
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD
ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

ADAM MARIUSZ JEZSKA
Dios y libertad humana
en el pensamiento de
Miguel de Unamuno

VOLUMEN 27 / 2017

SEPARATA

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA / UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 1131-6950
2017 / VOLUMEN 27

DIRECTOR / EDITOR

Sergio Sánchez-Migallón
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCALES / MEMBERS

Enrique Moros
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Santiago Collado
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIO / EDITORIAL SECRETARY

Rubén Herce
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Esta publicación recoge extractos de tesis doctorales defendidas en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra.

La labor científica desarrollada y recogida en esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda prestada por el Centro Académico Romano Fundación (CARF)

**Redacción, administración,
intercambios y suscripciones:**
«Cuadernos Doctorales de la Facultad
Eclesiástica de Filosofía»
Universidad de Navarra. 31009
Pamplona (España)
Tel: 948 425 600
Fax: 948 425 622
E-mail: emarcoa@unav.es

Edita:
Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Navarra, S.A.
Campus Universitario
31009 Pamplona (España)
T. 948 425 600

Precios 2018:
Número suelto: 25 €
Extranjero: 30 €

Fotocomposición:
Pretexto

Imprime:
Ulzama Digital

Tamaño: 170 x 240 mm
DL: NA 1024-1991
SP ISSN: 1131-6950

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

2017 / VOLUMEN 27

1. **Adam Mariusz JEZSKA**
Dios y libertad humana en el pensamiento de Miguel de Unamuno
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. José Ángel García Cuadrado 5-103

2. **Juan José MUÑOZ GARCÍA**
Cuerpo, persona e inmortalidad: la influencia de Zubiri en Rof Carballo
y Laín Entralgo
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. José Ángel García Cuadrado 105-183

3. **Miguel Ángel BRAVO GUTIÉRREZ**
Sam Harris y los argumentos del Nuevo Ateísmo
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Jaime Nubiola Aguilar 185-291

4. **Pedro CHUMILLAS ZURILLA**
La vida biográfica de la persona en Julián Marías
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Juan Manuel Burgos Velasco 293-371

Universidad de Navarra
Facultad Eclesiástica de Filosofía

Adam Mariusz JESZKA

Dios y libertad humana
en el pensamiento de
Miguel de Unamuno

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

Pamplona
2017

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 7 mensis novembris anni 2017

Dr. Ioseph Angelus GARCÍA CUADRADO

Dr. Alexander MARTÍNEZ CARRASCO

Coram tribunali, die 13 mensis iunii anni 2017, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos Doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía

Vol. XXVII, n. 1

Presentación

Resumen: La tesis doctoral se centra en el problema formulado posteriormente a Unamuno por Jean Paul Sartre: «si Dios existe el hombre no puede ser libre; pero si el hombre es libre, Dios no puede existir». Para Unamuno, Dios como el Otro pone al hombre las barreras de la ley natural que el hombre no puede en ningún modo superar. No sorprende, pues, que el catedrático de Salamanca, suela repetir en sus textos que la libertad es la conciencia de la ley. Así pues, el estar-en-el mundo implica una participación activa del ser humano en la ley divina, que no aniquila, sino que perfecciona las capacidades volitivo-intelectuales del hombre; no determina, sino que, por el contrario, las potencia.

Palabras clave: Dios, libertad, libertad perichorética, determinismo.

Abstract: The doctoral thesis on the basis of the thought of Miguel de Unamuno, raises the issue formulated clearly by Jean Paul Sartre in his philosophical work Existentialism is a Humanism: if God exists, a man cannot be free but if a man is free, God cannot exist. According to the Spanish philosopher, God, comprehended as Other, sets boundaries to a man in the form of the natural right, which a man – a finite being is unable to exceed in any way. Therefore, it is not surprising that Unamuno in his works reiterates that freedom is the awareness of the right. Thus, the fact of being a human in the world, assumes active participation in the divine right, which does not annihilate volitional and intellectual abilities of man; on the contrary, it improves them.

Keywords: God, liberty, perichoretic freedom (Perichoresis), determinism.

Unamuno a lo largo de su vida procura subir a la cima de las limitaciones de la naturaleza humana, y desde la cumbre de tantas inquietudes y preguntas esforzarse en ver el rostro de un Dios escondido, que es el único que garantiza al hombre la libertad. Para él, la libertad no es meramente una facultad de actuar según una voluntad sin restricciones, es algo más. La libertad es la fuerza del propio *yo* que le permite auto-crearse para elegir una posibilidad entre varias que aparecen en el horizonte de la existencia.

El catedrático de Salamanca, alude que el mismo deseo de la eternidad y, en consecuencia, las elecciones que conducen a conseguirla, forman parte del proceso existencial de liberación. Para Unamuno la libertad es ante todo un valor espiritual que el ser humano debe buscar «dentro», en su intimidad. La libertad demuestra que el hombre es dueño de sí mismo, de sus acciones; y por tanto sus actuaciones deberían ser responsables y solidarias con los demás.

