



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A
DISTANCIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica
Especialidad de Historia de la Filosofía y Pensamiento
Contemporáneo

Trabajo Fin de Máster
Miguel de Unamuno ante la duda existencial

Autor: Ignacio Valdés López

Tutor: Rafael Herrera Guillem

Valencia, Septiembre de 2012

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN (página 3)

1.1. Contextualización filosófica (página 5)

2. RASGOS Y ETAPAS DEL PENSAMIENTO UNAMUNIANO (página 10)

2.1. El Unamuno previo a la crisis de 1897 (página 12)

2.2. La doctrina del Verbo (página 20)

2.3. El hombre de carne y hueso (página 39)

2.4. Concepción religiosa y doctrina de la inmortalidad en Unamuno (página 57)

2.5. La duda existencial (página 83)

3. CONCLUSIONES (página 98)

BIBLIOGRAFÍA (página 101)

1. INTRODUCCIÓN

La vida de Don Miguel de Unamuno comienza en el Bilbao de mediados del siglo XIX, concretamente el día 29 de septiembre de 1864. Sus padres, Félix y Salomé, de clase media baja y con una diferencia de edad notable para los cánones de la época¹, reciben con alegría el nacimiento del primer niño después de que en 1861 hubiese nacido su primera hija y hubiese fallecido la segunda el mismo año del nacimiento de Unamuno que recibió su nombre por ser el santo del día². Este ambiente, el del Bilbao en crecimiento del estrato pequeño burgués, será el testigo del desarrollo del joven filósofo vasco. Fue el suyo un escenario jalonado por los importantes acontecimientos derivados de las Guerras Carlistas y que causarán honda impresión en el pensador pues será el sitio de su ciudad de 1873 lo que más profundamente grabado quedará en el por aquel entonces infantil Unamuno, más incluso que la proclamación de la Primera República española o las turbulencias derivadas del Sexenio Revolucionario³.

En 1875 realiza el examen de ingreso en el Instituto Vizcaíno, momento importante para él y del que dejará constancia en sus diarios, consiguiendo la calificación de aprobado. Durante esta época entrará en contacto con la lectura, de un modo caótico, todo hay que decirlo, gracias a la biblioteca paterna que le dejará el poso indeleble de la literatura latinoamericana y que quizás explique su posterior vinculación con la prensa del Nuevo Mundo. A través de la obra de Jaime Balmes (1810-1848) tendrá su primera aproximación anárquica a Immanuel Kant (1724-1804), René Descartes (1596-1650) y Hegel (1770-1831). En este contexto es cuando le asalta su primera crisis existencial que, si bien se debía a las efervescencias adolescentes unidas a las lecturas contrapuestas aliñadas por una tentación carnal malinterpretada por sus aspiraciones religiosas, será un preludio de lo que estaba por llegar⁴.

El segundo paso en su formación se abrirá cuando en 1880 se traslada a Madrid para estudiar Filosofía y Letras. El primer contacto con la capital en plena expansión es deprimente y alquila una buhardilla cerca de la calle Montera en la que el joven estudiante se consumirá de melancolía y soledad⁵. El enclaustramiento emocional en el

¹ Rabaté, Colette y Jean-Claude, *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid, editorial Taurus. 2009. P. 19

² *Ibíd.* P. 20

³ *Ibíd.* P. 29

⁴ *Ibíd.* Pp. 36-39

⁵ *Ibíd.* Pp. 47-48

que se encuentra le lleva a volcarse en el estudio que le conduce a sacar un excelente rendimiento de los planes académicos diseñados desde la Universidad Central. Es por esta época cuando comienza a desarrollar sus primeros y titubeantes escritos entre los que se encuentra algún poema romántico destinado a Concha, la que se convertiría en su mujer, y alguna reflexión sobre la que sería una de sus más hondas preocupaciones: la situación de la España de su tiempo⁶.

La Universidad Central, en el momento en el que ingresó Unamuno, era la única de España en ofrecer el título de doctor. El joven bilbaíno podía considerarse como un privilegiado pues solo aquellos con recursos familiares eran capaces de hacer frente a los gastos derivados de la enseñanza superior. La dinámica académica estaba estandarizada y consistía en sesiones de hora y media durante las que se ocupaba la mitad del tiempo en clases magistrales y, la otra mitad, en la resolución de dudas de los discípulos así como en las orientaciones pertinentes para el trabajo individual. En la Universidad de Madrid convergían las más diversas alineaciones académicas que iban desde el krausismo, al positivismo de novedosa impronta sin olvidar la escolástica más tradicional⁷ de fuerte raigambre en España. Otra de las ocupaciones a las que dedica su tiempo el joven universitario es a la asistencia, durante las tardes, al Ateneo de Madrid donde acude a debates en los que se dirimen asuntos concernientes a la intelectualidad del momento y que afectaban, de manera primordial, a la aceptación del krausismo y el positivismo en los círculos de pensamiento hispanos. Es en este momento, el de sus primeros cursos universitarios, cuando afronta los primeros sistemas filosóficos que cubren tres momentos fundamentales de la historia de la filosofía europea. Los concernientes a la obra de Immanuel Kant, Hegel y Spencer (1820-1903) y que mantendrán cierta influencia, aunque con distintos momentos de importancia, en la vida y obra de Miguel de Unamuno⁸.

El 20 de junio de 1884 lee su tesis *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*, título que hace referencia a los nacionalismos sobre los que volverá durante su dilatado tratamiento de la situación política de la España de su tiempo. Obtiene la calificación de sobresaliente y, de manera sorprendente, solicita de

⁶ *Ibíd.* P. 53

⁷ *Ibíd.* Pp. 54-56

⁸ *Ibíd.* Pp. 58-59

manera formal el ser relevado de la ceremonia de investidura que incluía, por presión tradicional, una serie de formulismos de calado religioso con los que quizás el recién doctorado no comulgaba debido a la racionalización de su fe y el contacto con el positivismo que había desarrollado durante sus años de Universidad⁹.

Esto podría considerarse como un preludio de la mordaz independencia que desarrollaría el vasco durante toda su existencia y carrera intelectual. Con todo, los años madrileños fueron fructíferos y darían pie a una nueva etapa que culminaría con su cátedra en la Universidad de Salamanca y que, después de innumerables avatares que pasarían por el rectorado de dicha universidad, el exilio y los meses de la Guerra Civil, llevaría a una vida plena a nivel creativo que se apagaría en Salamanca el día 31 de diciembre de 1936.

1.1. Contextualización filosófica

El pensamiento de Miguel de Unamuno se ubica en lo que se ha venido a denominar crisis de “fin de siglo” que impulsó a España de forma definitiva hacia su modernización en lo referente a pensamiento, cultura y política. Aún así, como todo cambio, produjo numerosas problemáticas que derivarán en la Crisis del 98. La contemporaneidad que trae consigo este trance, aunque con innumerables matices, se caracteriza por su reacción frente al exceso logicismo y conceptualismo del pensamiento moderno anterior y por la apertura de un nuevo horizonte de pensamiento más vitalista que, aunque en convivencia con el positivismo, se levanta contra el mismo¹⁰. Puesto que Miguel de Unamuno siempre estuvo estrechamente vinculado, tanto a nivel intelectual como vital, con los circunstancias de España, esta Crisis de fin de siglo también afectaría a su reflexión y se dejaría llevar en algunos aspectos por las corrientes europeizantes y contra-europeizantes¹¹. En esta situación, destacaría en oposición creadora junto y frente a José Ortega y Gasset (1883-1955) y Eugenio de

⁹ *Ibíd.* Pp. 64-67

¹⁰ Suances Marcos, Manuel, *Historia de la filosofía española contemporánea*. Madrid, Editorial Síntesis. 2006. P. 207

¹¹ Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Círculo de lectores. 2002. Pp. 3597-3600

d'Ors (1882-1954) como referencias filosóficas patrias entre las que Unamuno llevaría, como era su costumbre, una sana discordancia que estimulaba su cavilación¹².

Con la mencionada Crisis de fin de siglo, se produce en España un levantamiento contra formas que se consideraban plenamente integradas y atávicas de la cultura hispana. De esta manera, se produce una revisión crítica del legado recibido que se puede sintetizar en la rebelión estética contra el naturalismo, el rechazo intelectual del positivismo y cientificismo y el levantamiento social contra la burguesía conformista. Se trata, por tanto, de un período convulso del que Miguel de Unamuno se alimentará desarrollando su voz personal e independiente. De entre todas las problemáticas que se trataron durante esta época, será el “problema de España” uno de los que más le interesarán y que tratará desde el ámbito creador de la literatura pues fue éste el modo expresivo fundamental¹³ para los pensadores de fin de siglo que se agruparon bajo el rótulo de Generación del 98. Frente a otros intelectuales, que intentaron la regeneración española de la mano de sistemas de pensamiento extranjeros como el krausismo, Unamuno no se alineó con ninguna tendencia europea aunque, si bien era conocedor en profundidad de la obra de Immanuel Kant, Hegel, Schopenhauer (1788-1860), Kierkegaard (1813-1855) y Friedrich Nietzsche (1844-1900), no instrumentalizó estos pensamientos con fines regeneracionistas¹⁴. De hecho, en la polémica que bullía entre europeizantes e hispanizantes, Unamuno resolvió esta tensión con la declaración de que lo necesario era la hispanización de Europa¹⁵. La controversia se centraba en relación a la preocupación por España entre modernistas, que abogaban por una solución al retraso patrio desde el cosmopolitismo y la universalidad y la Generación del 98, que respaldaba más bien un casticismo nacional que ayudara al levantamiento del país¹⁶. La salida de Unamuno, rasgo distintivo de su personalidad y pensamiento, será la del enfrentamiento de estos, en apariencia contrarios, elementos

¹² Sabater, Fernando, *Prólogo*, en Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. P. 8

¹³ Suances Marcos, Manuel, *Historia de la filosofía española contemporánea*. Madrid, Editorial Síntesis. 2006. Pp. 208-209

¹⁴ Sabater, Fernando, *Prólogo*, en Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. P. 9

¹⁵ Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Círculo de lectores. 2002. Pp. 3597-3600

¹⁶ Suances Marcos, Manuel, *Historia de la filosofía española contemporánea*. Madrid, Editorial Síntesis. 2006. P. 209

para conseguir una solución creativa nacida de la tensión entre estas dos formas de abordar la problemática que se presentaba.

La actitud modernista que se respiraba en España a finales del siglo XIX, afectó a la dimensión religiosa y procuró alejarse del dogmatismo estereotipado para enfrentar una forma más íntima de vivir la fe. Por lo tanto, el catolicismo español también se vio afectado por la Crisis de final de siglo y se llegó a hablar de un catolicismo liberal en el que se eliminaba la jerarquía religiosa y los principios indubitables que habían sido impuestos. Este movimiento, en el que se vio inmerso Miguel de Unamuno por estar dentro de sus intereses, fue condenado por herético por Pío X con lo que, de esta manera, el proyecto de establecer un cristianismo orientado a los tiempos que corrían se derrumbó¹⁷. Por el *Syllabus* de Pío X, se establecían una serie de condenas que se concentraban en el Decreto *Lamentabili sane exitu* del 3 de junio de 1907 donde se corregía el anti-intelectualismo en el que habían derivado numerosas vertientes modernistas¹⁸.

La Generación del 98, el grupo más representativo en España de la Crisis de fin de siglo y exponente literario superlativo, se caracteriza por tratarse de un conjunto de pensadores heterogéneos que, en menor o mayor medida, se vio afectado por la decadencia española que se veía representada paradigmáticamente en el “desastre nacional” que provocaría la pérdida de las colonias. Las ideologías, planteamientos y soluciones que se ofrecían para la situación española eran de los más variadas pero tenían como objetivo común el renovar España y frenar su decadencia. Unamuno, de forma tradicional, es incluido en esta corriente de pensamiento puesto que, por diversas características de su reflexión intelectual, conecta con este conjunto de literatos y pensadores. Algunos elementos afines se encuentran en la oposición al positivismo del siglo XIX y a la aspiración de la renovación de la religión en un sentido antidogmático y libre¹⁹. Entre las influencias más generalizadas en los pensadores de final de siglo se

¹⁷ *Ibíd.* Pp. 210-211

¹⁸ Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Círculo de lectores. 2002. Pp. 2434-2436

¹⁹ Suances Marcos, Manuel, *Historia de la filosofía española contemporánea*. Madrid, Editorial Síntesis. 2006. Pp. 212-213

TRABAJO FINAL DE MÁSTER. Valencia, Septiembre 2012. FACULTAD DE FILOSOFÍA. UNED

encuentran Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche que no fueron ajenos a Miguel de Unamuno.

En Nietzsche se encarna la crítica social a la medianía social que se estaba viviendo y que, en el caso de España, se había acentuado por las aventuras coloniales que tan nefasto resultado habían cosechado y por la degradación política denunciada en innumerables ocasiones. En Nietzsche se encuentra un referente renovador en el que se hará patente la crítica a la moral cristiana, el vitalismo frente al racionalismo y la diatriba social ante los acontecimientos que se estaban desarrollando en la España de finales del siglo XIX²⁰. La filosofía nietzscheana puede acercarse a la unamuniana en algunos aspectos puesto que, en ambos casos, se trata de un pensamiento personal y de carácter poético que precede, de alguna manera, al pensamiento existencialista que se mostraría con toda su fuerza en la Francia del período de entreguerras. También es posible rastrear, en ambos pensadores, una influencia schopenhaueriana²¹ que en el caso del prusiano fue efímera y de juventud mientras que en el vasco tuvo una mayor pervivencia. La crítica incansable, el antidogmatismo y la consideración de la fuerza creadora de la Palabra serán otros elementos que pueden rastrearse en el rector de la Universidad de Salamanca como cercanos al alemán. De todas formas, también diferían en numerosos puntos de su reflexión en los que, en algunos casos, hizo hincapié el propio pensador vasco.

Por otro lado, entre los intelectuales españoles de este período, se incluye la influencia del filósofo alemán Schopenhauer. Su reflexión intelectual lastrada por un profundo pesimismo, mostró de forma latente, frente a otras posiciones más optimistas y normalmente emparentadas con el científicismo, la vacuidad vital, el padecimiento que supone la existencia y la inconmensurabilidad de lo volitivo²². Todos estos elementos tuvieron una excelente recepción en España pues, debido a la circunstancia social y política del momento, se vivía una atmósfera opresiva que quedaba retratada con este tipo de sistemas de pensamiento. Unamuno, comparte con Schopenhauer

²⁰ *Ibíd.* P. 215

²¹ Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Círculo de lectores. 2002. Pp. 2556-2560

²² Suances Marcos, Manuel, *Historia de la filosofía española contemporánea*. Madrid, Editorial Síntesis. 2006. P. 215

algunos rasgos y formas de reflexión. En un primer momento, se puede ver una similitud evidente en la forma personal de recapacitar que tienen ambos pensadores así como una oposición al hegelianismo del que se desligó el español tras un período breve de juventud. Por añadidura, aunque no con la radicalidad del alemán, en los dos intelectuales se detecta un rechazo al racionalismo que, en lo concerniente a Miguel de Unamuno, se centraba en aquellos aspectos vitales y sentimentales en los que la razón no tenía capacidad de ofrecer respuestas. El conocimiento de la conciencia de sí a través del dolor, el ansia por vivir característico del ser humano y la identificación del arte como elemento creador o *poietico* en lo referido a la voluntad son atributos fundamentales del schopenhauerianismo que pueden rastrearse sin complicaciones en el rector de la Universidad de Salamanca. Ahora bien, existen elementos en los que se diferencian netamente y en los que el bilbaíno tomó su propio camino desviándose de la resignación y el autoaniquilamiento al que llega la voluntad en Schopenhauer tras el conocimiento de sí. Esto, para Unamuno, es impensable pues la identificación con el todo y la disolución de la personalidad²³ en una especie de conciencia universal son elementos contra los que elevó la voz de su vitalismo cuajado de “hambre de Dios”.

Mención aparte a las influencias mencionadas y más o menos generalizadas de la España de final de siglo, merece la del pensador danés Soren Kierkegaard en la formación del pensamiento de Miguel de Unamuno. Un elemento afín entre el vasco y el nórdico son las crisis existenciales de carácter religioso que vivieron ambos y, en los dos casos, se produjo un cambio de dirección en su trabajo intelectual que halló su ruta de salida en la religiosidad y en el vitalismo que se derivaba de una postura que defendía una doctrina escatológica que permitiese la prolongación vital. Por otro lado, y también en consonancia con el alemán Schopenhauer y con el español, Kierkegaard desarrolló un movimiento contrario al hegelianismo que por aquel entonces dominaba el panorama europeo. Su crítica insistía, al igual que haría con posterioridad Unamuno, en el valor de lo individual, lo subjetivo y lo concreto frente a las lecturas de las teologías de inspiración hegeliana que insistían en lo universal y genérico. Este último rasgo será fundamental en el caso del bilbaíno pues su posición vitalista incidirá de manera radical

²³ Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Círculo de lectores. 2002. Pp. 3198-3202

en la pervivencia de la conciencia personal frente a otras nociones de la prolongación de la existencia. Por último, el pensamiento desarrollado por el danés tenía, al igual que en el vasco, una profunda impronta del cristianismo en el que había desarrollado su vida²⁴.

2. RASGOS Y ETAPAS DEL PENSAMIENTO UNAMUNIANO

La vida y la obra unamuniana están íntimamente relacionadas y, en ocasiones, resulta complicado separar la una de la otra puesto que acaban por confundirse en el trabajo lírico final. El escritor vasco cultivó todo tipo de estilos en los que los límites, como los de su vida y su obra, no estaban definidos de una manera demasiado nítida. Así, se le achaca a sus novelas y obras teatrales que sean demasiado filosóficas y, a sus ensayos filosóficos, que sean demasiado poéticos. Y, por supuesto, su reflexión política, a la que dedicó innumerables textos, es considerada como demasiado arrebatada y pasional²⁵ por lo que caía en los errores propios de esta manera de conducirse pero, por supuesto, éstas eran características unamunianas que trascendían una ocupación que se embrollaba con su existencia. Esta forma en que personaje y persona se enredan puede ayudar a definir uno de los rasgos expresivos fundamentales de este pensador y que era propio del momento postmoderno que vivía, el de cultivar de forma práctica y teórica el narcisismo. Así, el que representaba a Miguel de Unamuno puede catalogarse de narcisismo trascendental²⁶ puesto que un elemento clave en su intelectualismo iba referido a la persistencia vital de carácter escatológico. De este narcisismo trascendental pueden desglosarse dos polos que incidían en la persona y el personaje; por un lado la referida ansia de inmortalidad y, por otro, el afán de conflicto polémico con el que cuajo su existencia. En ambos casos se trata de una búsqueda del sí mismo, de autoafirmación de la conciencia que sería también representativa de su pensamiento²⁷.

De manera reduccionista, se puede asumir que las principales preocupaciones que ocuparon el quehacer intelectual de Miguel de Unamuno se referían, de manera principal, a la doctrina del hombre de carne y hueso, la doctrina de la inmortalidad y la doctrina del Verbo. De forma evidente, estas temáticas se hayan imbricadas unas en

²⁴ *Ibíd.* Pp. 2012-2017

²⁵ Sabater, Fernando, *Prólogo*, en Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. P. 8

²⁶ *Ibíd.* P. 10

²⁷ *Ibíd.* P. 11

otras y acaban por conformar la reflexión trágica unamuniana que parte de la instalación del intelectual en la duda existencial característica de la condición humana y de su trabajo filosófico. Es, por lo tanto, este último elemento clave para entender y dar continuidad al desarrollo posterior de la filosofía de Unamuno. El primero de los aspectos mencionados, el que hace referencia al hombre de carne y hueso, es un grito de rebeldía contra el hombre idea o concepto desarrollado por la racionalización y logicismo del idealismo que fue fraguándose en la filosofía moderna. Se trataría del hombre abstracto con el que resulta imposible la identificación vital. Así, de esta primera noción, se extrae la doctrina de la inmortalidad puesto que es la persistencia en la vida, mediante la prolongación de la misma, la esperanza que anida en el hombre verdadero dotado de preocupación existencial. Y, por último, es a través del tratamiento que realiza de la doctrina del Verbo como establece la creación del pensamiento del hombre de carne y hueso que defiende. Se trata del lenguaje, el verbo, la capacidad creadora que atesora el hombre y que le permite la exteriorización de sus ideas²⁸. Y, en última instancia es la dubitación en torno al porvenir de la existencia la que se erige en rasgo primordial del hombre ante su devenir trágico que le lleva al anhelo de la inmortalidad y a crear una salida en base a la palabra debido a la falta de certezas que se deriva de la duda. Es este último elemento el que se funda como punto cardinal de toda la especulación del bilbaíno.

De todas maneras, la vereda reflexiva que llevó a Unamuno hasta estas temáticas no siguió un camino directo, aunque sí un ritmo constante por lo que su pensamiento se fue fraguando en distintas etapas que se relacionan, en muchos casos, con los acontecimientos sociales y políticos que estaba experimentando la sociedad española. De hecho, la tragedia que se refleja en el trabajo del rector viene motivada, entre otros factores, por el cambio de paradigma de pensamiento que se estaba produciendo en su momento histórico. Así, la tradición se vuelve problemática y la innovación intelectual todavía no ha arraigado²⁹. Se puede afirmar, de esta manera, que se encuentra entre dos

²⁸ Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Círculo de lectores. 2002. Pp. 3597-3600

²⁹ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 115

mundos que no acaban de definirse. Algo que, por otro lado, será sello característico de su filosofía posterior; el enfrentamiento productivo entre antagonismos.

2.1. El Unamuno previo a la crisis de 1897

En un primer momento, Unamuno, que partía de un ambiente de tradición religiosa, entra en una crisis vital que estaría motivada por las innumerables lecturas a las que estuvo dedicado tras su contacto con la Universidad y a su alejamiento de su Bilbao natal. Los estudios y asimilaciones que va recibiendo durante este primer período le llevan a alejarse de las convicciones políticas y religiosas que se había fraguado a través de sus orígenes vascos³⁰. Fueron momentos de coqueteo con el hegelianismo y de acercamiento al positivismo que todavía tenía influencia en ciertos círculos intelectuales en los que el joven Unamuno se movía. También, tras su llegada a Madrid en 1880, fue alejándose cada vez más de unos comienzos que se imbricaban con el nacionalismo romántico y una religiosidad provinciana³¹.

En estos primeros pasos en el mundo de la intelectualidad, su manera de conducirse levanta algunas ampollas y, en el *Noticiero de Bilbao* publica un artículo por el que tiene que disculparse al entenderse que atacaba la autonomía foral vasca. Se hace patente la fase de su pensamiento positivista post-ilustrado que huye de la tradición y la superstición al declararse contrario a los derechos históricos y las “leyendas y tradiciones puramente fantásticas”³². Queda de esta manera patente el giro que había dado para con los orígenes piadosos y pro-vascuences con los que había salido de un Bilbao todavía preindustrial, en este momento estaba aún a la búsqueda de una voz propia que todavía no había despertado.

Uno de los elementos que preocuparon al Miguel de Unamuno en formación, fue la cuestión educativa en la que había participado de manera activa antes de lograr su puesto en la Universidad de Salamanca. Abogaba, a mediados de la década de los ochenta del siglo XIX, por un “espíritu de porvenir” para el que se necesitaba, en su

³⁰ Suances Marcos, Manuel, *Historia de la filosofía española contemporánea*. Madrid, Editorial Síntesis. 2006. P. 222

³¹ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 131

³² Rabaté, Colette y Jean-Claude, *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid, editorial Taurus. 2009. P. 87

opinión, una formación adecuada que tendría que ir acompañada de su consiguiente reforma educativa. Por estas fechas, comienza la crítica a la pedagogía que estará presente a lo largo de toda su carrera, por la que luchará con pasión y que le granjeará no pocas enemistades y admiración desde distintos sectores. El método propuesto por don Miguel debería preparar al alumno para nuevos conocimientos y estaría enfrentado al dogmatismo que todavía imperaba en un ámbito educativo trasnochado. Así, su proposición estaría apoyada en el método científico que cultivaba por esa época y en un espíritu democrático dialógico³³.

A nivel de reflexión, en los apuntes de juventud, el escritor vasco está dominado por una postura epistemológica próxima al empirismo que encuentra en los hechos el horizonte referencial para un posterior tratamiento. En este periodo, que se puede enmarcar entre 1886 y 1890, su posición es fuertemente positivista y, de hecho, criticaba con firmeza el espiritualismo del alma. Y, uno de sus anhelos sistemáticos, era el de de aunar a Hegel y Spencer bajo la batuta del evolucionismo que, por aquel entonces, estaba en boga. Este intento de sistema filosófico de juventud influenciado por el evolucionismo está calado por un intenso sabor político siendo el tema de la revolución una de las cuestiones sobre las que aplicó su método de trabajo. Durante esta época, se siente cercano a la escuela de la revolución y por la interpretación dialéctica de la historia y, con base racionalista, muestra una actitud liberal-libertaria con fines liberales y federales³⁴.

También es partícipe y sorprendido espectador del cambio que sufre su ciudad natal al industrializarse y crecer demográficamente en un corto período de tiempo. De esta forma, se hace consciente de los disturbios obreros y mineros que se desarrollan en la ciudad del Nervión con diferentes campañas que buscaban la mejora de las condiciones laborales. Se producen, a comienzos de la última década del siglo XIX, las primeras huelgas generales obreras en Vizcaya que harán tomar conciencia al joven Unamuno de estas problemáticas estableciendo un acercamiento a las ideas socialistas de las que dejará constancia en los cuadernos *Socialismo* y *Ensayo de cuestiones*

³³ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 136

³⁴ *Ibíd.* Pp. 154-157

*económicas acerca del socialismo*³⁵. Durante estos momentos de proximidad con el socialismo, siempre defenderá la autonomía del individuo como garantía del orden social pues éste, además de conciencia, es fuerza y poder³⁶. “A cada cual según su capacidad” y no “a cada cual según su necesidad”, ésta será la fórmula de socialismo que tendrá en mente el futuro rector y a la que opone el anarquismo en un sentido etimológico referido a la ausencia de cualquier principio absoluto. Se enfrentará también al estatismo, a la deificación y encumbramiento del Estado. Por otro lado, y unido a esta última noción de Estado, se rebela contra todo intervencionismo³⁷ y proteccionismo cultural e ideológico³⁸. Considerará al socialismo como una religión secularizada y desprovista de ficciones en la que, sin embargo, perviven los elementos éticos vinculados con el cristianismo. Lo enlazará con el humanismo pues, en su opinión, el socialismo estaba destinado a convertirse en la nueva religión de la humanidad que ayudase a la tan necesaria redención colectiva. Aunque, como no podía ser de otra forma en el inconformista Unamuno, propondría un socialismo sui géneris en el que los elementos cientificistas más ortodoxos, que carecían de un necesario tratamiento del hombre, fuesen superados con una nueva concepción humana que incluyese elementos éticos idealistas. Al joven Miguel de Unamuno, más que la política económica, le interesaban los aspectos solidarios y liberadores de la política³⁹.

De todas formas, e independientemente de la evolución política que se está fraguando en el recién llegado a la palestra intelectual, continúa manteniendo ciertos nexos con el liberalismo familiar de corte más tradicional y son numerosas las referencias en sus escritos a las costumbres y tierra vascas⁴⁰. De hecho, ya se puede rastrear en Miguel de Unamuno uno de los atributos más característicos de su trabajo

³⁵ Rabaté, Colette y Jean-Claude, *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid, editorial Taurus. 2009. Pp. 90-91

³⁶ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 159

³⁷ A lo largo de su trayectoria intelectual Miguel de Unamuno dio innumerables muestras de independencia y autonomía. Además, dejó constancia, tanto verbal como por escrito, de su más enérgica repulsa a todo tipo de censura que se pudiese operar a nivel de pensamiento. De hecho, esta insurrección connatural a su forma de ser le granjeó numerosos problemas con la justicia, los estamentos del poder y grupos intelectuales contrarios a su forma de conducirse.

