el-laberinto_vasco-eta-euskadi-ta-askata

http://www.liceus.com/cgi-bin/aco/his/03/02/0123.asp

http://www.mpt.es/documentacion/politica_autonomica/Estatutos_Autonomia

http://www.ortegaygasset.edu/contenidos.asp?id_d=961#_ftn39

http://www.paralalibertad.org/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=17125

http://www.paralalibertad.org/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=24839

http://www.pensamientocritico.org/javvil0704.htm

http://www.pensamientocritico.org/javvil0704.htm

http://publib.upol.cz/~obd/fulltext/Romanica7/Romanica723.pdf#search=%22chalupa%20los%20vascos%22

http://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/view/76300/98556

http://region.itgo.com/220teornacionalis.htm

http://revistas.ucm.es/fsl/02112337/articulos/ASHF8585110011A.PDF

http://rincones.villadesantona.com/?p=28

http://www.sabinetxea.org/libro/libro/libro.html

http://www.scribd.com/doc/6507994/Las-ideas-linguisticas-vascas-en-los-siglos-XVIIXIX

http://www.todohistoria.com/hechos/absolutismo.htm

http://www.ucm.es/info/circulo/no14/fulloa.htm