Unamuno propone diferentes tipos de la libertad, aunque estas no agotan las posibilidades de manifestarse la libertad en la vida de cada uno: la libertad de estar (que se manifiesta en la posibilidad de expresión) y de formar parte activa en la sociedad; la libertad de crear que permite al hombre formar y manejar la naturaleza; la libertad de pensar según sus convicciones; y la libertad óptica que se encuentra en el fundamento del hambre de inmortalidad, etc. Según Unamuno el hombre se realiza a sí mismo eligiendo entre varias posibilidades de ser. Su alma es un cementerio de los yoes rechazados. El hombre para ser libre, tiene que referir su existencia hacia lo Transcendente. Por eso, el catedrático de Salamanca, no es capaz de rechazar radicalmente, como lo hizo por ejemplo Nietzsche, la existencia de Dios. Muchas veces en sus textos más divulgativos critica la religiosidad española acusándola de superficialidad y de ritualismo. Sin embargo, para él, el Dios verdadero es aquel que se venera «en espíritu y en verdad». Según el filósofo vasco la verdad y la libertad *convertuntur* (echando mano de la terminología escolástica), o mejor dicho, entre ambas se da un tipo de *ósmosis metafísica*. El hombre no puede ser libre siendo esclavo de la mentira, y la verdad nunca puede ser impuesta con violencia. La libertad es la facultad de un ser racional y consciente de sí mismo que se manifiesta dentro de la sociedad; aún más, sus márgenes están limitados siempre por el bien del otro. Dios como el Otro pone al hombre las barreras de la ley natural que el hombre no puede de ningún modo superar. Sin embargo, el estar-en-el mundo implica una participación activa del ser humano en la ley divina. Además, la dignidad humana, su unicidad y autonomía exigen que el hombre no pueda violar la libertad de otra persona. En suma, la libertad del hombre tiene su origen en su intimidad (la voluntad y la razón) y el Otro –entendido como Dios y el prójimo– pone los límites de aquella.

Una de las primeras manifestaciones de la libertad se encuentra en la posibilidad de la expresión. El hombre es verdaderamente libre solo en cuanto puede expresar y vivir según sus convicciones, y ninguna de las instituciones del Estado o de la Iglesia pueden coartar este derecho. El mundo pluralista (pero no de masas) es la encarnación visible de la libertad: donde hay varias voluntades, es decir varias libertades de *yoes conscientes*, sin dar lugar a ningún tipo de totalitarismo. La capacidad de elegir y de crear el mundo por medio de sus capacidades intelectuales revela plenamente que el hombre es un ser-libre.

El catedrático de Salamanca, hace hincapié en que la libertad está vinculada a los valores; es decir solo un hombre libre puede experimentar al otro como un valor. Los valores como responsabilidad, solidaridad, bien común o incluso

Dios, no solamente dan sentido a la propia existencia, sino que fomentan la personalidad del hombre y por eso le hacen más libre de las diferentes determinaciones tanto biológicas como sociales. La libertad humana (la capacidad de elegir), aunque está condicionada por muchas circunstancias, permite al hombre experimentar la soledad y el abandono frente al mundo. Y este estado de incertidumbre también manifiesta que el hombre posee en sí la libertad. Sin embargo, el libre albedrío es algo relativo, porque allí se cruzan la naturaleza finita y la libertad absoluta que provocan una angustia e insatisfacción en el hombre. Estar-en-el-mundo implica que el hombre continuamente ha de decidirse, enterrando una posible realidad y creando otra. Entonces, Unamuno plantea que el hombre es libre porque puede elegir entre varias alternativas, pero su libertad está condicionada por una cierta necesidad y circunstancias inesperadas. Por tanto, cada persona, aunque íntimamente se sienta absolutamente incondicionada, no lo es en realidad. Para Unamuno, el hombre no es libre absolutamente, pero en un acto de elección puede rechazar o afirmar su ser-en-el-mundo. Además, su destino sobrenatural, la realización del hombre de eternidad meramente depende de él. Por tanto, la Historia crea un espacio en la Conciencia universal, y dirige la conducta de la conciencia humana hacia su plena realización de ser inmortal. Así pues, lo que caracteriza el espíritu es la libertad; el hombre debe libremente iniciar los actos moralmente buenos para elevar su propia conciencia y al mismo tiempo acercarse a la Plenitud. El entendimiento del fenómeno de la Historia como el pensamiento de Dios, revela que los hechos particulares son reflejo de la eternidad. La Historia, pues, tiene una dimensión dialéctica: desde la intimidad del hombre (su espíritu) hacia fuera (al mundo material).

Así pues, el hombre vive dentro de un círculo de valores –las posibilidades–, donde tiene que rechazar unos y elegir otros. Solo de este modo descubre su libertad. La existencia según los valores elegidos o rechazados desvela quien es aquel que elige: si es bueno o malo, porque como frecuentemente repite Unamuno «existir es obrar». La capacidad de auto-crearse dentro del mundo determinado por las leyes de la naturaleza demuestra la unicidad del ser humano entre todos los seres vivos, aún más, por medio de la libertad se forma también su personalidad. El hombre no es meramente un individuo manejado ciegamente por el azar, sino que como persona guarda en su intimidad el «rostro espiritual», el deseo de no morir. La libertad que posee el hombre desvela que el ser humano es también portador de transcendencia.