³⁸ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 164

³⁹ *Ibíd.* Pp. 204-205

⁴⁰ Rabaté, Colette y Jean-Claude, *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid, editorial Taurus. 2009. P. 93

posterior y que será su carácter nostálgico con numerosas evocaciones infantiles y adolescentes. Asimismo, se está operando cierta angustia en el vasco por el ambiente opresivo y de incompreensión que se respiraba en su Bilbao natal y su anhelo, después de varios intentos fallidos en otras plazas, es conseguir la cátedra de griego en la Universidad de Salamanca y poder así casarse y fundar una familia⁴¹ pues, según sus propias palabras con un tinte tétrico y quizás pre-existencialista “El único medio de hacer amar al hombre la vida y evitar el suicidio y el pesimismo es hacer del hombre un hombre de familia; la familia le da dicha, calma sosiego y energía para vivir”⁴². Finalmente, tras los avatares y problemas que le acompañaron durante el tiempo dedicado a las oposiciones, el domingo 12 de julio de 1891, Miguel de Unamuno llega a Salamanca para tomar posesión de su cargo al día siguiente⁴³. Será el comienzo de una nueva etapa vital y profesional.

Tras su llegada a la que será su nueva tierra, Unamuno se mantendrá durante un tiempo en actitud de exploración de una nueva identidad intelectual que le permita aunar su fondo vasco con el páramo castellano que se le abría en el horizonte. El pensamiento que desarrolla en estos primeros momentos, que pueden situarse entre 1891 y 1895, irá acompañado de una motivación política que todavía latía con fuerza en el recién nombrado catedrático⁴⁴. Por ejemplo, poco después de su llegada, deja bien claro su espíritu inadaptable y algo provocador poniendo en evidencia su posicionamiento antimonárquico justo antes de la apertura del curso en un acto habitualmente tradicionalista⁴⁵. De esta forma, su llegada a la ciudad del Tormes no pasó inadvertida y comenzó a ganarse la enemistad de aquellos que veían en el joven a un recién arribado cargado de ínfulas.

Por aquel entonces pretende una “renovación de la conciencia española” puesto que se había producido el naufragio definitivo del Imperio y la ideología que lo acompañaba junto con sus valores y creencias. Es por esto que era preceptivo un cambio

⁴¹ *Ibíd.* P. 95

⁴² *Ibíd.* P. 98

⁴³ *Ibíd.* P. 116

⁴⁴ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 176

⁴⁵ Rabaté, Colette y Jean-Claude, *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid, editorial Taurus. 2009. P. 122

de dirección que condujese a España a la modernidad, Unamuno creía firmemente en la necesidad de crear una nueva conciencia española que fuese a sustituir a la decadente idiosincrasia que iba a desaparecer. Le une a costistas y krausistas el afán reformador para sacar a España del agujero donde se encontraba y del que la sociedad civil difícilmente la sacaría por la falta de iniciativa que, en opinión del catedrático, era debida al peso de la tradición. Se necesitaba un espíritu creador y crítico que diese empuje ante la situación que se presentaba. Suponía don Miguel que el problema de la Nación se encontraba, de forma radical, en el atávico aislamiento ante la Europa moderna y que vinculaba la tradición católico-dogmática de raíz escolástica con el militarismo, legalismo y ordenancismo y que cristalizaba en la monarquía católica⁴⁶. Quiere, por lo tanto, romper con el casticismo que evita el librepensamiento, por su perfil rígido e intolerante y, por supuesto, extremista y retrogrado para, de esta manera, evitar la identificación de la tradición con la constitución interna del país para recuperar el verdadero fondo intrahistórico español⁴⁷. La solución propuesta por Miguel de Unamuno, por lo menos en este período, pues cambiará su parecer en lo relativo a la cuestión española, vendrá de la europeización aunque con la reapropiación de la sustancia intrahistórica española que autentificase el proyecto renovador⁴⁸.

En relación a la problemática social y política apuntada, comienza el catedrático a desarrollar temáticas que, con el tiempo, se materializarán en su visión del mundo de un fuerte calado ontológico y escatológico y que supondrán sus preocupaciones fundamentales. Decide establecer una contraposición entre el racionalismo moderno y la sabiduría mística y resuelve elegir como símbolos de estas reflexiones a Miguel de Cervantes (1547-1616) y al místico Fray Luis de León (1527-1591). Los considera como alternativas al alma castiza puesto que el primero elimina al personaje para quedarse con la persona mientras que, el segundo, une el logos cristiano con la cultura clásica dando pie a una inspirada cristología. Estos trabajos a los que irá lentamente dando forma tomarán cuerpo definitivo en la cristología que desarrolla en el *Cristo de Velázquez* de 1920⁴⁹.

⁴⁶ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 177-179

⁴⁷ *Ibíd.* P. 182

⁴⁸ *Ibíd.* P. 184

⁴⁹ *Ibíd.* P. 194

El intenso trabajo de traducción, docencia, escritura, colaboraciones y demás actividades a las que estaba entregado desde su llegada a Salamanca comienzan a pasarle factura y desde 1896 muestra indicios de extenuación. En 1897 la situación continúa empeorando y, en confesiones íntimas, comienza a hablar de la religiosidad perdida y la orientación en su obra hacia la búsqueda de las cuestiones del alma y Dios. Será finalmente en la noche del 21 al 22 de marzo de 1897 cuando estalle la crisis existencial que llevaba tiempo rumiando. De alguna manera, se enfrenta a la muerte mediante la congoja que supone la toma de conciencia de la finitud y las previsiones de un porvenir confuso que no sabe qué le depara. Parece ser que, sin saber qué decir ante su mujer que le atendía con cariño, salió a la calle de madrugada para asilarse en el convento de los dominicos en el que buscó algo de consuelo espiritual⁵⁰.

Después de esta ruptura anímica reflexiona hondamente sobre la fe perdida y desea con toda su alma su recuperación para no tener que volver a enfrentarse a la atemorizante nada⁵¹. El estallido al que se vio enfrentado Miguel de Unamuno no fue casual sino que, además del excesivo trabajo y la creciente demanda económica familiar, fue alcanzando posiciones intelectuales que cuajarían en el problema que se explicitó la noche de 1897. Tras un tiempo de vicisitudes intelectivas entre Hegel y Spencer parece alcanzar cierto equilibrio que conjugaría un fondo cristiano proveniente de su formación vital y un humanismo secular al que no se adaptaba la fe y que fue provocando fisuras. De esta manera, va desarrollando su actitud trágica ambivalente que comunicaba en terrible tensión las dos dimensiones humanas; la racional y la sentimental. Por otro lado, su hijo Raimundín, que había nacido con hidrocefalia, abre las puertas de su hogar a una muerte que no terminaba de llegar y que había reconocido en sus escritos íntimos que supondría un alivio para la criatura. Así, su falta de fe se convierte en una herida abierta ante la situación que se le presentaba en su núcleo familiar. Esta finitud del género humano que venía representada por su hijo enfermo se demostraba como un terrible desengaño ante cualquier posible ilusión que pudiese haberse forjado ante el porvenir del muchacho, algo así como una imposibilidad total que se cernía sobre él y de la que no podía sustraerse. Por otro lado, pone en cuestión la

⁵⁰ Rabaté, Colette y Jean-Claude, *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid, editorial Taurus. 2009. Pp. 159-161

⁵¹ *Ibíd.* P. 163

capacidad de la conciencia para actuar sobre el mundo y se abría la ventana hacia lo eterno que tiempo atrás había intentado cerrar. Se deshace de uno de los males de fin de siglo, el deseo de fama que por etapas se había apoderado de él y se cierne sobre un egotismo más elevado de carácter trascendental que se proyecta hacia lo eterno. La muerte se convertirá en desafío que hará tomar conciencia al joven Unamuno sobre el sí mismo que desea preservar y sobre el que no puede asegurar su pervivencia. La existencia, por la presencia de la muerte, se vuelve absurda y don Miguel se volcará en un análisis ontológico que vincule el yo con Dios para que se vuelva imperturbable ante la muerte ofreciendo un verdadero yo eterno. Desea conocer su verdadero yo por mediación divina, buscar la verdad radical existencial⁵². Estas preocupaciones le acompañarán durante toda su obra y serán referenciales en su pensamiento.

La ruptura espiritual que se opera en el escritor vasco en 1897 provoca no pocos cambios en su manera de entender la realidad y su propia existencia. Una de las novedades que se producen con respecto al Unamuno previo a la crisis es la rebaja de su enardecimiento de la modernidad así como de su fervor progresista. Se opera una mudanza en su actitud que le lleva de la posición más analítica anterior a una compostura que le acerca al ámbito espiritual de la conciencia donde opera y se recoge la intrahistoria, el sentido interno de la historia, donde espera superar la muerte. Comienza, por esta época, a jugar simbólicamente con el doble sentido de la vida y el sueño que magistralmente había sido desarrollado en la literatura española por Calderón de la Barca (1600-1681). La religión, en este período de reflexión que se abre en el catedrático, va a pasar de ser un lastre tradicionalista a cumplir una función regeneradora que encontrará en la fe la enmienda para la suficiencia. El progresismo va a convertirse en motivo de crítica por lo que contiene de edulcorante, por el peligro que encierra en relación al hastío que se produce en la sociedad industrial. El progreso, que había sido elevado e idolatrado por lo que se esperaba del nuevo siglo que estaba a punto de inaugurarse, adquiere prácticamente un estatus de religiosidad que, de manera evidente, no puede satisfacer las profundas preocupaciones que acucian el alma humana.

⁵² Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 228-232

Relaciona la melancolía, a colación del tedio, que se desgranaba de la acedia industrial con la vida monacal contemplativa de los conventos medievales donde habitaba un deseo sin esperanza. El erostratismo predominante debido a “la enfermedad del siglo”, el anhelo de fama personal como imitación de la pervivencia de la conciencia individual que se postula en la fe religiosa también es duramente atacado por un Unamuno que había sufrido esa dolencia y suspirado por la consecución de un nombre en la dimensión pública de su época. Así, se produce un quiebro hacia lo religioso que le aleja de la notoriedad pública que había perseguido con fruición poco tiempo atrás, prefiere el cuidado del yo aunque con vistas a la prolongación de su destino individual. Se trasfiere el interés por un humanismo secularizado hacia el egotismo eterno que se convertirá en su objetivo, la verdad radical que el hombre intenta desentrañar. Las utopías civiles son criticadas por alejar al hombre de carne y hueso de lo que debiera ser su verdadera preocupación, el sí mismo, la resolución del yo. En definitiva, sus diatribas se orientan hacia la “Kultura” por desorientar al ser humano en el negocio, de importancia vital, de su salvación individual⁵³.

Se opera un profundo cambio de actitud personal e intelectual⁵⁴ en lo más profundo de don Miguel de Unamuno cuando estalla la crisis existencial que le enfrenta de manera directa con la nada más absoluta y acongojante. Esta pérdida de sentido existencial que llegó a sentir en 1897 se unía a la desesperación católica que sentía en una época en la que la fe había sido relegada a un rincón debido al empuje de la razón, en opinión de Miguel de Unamuno el hombre había quedado sin la salida que ofrecía el sentido humano que la religión brindaba para el Universo⁵⁵. Así, acaba por alejarse del protestantismo liberal para intentar acercarse de nuevo al catolicismo popular e intrahistórico que había proscrito como sintomático del retraso que sufría España. Pretendía, de esta manera, recuperar algo de la inocente fe que de niño le procuraba consuelo y que enlazaba con la resurrección de la carne como lo propio de la esperanza

⁵³ *Ibíd.* Pp. 259-263

⁵⁴ Estos cambios fueron los que provocaron los puntos de vista más originales y novedosos del pensamiento de Unamuno. De hecho, puede decirse que sus reflexiones intelectivas alcanzan un nuevo techo que le permite desembarazarse del logicismo intelectualista que operaba a finales del siglo XIX. De esta forma, el trabajo filosófico unamuniano, lo mismo que su carácter personal, remarca a contracorriente durante toda su obra tras la transformación acaecida en la noche de 1897.

⁵⁵ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 509

cristiana; el “sueño de carne” del que habla en el prólogo a la tercera edición de *Niebla*⁵⁶. Cambia la orientación de su pensamiento y propone una doctrina escatológica en sentido evangélico. Por lo tanto, la salvación debe ser apreciada bajo el amparo de una realidad escatológica que dé consuelo al hombre⁵⁷.

2.2. La doctrina del Verbo

Para Miguel de Unamuno, la filosofía española se aleja de los convencionalismos europeos y, en lugar de estar ordenada de forma sistemática y mediante escuelas, se encuentra diseminada en la obra literaria y en la vida hispana. “En el principio fue la Palabra y por la Palabra se hizo todo” mediante esta declaración realizada por boca de unos de sus personajes en *Niebla* deja bien claro el autor bilbaíno la consideración que tiene para con la lengua dentro de su trabajo reflexivo⁵⁸. De hecho, su reflexión intelectual, ya desde *Paz en la guerra*, parte de la atención sobre la realidad que entiende como caos complejo y fracturado que resulta incommunicable. Aún así, independientemente de esta situación de reclusión que sufre el hombre se inserta en una colectividad en la que se comprenden todas las relaciones en virtud de la lengua en la que está envuelto el ser humano⁵⁹.

Sitúa el lenguaje lírico en un lugar privilegiado tal y como hizo en su obra intelectual a lo largo de su trayectoria. En su opinión, la lengua española lleva sobreentendida una filosofía por lo que el punto de partida para la reflexión española no se encuentra en el yo ni en las formas en que muestra la realidad que se realizan sino en la representación mediatizada por el lenguaje que tiene un carácter espiritual⁶⁰. De hecho, su tratamiento de la capacidad expresiva en el hombre hace de la lengua y los valores la religión del pueblo, lo que denota su espíritu⁶¹. Es, por lo tanto, la palabra, que soporta la razón, el vehículo transmisor de las conclusiones filosóficas que alcanza

⁵⁶ Unamuno, de Miguel, *Niebla*. Madrid, Alianza Editorial. 2001. P. 52

⁵⁷ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 511

⁵⁸ Unamuno, de Miguel, *Niebla*. Madrid, Alianza Editorial. 2001. P. 250

⁵⁹ Valdés, Mario, *Introducción* en Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 67

⁶⁰ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. P. 311

⁶¹ Valdés, Mario, *Introducción* en Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 20

don Miguel y, por supuesto, está sujeta a los innumerables giros y posibilidades⁶² que únicamente puede desarrollar el lenguaje expresivo. Un vehículo lírico que se volvió especialmente afín a los intereses unamunianos fue el de la poesía que, aunque comenzó a cultivar tarde de forma exhaustiva, se convirtió en una de sus actividades habituales hasta que adquirió una mayor frecuencia entre las ocupaciones escritoras del catedrático. De hecho, el último soneto del *Cancionero*, compuesto por más de mil setecientos trabajos de carácter íntimo, lo realizó tres días antes de morir. Esto pone de manifiesto la gran importancia que tenía para el vasco este género expresivo pues también en los versos volcaba las preocupaciones y pensamientos que desarrollaba en ensayos, novelas y teatro⁶³.

Así, es imposible, en opinión de Unamuno, deshacerse de los prejuicios que acompañan a cada lengua particular y que se manifiestan en los distintos idiomas. Es lo que se construye a través de los detalles insignificantes que se trasladan por medio del habla acostumbrada, de los atavismos que conforman la intrahistoria de un grupo y que une al pueblo a través del lenguaje y el idioma⁶⁴. Es lo mismo que pretende expresar en *Niebla* cuando se produce el encuentro con el personaje Unamuno y Augusto y el primero declara:

Español de nacimiento, de educación, de cuerpo, de espíritu, de lengua y hasta de profesión y oficio; español sobre todo y ante todo, y el españolismo es mi religión, y el cielo en que quiero creer es una España celestial y eterna, y mi Dios, un Dios español, el de Nuestro Señor Don Quijote, un Dios que piensa en español y en español dijo: <<¡Sea la luz!>>, y su verbo fue verbo español... (Senabre, Ricardo, *Introducción* en Miguel de Unamuno, *Obras completas IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. Pp. IX-X)

Para ejemplificar esta problemática utiliza el intento de formalización lingüística que acometió Richard Avenarius (1843-1896) que culminó en un fracaso absoluto y que

⁶² Esto queda patente en la gran cantidad de géneros y de recursos literarios que cultivó Miguel de Unamuno para la transmisión de su obra intelectual.

⁶³ Senabre, Ricardo, *Introducción* en Miguel de Unamuno, *Obras completas IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. Pp. IX-X

⁶⁴ Valdés, Mario, *Introducción* en Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. Pp. 25-26

se fundamentó, de manera evidente, en el latín con elementos añadidos de carácter experimental. Es decir, la tentativa de establecer un lenguaje puro que expresase de manera exacta el pensamiento o que acometiese de forma límpida las problemáticas a tratar siempre acababa conduciendo al lastre de la experiencia social. Por lo tanto, para el pensador español, la filosofía es filología y la representación que se realiza desde la filosofía, al igual que el lenguaje, está condicionada por el casticismo. Asimismo, para Unamuno, el lenguaje expresa la realidad de manera sustancial y todo se hace por la palabra, tal y como sucedió con ésta en un principio. El pensamiento sería para don Miguel lenguaje vivo que se trasmite por la raza y que conduce, tal y como deseaba, a situar al individuo como fin último del Universo⁶⁵. Es decir, la palabra tiene para el bilbaíno un carácter creador que pone al hombre en lugar privilegiado puesto que éste está capacitado para desarrollar este lenguaje de tipo productor. De hecho, desde la narración considera posible la apertura de posibilidades para alterar la configuración intrahistórica en la que se identifican los colectivos; un impulso creador a través del mito desde el que la colectividad puede verse afectada⁶⁶.

Esta serie de elementos conducen a la consideración que tiene Unamuno de la palabra y del lenguaje que puede ser condensada en la doctrina del Verbo que conecta, por otra parte, con sus conclusiones religiosas que tanto peso tienen en su trabajo tales como la idea radical del “padre” como creador⁶⁷, el “verbo silencioso y blanco”⁶⁸ que aplica tanto a la divinidad como al literato y que conecta a Dios con la *poiesis*. De esta manera, es la palabra el medio adecuado para, por medio de la infinidad de variantes posibles, alcanzar la idea en toda su plenitud que será expresión del mundo teatral tal y como lo consideraba don Miguel⁶⁹. Como él mismo dice: “Solo quiero dar forma propia a las ideas, que no son de nadie y son de todos”⁷⁰.

⁶⁵ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. Pp. 312-313

⁶⁶ Valdés, Mario, *Introducción* en Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 21

⁶⁷ Senabre, Ricardo, *Introducción* en Miguel de Unamuno, *Obras completas IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. XII

⁶⁸ Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 459

⁶⁹ Suárez Miramón, Ana, *Introducción* en Miguel de Unamuno, *Niebla*. Madrid. Alianza Editorial. 2001. P. 25

⁷⁰ Rabaté, Colette y Jean-Claude, *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid, editorial Taurus. 2009. P. 196

Para Miguel de Unamuno, el uso de la palabra en un sentido creador o poético, es la manera que encuentra para desembarazarse del rigorismo logicista del racionalismo incapaz de resolver las problemáticas que preocupan al hombre a un nivel profundo. Así, en el filósofo vasco, se produce un retorno al mito que puede superar las dificultades inherentes al progresismo que había desatendido la emotividad humana. La figura mítica sobre la que se apoyará será la de la cristología⁷¹ que le permitirá franquear el vacío conceptualista de la filosofía científicista descargada de vitalidad. Una de las obras en las que encontrará mejor expresión esta mítica será en *El Cristo de Velázquez* en la que por medio de la “Vara mágica / nos fue el pincel de Don Diego Rodríguez / de Silva Velázquez. Por ella en carne / te vemos hoy”⁷². Es decir, la *poiesis* del artista logra traer a Cristo a la presencia del hombre en forma sustancial, como algo tangible que vincula con la fuerza contenida en la palabra.

La palabra se convierte para el catedrático en una herramienta fundamental con más hondura que en otros pensadores. De hecho, se trata del elemento básico que permitirá el análisis, comprensión y transformación del mundo. Es algo así como el detonante o la puesta en escena del espíritu creador que se apoya en la escritura para lograr las metas que se propone⁷³. De esta forma, el Verbo es, desde el ángulo en que Miguel de Unamuno lo comprende, una forma expresiva pneumática que se vuelve transmisor radical de contenidos mentales y creador de elementos míticos sobre los que asentar las esperanzas del ser humano. Éste es el motivo por el que el pensador vasco afirmaba que la filosofía contenía una tendencia más acentuada hacia la poesía que hacia la ciencia⁷⁴, lo que le alejaba de las directrices positivistas que había alcanzado la reflexión continental tras el agotamiento del idealismo alemán y sus creaciones.

Dado lo fundamental de la palabra en el bilbaíno, ésta alcanza, desde su punto de vista, una trascendencia que supera al autor y sus intenciones. De hecho, establece cierta analogía entre el Verbo divino y la palabra hacendosa a la que se había dedicado como

⁷¹ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 22

⁷² Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 459

⁷³ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 31

⁷⁴ Sabater, Fernando, *Prólogo*, en Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. P. 19

escritor y a la que tanto debía puesto que le ayudaba a exorcizar sus problemas internos y externos mediante un enfrentamiento dialógico con los mismos. Por ejemplo, se puede percibir esta noción en *Niebla* cuando el protagonista profiere: “[...] Un ente de ficción es una idea, y una idea es siempre inmortal...>> ¡Soy inmortal!, ¡Soy inmortal! – exclamó Augusto.”⁷⁵. En el verbo, en la poesía, se vuelca el yo del autor que, después de fijarlo, adquiere una segunda vida allende de sí mismo que viene marcada por la interpretación del receptor del mensaje⁷⁶. De esta manera, el parecido con el Verbo creador de Dios es innegable puesto que Él también creó a través de la Palabra Divina una obra que goza de autonomía y cierta independencia y que se encuentra en comunicación con el hombre tal y como deja patente en su poesía: “Y nosotros, mortales miserables, / tan solo descifrando tus parábolas / vivir podemos el amor”⁷⁷. Este estatus, que también se refleja en su concepto de religión, es el mismo que el del creador literario tal y como deja patente en el *Post-prólogo* de *Niebla*, dedicado a su personaje Víctor Goti, cuando replica:

Y debe andarse mi amigo y prologuista Goti con mucho tiento en discutir así mis decisiones, porque si me fastidia mucho acabaré por hacer con él lo que con su amigo Pérez hice, y es que le dejaré morir o le mataré a guisa de médico. (Unamuno, de Miguel, *Niebla*. Madrid, Alianza Editorial. 2001. P. 50)

También, en el enfrentamiento “nivelesco” entre el propio escritor y Augusto, deja palmaria la relación de creador y ente que se produce a través de la escritura, a través del lenguaje, cuando escribe: “- No, no existes más que como ente de ficción; no eres, pobre Augusto, más que un producto de mi fantasía y de las de aquellos de mis lectores que leen el relato”⁷⁸.

Por otro lado, Unamuno no solo se preocupaba de dotar de contenido la palabra, volcar el yo íntimo en el discurso elaborado, sino que también sentía una necesidad estética que acompañase a lo encerrado en la lengua. Es decir, el fondo de lo expresado

⁷⁵ Unamuno, de Miguel, *Niebla*. Madrid, Alianza Editorial. 2001. P. 265

⁷⁶ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 32-33

⁷⁷ Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 482

⁷⁸ *Ibíd.* P. 255

debía ir armónicamente acompasado con la forma por lo que la expresión poética fue una de las más utilizadas por el intelectual español. El estilo Unamuniano, totalmente acorde al contenido que pretende transmitir, se podría caracterizar por la duda existencial que recorre de forma transversal toda su producción y que hace gravitar su obra en la tensión agónica que se debate entre la nostalgia y la búsqueda de respuestas existenciales⁷⁹. Así, el verbo es el camino para la creación de esperanza: “[...] la oración de tu boca que consuela / de haber nacido a pena de morir”⁸⁰.

El lenguaje en don Miguel toma connotaciones teológicas⁸¹ y, por lo tanto, desarrolla toda una doctrina en relación al Verbo que le permite el uso de expresiones, de marcado carácter religioso, como “Creación” y “Encarnación” en relación a la expresión escrita. La palabra se torna para él como la “respiración del alma”, el modo en que el yo interno se exterioriza y se ofrece al otro. Se puede, en este último sentido, establecer una correspondencia con el *Génesis* en el que, como dice Unamuno, la palabra se convierte en llave del ser pues todo fue en un principio Verbo. Consiguientemente, aquí reposa el sentido pneumático o espiritual con el que el lenguaje está dotado en la concepción unamuniana. Se trata de la puerta de acceso al ser y, de esta manera, supone un componente central de su ontología. La palabra, en definitiva, se asemeja al concepto de creación *ex nihilo* que en el cristianismo se establece como una de las potencias de Dios puesto que ésta adquiere el sentido de *poiesis*, de creación capaz de establecer el ser contra la nada y desde la nada. De esta manera, con el discurso es cómo es posible la apertura hacia el ser pues el hombre, espejo⁸² de la divinidad, instituye lo que las cosas son mediante el verbo. Ejemplo de ello se muestra en la creación literaria y, de manera explícita en la “nivola” *Niebla* en la que el creador toma el control de sus criaturas o personajes como si de un Dios se tratase:

⁷⁹ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 34-35

⁸⁰ Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 473

⁸¹ Éste será un rasgo característico de toda su obra literaria debido a las problemáticas que trata y al sentido que toma en este autor el lenguaje.

⁸² Este símbolo será utilizado por Unamuno en su producción literaria para demarcar la relación entre el yo íntimo y el otro de carácter social.

[...] y me decía a mí mismo: << ¡cuán lejos estarán estos infelices de pensar que no están haciendo otra cosa que justificar lo que yo estoy haciendo por ellos! Así, cuando uno busca razones para justificarse no hace en rigor otra cosa que justificar a Dios. Y yo soy el dios de estos dos pobres diablos nivolescos. >> (Unamuno, de Miguel, *Niebla*. Madrid, Alianza Editorial. 2001. P. 225)

Se trata de una de las constantes de la tradición occidental cuando se repara en que ya Protágoras de Abdera (siglo V a. C.) o Sócrates (470-399 a. C.), antes que el cristianismo, habían establecido el lenguaje como forma de acceso a la realidad. Para el pensador español, íntimo conocedor de esta tradición filológica clásica, la palabra se convierte en el fundamento de lo nombrado⁸³. La doctrina del Verbo que involucra la creación literaria con un sentido teológico se observa de manera preponderante en *El Cristo de Velázquez* cuando en el poema XXIV que titula *Querubín-Libro* expresa lo siguiente:

Como un libro arrollado abrióse el cielo / al morir Tú en la cruz, libro de carne,
/ y la Palabra que creó nos dijo: / <<Toma ese libro y cómelo; si acerbo / para tu vientre,
te será en la boca / miel y dulzura>>. Y eres Tú ese libro. (Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 483)

Estos versos suponen la salida mítico-poética ante el sinsentido que supone la existencia humana que gravita sobre la dubitación que lleva del Todo a la Nada; el discurso adquiere un fundamento ontológico existencial que deja al filósofo vasco establecer toda una reflexión escatológica que brinda una escapatoria frente al absurdo. Es, por tanto, la palabra un elemento sobre el que se sitúa el punto de partida para que Unamuno pueda construir toda una reflexión antropológica que ofrece sentido humano al Universo para evitar de esta forma lo paradójico de un devenir destinado a la Nada. Es lo que se percibe cuando expresa Augusto en *Niebla* “¿Es que antes de haber libros

⁸³ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 36-39

en una u otra forma, antes de haber relatos, de haber palabra, de haber pensamiento, había algo?”⁸⁴.

El mito y la poesía se enmarañan en el pensamiento unamuniano y estos dos elementos se funden de manera primordial en la palabra. El lenguaje es poesía y, de esta manera, además de establecer toda una reflexión referente a sus posibilidades, escapa del rigorismo científicista y logicista que se traducía en positivismo y conceptualismo yermo pues, en opinión del español, el lenguaje científico no suponía una verdadera conexión con la realidad, con la vida. Es, de esta forma, el mito poético el que realmente enlaza realidad y palabra dejando así patente la unión entre filosofía y filología. El mito que fundamenta lo real surge del hontanar interior, del alma, que mediante la palabra establece cierto sentido dionisiaco en el pensamiento unamuniano que le acerca a la postura nietzscheana pues, para el filólogo de Röcken, la vida ascendente y una voluntad de poder elevada se pueden canalizar a través de la creatividad artística. Esto, por supuesto, alejaba a ambos pensadores del encorsetamiento positivista y el afán científico que se vivió desde la mitad del XIX hasta bien entrado el siglo XX. La realidad, la vida, no se captura mediante los rígidos corsés establecidos por el pensamiento racionalista sino que se aproxima más a la libre creación poética que se asemeja a lo azaroso de la existencia. Unamuno, mediante esta postura, consigue conciliar el mito y el logos como medio de acceso a lo real⁸⁵.

El mito supone en el bilbaíno una válvula de escape para lograr superar la duda existencial que atenaza al hombre, el dilema que se le muestra en la vida al presentarse ante la muerte. Asimismo, supone la respuesta al posible absurdo de la existencia puesto que la posibilidad de vacuidad, de la Nada, está siempre rondando. El mito que construye el catedrático es de carácter cristológico, supone la fe moral en la libertad para la creación de un sentido humano al Universo que le permita la salida al callejón existencial carente de convicciones en el que se encuentra. Luego, la palabra establece una dimensión existencial de carácter ontológico puesto que, a través de la *poiesis* o creación, Unamuno se aleja de todo componente lúdico para acercarse al compromiso

⁸⁴ Unamuno, de Miguel, *Niebla*. Madrid, Alianza Editorial. 2001. P. 269

⁸⁵ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 40-41

que sugiere la creación y el establecimiento del ser y es en Cristo donde encuentra el arquetipo de esta existencia creadora. Es así que la palabra poético-mítica de carácter creador supone la única tabla de salvación a la que puede sostenerse la desesperanza del hombre ante la posibilidad del “nadismo”. En *San Manuel Bueno, mártir*, pone de relieve la capacidad de creación de esperanza en el párroco don Manuel por medio del verbo: “Su maravilla era la voz, una voz divina, que hacía llorar. Cuando al oficiar en misa mayor o solemne entonaba el prefacio, estremecíase la iglesia y todos los que le oían sentíanse conmovidos en sus entrañas.”⁸⁶.

El mito es creado por el poeta, tiene la autoría personal del escritor utilizando como hilo conductor la palabra con la que se desarrolla toda una metafísica poética que se enfrenta a la muerte. De esta forma, la existencia humana está en Unamuno fundamentada en la palabra y, esta existencia, es dotada de contenidos gracias al literato-poeta que la carga de la moral lingüística que permite el establecimiento de cierta comunión entre los seres humanos. El poeta o creador es el que ofrece la “morada” vital tal y como también Nietzsche admitía en su obra *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873). La poesía, consecuentemente, abre el camino hacia una verdad que se aleja de la establecida por la ciencia pero que, sin embargo, resulta de mayor valor para el hombre puesto que engarza con sus más íntimos anhelos.

Asimismo, para Unamuno, se marca una analogía evidente entre la función profética que viene marcada en la cristología y el creador poético, una unión moral y estética que no desdeña ningún aspecto existencial y que bucea en el alma del hombre. De hecho, Miguel de Unamuno cumplió con esta autoimpuesta labor profética en distintos momentos vitales criticando en múltiples actos públicos la función de la religión dentro del Estado que llevó a sus rivales a compararle con un pastor protestante⁸⁷. Esta función pública que se asignó el propio Unamuno le transportó, por las ampollas que levantaban sus declaraciones, a la destitución del cargo de rector de la Universidad de Salamanca en la que había desarrollado su carrera. Así, el poeta-profeta cumple como guía moral del pueblo en relación a la “morada interior” que todo hombre

⁸⁶ Unamuno, de Miguel, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 121

⁸⁷ Rabaté, Colette y Jean-Claude, *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid, editorial Taurus. 2009. P. 240

posee y que debe ser cultivada de manera adecuada⁸⁸. Esto se debía, de manera fundamental, a que la visión que tenía el rector de su misión poético-profética era de carácter intra-popular. El pueblo, desde su consideración, debía ser guiado y educado y esto pretendía conseguirlo de manera directa mediante un uso de la lírica que eliminase los elementos y mediaciones ideológicas. De esta manera, también se oponía al dogmatismo y legalismo que se interponía entre los anhelos y los espíritus del pueblo⁸⁹. Esta predisposición unamuniana se pone de manifiesto en *San Manuel Bueno, mártir* cuando mediante la prédica don Manuel y Lázaro pretenden la creación de una comunidad fuerte y cohesionada únicamente por la capacidad productora del verbo⁹⁰. Se explicita simbólicamente en la narración de la siguiente manera:

En el pueblo todos acudían a misa, aunque sólo fuera por oírle y verle en el altar, donde parecía transfigurarse, encendiéndosele el rostro. [...] todo el pueblo, hombres y mujeres, viejos y niños, unas mil personas, recitábamos al unísono, en una sola voz, el Credo [...] (Unamuno, de Miguel, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 123)

La poesía unamuniana es un levantamiento contra el dogmatismo socialmente aceptado, contra la verdad imperante incluida a nivel cultural. Se trata, como en el caso de Nietzsche, de una ficción admitida de manera grupal y que es variable dependiendo del momento y del lugar en el que se proclame. Por este motivo, la lengua es el camino de acceso a la creación de nuevas verdades o nuevos valores que sean capaces de acabar con el rigorismo imperante en una determinada comunidad. Así, la reflexión unamuniana se aleja de cualquier formalismo intelectual y se declara libre pues no está sujeta a estricta normativa sino que, como él mismo admite, es independiente debido a que se desenvuelve a través de elementos menos escrupulosos que los que venían siendo aceptados desde el progresismo de fin de siglo emparentado con el positivismo y que había llegado a afectar a la filosofía. De esta forma, la poesía unamuniana se convierte en el medio privilegiado que supone el contacto con la realidad por parte del hombre

⁸⁸ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 42-47

⁸⁹ *Ibíd.* P. 354

⁹⁰ Valdés, Mario, *Introducción en Miguel de Unamuno, San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 26

que utiliza la imaginación para establecer este vínculo con lo que le rodea. Esta *poiesis*, además de suponer una visión volitiva y práctica que se une a la fe vital, establece el punto de partida para que el entendimiento pueda establecer su camino pues son estos intereses sentimentales los que marcarán su devenir posterior. Para Unamuno todo puede ser traducido al lenguaje poético⁹¹ por lo que se convierte en el vehículo perfecto para la reflexión filosófica con capacidad para la expresión de los elementos mentales presentes en el sentimiento. Consecuentemente, este medio expresivo desbroza el camino para que la especulación pueda desenvolverse unida al componente sentimental pues, en sí misma, la lírica no es pensamiento sino lo que permite la expresión del mismo. Es por esto que la poética no crea abstracciones sino que, más bien, da que pensar. El catedrático, con esta concepción de la lengua y la palabra, se aleja de la conceptualización intelectualista que, desde algunos sectores, trataba de medrar en el movimiento de su época. Es el símbolo del que se compone la poesía lo que da que pensar, lo que permite el despliegue de las capacidades intelectivas del hombre a través de su capacidad creadora que supone uno de los elementos fundamentales para la consideración de la literatura por parte de Unamuno; el creador como padre⁹² que funda estos símbolos que se abren a la interpretación intelectualiva de los receptores⁹³.

La idea unamuniana se encarna a través de la palabra, de la poesía, siendo, por lo tanto, la metáfora el camino para llegar a lo verdadero. Evidentemente, el vasco marca una hoja de ruta distinta a la imperante en su época y que él mismo, durante su juventud, intentó seguir hasta la crisis existencial de 1897. La alegoría se convierte, de esta manera, en una forma de acceso a lo vital, a lo orgánico, y se muestra como uno de las facetas empíricas que se ofrece en el lenguaje. La poesía permite la emergencia de vida desde innumerables ángulos que son únicamente controlados por el creador en base o en relación a su devenir vital. Por lo tanto, la lengua se convierte en el bilbaíno en un principio ontológico que establece el contacto con el ser de manera más fidedigna⁹⁴. Precisamente, la poesía es una forma más dinámica e intuitiva de crear vida-idea y que

⁹¹ Senabre, Ricardo, *Introducción* en Miguel de Unamuno, *Obras completas IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. XI

⁹² *Ibíd.* P. XII

⁹³ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 50-54

⁹⁴ *Ibíd.* P. 55

permite alimentar el pensamiento emotivo más que el analítico⁹⁵ aunque, de todas formas, su poesía ansiase conocimiento⁹⁶. Mediante la poesía se pone en juego la capacidad imaginativa del hombre para hacerse su mundo, en la palabra se establece la posibilidad de vivir en un mundo reconocible pues es creado mediante el mito poético⁹⁷.

La verdad perseguida por el vasco es de carácter existencial y tiene también ramificaciones ontológicas pues, de manera principal, una de las parábolas que más utiliza es la que se refiere a la Esfinge. Ésta se relaciona con la vida, con lo misterioso que habita en ella y que se resuelve en las diferentes posibilidades existenciales que se abren ante el hombre. Por supuesto, esta duda existencial que atenaza al ser humano, se construye en base a la conciencia individual pues, de manera evidente, no tendría sentido este sentimiento de autoconciencia en un ser que estuviese abocado a la desaparición. Por lo tanto, es a la Esfinge a la que se enfrenta don Miguel, a la que interroga mediante la creación literaria sobre las posibilidades existenciales que tienen, en caso de prolongación de la conciencia individual en un Universo con sentido humano, un carácter ontológico. Por lo tanto, la base poética del pensamiento unamuniano va más allá del lenguaje puramente descriptivo y se convierte en mito, mediante las metáforas utilizadas, que dotarán de sentido a la existencia humana⁹⁸ permitiendo la sustracción de la nada y el establecimiento de la duda en su vertiente esperanzada. La doctrina del Verbo tiene, en este sentido aludido, un peso radical en la vida puesto que el sentido de la existencia se resuelve a través de la creación literaria que ofrece frente a la Esfinge que no ofrece respuestas. Se trata, consecuentemente, de la palabra como creadora de verdad esperanzadora. Se trata de lo propio de la existencia trágica que vive agónicamente y en tensión creadora entre los dos extremos antagónicos que suponen el todo y la nada sobre los que orbita la duda permitiendo la tensión creadora de sentido. El cuestionamiento de estas posibilidades queda sin respuesta pues, como ha quedado evidenciado, lo propio del hombre es la existencia agónica que

⁹⁵ *Ibíd.* P. 57

⁹⁶ *Ibíd.* P. 61

⁹⁷ Valdés, Mario, *Introducción* en Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 22

⁹⁸ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 79-80

provoca que no sepa a lo que se enfrenta en la muerte⁹⁹. Aún así, la duda que se mantiene entre los dos polos opuestos supone el establecimiento de una tensión que posibilita la actividad creadora de trascendencia que se ofrece en Unamuno mediante el verbo. Se trata, consiguientemente, de un componente elemental puesto que la conclusión de la cuestión existencial sería problemática en un sentido creativo de valores y de sentido. Esta ambigüedad que se esconde en la existencia trágica y que intenta descifrarse mediante el verbo que interroga a la Esfinge la deja de manifiesto en el siguiente verso: “¡Espada de dos filos tu Palabra!”¹⁰⁰. Estos dos filos a los que se refiere suponen la posición trágica que se imbrica en la doble posibilidad del todo y la nada.

De manera recurrente, Miguel de Unamuno utilizó distintas metáforas o símbolos para expresar sus reflexiones ontológicas y existenciales en su obra lírica. El motivo no era otro que el convencimiento, por parte del pensador español, de la insuficiencia del ensayo para la expresión de los elementos vitales y sentimentales que pretendía dilucidar. Por lo tanto, serán la alegoría y la parábola los transmisores de sus reflexiones¹⁰¹. Además, y en consonancia con *El crepúsculo de los ídolos* de Friedrich Nietzsche, el vasco considera que la conceptualización se muestra insuficiente para plasmar el continuo dinamismo de la realidad. Prefiere, consecuentemente, la figura que utiliza el lenguaje móvil e irresoluto mediante el establecimiento de tensiones vivaces¹⁰² que se acercan a su concepción trágica de la existencia.

De esta manera, en la simbología unamuniana la sombra podría identificarse con la finitud que permite la entrada de la luz que es la esperanza en la pervivencia de la conciencia individual en un universo con sentido humano. Así, incide con mayor insistencia en la dualidad que se encuentra en la existencia trágica del hombre. Por otro lado, utiliza de manera periódica la metáfora referida a la luz y al fuego como contraste con la sombra, como posibilidad de esperanza escatológica que ofreciese significado a la vida frente al peligro del absurdo al que se enfrenta el ser humano. El aire, en la

⁹⁹ *Ibíd.* P. 82

¹⁰⁰ Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 485

¹⁰¹ Valdés, Mario, *Introducción* en Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 42

¹⁰² *Ibíd.* P. 47

simbología utilizado por el bilbaíno, estaría poniendo de relieve la *poiesis* productora que se eleva hacia lo inaccesible, hacia la posibilidad de una pervivencia individual. El agua que cae del cielo sería, por su parte, el elemento que comunicaría las simas de la existencia con lo más excelso y elevado que se puede encontrar en el ser humano; sería la comunicación que se establece entre los elementos de los que se compone la existencia trágica: el todo y la nada. Por otro lado, el tiempo y su fugacidad articularían la tensión trágica existencial puesto que tiene un carácter dinámico y no estático. El lago, que se muestra en *San Manuel Bueno, mártir* sería expresión de la calma y sosiego que se inscribe con la inconsciencia que acompañaría la posibilidad de la nada. La cumbre, a cuyos pies se sitúa el lago, estaría vinculada a la creatividad existencial de carácter utópico y que ofrece una salida contraria para el hombre¹⁰³. El prototipo de este uso simbólico se hace patente en los siguientes versos de *El Cristo de Velázquez*:

Cuando muramos, en tus blancos brazos, / las alas de la Muerte Emperadora, /
llévanos hasta el Sol, allí a perderse / nuestros ojos en él, a que veamos / la cara de la
Verdad que al hombre mata para resucitarle. (Unamuno, de Miguel, *El Cristo de
Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio
Castro. 1999. P. 480)

En este Dios escondido que se representa mediante la luz del Sol se encuentra la posibilidad de salvación de la existencia humana, éste es el recorrido que tiene que hacer el hombre para resolver la cuestión de su existencia que plantea a la Esfinge: debe enfrentarse a la muerte pues no tiene otra posibilidad para la disolución de la duda existencial.

Tal y como ha quedado patente, la filosofía de Unamuno se confunde con la filología y es ofrecida en literatura, en *poiesis* que, por supuesto, se apoya en el lenguaje y éste siempre está lastrado por las preocupaciones, valores y demás elementos que conforman la intrahistoria de un determinado pueblo. Es decir, la reflexión unamuniana es inseparable de la lengua española y ésta solo adquiere todo su potencial dentro de la comunidad hispana en la que se utiliza. Es, por ende, una experiencia colectiva que solo

¹⁰³ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 107-109

toma su verdadera posibilidad en la tradición propia que conecta con su idea romántica de vínculo entre pensamiento y lenguaje. De esta forma, el planteamiento unamuniano coincidiría con la exégesis que advierte de la imposibilidad del establecimiento y desarrollo de una filosofía que pueda declararse sin contaminación externa pues, para esta tendencia y para el propio catedrático, lo real no es apresable mediante el concepto sino por medio de la palabra sustancial. Sigue, consecuentemente, la hoja de ruta marcada por la tradición patria y que conecta con la mística que se aferra a la expresión más radical que establece en el mito y la metáfora la manera expresiva más potente y que, por supuesto, es un modo compartido por el destinatario del mensaje. Tras apartarse de la dialéctica de sello alemán, se acerca al diálogo, al monodiálogo interno, y funde su reflexión con el catolicismo intrahistórico español que le lleva a su particular forma expresiva descargada de todo rigorismo y apoyada en la alegoría¹⁰⁴. Ésta era la forma en la que Unamuno expresaba el contenido interno de su alma y evitaba los convencionalismos de la vacuidad social; dentro de sí habitaban innumerables puntos de vista que enfrentaba desde la perspectiva de las múltiples creencias que se mantienen en el hombre convencional, en el hombre de carne y hueso. El mito y su simbolismo alcanzan su máxima expresión en esta lucha de contrarios que, por confrontación, resultan creadores de una lírica existencial que ahonda de manera agónica en el hombre¹⁰⁵. Esta ambivalencia que afecta a la reflexión y, por supuesto, a la antropología unamuniana, se pone de relieve en *El Cristo de Velázquez* cuando expresa en el poema XIV de la segunda parte: “El temor del Señor, de las tinieblas / arranque es del saber; mas la confianza / en Ti, Jesús, luz de vida, es colmo / de ese saber [...]”¹⁰⁶. Aquí el sentimiento trágico del hombre muestra su doble cara en forma alegórica-mítica pues se oscila a nivel existencial entre el todo y la nada que envuelve de forma completa la vida del hombre de carne y hueso con sus problemáticas. Ésta es la condición humana que, en medio de esta tensión agónica de carácter dubitativo, es capaz de producir sentido por medio de la palabra.

¹⁰⁴ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 383-385

¹⁰⁵ *Ibíd.* Pp. 387-388

¹⁰⁶ Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. Pp. 510-511

Por otro lado, para Unamuno, la expresión poética tenía el sentido de oposición y rebeldía frente a lo que consideraba la “Kultura” progresista que aniquilaba la vitalidad. Desde su punto de vista, el espacio previo para el establecimiento de un conocimiento se encuentra en la ilusión que conecta las ficciones míticas con lo real para, con posterioridad, volver al refugio de la religión. La paradoja que se crea en la tensión entre contrarios propia de la existencia trágica, no solo tiene el carácter transgresor que el propio don Miguel buscaba, sino que mediante esta oposición antitética es capaz de establecer nuevos horizontes de sentido a los que puedan aspirar los anhelos del hombre. Se trata de una afirmación simultánea de lo positivo y lo negativo que permite la liberación de la verdad que se desliga de la unión de los contrarios que no llegan a destruirse sino que se solapan para la *poiesis*. La paradoja que se crea mediante este enfrentamiento creativo no es reveladora de una verdad sino, más bien, de un vasto campo sobre el que puede especular el ser humano y sobre el que puede descansar la esperanza¹⁰⁷. La duda existencial no se disuelve, se transforma en un horizonte hacia el que caminar a través de la recapacitación que encuentra lucimiento en la lírica.

La palabra, tal y como la concibe Miguel de Unamuno, cumple otro cometido elemental para el hombre debido a que, uno de sus deseos principales por el que intenta escapar de la nada, es el de dotar de sentido humano el Universo. Por lo tanto, el hombre vive en la necesidad de satisfacer el sentido que se daría en una conciencia universal. El mito, que se construye a través de la creación lírica, encuentra su continuación en Dios y Éste supondría la sustancialidad de la finalidad humana con la que se quiere conferir a la realidad. No hay otro lugar donde introducir este sentido sino en el Verbo, en la relación mítico-poética que se mantiene con el entorno para considerarlo como dentro de una catalogación humana. El ser también se asentaría en esta relación mítica con el hombre como esencialmente dinámico sin poder clasificarlo en términos estáticos puesto que, como la *poiesis* mítica, no puede ser para Unamuno capturado por medio de conceptualizaciones inamovibles¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 430-432

¹⁰⁸ Valdés, Mario, *Introducción en Miguel de Unamuno, San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 51

El Universo y el ser, por lo tanto, se muestran en su sentido a través de la palabra mítica y cambiante que encuentra su mejor expresión en la lírica. Este sentido de la palabra enlaza con la religión puesto que ésta también supone una actitud de búsqueda, de rastreo del sentido de la existencia que se obtendría mediante la libertad que ofrece el lenguaje. Por consiguiente, la verdad enlazaría con el vitalismo que presumiría la prolongación de la conciencia individual puesto que a través del lenguaje se encontraría la esperanza que establecería su salvación¹⁰⁹ tal como expresa en el poema *El rótulo* de la tercera parte de *El Cristo de Velázquez*: “Y hablas, Tú, la Palabra, con tu muerte / sin ruido en el aire, en el silencio negro, / y dices la blancura de tu vida / de luz que nunca acaba. [...]”¹¹⁰.

Por lo tanto, la religión de la palabra que permite la esperanza de salvación es de carácter cristológico. En virtud del cristianismo católico intrahistórico hispano, Unamuno entra en contacto con la demanda del conocimiento primordial en el que se dilucidaría la continuidad de la conciencia individual disolviendo de esta manera el absurdo existencial que supone la muerte y la nada¹¹¹. Esta verdad, no se resuelve, se traduce en la filosofía unamuniana como fenómeno en lucha constante que se asemeja a la realidad por su incesante dinamismo¹¹². Tal y como dice: “Con tierra, por tu Verbo hecha divina, / veremos los misterios de ultratumba, / los ojos restregándonos. No escondas / de nosotros tu rostro, que es volvernos, / chispas fatuas, a la nada matriz.”¹¹³. Con estos versos se muestra la interrogación que desde la religión de la palabra se realiza a un Dios que no se muestra y que no da respuesta a la duda existencial aunque se consigue la creación de esperanza mediante el mito poético que ofrece continuidad a la conciencia y consuelo ante la posibilidad de la nada. Cristo, consecuentemente, se convierte para el catedrático en el ideal de la religión de la palabra y este concepto de religión se muestra participativo en el misterio cristológico de la creación poética que

¹⁰⁹ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 504

¹¹⁰ Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 515

¹¹¹ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 505

¹¹² Valdés, Mario, *Introducción* en Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 51

¹¹³ Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 521

daría una finalidad humana al Universo. Dios es el último eslabón de la palabra pues muda, tal y como pone de relieve mediante el simbolismo de su obra, en el garante último de la voluntad que busca un sentido humano a la realidad y en el productor de la inmortalidad que conectaría con el destino trasmundano de la conciencia individual¹¹⁴.

Así, el establecimiento del sentido se realiza de manera primordial a través de la poesía y esto hace que la cristología de don Miguel se formule mediante esta vía expresiva puesto que así es como se muestra de manera primordial la fuerza creadora del lenguaje a través del simbolismo y la metáfora. De esta forma, mediante la acción mediadora de la palabra se puede acceder a un nuevo sentido que se traduce en un mito redentor en el que Unamuno mezcla a Cristo con Prometeo. Asimismo, la palabra mostraría el dinamismo propio del ser con su fondo inagotable de sentido para que el ser humano se identifique con el Universo¹¹⁵. En el poema VII de *El Cristo de Velázquez* se muestra esta fusión: “Desde el cielo cayó sobre tu frente / una gota de sangre desprendida / del corvo pico de un ahíto buitre / que venía del Cáucaso, y tu sangre / con la de Prometeo se mezcló.”¹¹⁶. Aquí se muestra la coalición entre Cristo y Prometeo siendo el segundo el paradigma del ansia de divinidad y eternidad en el hombre. Se expondría, asimismo, un paralelismo entre el mito helénico y el cristiano por ofrecer un fin humano al Universo. Por lo tanto, se pone de manifiesto el aludido dinamismo de la palabra que conectaría con la realidad por medio de la poética creativa que surge del hombre para colmar sus anhelos más profundos e íntimos. El misterio cristológico, al tratarse de una concepción religiosa, supondría el esfuerzo colectivo por superar desde la subjetividad del ser humano los límites que le vienen marcados por la muerte; supondría la victoria sobre ésta. El mito unamuniano presume la comunión total con Cristo, la conversión del hombre en divinidad para superar la finitud a la que se ve sometido de manera irremediable. Este Cristo de carácter mítico surge del corazón, del sentimiento que se rebela contra el destino que le ha tocado sufrir y es capaz de crear

¹¹⁴ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 506

¹¹⁵ *Ibíd.* P. 546

¹¹⁶ Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 503

una salida creativa a partir de la duda a la que aferrarse estableciendo una esperanza¹¹⁷. “Tú has humanado el Universo, Cristo, / ¡que por ti es obra humana! ¡Vedlo todo! / << ¡He aquí el hombre! >> por quien Dios es algo.”¹¹⁸. La igualdad entre Cristo y el hombre permite ofrecer sentido a la existencia pues el ser humano alcanza el estatus divino, esta identidad se remonta al Evangelio eterno de Orígenes (185-254) que muestra como el hombre alcanza la redención y el perdón a través del dolor de Cristo que sufre en su carne la identificación con el género humano¹¹⁹. Así, se mostraría la intención de Dios para con el hombre a través del sacrificio de su hijo que manifestaría la resolución para las problemáticas humanas.

El lenguaje, en opinión de don Miguel, a nivel colectivo, además de servir para la trasmisión del pensamiento lo encorseta y restringe debido al uso que en la sociedad se realiza de la lengua. Luego, no alcanza la palabra toda su capacidad comunicativa a no ser que esté localizada en un determinado uso que no puede extralimitarse de los contenidos que vienen demarcados por la comunidad. Así, se produce la vida inauténtica del yo cuando es orientado a este uso del verbo en el que los derroteros están concretados por el convencionalismo, se produce de esta forma una contraposición dialéctica entre la vida social, en la que todo yo está enmarcado, y la vida personal. Este enfrentamiento, propio de la noción filosófica unamuniana, produce la tensión determinada por la existencia trágica de carácter bipolar. De esta forma, el bilbaíno supone la lírica como la forma expresiva en la que no cabe el artificio al que está sujeto el yo en sociedad. En sus versos, en la radicalidad de los mismos, se insertan las preocupaciones y anhelos que también desarrollaba en sus ensayos filosóficos. El yo poético y el autor son, siguiendo la opinión unamuniana, el mismo individuo¹²⁰. Esto es debido a que en la lírica no se produce falsedad o apariencia puesto que, para el catedrático, su romanticismo le llevaba a asegurar que el sentimiento del creador se desnudaba en la poética de manera irremisible. En la lírica es donde se ponen de

¹¹⁷ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 547

¹¹⁸ Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 465

¹¹⁹ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 548

¹²⁰ Senabre, Ricardo, *Introducción en Miguel de Unamuno, Obras completas IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. X

manifiesto las más hondas intimidades del ser humano mediante un lenguaje común que permite la comunión a través de la poesía que revela en alma de los hombres¹²¹.

Resulta, en definitiva, la doctrina del Verbo de relevancia cardinal para la reflexión unamuniana pues a partir de la palabra es como el hombre puede salir de la esencial incomunicación a la que está sometido así como responder a la duda existencial derivada de su tragedia vital. La lengua es lo que envuelve al ser humano en una infinita red de posibilidades que le permite la creación, mediante la *poiesis* mítica, de salidas al sinsentido que puede derivarse de una vida abocada a la nada. El mito, construido de manera lírica, ofrece la perspectiva de establecer un sentido antropológico al Universo mediante la humanización de la divinidad y la consiguiente divinización de la humanidad. De esta forma, el hombre encuentra el consuelo de la posibilidad de trascendencia de su propia conciencia individual. Además, la palabra soporta la pervivencia del yo de una manera más pragmática pues, mientras que la memoria acaba por disolverse en el tiempo, la palabra escrita puede ser capaz de esquivar la desmemoria y mostrar la personalidad del yo. Consiguientemente, el yo puede ser, a través de la palabra escrita, regenerado por otros mientras contribuye a la creación del mundo del receptor o lector. Esta manera de desprenderse de la indiferencia de los demás era para Unamuno una particularidad trascendente del hombre de carne y hueso¹²².