La idea de Dios que propone Unamuno se acerca a las consideraciones de san Agustín o Søren Kierkegaard en torno al concepto del *Dios cordial* cuyo

conocimiento se obtiene por medio de la intimidad del hombre; ya que hay una ósmosis entre *el yo* y *Tú divino*, que se manifiesta exteriormente en el deseo de inmortalidad.

El filósofo vasco reconoce que el destino terrenal no depende totalmente del hombre pues muchos acontecimientos influyen en las decisiones humanas. En la vida del hombre suceden hechos indeseables que interfieren en ella y la cambian radicalmente. Sin embargo, Unamuno tiene la intuición de que el destino sobrenatural depende del libre albedrío de cada uno. El hombre que quiere que exista un Dios, huye de la nada; el fin eterno es lo único que absolutamente depende de la voluntad humana.

Por tanto, en la relación entre el hombre y Dios no hay espacio para ningún tipo de determinismo. En *Niebla* señala que entre el ser humano y el Creador hay un hilo de diálogo, de búsqueda, de preocupación. Para aclarar mejor la unión metafísico-ontológica entre Dios y el hombre se introduce el término de «libertad pericorética» que servirá para significar el entrecruzamiento de dos libertades: la divina y la humana que se cruzan en el yo personal. Podemos decir que este concepto subraya la autonomía metafísica de cada uno de los sujetos: Dios es la Libertad y el hombre posee la libertad.

Así pues, la relación entre Dios y el hombre, las dos libertades autónomas, es parecida a los derviches giradores que se unen en la misma danza y en el mismo escenario, aunque cada uno deja de ser él mismo. Algo parecido tiene lugar, entre el hombre y Dios que movidos por el amor se penetran en el escenario de la vida, y sin embargo, nunca pierden la conciencia de su propio yo, lo que se examina en el siguiente texto. Las líneas que vienen a continuación se insertan en la primera y la tercera parte del capítulo sexto de la investigación realizada. En ellas presento un análisis acerca de la libertad humana y sus algunas manifestaciones propuestas por Miguel de Unamuno, fijándose ante todo en el problema formulado posteriormente a Unamuno por Jean Paul Sartre: «si Dios existe el hombre no puede ser libre; pero si el hombre es libre, Dios no puede existir» y concluyendo que la libertad humana consigue su plena realización con la referencia a la Trascendencia

Índice de la Tesis

ÍNDICE	3
INTRODUCCIÓN	7
Capítulo I	
CUESTIONES PREVIAS	23
1. LA EDUCACIÓN CATÓLICA	25
2. DE LA FE TRADICIONAL A LA FE RACIONAL	38
3. LA CRISIS DE 1897	54
4. UNAMUNO: ¿MÍSTICO ANARQUISTA?	73
Capítulo II	
NIEBLA COMO REFLEJO DEL PENSAMIENTO UNAMUNIANO SOBRE LA RELACIÓN ENTRE EL CREADOR Y EL HOMBRE	95
1. UNICIDAD DE LA NIVOLA Y LOS RASGOS PRINCIPALES DEL NUEVO GÉNERO LITERARIO	98
2. LIBRE ALBEDRÍO FRENTE AL DETERMINISMO: EL CONCEPTO DE LIBERTAD DINÁMICA	111
Capítulo III	
INSPIRACIONES FILOSÓFICAS Y TEOLÓGICAS DEL PENSAMIENTO DE UNAMUNO	127
1. SAN PABLO Y EL HOMBRE NUEVO	127
2. TERESA DE ÁVILA Y LA MEDITATIO MORTIS	135
3. LA APOSTASÍA DE LA RAZÓN DE BLAISE PASCAL	144
4. EL CONATUS DE BARUCH DE SPINOZA	150
5. THE IMMORTALITY OF THE SOUL DE DAVID HUME	156
6. DIOS, LA LIBERTAD Y EL ALMA EN EL SISTEMA DE KANT	163
7. HEGEL Y LA DIALÉCTICA DEL SEÑOR Y EL SIERVO	170
8. KIERKEGAARD: EL CONCEPTO DE ANGUSTIA	178
9. DARWIN Y LA EVOLUCIÓN DE LA CONCIENCIA	186

10. LA VOLUNTAD INCONSCIENTE SEGÚN ARTHUR SCHOPENHAUER	197
11. DER WILLE ZUR MACHT DE FRIEDRICH NIETZSCHE	202
12. WILLIAM JAMES Y «EL USO DE DIOS»	206
13. EL PROTESTANTISMO LIBERAL DEL SIGLO XIX: ALBRECHT RITSCHL (1822-1889)	213
14. JAIME BALMES Y LA INMORTALIDAD DEL ALMA	220

Capítulo IV

EXISTENCIA Y NATURALEZA DE DIOS	229
1. LAS RAZONES PARA LA EXISTENCIA DE DIOS	229
1.1. El dolor del alma	229
1.2. El apetito de eternidad: la eternización	233
1.3. La belleza	240
1.4. La historia como el pensamiento de Dios	242
1.5. La dinámica del proceso de dudar	248
1.6. La esperanza	254
2. FUERA DEL SILENCIO, LAS HUELLAS DE LA TEODICEA MÍSTICA	258
2.1. El Dios silencioso y la teología apofática	258
2.2. La experiencia del Otro	261
2.3. Dios biótico	264
2.4. El Cristo eternizante	268
2.5. Eucaristía	272