Por lo tanto, la duda existencial ante el porvenir de la conciencia supone el acicate para que el verbo establezca poéticamente una posibilidad esperanzada.

2.3. El hombre de carne y hueso

Durante la I Guerra Mundial, que Unamuno siguió de manera exhaustiva y que denotó el enfrentamiento patrio entre lo que consideraba las dos Españas, sirvió de estímulo para que el vasco profundizase en sus reflexiones mientras mantenía una orientación aliadófila¹²³. Realmente, albergaba el convencimiento de que las atrocidades

¹²¹ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 621

¹²² Valdés, Mario, *Introducción en Miguel de Unamuno, San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 64

¹²³ Esta dispersión de la sociedad española entre germanófilos y aliadófilos le sirvió de horizonte para el desarrollo del concepto de alterutalidad que venía a denunciar la pasividad de la nación ante los
TRABAJO FINAL DE MÁSTER. Valencia, Septiembre 2012. FACULTAD DE FILOSOFÍA.
UNED

que devastaban media Europa supusiesen el impulso para que el hombre se preocupase de sus intimidades más radicales y en este sentido se pronunció cuando expresó lo siguiente: “quebrantado el imperialismo y el militarismo de aquí abajo, del reino del mundo, cobrarán fuerza el imperialismo y el militarismo del más allá, del reino del cielo, la batalla contra la eterna Esfinge.”¹²⁴. Es decir, bajo la situación política internacional latía la verdadera preocupación inherente al ser humano, su desvelo más profundo, el ansía de inmortalidad que caracteriza al hombre de carne y hueso; el punto de partida y de llegada del trabajo intelectual del bilbaíno que se articula a través de la dubitación acerca del destino individual.

Pretende abarcar de manera ilimitada la concepción del hombre que se sabe finito e imperfecto pero que, por el contrario, se empeña en la búsqueda de un consuelo a la vida que tiene que desarrollar con la perspectiva de la muerte presente en todo momento. Su reflexión abarca la dialéctica referida tanto al ser como a la nada y se une, de manera inequívoca, a su concepción de lo religioso¹²⁵. Unamuno sitúa su reflexión entre los dos extremos del positivismo e idealismo que habían sucumbido a sus propias limitaciones por lo que su reflexión intelectual intenta superarlos. Ninguna de las dos posturas, que mantenían un reñido enfrentamiento, respondían a las exigencias de la realidad tal y como la concebía el catedrático. Considera que el hombre resulta de la fusión entre espíritu y carne y éste es el objeto de su reflexión; el hombre concreto que es, al tiempo, individuo y sociedad. Este hombre de carne y hueso, que nace y muere es el objeto de la filosofía del vasco.

De su reflexión excluye cualquier otra consideración abstracta del hombre como la cartesiana pues, el yo de Descartes, queda reducido a conocimiento y no conecta con la vida, con el hombre real. La tradición escolástica también es objeto de las diatribas unamunianas puesto que racionaliza las sustancias dando lugar, de esta manera, a ideas yermas. Por otro lado, también ataca la posición positivista debido a que estudia el hombre como si se tratase de un objeto cualquiera mas sin tener en consideración las

importantes acontecimientos que estaban desarrollándose contra, en su opinión, el totalitarismo y el militarismo que intentaba imponerse en el continente. Por otro lado, la poca disimulada posición pangermanista de Alfonso XIII también le impulsó a recrudecer sus críticas contra la Corona.

¹²⁴ Rabaté, Colette y Jean-Claude, *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid, editorial Taurus. 2009. P. 348

¹²⁵ Valdés, Mario, *Introducción en Miguel de Unamuno, San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 41

dimensiones humanas propiamente dichas que atañen al espíritu, la conciencia y demás elementos distintivos. El trabajo del bilbaíno se centra en el más elevado elemento propio del hombre: la vida. Y, por añadidura, estudia la posibilidad de prolongación de la misma como conciencia individual¹²⁶.

Siguiendo la noción de *conatus* de Spinoza, considera que cada cosa, cuando es en sí, tiende a ser tal y como es¹²⁷. Por lo tanto, se trata del esfuerzo de algo por ser de acuerdo a su naturaleza¹²⁸. Luego, la esencia del hombre consiste en su existencia¹²⁹, en desarrollar la vida con todas las posibilidades que se hayan contenidas en la misma y sin la renuncia a ninguno de sus elementos. Esta esencialidad del hombre de carne y hueso queda patente en Augusto cuando siente próxima la muerte tras el enfrentamiento con su creador:

El alma, al enterarse de que va a morir, se entristece o se exalta; pero el cuerpo, si es cuerpo sano, entra en apetito furioso. Porque también el cuerpo se entera. Sí, es mi cuerpo, mi cuerpo el que se defiende. (Unamuno, de Miguel, *Niebla*. Madrid, Alianza Editorial. 2001. P. 266)

Como fundamento para la construcción de la personalidad, sitúa la memoria conformada por recuerdos que se esfuerzan por hacerse eternos, por convertirse en “esperanza”. Por lo tanto, dentro del ámbito que delimita para el hombre el pensador coloca como pieza maestra la vida espiritual que lucha por prolongarse, por continuar existiendo. Y, en esta dirección, aunque antagónica, se encuentra la posibilidad de la nada absoluta, el más terrible de los pavores para Miguel de Unamuno tras la noche de 1897. El hombre, consecuentemente, se constituye entre estas dos posibilidades que hacen de su existencia una tragedia puesto que no tiene manera de confirmar ninguna de

¹²⁶ Suances Marcos, Manuel, *Historia de la filosofía española contemporánea*. Madrid, Editorial Síntesis. 2006. Pp. 224-226

¹²⁷ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. P. 26

¹²⁸ Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Círculo de lectores. 2002. P. 615

¹²⁹ Suances Marcos, Manuel, *Historia de la filosofía española contemporánea*. Madrid, Editorial Síntesis. 2006. P. 226

las dos opciones. Es aquí de donde nace la duda existencial, de su propia vida abocada a la finitud contra la que el hombre de carne y hueso se levanta en rebeldía¹³⁰.

Esta bipolaridad que se da en las posibilidades contrapuestas contempladas por la duda existencial es creativa en sentido *poietico*, tiene un cariz fundamental para el hombre. Esto es lo que pone en boca del “personaje Unamuno” de *Niebla* cuando estalla ante Augusto con el siguiente discurso: “Yo necesito discutir, sin discusión no vivo y sin contradicción, y cuando no hay fuera de mí quien me discuta y contradiga, invento dentro de mí quien lo haga. Mis monólogos son diálogos”¹³¹. Es a partir de la posible trascendencia o de la nada traducidas en duda, ambas atractivas para el ser humano pues la disolución en la segunda provoca también cierto hechizo, de donde brota la congoja vital y de este movimiento entre contrarios es desde donde emerge la libertad; el yo¹³². Y este yo, a raíz de la crisis, se va a convertir en un individualismo que lejos de considerarse como culto egoísta, se entenderá como afirmación del yo personal. Se tratará de un egotismo trascendental en el que la religión servirá de hilo conductor para la consecución de los fines marcados por el bilbaíno¹³³.

En el mencionado egotismo trascendental es donde se encontrará la llave para dotar de sentido humano al Universo puesto que, para Miguel de Unamuno, cada individuo tiene desde su yo un peso fundamental para la realidad pues el mundo está hecho para cada una de las conciencias individuales. Por lo tanto, la afirmación de cada una de estas conciencias, del yo, supone la confirmación de la humanidad en su conjunto. Consiguientemente, el egotismo trascendental, la lucha por la prolongación de cada uno de los yos particulares que pululan por el Universo supone el mayor amor por la raza humana que se puede enarbolar. El amor a los demás, el verdadero humanismo, según el pensador español, nace del amor a uno mismo pues cada individuo supone un soporte insustituible para el conjunto. Y esta conciencia, este yo, se encuentra en la tensión agónica que lucha por prolongarse puesto que, en caso de que la conciencia individual no tuviese pervivencia, la existencia humana sería una total absurdidad. El

¹³⁰ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. Pp. 28-29

¹³¹ Unamuno, de Miguel, *Niebla*. Madrid, Alianza Editorial. 2001. Pp. 256-257

¹³² Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 104

¹³³ *Ibíd.* P. 248

hombre de carne y hueso se halla en la encrucijada vital que por una vertiente racionalista le indica la finitud y, por otro lado de carácter sentimental, anhela la trascendencia eterna¹³⁴. Esto, en opinión del filósofo vasco, es el sentimiento trágico de la vida que contiene toda una concepción vital y una filosofía subterránea¹³⁵.

Miguel de Unamuno distingue en el hombre la necesidad de conocer pero, lejos de una actitud exclusivamente positivista que solo tiene en consideración la vertiente científica, establece que en el ser humano también se da un afán de saber de carácter existencial. Y, este tipo de conocimiento, tiene una base con innegable componente biológico. Es decir, la defensa de la vida como esencia del hombre es el tipo de saber fundamental a partir del cual se van desarrollando otros de carácter secundario por lo que el conocimiento es una necesidad de tipo biológico. De esta manera, la visión del mundo que se crea el hombre es una respuesta a sus necesidades orgánicas. Consecuentemente, Unamuno rebaja sensiblemente las pretensiones racionalistas al vulgarizar la razón convirtiéndola en un elemento común de la sociedad sin más trascendencia que la de responder a las necesidades del conjunto. Así, revaloriza el sentimiento vital frente a la razón y ésta deja de ser la capacidad rectora en el hombre para dar paso a la imaginación más vinculada con la sentimentalidad que subyace en la existencia trágica. Por lo tanto, la religiosidad toma fuerza para responder a las demandas del hombre de carne y hueso¹³⁶.

La existencia del hombre, en opinión del catedrático, se muestra en el hombre de carne y hueso en un doble instinto que identifica con el de conservación y el de perpetuación y que están en íntima relación con la vitalidad. Así, el primero es aquel por medio del que los seres vivos consiguen manutención y se defienden de las posibles amenazas que puedan empañar su subsistencia. Por otro lado, el instinto de perpetuación es aquel que Unamuno equipara con el esfuerzo por serlo todo de manera eterna sin dejar de ser lo que se es; se trataría de la voluntad de prolongar la vida sin el sometimiento de la finitud. De esta forma, el instinto de conservación está vinculado al establecimiento de un mundo material que dé por satisfechas las necesidades del

¹³⁴ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. Pp. 32-33

¹³⁵ *Ibíd.* P. 37

¹³⁶ *Ibíd.* Pp. 41-47

hombre y, el instinto de perpetuación, da como resultado la fundación de un mundo espiritual que ofrezca satisfacción al ansia de trascendencia que habita en el ser humano. Y, ambos instintos, están conectados con el conocimiento en sentido biológico tal y como se había especificado con anterioridad y con los sentidos que son los que crea la imagen del mundo objetivo sobre la que deben actuar¹³⁷.

En conclusión, para Miguel de Unamuno las características fundamentales del hombre de carne y hueso se condensan en el ansia de no morir que liga con los instintos vitales, en el hambre de inmortalidad personal que empareja con el *conatus* en el sentido spinoziano que determina la esencia humana y que, en último término, supone el fundamento de todo conocimiento y el punto de partida para toda antropología. Se trata, por tanto, de una salida con tintes biológicos pero que acaba por desplazarse a la faceta íntima que se caracteriza por la sentimentalidad. Y, a esto, a esta ruta filosófica que se une con la religiosidad por servir de soporte al sentimiento es a lo que llama sentimiento trágico de la vida¹³⁸ que encontrará en la cristología que desarrolla una posible salida para la duda existencial que atenaza al hombre; “Por su boca enfusóle Dios el alma, / y le entregaste tu postrer aliento / por tu boca, Jesús, eterna fuente [...]”¹³⁹.

Los instintos biológicos con los que cuenta el hombre son creadores de elementos fundamentales para el desarrollo de la vida humana. Así, el instinto de perpetuación cuya primera epifanía se relaciona con el amor sexual supone el origen doloroso más tosco y menos evolucionado de la sociedad. Luego, el dolor se desprende no del amor sexual sino de la disolución de éste que supone el establecimiento del amor espiritual hacia uno mismo y los demás que se manifiesta como dolor y que permite la constitución de la colectividad. El dolor supone una constante unamuniana pues, a través de éste, es como el hombre constituye su conciencia de sí. Es decir, el hombre de carne y hueso, al estar en contraste con otras realidades se hace consciente de su propias

¹³⁷ Suances Marcos, Manuel, *Historia de la filosofía española contemporánea*. Madrid, Editorial Síntesis. 2006. Pp. 227-228

¹³⁸ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. Pp. 55-56

¹³⁹ Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 501

limitaciones y así establece su conciencia¹⁴⁰. Es lo que manifiesta Augusto en uno de sus soliloquios junto a Orfeo: “El alma es un manantial que sólo se revela en lágrimas”¹⁴¹. Precisamente es el dolor el que manifiesta la conciencia de uno mismo e instituye el anhelo de superación de las restricciones humanas manifestadas de forma principal en la finitud.

Es el cuestionamiento sobre el porvenir de la conciencia que enlaza con la vitalidad y el sentimiento agónico de la existencia lo que provoca una conciencia vital que se pone en cuestión a sí misma provocando, de esta manera, la toma de cognición sobre el sí mismo. Y, en relación a la conciencia de sí en el hombre, Unamuno implanta la pregunta sobre la finalidad del Universo que acaba conduciendo al ser en libertad puesto que esta conciencia o libertad no solamente lleva a teleología antropológica sino que construye de forma activa el yo. Es la libertad que caracteriza al hombre de carne y hueso la que constituye la incógnita sobre el sentido de la existencia. Por lo tanto, la construcción del yo en libertad, mediante la elaboración de la conciencia, se enfrenta de forma dubitativa a la nada y, aunque no esté sujeta a la causalidad natural puesto que su componente principal es el sentimental, no es totalmente dueña de sí misma por la muerte que se cierne en el horizonte y que provoca el dolor vital¹⁴². Éste es básico en Unamuno pues, lejos de la enajenación producida por el placer, constituye a la conciencia de forma absoluta¹⁴³. Por lo tanto, según el bilbaíno, el hombre está abocado al dolor y sufrimiento para poder alcanzar sus más altas cotas de conciencia tal y como establece por medio de don Manuel en *San Manuel Bueno, mártir*;

Ya lo dijo un gran doctor de la Iglesia Católica Apostólica Española, ya lo dijo el gran doctor de *La vida es sueño*, ya dijo que <<el delito mayor del hombre es haber nacido>>. Ése es, hija, nuestro pecado: el de haber nacido. (Unamuno, de Miguel, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 154)

¹⁴⁰ Suances Marcos, Manuel, *Historia de la filosofía española contemporánea*. Madrid, Editorial Síntesis. 2006. P. 228

¹⁴¹ Unamuno, de Miguel, *Niebla*. Madrid, Alianza Editorial. 2001. P. 144

¹⁴² Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 83-84

¹⁴³ Suances Marcos, Manuel, *Historia de la filosofía española contemporánea*. Madrid, Editorial Síntesis. 2006. P. 228

Consiguientemente, el hombre de carne y hueso está reservado para una existencia trágica regida por la duda existencial entre la finalidad humana del Universo y el absurdo de la nada y, en virtud de esta tensión agónica y dolorosa, se hace consciente de sí mismo al no poder satisfacer sus íntimos deseos y depender, en última instancia, de la muerte. Y, este yo, por añadidura, está inserto en el mundo y no habría yo sin mundo. Así, el hombre de carne y hueso habita dos mundos: el sustancial o íntimo abierto por la fe y construido sobre la determinación del sí mismo y el fenoménico. El primero es libertad y el segundo necesidad, se contraponen tal y como sucede en la existencia trágica con sus dos polos contrapuestos¹⁴⁴.

No obstante, el silencio alrededor de la pervivencia de la conciencia individual con su falta de contestación es lo que supone la certeza del ser, la toma de conciencia del alma y la creación de una noción acerca del yo. Aquí es donde entra de nuevo en juego la doctrina del verbo puesto que a partir de la poesía creadora, relacionada con el enigma del yo y su trascendencia, se forma el símbolo o metáfora que establecerá un poder ser que especificará la libertad del hombre. Por lo tanto, la volición empujará al hombre de carne y hueso allende de las limitaciones físicas y le embarcará en la cruzada heroica de buscar un sentido humano al Universo mediante la libertad de la conciencia que se desenvuelve en su limitación. Luego, la construcción del yo se inserta en la resolución del secreto existencial que encierra el ansia de trascendentalidad, de dominación de los resortes del Universo¹⁴⁵. En definitiva, el hombre quiere la divinidad a la que se accedería por medio de la religión: “[...] creado al Creador, la acción paciente, / la infinitud infinita, y humanado / Dios para hacernos dioses a los hombres”¹⁴⁶.

La investigación sobre el hombre cotidiano, utiliza, en el bilbaíno, elementos que se alejan de la ortodoxia que desde ciertas vertientes positivistas y progresistas, disfrazadas de ciencia, se había usado. Para él, tal y como ha quedado patente en su concepción del lenguaje, el filosofar se acerca más a la lírica que al rigorismo

¹⁴⁴ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 341

¹⁴⁵ *Ibíd.* Pp. 86-87

¹⁴⁶ Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 503

cientificista pues es de esa forma como se vuelcan los anhelos íntimos del investigador que permitirán el estudio del ser humano. Así, lejos de la intelectualidad preponderante en numerosos círculos, hace apología del sentimiento como herramienta para el acercamiento a la realidad que supone el hombre pues éste, en su opinión, es un animal sentimental. Dentro del orbe de elementos que conforma la realidad del hombre de carne y hueso hay uno que es fundamental para el pensador español: el problema del “destino individual y personal” que está bajo la influencia de la duda existencial. Éste es, desde su punto de vista, el “verdadero problema vital” que supone la existencia de Dios y la inmortalidad del alma¹⁴⁷. Ataca en repetidas ocasiones el concepto de hombre que se había desarrollado a partir del cartesianismo pues no se acerca a las cuestiones fundamentales del hombre: “-Pues..., pues... lo de Descartes: <<Pienso, luego soy.>> -No, sino esto: A=A. -Pero ¡eso no es nada! -Y por lo mismo es lo más verdadero, porque no es nada. Pero esa otra vaciedad de Descartes, ¿la crees tan incontrovertible?”¹⁴⁸.

Es en este último sentido al que se dirigen los ataques realizados por Unamuno en referencia a las concepciones que del hombre se habían hecho en la filosofía. Se centra, de forma fundamental, en el aspecto espiritual que se había desarrollado. La modernidad había intentado asaltar la problemática más profunda que afecta al ser humano; la ligada a la posible prolongación de la vida en forma de inmortalidad del alma y el resultado fue totalmente baldío para todas las corrientes que acometieron semejante tarea. De hecho, a nivel racional resulta mucho más asequible la demostración de la mortalidad que establecer la inferencia contraria. El motivo es que el racionalismo, según el rector, es de carácter materialista y busca únicamente una verdad objetiva que desdeña cualquiera de los elementos sentimentales que suponen la base de su consideración humana. El hombre, puesto que está instalado en la duda en relación a su realidad, busca el respaldo racional para explicar la posible inmortalidad y de ahí nace el concepto sustancial del alma que había desarrollado la escolástica¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. Pp. 21-24

¹⁴⁸ Unamuno, de Miguel, *Niebla*. Madrid, Alianza Editorial. 2001. P. 252

¹⁴⁹ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. Pp. 96-98

Otro de los ardides llevados a cabo por la razón para apoyar la inmortalidad surge del intento de la descomposición del hombre en sus supuestos elementos constitutivos. Como dice Unamuno parafraseando a Hume “sólo me observo deseando u obrando o sintiendo algo”. Es decir, la concepción individual viene dada a partir del yo volitivo que obra libremente. Lo que se había intentado desde algunas corrientes intelectualistas fue intentar desgajar ese yo del resto de acciones para lograr, de esta manera, la demostración de la ambicionada inmortalidad. Empero, el concepto de sustancia restante tras esta operación analítica no sustituye el deseo humano de pervivencia de la conciencia más allá de la muerte. Con todo, al ser el alma para la teología natural el centro de todas las funciones vitales que, por supuesto, no se pueden realizar separadas del cuerpo se establecen una serie de contradicciones que resultan irresolubles para la propia razón¹⁵⁰.

Otros fracasos de la razón al abordar este asunto imprescindible para el hombre fueron, por ejemplo, el intento de justificación empírica de la demostración del alma. Esto, según denuncia el vasco, había originado la milagrería empirista que, aunque reviste un carácter crítico, no tiene un criterio sólido sobre el que fundamentarse. O, por otro lado, la salida intentada por el panteísmo que conjeturaba la disolución de la conciencia individual en Dios y que tampoco formaba una resolución adecuada para los anhelos del hombre de carne y hueso¹⁵¹.

Baruch de Spinoza (1632-1677) y otros racionalistas son, según don Miguel, culpables de la elaboración de un conceptualismo aséptico en torno al hombre que deja de lado el sentimiento como dimensión humana radical. Estos intelectualistas, abanderados por el holandés, concluyen en el más descorazonador y deprimente nadismo que, ciertamente, no supone ningún tipo de esperanza para la aclaración del problema vital. Nietzsche, aunque catalogado por la crítica filosófica como contrario al racionalismo más ortodoxo, es considerado por el español como un racionalista del tipo spinoziano puesto que con su salida del Eterno Retorno, que Unamuno entiende en clave atómica, crea un remedo de inmortalidad empujado por la sentimentalidad¹⁵².

¹⁵⁰ *Ibíd.* Pp. 103-104

¹⁵¹ *Ibíd.* P. 105

¹⁵² *Ibíd.* Pp. 114-117

Es manifiesto que el hombre de carne y hueso no se conforma con sucedáneos de trascendencia y esto también se aplicaba a la descendencia como prolongación de la vida y la fama como consecución de un espacio en la memoria colectiva gracias, por ejemplo, a los logros artísticos. Estos dos elementos son denunciados en *Amor y pedagogía* cuando Apolodoro se frustra vitalmente al entregarse a la búsqueda de alguna de estas dos salidas a la posición trágica del hombre¹⁵³. Unamuno incluye la procreación por la carne y la inmortalidad de la fama como elementos incluidos en la *poiesis* pero, su exigencia de trascendencia va más allá. Lo que pretende el catedrático es una verdadera inmortalidad sustancial recusando los tipos de perennidad desarrollados desde el racionalismo. Apela, para lograr este fin propuesto, al sentimiento pues esta cuestión solo es posible plantearla existencialmente constituyéndose como un interés trascendental de la conciencia. La inmortalidad de la que habla el bilbaíno no está sujeta a ninguna construcción metafísica ni tampoco es apta para ningún tipo de demostración de carácter imparcial, únicamente se puede vincular a la pasión subjetiva por la vida experimentada como voluntad. Se trata del esfuerzo ético por immortalizarse que enlazaría con el *conatus* spinoziano¹⁵⁴ y que lucharía contra la duda existencial partiendo de la instalación en la misma. La expresión de la nihilidad de la memoria como facsímil de inmortalidad queda patente en *San Manuel Bueno, mártir* cuando Lázaro está a punto de fallecer: “-No siento tanto tener que morir [...], como que conmigo se muere otro pedazo de alma de don Manuel. Pero lo demás de él vivirá contigo. Hasta que un día hasta los muertos nos moriremos del todo”¹⁵⁵.

Consecuentemente, para el pensador vasco, la razón se opone a la prolongación de la existencia en forma de inmortalidad del alma puesto que no encuentra puntos de apoyo para la demostración intelectual de tal afirmación. No existe una verdad ecuánime para la captura del devenir vital, éste es inaprensible para la racionalidad. Por este motivo, la vida no es reducible a la conceptualización o compartimentación que acostumbra a establecer el trabajo científicista sobre pequeñas parcelas de la realidad; el

¹⁵³ Valdés, Mario, *Introducción* en Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 70

¹⁵⁴ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 410-411

¹⁵⁵ Unamuno, de Miguel, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 163

hombre de carne y hueso con su ser irrefrenable de vitalidad resulta demasiado complejo y dinámico como para pueda ser capturado por el frío análisis. Únicamente aquello que está desprovisto de vida, aquello en lo que no late la subsistencia básica que atañe al hombre puede ser comprendido en forma de concepto. La razón no asume las problemáticas vitales, únicamente es capaz de establecer relaciones que no sirven para la catalogación de lo vital¹⁵⁶. Esta certeza unamuniana se va poniendo de manifiesto en su obra lírica y, por ejemplo, Avito Carrascal, personaje de la novela *Amor y pedagogía*, se enfrasca en la verdad que supone para él la ciencia con sus inventarios, medidas y demás reciprocidades que le permiten explicar multitud de realidades salvo la vida¹⁵⁷.

Siguiendo la opinión unamuniana, la ciencia ha fracasado como sucedánea de la fe y la religión puesto que no tiene capacidad para tratar con asuntos afectivos y volitivos que se encuentran circunscritos a los más íntimos afanes del hombre de carne y hueso; no es capaz de colmar el hambre de eternidad que le caracteriza. Esto es lo que declara don Avito cuando se encuentra con Augusto en *Niebla*: “-Sí, yo por aquí; enseña mucho la vida, y más la muerte; enseñan más, mucho más que la ciencia”¹⁵⁸. Desde la razón y sus demarcaciones únicamente se puede demostrar la finitud del ser humano, allende del terreno de la ciencia solo hay incertidumbre; duda existencial por el destino del alma. De hecho, la razón cuando cae en la frustración debido a su incapacidad se radicaliza y acaba por destruir su propia validez puesto que se desmorona en el escepticismo que lleva, en último término, al relativismo más absoluto. La razón, de esta forma, es incapaz de sacar rendimiento a sus capacidades. El consuelo, tras la caída a la que conduce la conceptualización racional, únicamente puede venir dado por el escepticismo que, de manera lógica, acaba conduciendo a la desesperación sentimental. Luego, el sentimiento se convierte en fuente de consuelo frente al descorazonador intelecto¹⁵⁹. El sentimiento lleva a la fe infantil que es capaz de arrastrar al ser humano hasta el hambre madura de inmortalidad¹⁶⁰. En definitiva, la reflexión intelectual

¹⁵⁶ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. Pp. 106-107

¹⁵⁷ Valdés, Mario, *Introducción* en Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 79

¹⁵⁸ Unamuno, de Miguel, *Niebla*. Madrid, Alianza Editorial. 2001. P. 133

¹⁵⁹ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. Pp. 120-122

¹⁶⁰ *Ibíd.* P. 118

unamuniana es más accesible en términos artísticos y líricos que conceptuales y científicas¹⁶¹; el vitalismo sentimental queda enfrentado al logicismo racionalista.

Por lo tanto, se puede afirmar que se opone a múltiples aspectos del progresismo moderno, simbolizado por las enormes urbes que despersonalizaban al ser humano, debido a que entierran los sentimientos más íntimos del hombre de carne y hueso. Para llegar a este juicio no tiene más que retrotraerse a sus años en Madrid cuando comienza sus estudios universitarios o a su tiempo de destierro en París donde un Miguel de Unamuno ya maduro se sentía totalmente desubicado y desarraigado entre bulevares, tranvías y automóviles¹⁶². Estas sensaciones también las pone en boca de Ángela cuando realiza una salida desde el pueblo a la ciudad y a su retorno enuncia lo siguiente: “[...] en la ciudad me ahogaba, me faltaba algo, sentía sed de la vista de las aguas del lago, hambre de la vista de las peñas de las montañas”¹⁶³. El simbolismo de la peña y el lago supone los dos extremos sentimentales del hombre de carne y hueso, su existencia trágica que lucha por su trascendencia y que queda disuelta en el vaivén de la modernidad.

A tenor de la problemática expuesta, el catedrático comienza una lucha para evitar la contracción de la razón sobre sí misma al tornarse intelectualismo hueco; pretende evitar la desconexión entre la razón y la vida que el vasco denominaba “enfermedad terrible”. Como ha quedado de manifiesto, la razón se siente impotente para responder al sentido de la vida y, por este motivo, desarrolla una razón práctica, frente a la razón analítica, que se ubica en el corazón por ser sede de la sentimentalidad. De esta forma, en un sentido nietzscheano, renuncia a la presunta verdad objetiva aniquiladora de la vida por la única verdad que puede defenderse: la que ampara la vida y establece una relación ancilar con la misma. Asimismo, acaba por subjetivar la experiencia religiosa para imbricarla en un orden existencialista con ramificaciones

¹⁶¹ Suárez Miramón, Ana, *Introducción* en Miguel de Unamuno, *Niebla*. Madrid. Alianza Editorial. 2001. P. 31

¹⁶² Rabaté, Colette y Jean-Claude, *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid, editorial Taurus. 2009. P. 474

¹⁶³ Unamuno, de Miguel, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 134
TRABAJO FINAL DE MÁSTER. Valencia, Septiembre 2012. FACULTAD DE FILOSOFÍA.
UNED

éticas¹⁶⁴. Esto es lo que expresa a través don Manuel en *San Manuel Bueno, mártir* cuando éste dice: “

Yo estoy aquí para hacer vivir a las almas de mis feligreses, para hacerles felices, para hacerles que se sueñen inmortales y no para matarlos. Lo que aquí hace falta es que vivan sanamente, que vivan en unanimidad de sentido, y con la verdad, con mi verdad, no vivirán. (Unamuno, de Miguel, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 143)

La opinión del párroco supone la creencia simplista por parte del pueblo que se erige como el consuelo para el hombre de carne y hueso, se trata de la fe del carbonero que trató innumerables veces Unamuno y que encerraba un profundo vitalismo que se zafaba de la duda existencial para agarrarse a la existencia;

-Y el pueblo –dije-, ¿cree de veras? - ¡Qué sé yo...! Cree sin querer, por hábito, por tradición. Y lo que hace falta es no despertarle. Y que vida en su pobreza de sentimientos para que no adquiera torturas de lujo. (Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 143)

Consecuentemente, para Miguel de Unamuno, tiene más importancia la interpretación de la vida que está implícita en todo hombre que el conocimiento en un sentido tradicional del término. La comunidad, su cohesión, se produce a través del cometido de carácter ético que supone ofrecer la finalidad humana al Universo más que por la racionalidad. Es decir, lo que subyace a las comunidades es la sentimentalidad que lleva al hombre a unirse para intentar la prolongación de su vida¹⁶⁵. Esta disposición es la que asume don Manuel y que descubre a Lázaro en su confesión íntima:

Cómo don Manuel había venido trabajando, sobre todo en aquellos paseos a las ruinas de la vieja abadía cisterciense, para que no escandalizase, para que diese buen ejemplo, para que

¹⁶⁴ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 254-255

¹⁶⁵ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 256

se incorporase a la vida religiosa del pueblo, para que fingiese creer si no creía, para que ocultase sus ideas al respecto, más sin intentar siquiera catequizarle, convertirle de otra manera. (Unamuno, de Miguel, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. Pp. 141-142)

Así, la religiosidad intrahistórica que late en el hombre de carne y hueso supone un elemento de cohesión social fundamental para la vida en colectividad. Por lo tanto, la intelectualidad no encaja con la vitalidad humana y Unamuno defiende el derecho a contradecir la propia razón mediante la fidelidad al sentimiento que resulta del corazón. Se produce, por lo tanto, la subjetivación de la verdad y el desconcierto como método aunque esto lleve a cumbres más elevadas que las meramente científicas¹⁶⁶. Es lo que sucede con Lázaro cuando es convertido a la causa de don Manuel pues, aunque este personaje representaba el progresismo, acaba por comprender que la sentimentalidad es imprescindible para dotar de sentido a la existencia: “-Él me hizo un hombre nuevo, un verdadero Lázaro, un resucitado [...]. Él me dio fe. [...]. -Sí, fe, fe en el consuelo de la vida, fe en el contento de la vida”¹⁶⁷. Este posicionamiento del personaje muestra la imposibilidad que, en opinión del rector, tenía la ciencia en los asuntos vitales.

La posición filosófica unamuniana en torno al hombre se mueve, frente al racionalismo, alrededor de una metafísica vitalista-sustancialista que indaga sobre el ser sustantivo del ser humano que remite, en último lugar, al orden de la libertad que es fundamental para la dotación de sentido a la existencia del hombre de carne y hueso. El ser humano resuelve su carácter existencial en la conciencia que, lejos de la conceptualización cartesiana, se establece en torno a la libertad que acaba por conducir al ámbito de la moral. Por lo tanto, la moralidad unamuniana se origina en la libertad de la conciencia para enfrentarse a los problemas suscitados por su finitud. Consiguientemente, la antropología de Miguel de Unamuno se construye cerca de la muerte pues es, a partir del dolor que infringe en el hombre la toma de conciencia de su libertad, como se construye la conciencia de sí mismo que levanta desde la autonomía todo un aparato moral para rebelarse proteicamente contra su destino. De esta manera,

¹⁶⁶ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 257

¹⁶⁷ Unamuno, de Miguel, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 160
TRABAJO FINAL DE MÁSTER. Valencia, Septiembre 2012. FACULTAD DE FILOSOFÍA.
UNED

el anhelo del hombre de carne y hueso es erigirse en conciencia universal en relación a su posición moral que evita su realidad natural finita de la que no puede sustraerse. Asimismo, se refuerza la existencia trágica humana que orbita en torno a una polaridad en continuo enfrentamiento: la conciencia universal a la que aspira y la muerte biológica que no puede evitar. Luego, más allá de la apática razón, el ser del hombre se da y se siente en el corazón, en el sentimiento¹⁶⁸.

Durante su exilio en París en 1924, en plena lucha intelectual contra la dictadura de Primo de Rivera, aunque recibiendo apoyos desde España, Unamuno se halla en un momento vital emocionalmente bajo¹⁶⁹ que le lleva a escribir las siguientes reflexiones que atañen a la sentimentalidad del hombre carne y hueso: “

Porque la verdad es algo colectivo, social, hasta civil; verdadero es aquello en que convenimos y con que nos entendemos. Y el cristianismo es algo individual e incomunicable, Y he aquí por qué agoniza en cada uno de nosotros... agonía quiere decir lucha. Agoniza el que vive luchando, luchando contra la vida misma. Y contra la muerte. (Valdés, Mario, *Introducción* en Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 30)

Es en la intimidad del hombre de carne y hueso donde se produce este conflicto subjetivo que opone el ansia de totalidad o inmortalidad con la tenencia total del cuerpo a nivel biológico¹⁷⁰. Al ser un problema introspectivo que afecta al ser humano se entiende que, en Unamuno, sea el sentimiento la potencia que se eleva sobre la razón con afán unificador y con proyección universal. Es la sentimentalidad la que provoca la identificación del hombre con su familia, con el colectivo y, sobre todo, con su yo o sí mismo contra el que lucha la razón¹⁷¹. El apuntalamiento de yo es lo que conduce a la creación de una conciencia universal que dote de finalidad humana el mundo. Se

¹⁶⁸ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 377-379

¹⁶⁹ Rabaté, Colette y Jean-Claude, *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid, editorial Taurus. 2009. P. 479

¹⁷⁰ Valdés, Mario, *Introducción* en Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 49

¹⁷¹ *Ibíd.* P. 48

trataría, en este caso, del auténtico yo que intenta, interrelacionando el ámbito espiritual y el material, encarnar la totalidad que le rodea¹⁷².

El catedrático parte, para la elaboración de sus puntos de vista, de la experiencia subjetiva de existir de la que no puede escapar el sujeto. De esta forma, frente al racionalismo cartesiano que critica con aspereza a lo largo de su obra por su carácter abstracto, lógico y sin contenido que hace que la realidad se pierda de vista, elabora un punto de partida más directo y que parte de la existencia individual de cada cual tal y como es sentida. En el francés, según el vasco, únicamente queda la noción acerca del hombre, no se trata con el hombre concreto de carne y hueso que como decía siente, vive y muere. De esta forma, pretende recuperar para la antropología filosófica la existencia real que se enmarca desde un ángulo subjetivo que permite el acceso al hombre concreto y no a su noción teórica¹⁷³. Se trata, por lo tanto, de un hombre que no es idea sino que es consciente de su fragilidad al verse situado entre su principio y su ocaso¹⁷⁴. De nuevo la expresión de esta forma de entender la antropología, al alejarse de la rigurosidad de la metafísica racionalista clásica, encuentra su mejor acomodo en la palabra poética que se trató con la doctrina del verbo. En el *Cristo de Velázquez* incide Miguel de Unamuno sobre este particular con los siguientes versos: “Paradojas, parábolas y apólogos / florecían lozanos en tu boca; / no silogismos, no pedruscos lógicos / al cuello de la mente cual collar”¹⁷⁵. Por lo tanto, la palabra lírica se aleja del formalismo científico del positivismo y es la que ampara y alimenta el sentimiento de esperanza acerca de la pervivencia y se acerca de manera más adecuada al corazón del hombre. La razón, por su parte, se atasca en este empeño.

Por lo tanto, a partir de la crítica al cartesianismo, su propio pensamiento adquiere prominencia y muestra sus perspectivas más originales. Así, la liberación del *sum* del idealismo cartesiano lleva a un planteamiento existencial que acaba en la propia experiencia de ser, en el propio acto de ser. Es lo que denomina Unamuno ser-se, la

¹⁷² *Ibíd.* P. 61

¹⁷³ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 391

¹⁷⁴ Valdés, Mario, *Introducción* en Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 47

¹⁷⁵ Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 520

experiencia básica en la que vivir supone sentirse, el desarrollo de la tarea de ser para la que el hombre está destinado de manera esencial. Asimismo, se supera la noción de hombre desprovista de vitalidad y consigue el catedrático acercarse a lo que pretendía: el hombre concreto que vive, muere y siente. Es decir, se toma conciencia de la propia existencia en tanto que se obra haciendo por ser. Luego, a partir de este diseño antropológico, la conciencia de sí es capaz de apartarse del no ser para afirmarse en el ser siendo “carne de libertad”. El vasco es capaz de llevar un paso más lejos lo instintivo para establecer un nuevo nivel de conciencia que remite, una vez más, a la palabra *poietica* que, a través de la imaginación, está posibilitada para crear nuevos horizontes infinitos de experiencia y conocimiento¹⁷⁶. Imaginación que, en forma de fantasía puede, por ejemplo, dar pie a la creación del mundo literario que late en las páginas de *Niebla* y que alcanza una nueva vida cada vez que el destinatario de la obra se enfrenta a la misma; así lo deja en claro Unamuno a través de su propio personaje:

-No, no existes más que como ente de ficción; no eres, pobre Augusto, más que un producto de mi fantasía y de las de aquellos de mis lectores que lean el relato que de tus fingidas aventuras y malandanzas he escrito yo [...]. (Unamuno, de Miguel, *Niebla*. Madrid, Alianza Editorial. 2001. P. 255)

El pensador vasco rechaza tanto el kantismo de su pensamiento como la ascendencia de Feuerbach (1804-1872); del primero no acepta el vacío afectivo y el higienizado planteamiento desgajado de cualquier atisbo sentimental y, del segundo, no reconoce su defensa de la eternidad de la especie por ser un sucedáneo de trascendencia con el que el hombre real no puede contentarse. La voluntad lo que anhela, siguiendo la consideración unamuniana, es la pervivencia de la conciencia individual que confiera finalidad humana al Universo. No pretende, ni por asomo, la fusión con el resto de conciencias o la disolución en conceptos genéricos que supongan una trascendencia que no sea particular. Consecuentemente, el egotismo unamuniano lo que proyectaba era la toma de conciencia de cada cual consigo mismo para, de esta forma, establecer la gran conciencia del Universo que dotaría de significado a la existencia. En definitiva, se

¹⁷⁶ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 392-395

puede afirmar, que la moral del catedrático lo que busca es eternizarse como conciencia siguiendo el modelo cristológico¹⁷⁷ que él mismo desarrolla en sus obras líricas.

Finalmente, lo que Miguel de Unamuno persigue con su antropología es la elaboración de un firme punto de partida que se aleje de las posiciones progresistas de carácter conceptual para acercarse al hombre concreto: el hombre de carne y hueso. Se trata del hombre cuya existencia se debate entre el ser y el no ser, el hombre que lucha por su vida y que se levanta contra el destino de la muerte¹⁷⁸. Este sujeto de estudio que para el vasco debe ser, en último término, el objeto de toda filosofía, no puede ser captado en su conflicto íntimo por la razón sino por el sentimiento. De esta forma, desarrolla un proyecto filosófico sentimental que lleve a la toma de conciencia de la lucha agónica que supone el sentimiento trágico de la vida presente en todo hombre concreto y que se resuelve en la tensión entre opuestos que nace de la duda existencial irresoluble aunque creadora.

2.4. Concepción religiosa y doctrina de la inmortalidad en Unamuno

La noche del 21 al 22 de marzo de 1987 resultó clave para el desarrollo de la concepción unamuniana acerca de la religión pues estalla en su vida una crisis de carácter existencial que llevaba un tiempo fraguándose por el agotamiento, el futuro económico y la enfermedad de su hijo Raimundo. Tras recibir el consuelo de su mujer, sale para el convento de los dominicos de Salamanca donde busca refugio anímico y, el mismo día 22, escribe a su antiguo director espiritual Juan José Lecanda de Alcalá de Henares para buscar consejo. Tras unos días de congoja durante los que se refugia en sus cuadernillos personales decide salir para Alcalá y el día 11 de abril de 1897 llega junto a su amigo y consejero Lecanda al Oratorio de San Felipe Neri donde pasará una semana intentando recuperar la fe de la infancia tras el trance sufrido¹⁷⁹. Es la presencia de la nada, de la vacuidad lo que despertará su renovada sentimentalidad religiosa y que

¹⁷⁷ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 458-459

¹⁷⁸ Valdés, Mario, *Introducción en Miguel de Unamuno, San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 60

¹⁷⁹ Rabaté, Colette y Jean-Claude, *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid, editorial Taurus. 2009. Pp. 160-163

le hará establecerse para el resto de sus días sobre la duda existencial que atañe a su destino individual.

Hasta la fecha señalada en que el joven Miguel de Unamuno siente directamente la frialdad de la nada existencial había tenido una actitud despreocupada ante el fenómeno religioso y, en su opinión, no era más que un producto natural que se podía estudiar como cualquier otra elaboración humana. Pero, tras la noche de 1897, su actitud ante la religión se torna angustia y pasión subjetivas que afectan a lo más profundo e íntimo de su ser. Así, la cuestión sobre la religión se convertirá en asunto capital para la reflexión unamuniana. Será la tabla de salvación ante la nada y producirá un antagonismo entre la razón y la fe que, como característica de su concepción trágica de la existencia, se enfrentarán en tensión creadora¹⁸⁰. Es decir, a partir de la ruptura que sufre, tendrá el camino despejado para acceder a lo religioso con aire creativo. Para conseguir esta transformación, Miguel de Unamuno tuvo que experimentar la desesperación que le llevaría a tomar conciencia de sí mismo en un sentido que rompía con su anterior optimismo especulativo. Igualmente, el contacto con el misticismo del vacío le llevará a desarrollar la condición religiosa que le permitiría protegerse de esa vivencia¹⁸¹. Es algo parecido a lo que le sucede a Ángela de *San Manuel Bueno, mártir* cuando confiesa el papel que en su caso y en el de su hermano había tenido don Manuel:

¡Hay que vivir! Y él me enseñó a vivir, él nos enseñó a vivir, a sentir la vida, a sentir el sentido de la vida, a sumergirnos en el alma de la montaña, en el alma del lago, en el alma del pueblo de la aldea, a perdernos en ellas para quedar en ellas. Él me enseñó con su vida a perderme en la vida del pueblo de mi aldea, y no sentía yo más pasar las horas, y los días y los años, que no sentía pasar el agua del lago. (Unamuno, de Miguel, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 164)

Unamuno también se sumerge en la tradición cristiana española para recuperar el vitalismo perdido tras su noche aciaga. De hecho, el misticismo intrínseco a la cultura

¹⁸⁰ París, Carlos, *Unamuno: La religión como soteriología existencial*, en *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Edición a cargo de Manuel Freijó. Madrid, Editorial Trotta. 2005. Pp. 427-428

¹⁸¹ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 282

española deambula entre el afán de divinidad y el vacío y será cercano a la postura que desarrollará el escritor español puesto que su tragedia vital estará entre esos dos mismos polos¹⁸². Don Miguel sale de su colapso existencial como “escritor religioso” aunque, lejos de dogmatizar sus posturas, tendrá un estilo reformador apoyado en la espiritualidad. Es decir, intentará desde sus posiciones la metamorfosis de conciencias en un sentido ético y religioso que se inspiraría, al menos en sus primeros pasos, en la Institución Libre de Enseñanza. Hace ímprobos esfuerzos por recuperar la fe de su niñez, por conseguir la reconciliación con la Iglesia pero este camino resulta estéril debido al carácter crítico y combativo del catedrático¹⁸³. De hecho, la voz unamuniana acabará levantándose contra toda ortodoxia dogmática independientemente de su signo y bandera tal y como formula Lázaro en *San Manuel Bueno, mártir*: “

Porque hay, Ángela, dos clases de hombres peligrosos y nocivos: los que convencidos de la vida de ultratumba, de la resurrección 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 éste... [...] pero 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... (Unamuno, de Miguel, *Niebla*. Madrid, Alianza Editorial. 2001. P. 160)

. Es decir, se rechaza todo tipo de antivitalismo, sea científico, religioso o del cariz que sea. Aún con todo, la fe de la puericia se mantendrá como una constante en la obra unamuniana siempre con un deje melancólico: “Cuando me entierren, que sea en una caja hecha con aquellas seis tablas que tallé del viejo nogal, ¡pobrecillo!, a cuya sombra jugué de niño, cuando empezaba a soñar... ¡Y entonces sí que creía en la vida perdurable!”¹⁸⁴. Se trata ésta de la fe límpida, la que no está inserta en la duda existencial pues acepta todo de manera inocente y no se cuestiona la procedencia de sus convicciones. En definitiva, la fe del carbonero que sin ser niño actúa como tal al consentir acríticamente con la dogmática debida a la tradición.

¹⁸² Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 105

¹⁸³ *Ibíd.* P. 236

¹⁸⁴ Unamuno, de Miguel, *Niebla*. Madrid, Alianza Editorial. 2001. P. 156

De todas formas, su retorno al cristianismo, después de mantener posturas de carácter más analítico, se realiza desde la cercanía al protestantismo y se aleja de la rigidez católica manteniendo, por añadidura, un pesimismo religioso que desespera en pos de la salvación eterna del alma individual¹⁸⁵. Esto es debido a que el protestantismo liberal, con la posibilidad de interiorizar el sentimiento religioso sin intermediarios, le permitía establecer una cavilación ética y antropológica acerca de la sentimentalidad que rodeaba a la fe en cada uno de los hombres particulares¹⁸⁶. En este sentido se pueden entender los siguientes versos: “No estriba nuestra fe en lo que nos dice, / mas si en nos oye [...]”¹⁸⁷. Consecuentemente, la fe no puede ser fanatizada y, lejos de la instrumentalización política de la Iglesia católica, aboga por la interiorización del sentimiento religioso. Precisamente, el protestantismo liberal puede comprenderse como la manifestación concreta del ideal religioso unamuniano. Además, con esta demarcación intentaba la fusión entre cristianismo y cultura moderna que resultaba imposible con el anquilosado catolicismo hispano. Equivalentemente, esta noción cristiana mantenía coherencia con el de tipo evangélico que tenía más posibilidades de cuajar en la sentimentalidad religiosa del vasco y en la sociedad de su tiempo de carácter moderno y menos tendente a la aceptación sin crítica de dogmáticas. De esta manera, busca la fe como expresión de una experiencia subjetiva que, en lugar de apoyarse en un racionalismo teológico de corte escolástico, se servirá de la esfera sentimental del hombre de carne y hueso. Asimismo, lo que pretende es la instauración de una fe de carácter vitalista y no racionalizada pues, desde esta dimensión humana, resulta imposible el acceder a la verdadera realidad vital. Esta tendencia puede rastrearse en lo que expresa a través de don Manuel:

[...] yo no nací para ermitaño, para anacoreta; la soledad me mataría el alma, y en cuanto a un monasterio, mi monasterio es Valverde de Lucerna. Yo no debo vivir solo; no yo debo morir solo. Debo vivir para mi pueblo, morir para mi pueblo. (Unamuno, de Miguel, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 129)

¹⁸⁵ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 274

¹⁸⁶ *Ibíd.* P. 237

¹⁸⁷ Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 523

Así, el concepto religioso unamuniano es tendente a una vocación pública que busca en la acción provechosa para la comunidad la actitud moralmente aceptable desde el punto de vista religioso. Luego, se trata de una postura más cercana al protestantismo que al catolicismo tendente al recogimiento monacal.

En su opinión, el catolicismo se había convertido en una institución que, en lo que se refería a España, estaba descristianizando al pueblo y que había surgido de la fusión del cristianismo con el helenismo adecuando todo a las estructuras del Imperio Romano. A resultas de esta situación, se había producido la asfixia de la verdadera fe bajo la ortodoxia impuesta por el racionalismo y legislación católicas. Por esto, la Iglesia había acabado por convertirse en una institución jurídica jerarquizada que superponía la autoridad de la curia a la conciencia de los feligreses sin ofrecer espacio para la autonomía lejos del beneplácito de la estructura estratificada de la Organización¹⁸⁸. A través del héroe trágico de *San Manuel Bueno, mártir*, muestra las desavenencias para con la normativa católica: “-Sí, hay que creer todo lo que enseña a creer la Santa Madre Iglesia Católica, Apostólica, Romana. ¡Y basta! Leí no sé qué honda tristeza en sus ojos, azules como las aguas del lago”¹⁸⁹. En este fragmento, la alegoría referida al lago es reseña para la duda que habita en don Manuel que, aunque su actitud moral se acerque a la del cristianismo primitivo, no es capaz de salir de su postura nadista y, por supuesto, no puede congeniar con la dogmática simplista que se marca desde el escalafón católico.

Por consiguiente, la fe que desarrolla Unamuno tiene un atributo ontológico que dilucida la subjetividad del creyente, del hombre cotidiano que ansía la pervivencia más allá de la finitud de su existencia. Igualmente, la fe religiosa supone la confianza en la propia existencia sustancial y en su prolongación escatológica y, de esta manera, se vuelve fuerza creadora de sentido para la vida que se rebela contra la muerte¹⁹⁰. *El Cristo de Velázquez* da buena muestra de esta actitud creyente: “[...] por Ti la muerte es

¹⁸⁸ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 238-241

¹⁸⁹ Unamuno, de Miguel, *Niebla*. Madrid, Alianza Editorial. 2001. P. 134

¹⁹⁰ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 245

TRABAJO FINAL DE MÁSTER. Valencia, Septiembre 2012. FACULTAD DE FILOSOFÍA. UNED

el amparo dulce / que azucara amargores de la vida; / por Ti, el Hombre muerto que no muere, / blanco cual luna de la noche. Es sueño, / Cristo, la vida, y es la muerte vela”¹⁹¹.

Tanto la razón como la fe son para el vasco dos facultades necesarias para el hombre aunque, cada una de ellas, tendrá su campo de actuación propio independientemente de la lucha agónica y constante que mantienen. La razón, por su parte, supone una herramienta práctica para el hombre debido a su capacidad para establecer relaciones aunque, en último término, no es capaz de aprehender la verdadera naturaleza de la realidad. De ahí, en opinión de Unamuno, que las ciencias no sean más que una ilusión que sirven para la adaptación humana puesto que son capaces de instrumentalizar la realidad para sus fines particulares. Por lo tanto, no es que la realidad se adapte al ser humano sino que éste se adapta a la misma mediante la creación de conceptos mentales y herramientas que permiten crear un simulacro de lo que las cosas son aunque la razón sea incapaz de determinar lo que son en sí. Además, la razón y la relación que establece con el medio tienen un fin práctico por lo que, según el bilbaíno, el racionalismo debe ser excluido de la filosofía debido a que no es capaz de conocer lo real en sí mismo; aquello que supone como objeto filosófico. Consecuentemente, la razón sirve para la protección de la vida puesto que es un útil adaptativo pero no tiene ganancia a la hora de comprenderla. En un sentido nietzscheano, la razón es aniquiladora de la vida ya que no es capaz de captar el dinamismo de lo real pues tiende al estatismo conceptual¹⁹². De hecho, Unamuno considera en el *Sentimiento trágico de la vida*, que la razón no tiene un papel tan fundamental en la dirección del hombre cuando establece la siguiente sentencia que resta credibilidad a tan valorada facultad por parte de otras corrientes de pensamiento:

[...] la razón [...] no es en el fondo otra cosa que lo que llamamos fantasía o imaginación. De la fantasía brota la razón. Y si se toma a aquella como una facultad que fragua caprichosamente imágenes, preguntaré qué es el capricho, y en todo caso también los sentidos y la razón yerran. (Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. P. 47)

¹⁹¹ Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 462

¹⁹² Suances Marcos, Manuel, *Historia de la filosofía española contemporánea*. Madrid, Editorial Síntesis. 2006. Pp. 229-230

Luego, para el pensador, se necesita de la otra aptitud que sea capaz de aprehender la realidad vital para que se pueda mostrar al hombre tal y como es. La fe, en sentido unamuniano, no supone un dogmatismo al que agarrarse sino que implica la conexión con la vida de una manera inalcanzable para la razón. Esta facultad presente en el hombre es relativa al espíritu, depende de la fantasía y acaba por conducir al ámbito volitivo y al sentimiento universal de inmortalidad personal que atañe al hombre de carne y hueso. La fe, en este sentido, se establece desde la voluntad y pretende, en último término, la consecuencia del instinto de perpetuación. Unamuno considera a esta aptitud básica para el acceso a lo vital y como compuesta por un elemento cognoscente y otro sentimental que corresponde con las dos dimensiones de la verdad creada y el sujeto que lo crea. Es decir, la fe crea el objeto sobre el que va a creer y no supone la afirmación de algo que no se conoce como es usual en otras conceptualizaciones. Consiguientemente, Miguel de Unamuno se opone con vehemencia a la fe irracional que cree sin crítica la dogmática impuesta. La fe se proyecta en Dios que supone una creación del hombre, supone la confianza en el Dios personalizado y tiene un trasfondo de duda puesto que esta confianza nunca podrá tener un carácter definitivo. Por otro lado, permite el establecimiento de la religión y la ética por lo que se relaciona con la acción práctica del hombre ya que la creencia o confianza en Dios supone obrar en relación a la fe que el propio hombre ha creado. En definitiva, la fe tiene en Unamuno prioridad en relación a la vida pero no se puede prescindir de lo racional puesto que es otra facultad con fines adaptativos¹⁹³. La preponderancia de la sentimentalidad la establece en *Niebla* con las siguientes palabras pertenecientes a uno de los soliloquios mentales de Augusto y que provocan la perversión de una de las sentencias clásicas de la escolástica tomista: “El amor precede al conocimiento, y éste mata a aquél. Nihil volitum quin praecognitum, me enseñó el padre Zaramillo, pero yo he llegado a la conclusión contraria, y es que nihil cognitum quin praevolitum”¹⁹⁴. Por lo tanto, según el vascuence, el deseo y la voluntad preceden al conocimiento. La lucha de contrarios que se mantiene entre la fe y la razón será una constante de la producción literaria unamuniana y quedará patente en personajes como Manuel Bueno en el que, sin llegar a

¹⁹³ Suances Marcos, Manuel, *Historia de la filosofía española contemporánea*. Madrid, Editorial Síntesis. 2006. Pp. 230-232

¹⁹⁴ Unamuno, de Miguel, *Niebla*. Madrid, Alianza Editorial. 2001. P. 77

ningún tipo de resolución, se batirán la fe y la duda como modelo prototípico de las batallas particulares que se pugnan en el hombre de carne y hueso¹⁹⁵.