Capítulo V

ANTROPOLOGÍA UNAMUNIANA	279
1. EL CONCEPTO DE PERSONA	279
1.1. Persona e individuo	280
1.2. Rasgos de la persona	288
1.3. La persona como protagonista en el <i>theatrum Christi</i>	295
2. ESTRUCTURA DE LA PERSONA	301
2.1. El yo-corporal	301
2.2. El yo-consciente	308
2.3. Dignidad humana	316
3. EL HOMBRE COMO ANIMAL AFECTIVO	321
3.1. Las distintas dimensiones del sentimiento	321
3.2. El sentimiento trágico de la vida	329
4. LA DINÁMICA DE LOS ESTADOS ESPIRITUALES	334
4.1. El amor	334
4.2. La felicidad	345
4.3. La angustia	350
4.4. La soledad	355
4.5. El aburrimiento	360

ÍNDICE DE LA TESIS

5. EL HOMBRE COMO ANIMAL EXTRAÑO	363
5.1. El jugador	363
5.2. El hijo de contradicción	367
5.3. El concepto de locura	369
5.4. La paradoja	375
Capítulo VI	
A LA BÚSQUEDA DE LA LIBERTAD	381
1. LA LIBERTAD UNAMUNIANA: ¿LIBRE ALBEDRÍO O VOLUNTAD DETERMINADA?	381
1.1. El desafío de definir el concepto de voluntad	381
1.2. Nihil cognitum quin praevolitum	389
1.3. El vitalismo trágico	400
1.4. El sueño	405
1.5. El azar	414
1.6. Providencia	418
2. LAS MANIFESTACIONES DE LA LIBERTAD HUMANA	424
2.1. La posibilidad de elegir	424
2.2. La conciencia moral	427
2.3. La libertad religiosa	433
2.4. La participación política	437
2.5. El principio de solidaridad	447
2.6. La negación de Dios: el ateísmo	452
2.7. El suicidio	456
3. EL CARÁCTER TEÁNDRICO DE LA LIBERTAD	461
3.1. La fe como producto de la libertad	461
3.1.1. La fe es cosa de voluntad	461
3.1.2. La fe es el poder creador en el hombre	466
3.1.3. La fe como espacio de encuentro de dos libertades: la divina y la humana	470
3.1.4. Libertad y verdad	477
3.2. La libertad en Dios	481
3.2.1. La libertad en Cristo crucificado	481
3.2.2. El concepto de la libertad pericorética: «ya no vivo yo, más vive Cristo en mí (Gálatas 2, 20)»	491
CONCLUSIONES	508
BIBLIOGRAFÍA	515
A. Obras de Miguel de Unamuno	515
B. Fuentes secundarias	517
1. Libros	517
2. Artículos	520
C. Literatura complementaria	526

Bibliografía de la Tesis

A. OBRAS DE MIGUEL DE UNAMUNO

- UNAMUNO, MIGUEL DE, *Obras completas (10 vols.)*, Biblioteca Castro, Madrid, 1995.
- Vol. I: *Paz en la guerra/Amor y pedagogía/Niebla/Abel Sánchez/La tía Tula.*
- Vol. II: *El espejo de la muerte/Tulio Montalbán y Julio Macedo/Tres novelas ejemplares y un prólogo/San Manuel Bueno, mártir, y tres historias más/Cuentos.*
- Vol. III: *La esfinge/La venda/La princesa doña Lambra/ La difunta/El pasado que vuelve/ Fedra/Soledad/Raquel encadenada/Sombras de sueño/El otro/El hermano Juan, o el mundo es teatro/Medea.*
- Vol. IV: *Poesías/Rosario de sonetos líricos/El Cristo de Velázquez/Rimas de dentro/Teresa/ De Fuerteventura a París/Romancero del destierro.*
- Vol. V: *Cancionero/Poesías sueltas/Traducciones.*
- Vol. VI: *Paisajes/De mi país/Por tierras de Portugal y de España/Andanzas y visiones españolas.*
- Vol. VII: *Paisajes del alma/Nuevo mundo/[Diario íntimo] Recuerdos de niñez y de mocedad/Sensaciones de Bilbao/Cómo se hace una novela.*
- Vol. VIII: *De la enseñanza superior en España/En torno al casticismo. Cinco Ensayos/ La enseñanza del latín en España/La regeneración del teatro español/El caballero de la triste figura. Ensayo iconológico/Acerca de la reforma de la ortografía castellana/La vida es sueño. Reflexiones sobre la regeneración de España;/Adentro!/La ideocracia/La Fe/La dignidad humana/La crisis del patriotismo/La juventud «intelectual» española/ Civilización y cultura/La reforma del castellano. Prólogo de un libro en prensa/Sobre la lengua española/La educación/Maese Pedro. Notas sobre Carlyle/Ciudad y campo (de mis impresiones de Madrid)/ La cuestión del vascuence/Contra el purismo/Viejos y jóvenes prolegómenos/El individualismo español. A propósito del libro de Martin A. S. Hume. *The spanish people: Their origin, growth and influence*, London 1901/Sobre el fulanismo/Religión y patria/La selección de los Fulánez/ La locura del doctor Montarco/Intelectualidad y espiritualidad/Almas de jóvenes/Sobre la filosofía española (diálogo)/; Plenitud de plenitudes y todo plenitud!/El prefecto pescador de caña (después de leer a Walton)/A lo que salga/ Sobre la soberbia/Los naturales y los espirituales/ Sobre la lectura e interpretación del Quijote;/Ramplonería!/ Soledad/Sobre la erudición y la crítica/Poesía y oratoria/ La crisis actual del patriotismo español/Sobre el rango y el mérito. *Divagaciones/La pa-**