La fe unamuniana está en relación a la praxis y supera los planteamientos que se pueden determinar desde el ámbito científico, es el apoyo para una religión que lo que busca es la inmortalidad¹⁹⁶. Pues, para el hombre de carne y hueso, la nada de la conciencia se revela como un absurdo. Lo que se persigue es la pervivencia eterna de la conciencia individual en consonancia con un sentido humano del Universo y esto en un sentido absoluto, de consonancia con los demás pues, en caso, contrario, no se haría posible la finalidad de la realidad en un sentido existencial. Esta ansia de inmortalidad se traduce en la elección de un Universo con sentido por lo que el dilema trágico tiene un componente volitivo que se sitúa en el terreno de la libertad pues es desde ésta desde donde se construye el sentido para la vida del hombre. Razonablemente, la trascendencia más allá de la finitud que se ofrece en la vida orgánica supone el motor de la sentimentalidad religiosa y así es como se construye la conciencia de sí en los seres humanos; a partir de su existencia agónica entre la nada y el todo¹⁹⁷. Igualmente, la fe por la inmortalidad se relaciona con el triunfo sobre el sinsentido que supondría el nadismo y, de la misma forma, la moralidad humana se impondría como conquistadora de una teleología. El hontanar del que mana esta posibilidad de trascendencia es Dios que se experimenta frente al vacío que se debe superar¹⁹⁸.

Cuando muramos, en tus blancos brazos, / las alas de la Muerte Emperadora, /
llévanos hasta el Sol, allí a perderse / nuestros ojos en él, a que veamos / la cara de la
Verdad que al hombre mata / para resucitarle. (Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. Pp. 479-480)

¹⁹⁵ Valdés, Mario, *Introducción* en Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 87

¹⁹⁶ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 327

¹⁹⁷ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. Pp. 57-59

¹⁹⁸ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 329

En estos versos Unamuno muestra el sentido de su fe que llevaría al hombre a realizar el mismo camino que Jesucristo para enfrentarse a la verdad del Dios escondido que abriría la esperanza de la resurrección.

Por lo tanto, a través del canal de la fe religiosa el vasco muestra las posibilidades absolutas que habitan en el hombre ofreciendo su “yo verdadero y eterno” y, a partir de esta noción del yo, es como se da el sentido al Universo para escapar del absurdo de una existencia vacua. Luego, se produce una mutación de lo religioso a pasar por el filtro de la moralidad humana puesto que la necesidad de ofrecer una teleología antropológica a la realidad se concibe desde la faceta práctica del hombre de carne y hueso. De esta forma, se trataría de la transformación moral del mundo para que se atenga al interés trascendental del ser humano como fin en sí mismo y Dios aparece como exigencia para este sentido. Y, aunque esta visión de la divinidad y de lo religioso sea insuficiente para la razón, tiene plena vigencia para el corazón. Por otro lado, aquí es donde se produce la duda existencial a tenor de la tensión trágica entre el escepticismo racional y la voluntad de creación. Por añadidura, a propósito de la doctrina del verbo unamuniana, la fe es capaz de crear su objeto por lo que Dios y su realidad son tan objetivos para el acto de fe como la existencia sustancial del yo¹⁹⁹.

Ésta es la actitud quijotesca, la del héroe trágico que se enfrenta a su propio sentido dando una imagen de locura a ojos de la intelectualidad. La postura quijotesca establece una batalla entre mundo y espíritu, entre la razón y la fe, que aspira a superar. Además, es representativo de un posicionamiento moral que, partiendo de la nada, se opone a la muerte y al retorno a la misma. En definitiva, la fe se edifica desde la desesperación que asoma tras el racionalismo que anuncia la nada y supone la esperanza agónica por superar ese fatal destino idiosincrásico del hombre²⁰⁰. Es lo que destila *San Manuel Bueno, mártir* con la valoración que establece el buen obrar representado por la figura de don Manuel²⁰¹ y que ofrecería una finalidad humana al Universo en virtud de su obra que ejemplificaría a toda la aldea: “Piensen los hombres y obren los hombres como pensaren y como obraren, que se consuelen de haber nacido, que vivan lo más

¹⁹⁹ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 526

²⁰⁰ *Ibíd.* Pp. 330-332

²⁰¹ París, Carlos, *Unamuno: La religión como soteriología existencial*, en *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Edición a cargo de Manuel Freijó. Madrid, Editorial Trotta. 2005. P. 444

contentos que puedan en la ilusión de que todo esto tiene una finalidad”²⁰². De esta manera, la actitud nadista del párroco se convertiría en otra posibilidad religiosa que haría de este héroe nadista, en oposición al Quijote, un partícipe de la agonía sufrida por Cristo pues en esta necesidad de un Dios que se le antoja imposible también se estaría produciendo una valiosa experiencia religiosa²⁰³.

El concepto de Dios desarrollado por el vasco supone la proyección del hombre al infinito. Es decir, la sobre-existencia divina, tal y como se entiende desde el prisma religioso, no es más que la voluntad del hombre de alcanzar dicho estatus convirtiéndose Dios en la posibilidad para que el hombre llegue a esa situación tras la muerte. De esta manera, para el bilbaíno, Dios supone el sustento y la base existencial del hombre de carne y hueso en un sentido místico consonante con la intrahistoria española y también metafísico puesto que se trata acerca de lo que acaecerá tras la vida fenoménica. Luego, el concepto de *conatus* que usa Miguel de Unamuno puede considerarse como la voluntad de no morir que se relaciona con lo eterno.

Aunque, por otro lado, Dios resulta insuficiente pues su presencia se vive como ausencia y esto es lo que provoca la duda debido a que la confianza sobre el destino individual falla haciendo que se experimente como congoja²⁰⁴. Esta noción es la que se presenta en el poema *Silencio* de *El Cristo de Velázquez*:

Te revisten, Jesús, como los ángeles / de tu muerte; se calla Dios desnudo / y quieto en su tiniebla. ¡De tu Padre / dentro el silencio fiel tan sólo se oye; / de tu amor el arrullo que nos llama / con brizador susurro a nuestro nido, / puesto en tus brazos sobre las tinieblas / por las que rompe de la vida el sol! (Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 494)

Esta divinidad que muestra el catedrático está escondida y no ofrece las respuestas inquiridas por el hombre de carne y hueso acerca del dilema trágico que se le

²⁰² Unamuno, de Miguel, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. Pp. 151-152

²⁰³ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 726

²⁰⁴ *Ibíd.* P. 530

presenta con la existencia; es, de esta manera, al no encontrar respuesta, como se produce la duda existencial que instala la agonía vital en el sujeto. Aún así, a través de la figura de Cristo, se intuye una salida que se simboliza con el susurro que otorgaría la posibilidad de retorno al comienzo con todas las posibilidades existenciales impolutas.

Consecuentemente, Dios para don Miguel nace del sentimiento de autoconciencia que se desarrolla en el hombre que desea pervivir y establecer una conciencia externa que se establecería mediante Dios y que cumpliría con la función trascendental que se anhela²⁰⁵. La imagen que muestra el vasco de la divinidad es la de un Dios sufriente y “prójimo” que no se identifica con el primer motor aristotélico o con la Causa primera del Universo en un sentido escolástico²⁰⁶. Es algo cercano y que se puede concebir en la sentimentalidad del hombre mediante la congoja. Igualmente, la deidad también se ve afecta por la experiencia dolorosa que siente el hombre por su finitud y la tragedia vital le alcanza convirtiéndose en la expresión más elevada de la agonía ontológica. Este dolor que afecta tanto a Dios como al hombre se muestra de manera evidente en la teología de la cruz que se despliega en la obra unamuniana y de forma particular en *El Cristo de Velázquez*: “Y ahora abrazando al templo de la muerte / con tus dos brazos a la cruz clavados / lo derrumbas a tierra, y sus sillares / vida al darnos la muerte nos darán”²⁰⁷. Aquí, el símbolo o mito de la crucifixión es el que alimenta la esperanza humana de superar el vacío de la nada mediante la pervivencia de la conciencia ante la muerte. Por consiguiente, el dilema planteado por Miguel de Unamuno es el de un Dios impasible al sufrimiento humano o el de otro que resulta debilitado por su participación en la menesterosa dimensión ontológica del hombre. La resolución a esta disyuntiva viene del planteamiento de un Dios amor que vence a la muerte tras asumirla para sí. Esta divinidad sustentada por el amor se muestra en la estampa de la crucifixión siendo esta agonía de un carácter trágico cristiano. Antecedentes de esta postura se hallan en la mística española e incluso en la teología luterana de la cruz y, de esta forma, el padecimiento se revela como divino cuando se

²⁰⁵ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. P. 165

²⁰⁶ París, Carlos, *Unamuno: La religión como soteriología existencial*, en *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Edición a cargo de Manuel Freijó. Madrid, Editorial Trotta. 2005. Pp. 438-439

²⁰⁷ Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 520

vincula con el misterio del amor compasivo²⁰⁸. Luego, hay en el amor un eterno desesperarse

De esta manera, la fe religiosa nace del amor a Dios que tiene como objetivo la consecución de la trascendencia que no puede ser satisfecha por medio de la razón²⁰⁹. Este amor que se dirige hacia la divinidad como conciencia *ad extra* del hombre está fundamentado en el apego a la vida que se deriva de la existencia trágica puesto que, a través de este sentimiento, lo que persigue es la prolongación vital más allá de los límites racionalmente frecuentados. Y, debido a la incapacidad humana para asegurar este fin que se propone, se produce la duda existencial que lleva a la desesperación²¹⁰ y de ésta se pasa a la creación de un sentido. Así, hay en el amor un sempiterno inquietarse que da pie a la irrupción del consuelo naciendo, por lo tanto, el amor espiritual y doloroso. Este sentimiento, base para entender la religión en el sentido unamuniano, brota de compartir el mismo dolor ante la perspectiva de la muerte por lo que es de carácter compasivo. Por ende, amar en la cristología unamuniana supone saberse como dueño de una existencia precaria y comparecerse del otro en el que se reconoce el mismo problema²¹¹. Así, el amor se va desenvolviendo camino de la nada personalizando todo cuanto ama por lo que Dios supone la personalización del todo²¹². Esta identificación con el todo se da a través del egotismo trascendental desarrollado por el vasco puesto que, en su opinión, el amor hacia uno mismo supone el paso previo y necesario para el amor a la humanidad por la compasión que se crea en relación a la tragedia compartida. Mismamente, cuando el amor ama lo que hace se da sentido humano al Universo a través de la personalización del todo y esto es lo que se entiende como Dios en Unamuno. Es lo que salva de la nada, lo que rescata a la conciencia individual de la muerte²¹³. Y, en el hombre, la posibilidad de ofrecer el sentido aludido al Universo se da por medio de la palabra mítica desprovista del conocimiento de las

²⁰⁸ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 531-532

²⁰⁹ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. P. 165

²¹⁰ *Ibíd.* P. 148

²¹¹ *Ibíd.* Pp. 150-152

²¹² Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 533

²¹³ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. Pp. 154-155

causas y apoyada en el sentimiento del amor compasivo. Luego, a través de la doctrina del verbo se produce el contacto con el mundo desde un prisma antropocéntrico²¹⁴.

En definitiva, Dios, al sufrir la experiencia de la muerte desarrolla un amor veraz que acaba por transformarla convirtiéndose en una posibilidad de colmar los anhelos de la conciencia individual en el hombre de carne y hueso. Unamuno, de esta manera, invierte la teodicea tradicional al desarrollar la noción de un Dios que sufre con el hombre y que le ofrece consuelo al trasmutar su fatal destino biológico puesto que, siguiendo la teología del bilbaíno, si Dios no sufre es que hace sufrir. Consecuentemente, Dios se hace persona puesto que responde con sentimentalidad al problema existencial y se mueve solidariamente hacia la consecución de un sentido humano del Universo que libere al hombre de la nada. De esta forma, la concepción religiosa unamuniana se conduce hacia la victoria final de la conciencia del hombre sobre el vacío que, en último término, acabará convertida en conciencia universal²¹⁵. El Universo entero queda personalizado por el hombre, se crea así la conciencia del Universo en la que Dios es todo²¹⁶. La idea de la agonía divina queda puesta en claro en los siguientes versos: “

Así del hombre el insaciable espíritu / tras de la luz se alzó hasta las alturas / donde no hay aire para el huelgo y vuelo / saber buscando a trueque del ahogo; / pero bajaste Tú, luz de la gloria, / la vida que era luz para los hombres, / luz que en oscuro brilla iluminando / a todo hermano tuyo que a este mundo / a respirar el graso aire del valle / mejido con la boira de las lágrimas / y del sudor penitencial se viene. (Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 505)

De esta forma, ante la impotencia humana se produce la humanización de Dios en el Hijo que se traduce también en la divinización del hombre. Se trata del mito cristiano creado a partir de la palabra poética que ofrece el atisbo de esperanza ante las tinieblas insondables que se abren en la duda existencial.

²¹⁴ *Ibíd.* Pp. 157-159

²¹⁵ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 533-534

²¹⁶ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. P. 164

La avidez de trascendencia, el deseo de que exista otro mundo más allá del fenoménico, es sinónimo de rechazo de la disolución de la conciencia individual. Y, en opinión de Miguel de Unamuno, todas las religiones presentan este deseo de trascendencia escatológica pues se trata de un universal en el ser humano. Esto es lo que pone de relieve cuando don Manuel dice: “Sí, ya sé que uno de esos caudillos de la que llaman la revolución social ha dicho que la religión es el opio del pueblo. Opio..., opio.... Opio, sí. Démosle opio, y que duerma y que sueñe”²¹⁷.

La nada, para el hombre de carne y hueso, se presenta como el más terrible de los destinos y la religión es la herramienta que hace que se supere dicha condena. Para el pensador español, únicamente la pervivencia de la conciencia individual cae en la consideración de trascendencia espiritual, no puede imaginar otro destino para el hombre²¹⁸ tal y como el nadista Manuel Bueno explica a su congregación en *San Manuel Bueno, mártir*: “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”²¹⁹. Esa otra aldea de la que habla simboliza el sentido humano del Universo en forma de continuidad de la conciencia individual.

La existencia humana es, para Miguel de Unamuno, duda. Por lo tanto, la duda existencial debe ser abordada de manera directa y sin artificios para intentar solucionar el misterio de la vida, lo que el vasco denomina la Esfinge. Esta figura de la producción lírica unamuniana supone el cuestionamiento que el hombre de carne y hueso realiza en torno al dilema existencial en que se encuentra puesto que está instalado en la tragedia, entre el todo y la nada. De esta manera, las posibilidades van desde el todo representado por el afán de inmortalidad satisfecho con la pervivencia de la conciencia individual tras la muerte o, por otro lado, está la vertiente nadista que también supone una irresistible seducción para el ser humano²²⁰ aunque, para el hombre de carne y hueso, el máximo anhelo sea el de la pervivencia eterna garantizada en la sentimentalidad religiosa por

²¹⁷ Unamuno, de Miguel, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 152

²¹⁸ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. Pp. 60-61

²¹⁹ Unamuno, de Miguel, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 158

²²⁰ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. Pp. 62-63

Dios: “Te pedimos, Señor, que nuestras vidas / tejas de Dios en la celeste túnica, / sobre el telar de vida eterna [...]”²²¹.

La construcción subjetiva de la conciencia se muestra cardinal para el catedrático pues, a través de la construcción del yo y del desarrollo del sí mismo, es como se torna realidad la necesidad de prolongar la vida más allá de la muerte que, por otro lado, supone una dimensión trágica en el hombre. El motivo no es otro que el apuntado con anterioridad, en lo relativo a la subsistencia del alma la razón no puede acometer la satisfacción de este anhelo por lo que es asunto que recae en la sentimentalidad, en el corazón. Y, para ofrecer el sentido humano al Universo, para que la vida humana no caiga en el absurdo de la nada eterna, es necesaria la individualidad, el asaltar el desarrollo del yo que Unamuno había considerado como básico. La motivación de esta afirmación se encuentra en el amor pues el afán de más vida se traduce en amor por la misma y, de esta forma, puesto que la muerte supone el tránsito a esta prolongación de la existencia, la muerte y el amor se encuentran en íntima conexión. Ahora bien, para experimentar el amor por la vida, se debe desarrollar el egotismo trascendental que se deriva de la toma de conciencia individual y que lleva al amor por la propia existencia que se prolonga al amor a la humanidad que dotaría de finalidad humana el Universo²²². Así, el componente amoroso resulta del todo necesario para el establecimiento de la teleología unamuniana tal y como sucede con Augusto que va tomando conciencia de sí y enamorándose de su vida en *Niebla*: “Empieza a dolerme el cogollo del alma gracias al amor [...]”²²³. El resto de construcciones escatológicas no son, en su opinión, más que artificios estetas o racionales pues para el vasco solo vale la pervivencia de la conciencia individual; no acepta ni el inmanentismo trascendente ni la comunión con Dios que supondría la disolución en la contemplación de la divinidad. Lo que reivindica es el hombre capaz de alcanzar la divinidad y, de esta forma, la

²²¹ Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 550

²²² Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. Pp. 63-65

²²³ Unamuno, de Miguel, *Niebla*. Madrid, Alianza Editorial. 2001. P. 98

subsistencia individual tras la muerte²²⁴. Esta última noción la expresa en el *Cristo de Velázquez* con los versos que siguen:

¡Se consumó! ¡Por fin, murió la Muerte! / Solo quedaste con tu Padre –solo / de cara a Ti-, mezclasteis las miradas / -del cielo y de tus ojos azules-, / y al sollozar la inmensidad, su pecho, / tembló el mar sin orillas y sin fondo / del Espíritu, y Dios sintiéndose hombre, / gustó la muerte, soledad divina (Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas*, IV. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 498)

Por lo tanto, para Miguel de Unamuno, la existencia humana tiene un carácter indigente sabiéndose agónica y abocada a la desaparición. Esto es lo que denominó sentimiento trágico de la vida, que supone la constante lucha entre la consecución de los fines teleológicos que vienen marcados por el afán de pervivencia y la incertidumbre derivada de la posibilidad de que esta situación se cumpla tras la muerte; o lo que es lo mismo, la duda existencial que afecta al ser humano evitando que adquiera certidumbres. Aún así, de esta fragilidad intrínseca del hombre surge la esperanza de trascendencia que, en el caso de los “sencillos” se apoya en la fe del carbonero que nada cuestiona y que acepta sin vacilación el destino eterno. Sin embargo, esta fe no es alcanzable para todo ser humano y lo convencional es que el hombre se encuentre perdido en un mar de desconfianza puesto que la razón batalla contra el sentimiento religioso que permitiría el desarrollo de la confianza en Dios. Por su parte, la Iglesia católica, en un afán de consolidar la fe, procura dotarla de la racionalidad que se opone a la misma aunque, en opinión del bilbaíno, esto no es más que un error debido a que estos asuntos vitales únicamente pueden recaer sobre el sentimiento ubicado en el corazón²²⁵.

Para Unamuno, la religión, al tocar elementos tan profundos del ser humano, debe estar desligada de toda dimensión política y social. Se trata de un elemento sentimental que juega con el misterio de la muerte y del amor en relación al crucificado.

²²⁴ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. P. 65

²²⁵ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. P. 75

Es decir, en la figura de Cristo es desde donde se levanta la confianza del hombre para la entrega a la muerte que se traduce en un vitalismo desmedido. Por lo tanto, lo que reclama el ser humano con su hambre de inmortalidad es ver la cara de Dios y salvarse de la nada y, de esta forma, establecer la esperanza escatológica que denomina amor compasivo en la que se invierte el sentido de la muerte de forma creativa²²⁶: “Con tierra, por tu Verbo hecha divina, / veremos los misterios de ultratumba, / los ojos restregándonos. No escondas / de nosotros tu rostro, que es volvernos, / chispas fatuas, a la nada matriz”²²⁷.

Dios se muestra ausente para ofrecer respuestas al dilema trágico, es a través de la *poietica* de carácter mitológico como se consigue crear la esperanza para el vitalismo. Se trata de la religión de la palabra creadora en virtud de la libertad del hombre para manejar su destino y que se torna cristología al encontrar en el Hijo el eslabón entre el hombre y Dios gracias al sacrificio que humaniza al primero y que diviniza al ser humano. Esta noción que convierte en divino al hombre a través de Cristo es una de las ideas fundamentales de *El Cristo de Velázquez*:

Tu Padre, con sus manos tenebrosas / bajo las tuyas, que la sangre alumbra, / tiene a tu cruz la inmensidad cubriendo, / como balanza de pesar estrellas. / Da libertad tu diestra ya enclavada, / y a la igualdad nos citas con la mano / del corazón, que te igualó a nosotros. (Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas*, IV. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 509)

Es, por lo tanto, Jesucristo, el Hijo de Dios, el que se iguala al hombre ofreciendo a través de la posibilidad creadora de la palabra mítica salida a la tragedia existencial. El sentimiento es la única vía para lograr vencer a la nada que se cierne sobre la existencia trágica del hombre.

La noción de religión unamuniana supone la llamada de Dios por parte del ser humano puesto que se encuentra oculto y no ofrece respuestas a la duda que desarrolla en torno a su existencia. De esta manera, en el vasco, ontología y religiosidad se dan la

²²⁶ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 515

²²⁷ Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas*, IV. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 521

mano pues ambas se imbrican para comprenderse y no puede desligarse una dimensión de la otra para explicar el conjunto que supone el hombre de carne y hueso. Asimismo, esta ontología religiosa que carga con la dualidad de la nada y el todo hace que el hombre busque a Dios por el terror que produce la posibilidad nadista²²⁸. Puesto que Dios se siente en su destierro, el hambre de inmortalidad que espolea el sentimiento religioso no supone la revelación positiva del mismo. Dios se muestra de forma trágica en el corazón y la ontología del vasco se torna conflictiva en cuanto que la raíz existencial está entre el ser y el no ser. Por lo tanto, el hambre de inmortalidad propia del hombre de carne y hueso está unida a la exigencia de Dios y lleva a la experiencia de lo eterno que se da de forma trágica a través de la muerte. Igualmente, el alma humana se muestra en contacto con la muerte, a través del dolor vital que hace sentir lo eterno en el hombre y que lleva a la conciencia de lo divino dotando de sentido humano al Universo²²⁹. La manera como el hombre es capaz de sentir lo eterno en él es por medio del Dios sufriente, por el Cristo que se humaniza a través del sufrimiento y que ofrece, dentro de la ortodoxia teológica, la redención al ser humano. Por tanto, es a través del crucificado que sufre el dolor del suplicio como Unamuno encuentra salida a la nada que acogota al hombre aunque la duda no pueda ser desterrada de forma definitiva pues resulta connatural a la fe. De esta manera, se presenta un hombre divino que a través del suplicio de Cristo, “hermano de carne”, es liberado de la nada que amenaza su existencia trágica²³⁰. Así lo muestra el bilbaíno en *El Cristo de Velázquez*:

Como un libro arrollado abrióse el cielo / al morir Tú en la cruz, libro de carne,
/ y la Palabra que creó nos dijo: / <<Toma ese libro y cómelo; si acerbo / para tu vientre,
te será en la boca / miel y dulzura>>. Y eres Tú ese libro. (Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 483)

Así, la muerte del crucificado, del hijo de Dios, es la salida mítica *poietica* ante el sinsentido que supone la existencia humana abocada a la nada. La palabra creadora,

²²⁸ París, Carlos, *Unamuno: La religión como soteriología existencial*, en *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Edición a cargo de Manuel Freijó. Madrid, Editorial Trotta. 2005. Pp. 435-436

²²⁹ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 517-519

²³⁰ París, Carlos, *Unamuno: La religión como soteriología existencial*, en *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Edición a cargo de Manuel Freijó. Madrid, Editorial Trotta. 2005. Pp. 439-440

representada por el simbolismo del libro, es el elemento que rompe con la tensión trágica entre el todo y la nada.

El sentimiento religioso supone en el hombre un sentimiento de divinidad y, en opinión de Unamuno, tiene un carácter colectivo aunque con posterioridad se personalice. De esta forma, la teología tiene un origen colectivo que surge de la antropomorfización de las fuerzas naturales de forma que adquieren la categoría de divinidad. Lo divino, consecuentemente, supone el intento de personalización del todo y el paganismo es para el vasco prueba de este intento de personalización del todo a través del panteísmo. En este contexto, la diferencia entre los dioses y los hombres venía dada a través de la inmortalidad. La llegada hasta el Dios único se produce a través de la necesidad de una autoridad central en el panteón divino que traslada hasta el monoteísmo y, de ahí, hasta el monoteísmo. Este fenómeno, siguiendo a Unamuno, se produjo en Israel con la creación de un Dios guerrero y monárquico que arrastra al monoteísmo a través de la aparición de los profetas. El último eslabón de este proceso creativo se produce cuando a este Dios sentido como cercano se le van cercenando las características antropomórficas para acabar convirtiéndose en pura idea, en el Dios impensable al que se refieren las pruebas clásicas de la existencia de Dios²³¹. Sin embargo, la perseverancia del alma humana por subsistir eternamente que es específica del hombre lleva a la elaboración de un Dios antropomórfico en el que proyectar la conciencia. Es esta la manera en que, en opinión del pensador bilbaíno, se ofrece la finalidad humana al Universo. A este Dios vitalista se llega a través del sentimiento debido a que el Dios lógico, el que resulta accesible mediante las demostraciones racionales de su existencia, resulta inhumano. Al Dios vivo se accede por la palabra, por el verbo mito-poético. El “hambre de Dios” que caracteriza al hombre de carne y hueso en relación a su afán de inmortalidad, no tiene nada de racional pues se apoya en el sentimiento de amor hacia Dios que acaba en su búsqueda²³². Muestra del intento fallido por acceder a Dios por parte de la razón humana se encuentra en los siguientes versos:

²³¹Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. Pp. 171-175

²³² *Ibíd.* P. 180-182

¿No es acaso esa sangre del poniente / señal del pensamiento dolorido / de la pobre alma humana, que con saltos / de loco escudriñar quiso la bóveda / del cielo azul romper y ver los ojos / de Aquel que a dar tu sangre así Te enviara / como remedio de esa sangre trágica? (Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas*, IV. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 505)

Se muestra así como la desesperación humana ante la duda existencial desarrolla el racionalismo teológico para encontrar una respuesta que se le resiste pues, para don Miguel, ésta solo habita en el corazón que no es creador de verdades positivas sino de sentimientos. Es así que al Dios accesible para el hombre de carne y hueso, el que tiene un carácter vitalista, únicamente se hace accesible a través de la más íntima sentimentalidad que se desglosa de la necesidad de vitalizar el mundo para que devuelva una finalidad antropológica. Luego, la creencia en Dios supone el deseo que se haga su voluntad que, siguiendo la cristología unamuniana, coincide con la del hombre; se trata de la voluntad de persistir eternamente²³³. Y, para Unamuno, todas las religiones se orientan hacia la concepción de una teleología humana en el Universo²³⁴. Se trata, por lo tanto, de un universal cultural que, utilizando la analogía de *Niebla*, podría interpretarse como la necesidad de inventar un respaldo ontológico para el raquitismo existencial del hombre que se reproduce en los personajes de ficción y sus creadores: “¡Ser o no ser!..., que dijo Hamlet, uno de los que inventaron a Shakespeare”²³⁵.