tria y el ejército/¿Que es verdad?/Más sobre la crisis del patriotismo/El secreto de la vida/ Sobre la consecuencia, la sinceridad/Algunas consideraciones sobre la literatura Hispano-Americana/A propósito de un libro peruano/ Sobre la europeización (arbitrariedades)/ Sobre la tumba de Costa. A la más clara memoria de un espíritu sincero.

Vol. IX: *Ensayos, artículos y conferencias: Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca/Mi religión y otros ensayos breves/Soliloquios y conversaciones/Contra esto y aquello/Discursos y conferencias.*

Vol. X: *Vida de Don Quijote y Sancho/Del sentimiento trágico de la vida/La agonía del cristianismo/ Prólogos/Aforismos y definiciones.*

UNAMUNO, MIGUEL DE, *Obras completas (16 vols)*, Afrodísio Aguado, Madrid, 1951-1959.

— *Epistolario americano (1890-1936)*, edición de Laureano Robles, Salamanca, 1996.

— *Manual de quijotismo/ Como se hace una Novela/Epistolario Miguel de Unamuno-Jean Cassou*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2005.

— *Filosofía lógica*, Tecnos, Madrid, 2016.

B. FUENTES SECUNDARIAS

1. Libros

ÁLVAREZ CASTRO, L., *Los espejos del yo. Existencialismo y metaficción en la narrativa de Unamuno*, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca, 2015.

ARÍSTIDES, J., *Unamuno, dialéctica de la tragedia existencial*, Argentina Colmegna, Santa Fe, 1972.

BENÍTEZ, H., *El drama religioso de Unamuno y cartas inéditas a J. Iñundain*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1949.

BERCHEM T. y LAITENBERGER H. (coords.), *El joven Unamuno en su época, actas del coloquio internacional*, Würzburg 1995, Junta de Castilla y León, Salamanca, 1997.

BLANCO, M., *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*, ABL, Madrid, 1994.

CARVALHO, G. DE, *La paradoja de Miguel de Unamuno*, Universidad de Murcia. Departamento de Literatura Española (tesis doctoral), Murcia 2009. (Versión digital).

CEREZO GALÁN, P., *Las máscaras de lo trágico: filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Trotta, Madrid, 1996.

CHAGUACEDA TOLEDANO, A. (ed.), *Miguel de Unamuno, estudios sobre su obra. IV. Actas de las VII Jornadas Unamunianas: Casa-Museo Unamuno, 27 a 29 de septiembre de 2007*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2007.

— *Miguel de Unamuno: estudios sobre su obra. I: Actas de las IV Jornadas Unamunianas*, Salamanca, Casa-Museo Unamuno, 18 a 20 de octubre de 2001, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2003.

— *Miguel de Unamuno: estudios sobre su obra. II: Actas de las V Jornadas Unamunianas*, Casa-Museo Unamuno, 23 a 25 de octubre de 2003, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2005.

- COLLADO, J. A., *Kierkegaard y Unamuno*, Gredos, Madrid, 1962.
- DEZSÖ, C., *Muerte e inmortalidad en la obra filosófica y literaria de Miguel de Unamuno*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004.
- DÍAZ, E., *Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento político*, Tecnos, Madrid, 1968.
- DÍAZ-PETERSON, R., *Estudios sobre Unamuno*, Verbum, Madrid, 2013.
- EVANS, J. E., *Miguel de Unamuno's quest for faith: a Kierkegaardian understanding of Unamuno's struggle to believe*, Pickwick Publ, Eugene, 2013.
- FERNÁNDEZ, P. H., *Miguel de Unamuno y William James. Un paralelo pragmático*, Salamanca, 1961.
- FLÓREZ MIGUEL, C. (coord.), *Tu mano es mi destino*. Congreso Internacional Miguel de Unamuno, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000.
- FRANCHISENA, G., *Miguel de Unamuno: entra la fe oculta y la duda manifiesta*, Universidad de Córdoba, Córdoba 2006.
- FRAYLE DELGADO, L., *La lucha de Jacob: claves de la agonía de Unamuno*, San Esteban, Salamanca, 2006.
- GARCÍA NUÑO, A. *El problema del sobrenatural en Miguel de Unamuno*, Encuentro, Madrid, 2011.
- GARRIDO ARDILA, J. A. (coord.), *El Unamuno eterno*, Anthropos, Barcelona, 2015.
- GONZÁLEZ CAMINERO, N., *Unamuno I. Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa*, Universidad Pontificia de Comillas, Comillas, 1948.
- GONZÁLEZ EGIDO, L., *Miguel de Unamuno*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1997.
- EGIDO, L. G., *Agonizar en Salamanca: Unamuno, julio-diciembre de 1936*, Tusquets, Barcelona, 2006.
- GORSKI E., *Hiszpańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli społecznej Miguela de Unamuno*, Ossolineum, Wroclaw, 1979.
- GRANJEL, L. S., *Retrato de Unamuno*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1957.
- JUARISTI, J., *Miguel de Unamuno*, Taurus, Madrid, 2012.
- KLOSINSKA NACHIN, A., *Miguel de Unamuno. Pomiedzy fikcja a rzeczywistoscia en: Przestrzenie teorii*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznan, 2007.
- KLOSINSKA NACHIN, A., *Miguel de Unamuno y el modernismo: aproximación a la prosa unamuniana*, Wydawnictwo Uniwersytetu Lodzkiego, Lodz, 2012.
- LESZCZYNSKA, D., *Filozofia egzystencjalna w ujeciu Miguela de Unamuno*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecinskiego, Szczecin, 2009.
- LÓPEZ CASTRO, A., *El rostro en el espejo: lecturas de Unamuno*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010.
- MAESO ABELLA, M. J., *Dios y la inmortalidad. El mundo religioso de Unamuno*, Verbo Divino, Estella, 1997.
- MARÍAS, J., *Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980.
- MOROS RUANO, E., *Razón y fe en Miguel de Unamuno*, Universidad de los Andes, Mérida, 1982.
- OROMI M., *El pensamiento filosófico de Unamuno*, Espasa Calpe, Madrid, 1943.
- ORRINGER, N. R., *Unamuno y los protestantes liberales (1912)*, Gredos, Madrid, 1985.

- OUIMETTE, V., *Los intelectuales españoles y el naufragio del liberalismo (1923-1936)*, Pre-Textos, Valencia, 1998.
- ØVERAAS, A. M., *Nivola contra novela*, Ediciones Universidad, Salamanca, 1993.
- PARÍS, C., *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- PÉREZ DE LA DEHESA, R., *Política y sociedad en el primer Unamuno*, Ariel, Barcelona, 1973.
- POLIT, K., *Natura, społeczeństwo, historia*, UMCS, Lublin, 2013.
- RABATÉ, C., RABATÉ, J. C., *Miguel de Unamuno. Biografía*, Taurus, Madrid, 2009.
- RABATÉ, C., *Guerra de ideas en el joven Unamuno (1880-1900)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- RIBAS, P., *Para leer a Unamuno*, Alianza, Madrid, 2002.
- *El vasco universal*, Endymion, Madrid, 2015.
- RIBBANS, G., *Niebla y soledad*, Gredos, Madrid, 1971.
- RIVIERA, E., *Unamuno y Dios*, Encuentro, Madrid, 1985.
- RODRÍGUEZ, J. V., *Miguel de Unamuno: proa al infinito*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2005.
- SAGARRA, R., *La fe de Unamuno. Un camino entre la niebla*, Clie, Barcelona, 1995.
- SALCEDO, E., *Vida de Don Miguel*, Anthema, Salamanca, 1998.
- SARASA SAN MARTÍN, J., *El problema de Dios en Unamuno*, Universidad Complutense (tesis doctoral), Madrid, 1989 (versión digital).
- TANGANELLI, P., *Unamuno fin de siglo: la escritura de la crisis*, ETS, Pisa, 2003.
- URRUTIA LEÓN, M. M., *Miguel de Unamuno desconocido: (con 58 nuevos textos de Unamuno)*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2007.
- UNAMUNO PÉREZ, M. C. DE, *Miguel de Unamuno y la cultura francesa*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991.
- URRUTIA, M. M., *Evolución del pensamiento político de Unamuno*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.
- VILARROIG MARTÍN, J., *La teodicea trágica: Dios y el destino del alma en Miguel de Unamuno* (tesis doctoral), Universidad CEU-Cardenal Herrera, Valencia, 2010 (versión digital).
- VILLARRAZO, B., *Miguel de Unamuno: Glosa de una vida*, Aedos, Barcelona, 1959.
- ZAMBRANO, M., *Unamuno*, M. Gómez Blesa, Barcelona, 2003.
- ZAVALA, I. M., *Unamuno y el pensamiento dialógico*, Anthropos, Barcelona, 1991.
- ZUBIZARRETA A. F., *Tras las huellas de Unamuno*, Taurus, Madrid, 1960.