Consiguientemente, la religión pone claro la actitud unamuniana ante la vida ya que considera al hombre como un animal religioso. El cristianismo que desarrolla tiene un carácter cordial evangélico, liberal, civil y radicado en la sentimentalidad que emana del corazón. El uso del sentimiento por parte del vasco en lugar de la razón como venía haciéndose en la tradición de la teología racional se debe, entre otros motivos, a que es el único camino para conseguir la radicación en el ser de una manera vivida y no meramente conceptualizada. La objetivación de la religión no permite su comprensión, debe ser interiorizada por el hombre, sentida de manera personal a través de la fe y la confianza depositada en Dios como prolongación eterna del hombre. Asimismo, la

²³³ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. P. 192

²³⁴ *Ibíd.* 228

²³⁵ Unamuno, de Miguel, *Niebla*. Madrid, Alianza Editorial. 2001. P. 252

religión no es una cuestión teórica sino existencial con un carácter práctico puesto que juega con la orientación de la vida y su sentido último. La experiencia de radicación en el ser que se abre por medio del sentimiento lleva a una sensación de precariedad ontológica por parte del hombre por lo que, de manera irremediable, necesita sustentarse en un poder absoluto. Por lo tanto, la religiosidad en Unamuno tiene un carácter ambiguo puesto que reúne las posturas de rebelión contra el destino y de petición de una prolongación de la existencia²³⁶. Así, Unamuno rompe con la postura tradicional religiosa que supone la sumisión absoluta ante la divinidad debido a que en su concepción del fenómeno religioso, Dios y el hombre se igualan tal y como deja patente en *El Cristo de Velázquez*: “[...] Confortándote / buscabas cobrar bríos en la lucha / con el sufrir, al toque de la tierra, / granero de dolores. Te faltaba / para hacerte más dios pasar congojas / de tormento de muerte. [...]”²³⁷. De esta forma, el sufrimiento del Hijo crea en la mitología cristiana un Dios agónico que se iguala con el hombre en su divinidad por lo que, al tiempo que eleva al ser humano, Él se humaniza convirtiéndose en el elemento más sólido para la creación del sentido humano del Universo.

En consonancia con la religiosidad, tal y como es entendida por la reflexión unamuniana, se produce el levantamiento contra el destino vacío a través de la petición a Dios de que salve el alma del hombre. Este hecho está encarnado en la figura de Jesucristo²³⁸:

Luna de Dios, y a tu mudez responde / la del orbe. Porque eres Tú la vida / para los hombres luz, y así al morirte / se quedaron a oscuras; mas tu muerte / fue oscuridad de incendio, fue tiniebla / de amor abrasadora, en que latía / de la resurrección la luz. (Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 507)

Por lo tanto, Cristo, el ideal de la religión de la palabra que se iguala con el hombre divinizándolo, es capaz de vencer la muerte ofreciendo el todo a la humanidad

²³⁶ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 497-499

²³⁷ Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 521

²³⁸ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. P. 195

que encuentra aquí su sentido. Luego, la teología de la cruz supone la apertura mística hacia una esperanza que ofrece alcance a la existencia haciendo de la cristología la clave de bóveda de la religión de la palabra unamuniana. Aquí el hombre de carne y hueso encuentra solución a su existencia trágica dubitativa puesto que Cristo se erige en la figura carnal que le permite superar la nada, es la garantía de la pervivencia de la conciencia individual lo que provoca que la duda existencial se resuelva, aunque sea de manera parcial, hacia los intereses humanos.

Por supuesto, la cristología está presente en la antropología lírica que desarrolla en su obra el vasco conectando con el quijotismo en el sentido de que éste es una cristología agónica en la que el héroe se erige como contrario al destino que le ha tocado en suerte. El Quijote entiende su finitud pero, como Cristo, en tremendo sufrimiento, se rebela contra el sinsentido de la nada convirtiendo su actitud vital en ejemplo para la vida práctica²³⁹ pues el yo se muestra en sus obras²⁴⁰. Consecuentemente, es el símbolo poético de la crucifixión el que alimenta la esperanza humana de superar el vacío aunque siempre lastrado por la duda existencial que no permite garantizar la pervivencia de la conciencia individual: “Tu cuerpo, la corona del tejido / regio del Universo, es su modelo; / coto de inmensidad, donde los hombres / la tímida esperanza cobijamos / de no morir del todo”²⁴¹. De esta manera, deja patente Unamuno que la inmortalidad del alma no es asunto que se refiera a una certeza positiva sino que, más bien, está referida a una existencia trágica insoluble. Por lo tanto, la religiosidad unamuniana caracterizada por el hambre de eternidad en el hombre encuentra en Cristo su máxima expresión²⁴².

La fascinación por la cristología acompañó a Miguel de Unamuno desde su etapa más científicista durante la que ya sentía admiración por la obra de Fray Luis de León en lo que concernía al humanismo cristológico que desarrolla. Su visión de la cristología, sin embargo, es más cercana al protestantismo liberal puesto que, en gran medida, fueron las lecturas de esa doctrina las que más calaron en el joven Unamuno y

²³⁹ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 537

²⁴⁰ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. P. 214

²⁴¹ Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 527

²⁴² Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. P. 213

la influencia que más se acercaba a su antidogmatismo y a su voluntad de ingresar en la modernidad y no quedarse rezagado bajo el catolicismo jerarquizado español. Así, se va alojando en él la idea de que un hombre perfecto debe alojar en él trazas de la divinidad²⁴³. Esta noción es la que se recoge en el concepto de apocatástasis que despliega, que había sido tratado anteriormente por Orígenes y que suponía la liberación de la realidad material²⁴⁴ además del recogimiento de todo en Cristo. Es decir, ser Dios todo en todos, que todo confluya en Cristo haciendo de la humanidad el fin de la Creación. Por lo tanto, la apocatástasis forja al hombre como Dios llevando también a la divinidad a su perfección puesto que, de esta manera, se completa y acaba de ser conciencia infinita que abarca todas las conciencias²⁴⁵. Unamuno hace especial énfasis en esta unión de lo divino y lo humano alejándose de toda cristología racionalista²⁴⁶.

Para el catedrático, el Cristo intrahistórico español tiene un carácter agónico y supone una llamada a la inmortalidad en forma de devoción por parte del hombre. La agonía se encuentra en la aprehensión de la fragilidad humana que lleva a la toma de conciencia del sí como existencia trágica que se encuentra ante el misterio; ante la duda de si tras la muerte se engendrará la pervivencia o, si bien, se producirá la extinción definitiva del alma. Así, el hombre, a través de la palabra instauro la esperanza necesaria que, representada por Cristo, supone la solución de la dubitación existencial en el sentido trascendente que deja atrás la nada aniquiladora. Esta ilusión ante el desafío de la muerte únicamente se puede instituir a través de la actitud teologal que habita en el hombre de carne y hueso y que le anima a la creación de un sentido para el Universo en el que su conciencia personal tenga continuidad. De esta forma, la agonía representada en la cristología unamuniana tiene un carácter dual pues, no solo tiene que hacer frente a la muerte sino que, por añadidura, debe sufrir el abandono paterno que provoca un profundo dolor espiritual²⁴⁷ tal y como se hace expreso en *El Cristo de Velázquez*:

²⁴³ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 538

²⁴⁴ Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Círculo de lectores. 2002. Pp. 2657-2659

²⁴⁵ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. Pp. 250-251

²⁴⁶ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 539

²⁴⁷ *Ibíd.* P. 542

Tú, obediente / -que es obediencia la Razón- cual súbdito / del Amor, te cobraste, y de las garras / de Satán para el hombre rescataste / la libertad, que es de la ley conciencia, / que al conocerla se la da a sí mismo / quien la conoce. (Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas*, IV. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 526)

En este fragmento Unamuno señala la manera en que Dios se sirve del Hijo para mostrar, mediante su sacrificio, la materia divina del hombre en el que se alumbra la esperanza existencial de pervivencia individual que supone la libertad que se instaura tras la formación de la conciencia. Luego, a través de la entrega del Hijo, se produce la humanización de la divinidad por lo que el Cristo agónico se convierte en testigo y copartícipe de la vacilación que domina al ser humano “[...] fue tu muerte / salud y sanidad y lozanía”²⁴⁸.

Además, el grito desesperado, al sentir el abandono en la cruz, se convierte en señera de la cristología unamuniana de carácter agónico sirviendo de resorte para la mediación entre el Cristo victorioso y el derrotado por la muerte. Esta situación es, dentro de la simbología que desarrolla el autor español, la que iguala y hermana a Jesucristo con el hombre puesto que también se encuentra en situación agonizante debido a su tragedia vital que hace que se mantenga de manera precaria entre la eternidad y el abismo. El Cristo agónico supone la proyección mítica del hombre al combatir contra la muerte asumiéndola en el amor al Padre de manera obediente²⁴⁹. El eslabón para la consecución de la pervivencia existencial del hombre se encuentra, consecuentemente, en el mito cristológico tal y como Unamuno lo manifiesta líricamente: “¡Tráenos el reino de tu Padre, Cristo, / que es el reino de Dios reino del Hombre!”²⁵⁰. Asimismo, ser cristiano para Unamuno supone mantener una actitud determinada puesto que presume la participación práctica en el misterio del Dios que lucha contra la muerte a través de la confianza depositada en Él involucrando al amor vencedor²⁵¹.

²⁴⁸ Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas*, IV. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 544

²⁴⁹ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 542-543

²⁵⁰ Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas*, IV. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 551

²⁵¹ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 656

La tentación ante la nada es otra de las características que siempre está presente en la existencia trágica, es la duda más terrible que se cierne sobre el hombre. Conjuntamente, sólo en contraste con la nada puede concebirse la eternidad como la otra parte de binomio trágico y como salida esperanzadora ante el absurdo. De esta manera, como contrapunto a la esperanza de inmortalidad se presenta la posibilidad de una eternidad desprovista de la conciencia individual y el Cristo agónico también es depositario de esta posibilidad puesto que la agonía únicamente puede experimentarse ante el dilema nadista²⁵². Ésta es la certeza que alberga don Manuel y que supone la presentación del nadismo existencial como la otra posibilidad que abre la duda: “¡Qué ganas tengo de dormir, dormir, dormir sin fin, dormir por toda una eternidad sin soñar!, ¡olvidando el sueño!”²⁵³.

Durante su exilio parisino, Unamuno vivió una profunda crisis nadista²⁵⁴ que combate mediante la redacción de *La agonía del cristianismo* y el diario poético que componía sobre su forzada residencia en Fuerteventura y posterior traslado a Francia. También continúa con su lucha política junto a Blasco Ibáñez en un intento de proscribir la creciente nostalgia que comenzaba a atenazarle²⁵⁵. Llega a la conclusión de que para vencer a la posibilidad de la nada únicamente es la fe el asidero que supondría la derrota desesperada de la muerte, se trata de un voluntarismo que presume el deseo de que haya Dios como posibilidad de establecimiento de una conciencia universal que garantice el destino humano en forma de inmortalidad²⁵⁶. Este el motivo por el que el párroco de Valverde de Lucerna oculta a su parroquia la verdad vacía de la que tiene pleno convencimiento, para que no pierda la fe y no se altere la convivencia social: “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...”²⁵⁷. Se presenta en el personaje de don Manuel el héroe nadista que, en pos de la protección de los habitantes de la aldea, se lleva consigo su secreto existencial y que, a pesar de lo vacío de una existencia con tal

²⁵² *Ibíd.* Pp. 544-545

²⁵³ Unamuno, de Miguel, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 156

²⁵⁴ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 654

²⁵⁵ Rabaté, Colette y Jean-Claude, *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid, editorial Taurus. 2009. Pp. 482-483

²⁵⁶ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 654-655

²⁵⁷ Unamuno, de Miguel, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 157

certeza, se sacrifica para el establecimiento de una fe infantil y sentimental que permita la cohesión de la comunidad y el vitalismo de sus componentes.

En conclusión, se puede enunciar que la religiosidad unamuniana supone la presencia del hambre de inmortalidad en el hombre de carne y hueso que, independientemente de las categorizaciones realizadas desde la razón, siente esta íntima conexión con la realidad que le lleva a querer prolongar su existencia. Puesto que la ciencia se ve superada por esta problemática, es la filosofía la que debe, en opinión del catedrático, arremeter esta cuestión de carácter antropológico. Se trata del asunto en el que se instala la duda existencial y que supone la resolución de la pregunta acerca de si el hombre va a vivir o no eternamente. Para resolver tamaña materia, el vasco no utiliza la dogmática presente en el catolicismo sino que, en una dirección protestante, aboga por el libre desarrollo de la subjetividad²⁵⁸ para llegar a la toma de conciencia de sí que desarrollará el egotismo trascendental. Éste, que supone el amor a la propia conciencia, se extiende hacia los demás debido a la compasión que despierta la identificación en el otro de la propia tragedia existencial por lo que se acaba por anhelar compartir un destino eterno gracias a una finalidad humana presente en el Universo. Precisamente, para lograr el establecimiento de este sentido que puede entenderse como conciencia universal, debe contar el hombre con un soporte hacia lo absoluto que encuentra en Dios. Por lo tanto, la existencia de Dios se desarrolla a partir del ansia de inmortalidad por parte del ser humano que crea y desea su presencia como dador de trascendencia. La divinidad, finalmente, nace de la voluntad del hombre que le lleva al desarrollo de la fe o el sentimiento religioso. Así, a través de la fantasía y el uso de la palabra *poética* se personaliza a Dios que, puesto que es comprendido desde una perspectiva antropomórfica, acaba por personalizar el Universo al ser la divinidad el absoluto. Es, de esta forma, como el hombre otorga sentido humano a la realidad y dota a su existencia de trascendencia al prolongar su conciencia hasta el infinito para salvarla de su aniquilamiento²⁵⁹.

Luego, en la duda existencial ante el porvenir del hombre es de donde brota la preocupación del más allá y la creación poética para resolver la cuestión de la

²⁵⁸ Suances Marcos, Manuel, *Historia de la filosofía española contemporánea*. Madrid, Editorial Síntesis. 2006. Pp. 232-233

²⁵⁹ *Ibíd.* Pp. 234-235

inmortalidad. Es, consiguientemente, un elemento capital que nutre todo el trabajo reflexivo del catedrático de Salamanca.

2.5. La duda existencial

Los últimos dos años de existencia de Miguel de Unamuno acrecientan, debido a los acontecimientos que se van desarrollando en su vida, su pesimismo existencial que le lleva de nuevo al coqueteo con posturas nadistas tal y como le había sucedido durante su exilio parisino. En marzo de 1934 fallece Susana, la última hermana que le quedaba y que era monja en Logroño, y a esto se une la zozobra por la salud de su mujer Concha que se estaba deteriorando de manera precipitada. Unamuno, volcado en el cuidado de, como la llamaba, su “costumbre” comenta con su hijo Fernando la incapacidad para salir a la palestra pública puesto que no se ve con el cuajo necesario. Tras un declive marcado por la demencia senil que le lleva a pasar por un período de amnesia y hemiplejía, en mayo de 1934 fallece dejando al catedrático en situación de desamparo²⁶⁰.

Estos tortuosos acontecimientos quizás sean los que le lleven, tras un período que comienza tras la crisis de 1897, a su definitiva instalación en la duda existencial con una querencia hacia la nada que se destila en sus últimos escritos importantes tales como *San Manuel Bueno, mártir*. De esta manera, la actitud dubitativa va creciendo en el vasco hasta que se convierte en una postura vital e intelectual que hace de resorte en su reflexión filosófica de carácter lírico. La duda existencial surge de la confrontación de dos realidades²⁶¹: la de su fe infantil que nunca recuperará y la de su posterior etapa positivista y agnóstica que provocará el estallido espiritual de la noche de finales del siglo XIX. Así, estas dos fases conformarán dos sustratos sobre los que se aposentará el Unamuno maduro independientemente de que los cimientos de dicha plataforma irían deteriorándose y llevándole, debido a sus avatares vitales, a posturas tendentes al descreimiento. Aún así, la añoranza por la fe perdida le acompañará durante toda su vida y será un tema recurrente en su literatura. De esta manera, ante la insatisfacción

²⁶⁰ Rabaté, Colette y Jean-Claude, *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid, editorial Taurus. 2009. Pp. 618-621

²⁶¹ El dualismo de contrarios resulta una constante en el pensamiento unamuniano pues, en su opinión, es a partir de este enfrentamiento como resulta productiva su reflexión al establecerse lo que consideraba una “tensión creadora”.

que le produce el trabajo racional para el tratamiento de su angustia existencial y la resolución de la posible inmortalidad del alma, se lanza al intento de recuperación de su fe pueril²⁶² que, con el paso del tiempo, irá apagándose dejando los rescoldos de la batalla vital mantenida por el catedrático. Quizás, la postura que el personaje don Manuel mantiene ante la cercanía de la muerte sea afín a la del veterano Unamuno que se ve consumido por cierta desesperación y angustia:

E iba corriendo el tiempo y observábamos mi hermano y yo que las fuerzas de don Manuel empezaban a decaer, que ya no lograba contener del todo la insondable tristeza que le consumía, que acaso una enfermedad traidora le iba minando el cuerpo y el alma. (Unamuno, de Miguel, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 151)

Una de las claves para entender el establecimiento en la duda existencial por parte del vasco se encuentra en la decepción que, desde su punto de vista, trajo consigo la actitud positivista que él mismo profesó hasta antes de su crisis vital. En su opinión, entre los males traídos por esta corriente de pensamiento se encuentra el relativo a la manera en que acometía el análisis de los hechos pues no era capaz, mediante la conceptualización, de captar en toda su hondura las realidades que intentaba dilucidar²⁶³. De esta manera, las cuestiones vitales de carácter dinámico eran difícilmente aprehensibles mediante esa postura a la que le resultaba imposible la disolución de las cuestiones radicales del hombre de carne y hueso. Además, la cuestión por el porvenir de la conciencia ante la muerte se mantenía presente e irresoluta. Con todo, don Miguel no podía contentarse con las respuestas provenientes desde la razón que anunciaban que la conciencia humana quedaba encajonada entre la nada de la que procedía y el vacío al que se dirigía, para él resultaba la posibilidad más detestable puesto que hacía de la existencia humana un absurdo sin coherencia. Consiguientemente, se siente dividido entre lo que le dicta el sentimiento que anhela la pervivencia individual y lo que establece la razón con sus verdades objetivas que

²⁶² París, Carlos, *Unamuno: La religión como soteriología existencial*, en *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Edición a cargo de Manuel Freijó. Madrid, Editorial Trotta. 2005. Pp. 428-429

²⁶³ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. P. 27

muestran la finitud del hombre²⁶⁴. De hecho, el bilbaíno manifiesta la imposibilidad para su convencimiento sobre la existencia o inexistencia de Dios y considera incluso los argumentos ateos como menos convincentes²⁶⁵ aunque sin llegar a aceptar las pruebas clásicas de la existencia de Dios. Ésta, sin duda, es el germen de la duda existencial que marcará su carrera intelectual. Mismamente, desde la postura que mantiene de instalación en la duda por parte del hombre es desde donde se determinará el camino religioso al convertirse en una búsqueda sin fin que completará al ser humano abriéndole la esperanza de la pervivencia de la conciencia individual ante la nada:

¡Dame, / Señor, que cuando al fin vaya perdido / a salir de esta noche tenebrosa / en que soñando el corazón se acorcha, / me entre en el claro día que no acaba, / fijos mis ojos de tu blanco cuerpo, / Hijo del Hombre, Humanidad completa, / en la increada luz que nunca muere; / mis ojos fijos en tus ojos, Cristo, / mi mirada anegada en Ti, Señor. (Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 552)

Unamuno se pronunció a lo largo de su trayectoria contra todo tipo de dogmatismo. Lo propio y característico de su posición es la radicación en la duda que mediante confrontación de elementos contrarios provoca la creatividad de sentido en los asuntos humanos. Por lo tanto, pone de manifiesto su diferencia con la duda metódica cartesiana²⁶⁶ de carácter racional puesto que, en el caso del francés, la razón no es más que un elemento común de la sociedad que queda vulgarizado²⁶⁷. La suya es una duda sentimental unida a la pasión y que, en último término, se ubica en la agonía que supone una lucha contra el sinsentido a través de la creación de una finalidad humana al Universo en virtud de la palabra *mito-poietica*. De hecho, la duda unamuniana está íntimamente relacionada con la fe que también tiene este carácter dubitativo que es, en

²⁶⁴ *Ibíd.* P. 33

²⁶⁵ París, Carlos, *Unamuno: La religión como soteriología existencial*, en *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Edición a cargo de Manuel Freijó. Madrid, Editorial Trotta. 2005. Pp. 430-431

²⁶⁶ París, Carlos, *Unamuno: La religión como soteriología existencial*, en *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Edición a cargo de Manuel Freijó. Madrid, Editorial Trotta. 2005. P. 433

²⁶⁷ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. P. 45

su opinión, la verdadera fe²⁶⁸ frente a la “del carbonero” fundamentada en certezas insustanciales tal y como manifiesta Lázaro a propósito de don Manuel en *San Manuel Bueno, mártir*: “[...] no es como los otros, pero a mí no me la da; es demasiado inteligente para creer todo lo que tiene que enseñar”²⁶⁹. Así, la fe unamuniana se establece sobre un Dios oculto que no ofrece respuestas por lo que supone, según sus propias palabras, “crear lo que no vemos”. De esta forma, la fe que desarrolla Unamuno está cimentada precariamente sobre hipótesis sin resolución²⁷⁰. *El Cristo de Velázquez* supone un ejemplo de la falta de respuestas para la condición humana: “Tú que callas, ¡oh Cristo!, para oírnos, / oye de nuestros pechos los sollozos; / acoge nuestras quejas, los gemidos / de este valle de lágrimas”²⁷¹. Por lo tanto, siguiendo la actitud vacilante de la reflexión de Unamuno, Dios no ofrece respuestas ante la agonía del hombre por lo que la duda existencial vive alojada en el ser humano.

Para el rector de la Universidad de Salamanca el hombre, el ansía de ser Dios, de alcanzar la eternidad a través de la inmortalidad del alma, se desvela agónicamente a través de la duda existencial. De esta manera, la angustia vital nace de la imposibilidad del hombre de carne y hueso de saber a qué atenerse puesto que la duda ofrece una salida bipolar para el devenir humano que no se decanta ni ante la nada ni ante la eternidad²⁷². Se trata de una encrucijada que queda manifestada en la cristología de la cruz, en la dualidad que también envuelve a Cristo. Luego, la duda es sentimental, vitalista y surge de la confrontación entre la razón y el sentimiento. Además, la duda existencial unamuniana no se vale de ninguna moral puesto que tiene un carácter fundacional y supone la base trágica de la religiosidad concebida por el bilbaíno. Así, esta confrontación trágica entre los dos polos existenciales tiene la fuerza creadora

²⁶⁸ París, Carlos, *Unamuno: La religión como soteriología existencial*, en *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Edición a cargo de Manuel Freijó. Madrid, Editorial Trotta. 2005. P. 433

²⁶⁹ Unamuno, de Miguel, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 138

²⁷⁰ París, Carlos, *Unamuno: La religión como soteriología existencial*, en *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Edición a cargo de Manuel Freijó. Madrid, Editorial Trotta. 2005. P. 433-434

²⁷¹ Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 549

²⁷² Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 88

como para establecer una posible esperanza revitalizadora que, por añadidura, supondrá la base para la acción práctica del hombre²⁷³.

El detonante para la puesta en marcha de la dubitación sobre el sentido de la existencia se produce por la presencia de la “sima” o abismo ante el hombre y que pone de manifiesto su falta de futuro o incapacidad para superar su existencia fenoménica. Ante esta posibilidad se produce una pérdida de sentido vital, el ser se vuelve vacío y se produce la desesperación humana aunque, en el sentido contrario, la duda abre la posibilidad del todo, de la eternidad entendida como la continuación de la conciencia personal más allá de la muerte²⁷⁴. Por lo tanto, la existencia trágica necesita tanto de la fe irracional que abre la posibilidad a la inmortalidad del alma como la presencia de la razón. Entre ambas potencias es desde donde se desarrollará una existencia humana enclavada en una encrucijada que no certifica ningún tipo de garantía existencial. Por lo aducido, la vida del hombre es agónica, da bandazos entre las cimas de la divinidad y las profundidades de la falta de finalidad. Ahora bien, el enfrentar ambas posibilidades que nacen de las facultades de la razón y la sentimentalidad se produce la salida creativa dadora de significación para los intereses del ser humano²⁷⁵. Esta esperanza elaborada por la palabra, por la capacidad creativa se traduce en la opción religiosa que ofrece la inmortalidad del alma como alternativa a la nada: “Ya no tememos al Señor, tu Padre, / el Calvario de amor cual sol percuere / del Sinaí las nubes y nos muestra / la sonrisa del cielo, que es el nido / donde nuestra esperanza irá a parar”²⁷⁶. Consecuentemente, el sentimiento religioso que tiene su acomodo en la fe es la clave para la superación de la aflicción de una posible existencia abocada a la negación, así se produciría el retorno a la eternidad con todas las posibilidades existenciales intactas.

Puesto que para Miguel de Unamuno la existencia se enclava, de manera irresoluble, entre el todo y la nada, será mediante la simbología de la Esfinge como

²⁷³ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. Pp. 124-125

²⁷⁴ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 89

²⁷⁵ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. P. 128

²⁷⁶ Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 511

mostrará esta tragedia que el hombre debe soportar por el hecho de haber nacido. Únicamente a partir del desarrollo de la conciencia, del ejercicio de la libertad personal, se podría alcanzar la resolución de este secreto existencial debido a que desde la voluntad se produce la inserción en la totalidad; la esperanza escatológica ante la duda pretendería la comunión con el todo a través de Dios²⁷⁷. De esta manera, resulta necesaria la acción práctica puesto que la misma, construida sobre la dubitación, tiende a probar su verdad mediante la creación, por parte de la palabra *poietica*, del mundo espiritual del hombre. Por lo tanto, la conducta se convierte, de esta forma, en la prueba moral de la verdad esperada; resulta la verificación de la doctrina. Puesto que la existencia trágica del hombre se ubica entre los dos polos antagónicos del todo y la nada fundamentados entre la razón y la sentimentalidad, de aquí surge la duda como resultado de la tensión agónica que se soporta. Así, la dubitación, el no saber a qué atenerse, crea la esperanza que se revuelve contra el destino finito. Al agarrarse la vida al escepticismo de la razón para prolongarse, se llega a la negación de la pervivencia del alma individual por lo que choca con el deseo naciendo la incertidumbre productora de sentido. Para Unamuno, esta incertidumbre está presente tanto en creyentes como en ateos puesto que la falta de evidencia de las convicciones es un universal que provoca una salida imaginativa²⁷⁸. Ésta es la visión trágica que muestra en su producción lírica: “¡Y tu sueño es la paz que da la guerra, / y es tu vida la guerra que da paz!”²⁷⁹. Consecuentemente, para Miguel de Unamuno, desde esta incertidumbre profunda que atenaza al hombre se puede llegar a imaginar qué le espera al alma tras la muerte siendo el destino ideal el de la pervivencia de la conciencia individual. Esta existencia trágica, sustentada por la falta de certezas, es el nudo vital que debe ser aceptado puesto que de la desesperación subsiguiente surge una vida plena capaz de desarrollar una estética, una religión, una lógica y una ética²⁸⁰.

²⁷⁷ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 90-91

²⁷⁸ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. Pp. 132-135

²⁷⁹ Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 470

²⁸⁰ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. Pp. Pp. 139-141

Luego, el objetivo de la moral unamuniana edificada a partir del titubeo de la existencia es ofrecer finalidad humana al Universo y que se dé a conocer mediante la obra del hombre. Por esto, Unamuno condensa su actitud moral en el siguiente imperativo; “Obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible y no merezcas morir”. Esta sentencia la deriva el filósofo español del escritor prerromántico francés Étienne Pivert de Senancour (1770-1846) que había establecido la máxima siguiente: “Y si es la nada lo que nos está reservado, hagamos que sea una injusticia esto”²⁸¹. De esta manera, la instalación en la incertidumbre existencial que establece don Miguel como base de su reflexión es el camino para la construcción de la conciencia y el desarrollo de un egotismo trascendental que se traduzca en el amor por uno mismo. Desde este punto, se produce la conmiseración por el otro que sufre el mismo destino trágico constituyendo así la base para, utilizando el mito, crear una salida que está en Dios y su garantía de eternidad. Por lo tanto, la determinación de la acción del hombre por parte del vasco viene establecida por la fe pues, en sentido etimológico en el que la entiende, supone la confianza en una persona a la que acompaña la incertidumbre puesto que siempre cabe la posibilidad de engaño por dicha persona. La fe así entendida, está emparentada con la sentimentalidad y, puesto que se dirige a una verdad práctica, contiene elementos volitivos. Es la que crea a Dios y, puesto que Él crea la fe, se está creando continuamente en el hombre. Así, la finalidad humana del Universo se construye a través de la duda existencial que se destila de la confianza en Dios²⁸².