2. Artículos

- ÁLVAREZ CASTRO, L., «El héroe, el profeta y la crisis del individualismo en Unamuno», Álvarez Castro, Luis (ed. e introd.); DuPont, Denise (ed.); *Perfiles del heroísmo en la literatura hispánica de entre siglos (XIX-XX)*, Verdelis, Valladolid, 2013.
- «Iris M. Zavala y el Unamuno del siglo XXI», en Moret, Zulema (ed. e introd.); *La huella liberada: Homenaje a Iris M. Zavala*, Arcibel, Sevilla 2008.
- «En torno al regeneracionismo espiritual de Ángel Ganivet y Miguel de Unamuno: Un estudio comparativo de España filosófica contemporánea y De la ense-

- ñanza superior en España», *Unamuno, moderno y antimoderno*. Juan Carlos Moreno Romo (ed.), Fontamara, México, 2012.
- *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 2005.
- ANDERSEN, K. H., «Miguel de Unamuno: hombre, vida y novela», *Annales Universitatis Mariae Curiae-Skłodowska*. Sectio I, Philosophia-Sociologia, 36 (2011).
- ANDRÉS POSADA GÓMEZ, E., «Una fe desesperada. La antropología religiosa de Miguel de Unamuno», *Veritas: Revista de Filosofía y Teología*, 29 (2013), versión online.
- ARAMAYO, R., «Introducción» en *El mundo como voluntad y representación* de Arthur Schopenhauer, vol. I, Círculo de Lectores, Madrid, 2003.
- ARRIOLA, J. F., «Filosofía y literatura en Miguel de Unamuno y Albert Camus», *Revista de Filosofía*, México, 42 (2010).
- BAKER, A. F., «Unamuno and the Religion of Uncertainty», *Hispanic Review*, 58 (1990).
- BARNES, J., «Spiritual Mother or Complete Human?: Gender and Existence in Miguel de Unamuno's San Manuel Bueno, mártir», *Hispanófila* 169 (2013).
- BARRIOS FERNÁNDEZ, N., «La tragedia del amor unamuniano», *Anales del Seminario de Metafísica* 21 (1986).
- BLANCO AGUINAGA, C., «Aspectos dialécticos de las Tres novelas ejemplares», *Revista de Occidente* 19 (1964).
- PAREDES MARTÍN, M. DEL CARMEN, «Conocimiento y realidad en *Del sentimiento trágico de la vida*», *Cuadernos de la Cátedra de M. de Unamuno*, 35 (2000).
- CASTRO CASTRO, A., «La paradoja unamuniana. El modo más vivo y más eficaz de transmitir la verdad a los torpes», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 18 (1968).
- CASTRO, L. Á., «La imaginación en la poética unamuniana», *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca, 2005.
- CELMA VALERO, M. P., «Miguel de Unamuno, poeta simbolista», *Anales de literatura española* 15 (2002).
- CEREZO GALÁN, P., «Variaciones sobre el tema del yo en la crisis de fin de siglo», *Tu mano es mi destino*, C. Flórez Miguel (ed.), Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000.
- CHABRÁN, R., «Miguel de Unamuno y su biblioteca danesa», *Revista de Hispanismo Filosófico* 14 (2009).
- CONILL, J., «Nietzsche y la Filosofía Española (Unamuno, Ortega, Zubiri)», *Revista Portuguesa de Filosofía* 1 (2001).
- CORAZÓN GONZÁLEZ, R., Voz «Conciencia», *Diccionario de filosofía* (ed. Á. L. González), Eunsa, Pamplona, 2010.
- CSEJTEI, D., «El fenómeno de la finitud y muerte en Unamuno», en *Muerte e inmortalidad en la obra filosófica y literaria de Miguel de Unamuno*, Biblioteca Unamuno, 26, Salamanca, 2004.