De esta forma, esta postura es básica para la elaboración de una moral puesto que el establecimiento de la conciencia personal necesita del ejercicio volitivo que, mediante la acción, se trueque en garantía de la doctrina que dotará de finalidad la existencia. Luego, la acción práctica que defiende Unamuno está cargada de un profundo vitalismo debido a su rebelión contra la muerte tal y como sucede en *San Manuel Bueno, mártir* donde el párroco entiende que la fe religiosa provoca este sentido existencial y es garantía de confortabilidad vital: “-Y ahora –añadió-, reza por mí, por tu hermano, por ti misma, por todos. Hay que vivir. Y hay que dar vida”²⁸³. Y esta vida

²⁸¹ Ibíd. Pp. 268-269

²⁸² Ibíd. Pp. 204-205

²⁸³ Unamuno, de Miguel, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 146
TRABAJO FINAL DE MÁSTER. Valencia, Septiembre 2012. FACULTAD DE FILOSOFÍA.
UNED

viene marcada por el deber moral tal y como muestra el bilbaíno en la cristología que desarrolla en *El Cristo de Velázquez*: “[...] haznos cruzar la vida pedregosa / -repecho de calvario- sostenidos / del deber por los clavos, y muramos / de pie, cual Tú, y abiertos bien de brazos, / y como Tú, subamos a la gloria”²⁸⁴. Asimismo, la vida también alcanza un sentido moral además de existencial por la donación del sentido humano al Universo que se desarrolla a partir la instalación de la duda que, como las dos direcciones de la cruz de Jesús, muestra las dos posibilidades teleológicas para el hombre

Miguel de Unamuno, en base a su defensa de la lírica como medio expresivo ideal, establece un completo paisajismo del espíritu humano que se fundamenta en relación a las aspiraciones sentimentales del hombre de carne y hueso y que suponen el punto de partida de la duda existencial. Esta orografía espiritual es descrita mediante la siguiente versificación: “[...] Clamamos / a Ti, Cristo Jesús, desde la sima / de nuestro abismo de miseria humana, / y Tú, de humanidad de blanca cumbre, / danos las aguas de tus nieves”²⁸⁵. Es, de esta manera, que el alma humana está moldeada en relación a la hondura que lleva desde la nada hasta el todo, desde la sima del absurdo, hasta la cima del sentido humano del Universo. Y, el hombre, se debate durante su vida agónicamente entre estos dos extremos debido a que su falta de certezas no tiene visos de solución hasta la llegada de la muerte²⁸⁶. Este horizonte se desarrolla creativamente en *San Manuel Bueno, mártir* con la simbología que desarrolla Unamuno y que se condensa en los siguientes elementos: “[...] porque él no quería ser sino de su Valverde de Lucerna, de su aldea perdida como un broche entre el lago y la montaña que se mira en él”²⁸⁷. Así, la aldea alude en la obra la situación del hombre de carne y hueso que choca entre el todo y la nada que son encarnados por la montaña y el lago respectivamente. Por otro lado, don Manuel supone la esperanza cristológica pues presume la conexión con la fe independientemente de la actitud nadista del párroco.

²⁸⁴ Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. Pp. 551-552

²⁸⁵ *Ibíd.* P. 550

²⁸⁶ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 92

²⁸⁷ Unamuno, de Miguel, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 119

En consecuencia, el alma humana se debate entre los dos infinitos contrapuestos del todo y la nada y este camino entre los dos posibles finales es lo que ocasiona la falta de seguridad en el hombre puesto que las dos capacidades de la razón y la sentimentalidad están en contraste creativo. Debido a que la espiritualidad humana concurre por esta intrincada vereda existencial de la que no se ve el final, en virtud de la libertad con la que cuenta va construyendo, paso a paso, con cada decisión tomada, el yo íntimo. Luego, se pone de relieve de nuevo la importancia del desarrollo moral en base a la duda existencial que supone una de las claves unamunianas. De esta forma, la eternidad que puede alcanzar el hombre y que le emparenta con la divinidad conjetura la liberación ante la posibilidad de la nada que abre la dubitación. Por consiguiente, la libertad, una vez que elimina el lastre de la nada es capaz de construir un yo que, en relación a las posibilidades de trascendencia que alcanza entra en comunicación con lo incondicionado; con Dios²⁸⁸. Este posible camino a realizar por el alma está marcado en la composición poética unamuniana; “la luz que te rodea es el espíritu / que fluye de tu Padre, el Sol eterno, / las tinieblas rompiendo, y a nosotros / de Ti, su luna en nuestra noche triste”²⁸⁹. Mismamente, la posibilidad de Dios con la correspondiente salvación eterna abre la puerta para la pervivencia existencial del hombre. Y, ya que no hay certidumbre de la divinidad, es a partir de Cristo que se humaniza y muestra el camino de la resurrección como se concibe el reflejo de Dios que permite la construcción de la esperanza en base a la voluntad.

La doble dimensión existencial que se contempla como válida para la cristología unamuniana aún el descanso eterno, la vuelta al origen, con la plenitud que se alcanza mediante la totalidad que supone la trascendencia del alma individual. De esta forma, el descanso eterno se relaciona con la vuelta al origen pues el tiempo, en un sentido convencional, queda trascendido en esta profundidad que se exhibe al alma del hombre de carne y hueso²⁹⁰. Es lo que ejemplifica como salida a la duda existencial en el siguiente pasaje de *El Cristo de Velázquez*: “[...] vuelven a vida los que ya vivieron: /

²⁸⁸ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 94-95

²⁸⁹ Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 515

²⁹⁰ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 96-97

que es de final resurrección la cuna / tu leño, antaño de la Muerte féretro”²⁹¹. Se trata, en este caso de, como dice el catedrático, “re-nacer”, de volver al seno materno con todas las posibilidades existenciales intactas. Por lo tanto, el enigma planteado por la Esfinge gravita entre las alturas del todo y las profundidades de la nada. Es decir, entre el sentido de la conciencia y el absurdo existencial. Puesto que la actitud dubitativa supone la incapacidad de resolver esta cuestión vital, el hombre acaba por debatirse entre estos dos finales aunque siempre con la finitud de la existencia acechándole y con la posibilidad de retorno al *humus* del que proviene. Aquí, lo característico de la paradoja existencial que plantea el bilbaíno es que la tensión agónica que producen las dos posibilidades enfrentadas son las que crean el propio sentido existencial²⁹². Luego, se puede decir que el hombre para Unamuno está inserto en la duda que es lo que le hace ir haciéndose continuamente por lo que, gracias a la falta de certidumbre derivada de la dubitación, el hombre se configura como un proceso sin fin.

La duda existencial es el camino para el apetito por ser que caracteriza la antropología unamuniana pues solo a partir del dilema planteado entre la conciencia de la limitación y la posibilidad del todo es de donde surge este camino existencial que lleva a la construcción del hombre. Consecuentemente, la tensión agónica entre el todo y la nada supone la pieza maestra de la condición humana pues, el ansia de totalidad, lejos de los planteamientos racionalistas, es lo que caracteriza al ser humano²⁹³. Unamuno deja patente que se trata de un rasgo común en el hombre puesto que incluso los espíritus sencillos, tal y como se muestra con la cercanía de la muerte de la madre de Lázaro y Ángela en *San Manuel Bueno, mártir*, aspiran a este destino elevado que se aferra a los símbolos conocidos para conseguir sus propósitos existenciales: “[...] dio a conocer claramente que ella no podría vivir fuera de la vista de su lago, de su montaña, y sobre todo de su don Manuel”²⁹⁴. Este pasaje viene expresar la fuerza con la que la naturaleza humana se aferra a aquellos elementos que considera adecuados para su pervivencia tras la muerte, para la sobrevivencia de la conciencia individual. Esto, que

²⁹¹ Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999. P. 545

²⁹² Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 101-103

²⁹³ *Ibíd.* 293-294

²⁹⁴ Unamuno, de Miguel, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 136

se relaciona para el vasco con el sentimiento de divinidad, viene marcado por el misticismo en el que se entiende y se desarrolla la subjetivación de la experiencia religiosa. Por este motivo, desde un punto de vista ideal, para el catedrático, cada cual a partir de la duda que supone su porvenir articula su propio simbolismo sobre una base común que le conduce a la creación de la esperanza escatológica. Por lo tanto, Miguel de Unamuno confiere a este dilema un planteamiento inmanentista con direccionamiento antropológico que necesita de la duda existencial para su creación puesto que ante la existencia de certezas no se forma ninguna salida creativa; es suficiente con el acercamiento al dogma²⁹⁵.

La única forma en opinión de Unamuno para evitar la dubitación es enterrando una de las inclinaciones del hombre, evitando la razón que hace fluctuar sobre las posibilidades planteadas por el sentimiento. Se trataría de una existencia del hombre de carácter inauténtico puesto que, lejos de la necesidad de crear mito-poéticamente la esperanza de eternidad, únicamente se agarra al planteamiento dogmático que está presente en la religiosidad oficial. Se trataría de la fe pueril de la que Unamuno siente tanta melancolía puesto que, radicado en este sentimiento, el ser humano adquiere la ficticia seguridad del que no se siente perplejo ante la dubitación. Es, por lo tanto, la sentimentalidad de los sencillos que se agarran a la “fe del carbonero” que únicamente necesita de la repetición de ciertos mantras para tener al ser humano satisfecho. Pocos días antes de su muerte, Miguel de Unamuno mantenía su actitud trágica que condensaba la duda existencial que le había acompañado toda su vida en los siguientes versos: “Cuan me pesa está bóveda estrellada / de la noche del mundo, calabozo / del alma en pena que no puede el gozo / de su todo gozar, prendida en nada”²⁹⁶.

Se trata, por tanto, de la presencia de la incertidumbre ante las puertas de la muerte que no podría ser eliminada sino con la fe de su infancia que no tenía fisuras tal y como muestra en *San Manuel Bueno, mártir*: “-Pero tú, Angelina, tú crees como a los diez años, ¿no es así? ¿Tú crees? – Sí creo, padre. – Pues sigue creyendo. Y si se te

²⁹⁵ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 294-295

²⁹⁶ Rabaté, Colette y Jean-Claude, *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid, editorial Taurus. 2009. Pp. 700-701

ocurren dudas, cállatelas a ti misma. Hay que vivir...»²⁹⁷. En este fragmento se puede intuir cierto paralelismo entre la actitud nadista del personaje y del propio don Miguel puesto que, según avanzaba hacia el ocaso mientras los acontecimientos políticos y afectivos iban agravando su pesimismo, las posturas del ente de ficción y del creador del mismo se comenzaban a confundir en un único crisol que solo era capaz de producir dudas ante el porvenir incierto del alma.

El puesto central de la duda en el pensador español es fundamental para la comprensión del sentimiento trágico como actitud vital e intelectual. Consiguientemente, la duda existencial lleva a una concepción de la realidad trágica que articula todo el pensamiento unamuniano. Luego, lo idiosincrásico en Miguel de Unamuno es el conflicto que surge de la agonía contra la muerte dando así a la dimensión antropológica una oscilación entre el ser y el no ser y en este intervalo entre el sentido y el sinsentido es donde se desarrolla la libertad en virtud de la rebelión contra la nada. Esta resistencia ante la resolución resulta insuperable²⁹⁸ para el hombre pues se trata de la manera en que se construye a sí mismo en un constante camino hacia una finalidad existencial. De esta manera, ante la dubitación existencial únicamente cabe la dotación de una teleología a través de la creación de sentido y, en esta dirección, Unamuno ofrece la salida mito poética radicada en la palabra destinada a establecer una pervivencia de la conciencia individual. La otra salida, ante el absurdo podría resultar el suicidio tal y como se tratase con posterioridad desde el existencialismo francés o bien como anticipó el vasco en sus tendencias íntimas y en su producción literaria. La presencia de la nada, de la falta de sentido es lo que empuja a Augusto a sopesar la posibilidad de sacrificarse en *Niebla*:

Aquella tempestad del alma de Augusto terminó, como en terrible calma, en decisión de suicidarse. Quería acabar consigo mismo, que era la fuente de sus desdichas propias. [...] ocurriósele consultarlo conmigo, con el autor de todo este relato. Por entonces había leído Augusto un ensayo mío en que, aunque de pasada, hablaba del suicidio [...]. (Unamuno, de Miguel, *Niebla*. Madrid, Alianza Editorial. 2001. P. 253)

²⁹⁷ Unamuno, de Miguel, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 145

²⁹⁸ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 419

También don Manuel, el párroco de Valverde de Lucerna evita, mediante su labor evangélica la tentación del suicidio ante la certeza que cree poseer en su interior que le conduciría al abismo de la nada: “

[...] me dijo: <<He aquí mi tentación mayor.>> Y como yo le interrogase con la mirada, añadió: <<Mi pobre padre, que murió cerca de noventa años, se pasó la vida, según me lo confesó él mismo, torturado por la tentación del suicidio, que le venía no recordaba desde cuándo, *de nación*, decía, y defendiéndose de ella. Y esa defensa fue su vida. (Unamuno, de Miguel, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995. P. 147)

El autor vascongado pone en claro la necesidad de la incertidumbre como recurso de vitalidad, la total certeza sobre las postrimerías de la muerte solo puede llevar a tomar conciencia de lo ridículo de una existencia abocada al olvido o a llevar una actitud de mortificación antivital para, de esta manera, cumplir con la doctrina y la dogmática católica. Luego, es el proyecto ante la duda para dotar de sentido la existencia lo que relaciona al hombre con la vida. En este sentido es como se ve afectado don Manuel pues, al verse abocado hacia la nada su existencia se muestra desprovista de finalidad al no encontrarse en la agonía trágica por la vida. De esta forma, encuentra su lucha creativa en provocar el sentimiento religioso aunque no en él mismo sino en su congregación para lograr la salud vital de la aldea.

La noción antropológica que desarrolla Unamuno a partir de la duda sobre el porvenir de la existencia supone una dialéctica en la que no cabe síntesis, está en continuo enfrentamiento creativo. En esta visión sobre la existencia trágica del hombre confluyen más elementos de Thomas Carlyle (1795-1881) y Soren Kierkegaard que de Hegel. En Unamuno, las antinomias de Immanuel Kant que mostraban la caída de la razón en la ilusión de dar a sus juicios un sentido objetivo trascendente se tornan, debido a que el español está en relación con asuntos prácticos, en antinomias existenciales. Esta antinomia existencial que supone la vida del hombre de carne y hueso, que lleva a la duda sobre el destino humano, muestra la agonía interior en la que está inserta la conciencia al desear sentimentalmente algo que le es negado por la razón.

En consecuencia, la dialéctica unamuniana no tiene resolución, únicamente puede llevar a la incertidumbre pues no hay trascendencia ni síntesis de la problemática aunque, por otro lado, este enfrentamiento entre los órdenes del corazón y la razón establece una colaboración productiva. La desesperación ante la falta de respuestas es donde confluyen las dos potencias humanas, las certezas de cada una de las vertientes son aniquiladas y así se va conformando la conciencia de manera creativa. Por consiguiente, la duda es creadora pues supone el desarrollo de una actitud salvífica por parte de la conciencia del hombre que no quiere sucumbir ante la muerte. Así, la existencia del hombre de carne y hueso no puede sino más que ubicarse entre el todo y la nada, es el resquicio por donde entra la duda existencial para el establecimiento de una esperanza ultramundana que ofrezca pervivencia más allá de la existencia física. Este vano de esperanza, esta duda creadora, es articulada en torno a la libertad de dotar sentido al Universo²⁹⁹.

Los dos símbolos que Miguel de Unamuno utiliza para ejemplificar el enfrentamiento que se da entre la razón y el sentimiento son Sancho y don Quijote respectivamente pues, desde su doctrina del verbo, tiene la oportunidad de representar estos dos componentes existenciales desde la mítica intrahistórica española³⁰⁰. También, hacia el final de su producción literaria, desarrolla otro tipo de héroe enfrentado al vitalista don Quijote aunque su postura también pueda identificarse como una rebelión ante el sinsentido; se trata, en este caso, del don Manuel de *San Manuel Bueno, mártir*. Éste último, en lugar de desarrollar una defensa contra la existencia agónica que supone la duda ante la finitud, tiene la certeza de la nada que le conduce a producir un sentido vital a través del consuelo a los demás por medio de la fe religiosa. Esta fe es la que le desea Ángela ante su actitud nadista pues le hubiese procurado entusiasmo vitalista y no la existencia de mártir heroico que sostiene la espiritualidad de todo un pueblo sobre su conciencia concedora de su verdad abisal:

[...] está nevando, nevando sobre el lago, nevando sobre la montaña, nevando sobre las memorias de mi padre, el forastero; de mi madre, de mi hermano Lázaro, de mi

²⁹⁹ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. Pp. 420-423

³⁰⁰ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. P. 137

pueblo, de mi San Manuel, y también sobre la memoria del pobre Blasillo, de mi san Blasillo, y que él me ampare desde el cielo. Y esta nieve borra esquinas, borra sombras, pues hasta de noche la nieve alumbra. (Unamuno, de Miguel, *Niebla*. Madrid, Alianza Editorial. 2001. Pp. 165-166)

Es por tanto la nieve alegoría luminosa y símbolo de la sentimentalidad que a todos alcanza, que a todos iguala con su resplandor.

Ultimando, se puede anunciar que la duda existencial tiene un papel básico en la filosofía unamuniana pues supone un arranque vital en el hombre de carne y hueso para no caer en la desesperación absoluta que pudiese conducir al suicidio como única salida para una existencia que conduce a la desmemoria y a la aniquilación más absoluta. El resquicio por el que entra la dubitación, la falta de respuestas del enfrentamiento irresoluble entre la voluntad de vivir que viene de la sentimentalidad y la asepsia racional que únicamente considera hechos positivos, es lo que lleva a la creación de una conciencia en el hombre tallada gracias a la libertad de la voluntad. Este componente volitivo conduce a la revuelta contra la muerte, al levantamiento frente a la biología en virtud de la posibilidad creadora que le confiere la fantasía asociada a la palabra poética. Así, el hombre de carne y hueso crea su salida, crea a Dios que no es más que la prolongación de su conciencia al infinito gracias a que no posee certidumbres absolutas sino que vive alojado en la duda que todavía permite el sueño de la eternidad. Por lo tanto, el hombre está en una paradoja, en una encrucijada que no se puede resolver pero que, en otro sentido, crea un recorrido infinito de reflexión³⁰¹ que es lo que salva al ser humano de las más absorbente de las desdichas existenciales. El camino que conduce al hombre hacia su destino está adoquinado por la incertidumbre, por la duda que evita que se detenga de manera definitiva al comprobar que el final no conduce a ninguna parte. De esta forma, la antropología unamuniana que se enarbola desde la duda muestra a un ser humano en constante lucha por un vitalismo que le permita poseer el suficiente vigor espiritual para que todo adquiera un sentido. Luego, la moral unamuniana que marca la acción del hombre se fundamenta en el trabajo de la conciencia y su sentido que gravita

³⁰¹ Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996. P. 432

sobre la duda y, atendiendo a la noción de verdad de carácter vitalista³⁰² en Unamuno, lo único que puede tener finalidad para el hombre es tratar de disolver la duda mediante la creación de un trasmundo para la conciencia

El filósofo vasco, que sabía de la fragilidad del hombre, se ubica en la duda para poder ofrecer una esperanza que lleve al ser humano hacia una finalidad que no esté vacía. Ésta fue su labor vital y reflexiva; ofrecer esperanza pues era conocedor de lo que suponía mirar directamente a la nada.

3. CONCLUSIONES

Miguel de Unamuno puede ser considerado como uno de los principales pensadores españoles que forjó su reflexión a través de innumerables avatares vitales que le llevarían desde su Bilbao natal en el que carecía de recursos a Madrid, Salamanca y el destierro canario y francés debido a la defensa de sus puntos de vista.

Sus primeros pasos intelectuales originales se producen después de la noche angustiosa de marzo de 1897 que coincidiría con la problemática situación que se vivía en España. Durante esta última década del siglo XIX estará al tanto de los movimientos intelectuales tanto europeizantes como anti-europeizantes, se trata de un período crispado durante el que Unamuno comenzará a destacar por su voz independiente de timbre personal en la que confluirá su vasta formación intelectual de manera original y propia.

El cambio fundamental se produce al acaecer su crisis existencial, ésta le lleva a tomar conciencia de su finitud y provoca su enfrentamiento con la posibilidad de la nada absoluta tras la muerte. Así, ante la problemática que se abre ante sí comienza a trabajar en un sentido más religioso que vincule la conciencia personal con la eternidad. El camino que encontrará para la expresión de sus reflexiones será el lírico pues, a su entender, la lengua de una determinada zona encierra la espiritualidad de la comunidad. Es por esto que vincula filología con filosofía recurriendo al simbolismo poético para la modulación de su pensamiento. Considera al lenguaje como reflexión viva que es capaz de cambiar la base intrahistórica en función del mito creado por la palabra.

³⁰² *Ibíd.* P. 725

De esta manera, mediante la palabra creadora será capaz de vencer las dificultades radicales del hombre de carne y hueso que se encuentra arraigado en la duda sobre su porvenir existencial. Ante la imposibilidad de aferrarse a una certeza, a una seguridad, el hombre creará el mito cristológico que consentirá a prolongar su conciencia hasta el infinito. Así, se lograría ofrecer un sentido humano al Universo mediante la religión de la palabra que tiene su exponente en Cristo. De esta manera, evitaba los sustitutos de vida ultraterrena derivados del progreso, la razón y la ciencia; hijos todos de la Ilustración, la Reforma y la Revolución³⁰³.

La duda existencial que gravita entre el todo y la nada supone también un elemento básico para entender la antropología unamuniana. El hombre de carne y hueso, sometido por carácter biológico a sus instintos de supervivencia y perpetuación debe establecer un mundo material para satisfacer el primero y un mundo espiritual para el segundo. Por lo tanto, para la prolongación de la existencia, debido a que la duda no establece garantías, crea todo un aparato religioso para, asimismo, intentar asegurarse una salida esperanzadora ante la posibilidad de la nada que está inserta en la duda. Es, de esta forma, elemento clave para el hombre pues si estuviese anclado en algún tipo de certeza no tendría el acicate creativo que provocase el enfrentamiento antagónico de las dos posibilidades. Luego, la última garantía para la prolongación existencial estaría en el ámbito íntimo del ser humano que es lo que llama sentimiento trágico de la vida.

El hombre de carne y hueso está reservado para una existencia trágica regida por la duda existencial entre la finalidad humana del Universo y el absurdo de la nada y, en virtud de esta tensión agónica y dolorosa, se hace consciente de sí mismo al no poder satisfacer sus íntimos deseos y depender, en última instancia, de la muerte. El hombre de carne y hueso tiene como mayor preocupación la consecución de la pervivencia de la conciencia individual pero, al estar instalado en la duda existencial, recurre a la racionalidad para conseguir salir de la falta de seguridad que le provoca la dubitación innata en que habita. De esta manera, se crean sucedáneos de inmortalidad que, por estar alejados de la sentimentalidad en la que se instala el anhelo de pervivencia, no pueden suponer una escapatoria para el titubeo inscrito en la antropología unamuniana.

³⁰³ Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997. P. 301

De esto se deduce, en consonancia con el pensamiento nietzscheano, que la vida no es aprehensible, debido a su dinamismo, por la razón vislumbrándose su sentido mediante la sentimentalidad.

Ante la instalación en la duda y, puesto que por medio de las herramientas conceptuales no ve escape a los problemas existenciales que le acogotan, resuelve una evasiva religiosa. Gracias a esta visión vital consigue apoyar la vida en la sentimentalidad y que el hombre, en virtud de la doctrina del verbo y de su angustia vital ante la falta de certezas, cree un aliento de esperanza que se fundamenta en la cristología. De todas formas, aunque la religión por medio de la fe aúna las capacidades humanas creando una salida de esperanza no puede, al fin y al cabo, sustraerse de la duda existencial puesto que la fe en el vasco es entendida en un sentido etimológico. Por lo tanto, la fe significa confianza en una persona que viene representada por Dios como prolongación eterna del hombre y, en cualquier relación de confianza, por estrecha que sea, siempre queda el resquicio de la incertidumbre que no puede ser resuelta. Aún así, la posibilidad de esperanza ofrecida por Unamuno es la confianza en un Dios sufriente puesto que entrega a su Hijo para que se humanice, venza la muerte y divinice al hombre produciendo un sentido para el Universo en el que se halla inserta la conciencia individual de cada cual. Se trata de la religión de la palabra que a partir de la mítica de la poética crea el sentido deseado por la intimidad del hombre convencional.

La duda existencial está en plena relación con la fe o confianza que puede ser traicionada contrariamente a la “fe del carbonero” en la que no cabe cavilación debido a la simpleza de la creencia. La duda se pone de manifiesto en la encrucijada que vive el hombre de carne y hueso y que queda representada en la cristología unamuniana con la simbología de la crucifixión. Se trata de la base trágica de la religiosidad connatural al ser humano que le llevará a la determinación de su acción práctica. De manera paradójica, la duda existencial encierra un profundo vitalismo básico para el hombre puesto que en virtud de la creación de sentido y la acción consecuente va configurándose el hombre a sí mismo. La dubitación, de esta manera, supone un arranque para la creación de conciencia personal.

Doctrina del verbo, inmortalidad, religiosidad y hombre de carne y hueso son núcleos de la filosofía unamuniana que se verán hilvanados por la duda existencial pues supone el punto de partida para el desarrollo de estos elementos. La duda se ve superada mediante la creación en libertad de la conciencia de sí mismo que conduce al establecimiento de un sentido en base a la voluntad.

Es, por lo tanto, la construcción del yo lo que lleva a rebasar el posible sinsentido que alberga la duda existencial. Luego, sin la dubitación, no se daría el hombre debido a que su desarrollo en libertad se fundamenta en la voluntad que toma partido ante la incertidumbre.

BIBLIOGRAFÍA

- Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, editorial Trotta. 1996.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Círculo de lectores. 2002. Pp. 615; 2434-2436; 2556-2560; 2657-2659; 3198-3202; 3597-3600
- París, Carlos, *Unamuno: La religión como soteriología existencial*, en *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Edición a cargo de Manuel Freijó. Madrid, Editorial Trotta. 2005.
- Rabaté, Colette y Jean-Claude, *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid, editorial Taurus. 2009.
- Sabater, Fernando, *Prólogo*, en Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997.
- Senabre, Ricardo, *Introducción* en Miguel de Unamuno, *Obras completas IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999.
- Suances Marcos, Manuel, *Historia de la filosofía española contemporánea*. Madrid, Editorial Síntesis. 2006.
- Suárez Miramón, Ana, *Introducción* en Miguel de Unamuno, *Niebla*. Madrid. Alianza Editorial. 2001.
- Unamuno, de Miguel, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras Completas, IV*. Madrid, Ediciones de la fundación José Antonio Castro. 1999.
- Unamuno, de Miguel, *Niebla*. Madrid, Alianza Editorial. 2001.

- Unamuno, de Miguel, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995.
- Unamuno, de Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza Editorial. 1997.
- Valdés, Mario, *Introducción en Miguel de Unamuno, San Manuel Bueno, mártir*. Madrid, Ediciones cátedra. 1995.