- GORSKI, E., «Człowiek w filozofii Unamuna i Ortegi y Gasset», *Problemy człowieka we współczesnej myśli hiszpańskiej*, red. E. Gorski, Krakow, 1992.
- DZIDEK T., RAK P., «Posłowie» do *Dziennika intymnego* Miguela de Unamuno, Antyk, Kety 2003.
- EARLE, P. G., «El evolucionismo en el pensamiento de Unamuno», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* (14-15)1964.
- ESCOBAR BORREGO, F. J., «Minerva y el águila de Patmos, Tradición clásica y referentes simbólicos en la obra poética de Miguel De Unamuno», *Cuadernos de la Catedra Miguel de Unamuno*, Ediciones Universidad de Salamanca, 45 (2008).
- FELKEL, R. W., «Voluntarismo y antivoluntarismo en el *Quijote*», *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Barcelona, 21-26 de agosto de 1989, coord. por Antonio Vilanova, 1 (1992).
- FERNÁNDEZ TURIENZO, F., «El sentimiento trágico de Unamuno: Historia del texto y dialéctica de la razón y la fe», *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno*, Ediciones de Universidad de Salamanca, Salamanca, 1989.
- «Dios tinieblas: paradoja central en el discurso agónico de Unamuno», *Cuadernos de la Catedra Miguel de Unamuno*, (48) 2010.
- FERNÁNDEZ, M. del Carmen., «Silencio de Dios y angustia metafísica en Unamuno y Bernanos», *Cuadernos de Minotauro* 3 (2006).
- FERRARO, C. L., «La moral de la elección kierkegaardiana en Niebla», *Miguel de Unamuno. Estudio sobre su obra, I, ed. A. Ch. Toledano*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 2003.
- FLORES, C., «Contemplative Unamuno: S. T. Coleridge's *Musings* in Miguel de Unamuno's Poetics», *Comparative critical studies*, Edinburgh Univ Press 1 (2010).
- «Imported Seeds: The Role of William Wordsworth in Miguel de Unamuno's Poetic Renewal», Almeida, Joselyn M. (ed. and introd.); *Romanticism and the Anglo-Hispanic Imaginary* (Amsterdam) 2010.
- FRASER, B., «Unamuno and Bergson: Notes on a shared methodology», *The Modern Language Review* 102 (2007).
- GARCÍA MATEO, R. «El problema de Dios en Joven Unamuno», *El joven Unamuno en su época. Actas del coloquio internacional* (Würzburg, 1995), Junta de Castilla y León, Salamanca, 1997.
- «El Dios biótico de Unamuno», *Estudios eclesiásticos* 70 (1995).
- GARCÍA RODRÍGUEZ, J. L., «Las lecturas filosóficas de Unamuno», *Una aproximación al pensamiento de la Generación del 98*, Tipolinea, Zaragoza 1998.
- GILBERT BARBERÁ, P., «Miguel de Unamuno i Heràclit: de *La elegía eterna* a *La flor tronchada*», en *Homenatge a Montserrat Jufresa (E. Vintrot; F. Mestre; Gómez, P, eds.)*, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, Col·lecció Homenatges, 38 (2012).
- GILLIS, C., «Unamuno y Nietzsche: una oposición insuperable», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 46 (2008).
- GIMENEZ, M. J., «El sentimiento trágico de la vida en la obra de Miguel de Unamuno y Juan Rulfo», en Fuente Ballesteros, R. de la (ed.); Pérez-Magallón, J. (ed.

- y prólogo); *La cultura hispánica en sus cruces trans-atlánticos*, Universitas Castellae, Valladolid, 2006.
- GÓMEZ MORIANA, A., «Unamuno en su congoja. Una interpretación de la figura y el pensamiento de Miguel de Unamuno a través del término central de su obra (continuación)», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 20 (2013).
- GÓMEZ, M. A., «Unamuno and Schopenhauer: Art, artistic imagination and the relation to modernism», *Revista Hispánica de Cultura y Literatura*, University of Northern Colorado Fall (23) 2007.
- GONZÁLEZ PALENCIA, Ó., «El tema de la personalidad en a la obra narrativa de Miguel de Unamuno. Un estado de la cuestión», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 48 (2002).
- GONZÁLEZ URBANO, E., «Visión trágica de la filosofía: Unamuno y Nietzsche», *Anales del Seminario Metafísica* 21 (1986).
- GORDILLO ÁLVAREZ-VALDÉS, L., «¿La autonomía, fundamento de la dignidad humana?», *Cuadernos de Bioética* 19 (2008).
- HAMLING, A., «Introducción a convergencias y analogías en el pensamiento religioso de León Tolstoi y Miguel de Unamuno», *Revista Hispánica de Cultura y Literatura* (21) 2005.
- ITURRIOZ J., «Balmes y Unamuno: sentido común y paradoja», *Pensamiento* 3 (1947).
- MENDOZA NEGRILLO, J., «Sobre instintos y libertad en Freud y Unamuno», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 25-26 (1978).
- JOHNSON, W. D., «La antropología filosófica de Miguel de Unamuno: la conciencia y el sentimiento trágico de la vida», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 20 (1970).
- KAZIMIERCZAK, B., «Dwie koncepcje rozumu we wspolczesnej filozofii hiszpanskiej (krauzysci I Miguel de Unamuno)», *Annales UMSC* 33 (2013).
- KORKONÓSENKO, K., «Citas escondidas de Dostoiévski en Abel Sánchez de Unamuno», *Carlos Mata Induráin y Anna Morózova (eds.), Temas y formas hispánicas: arte, cultura y sociedad*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2015.
- LAGO BORNSTEIN, J. C., «Unamuno y el pragmatismo de James», *Solar* (Lima) 5 (2009).
- LUTAS, L., «Dos ejemplos de metalepsis narrativas: Niebla de Miguel de Unamuno y Biblique des derniers gestes de Patrick Chamoiseau», *Moderna Språk*, Linnéuniversitetet (2009).
- MARCOS, L. A., «El lector unamuniano como clave filosófica», *Miguel de Unamuno estudio sobre su obra III*, A. Chaguaceda Toledano (ed.), Universidad de Salamanca, Salamanca, 2008.
- MARACO DOS SANTOS, E. J., «Unamuno: la figura de Darwin y la doctrina de la evolución», *Cuadernos del Tomás*, 2 (2010).
- MARTÍNEZ, I., «El pragmatismo de Unamuno», *Anuario Filosófico* 40 (2007).
- MEDINA, C., «Razón y fe en el Diario íntimo, de Miguel de Unamuno», *Espéculo: Revista de Estudios Literarios* 27 (2004).

- MERMALL, T., «Alegorías de la voluntad: pensamiento orgánico, retórica y deconstrucción en la obra de Miguel de Unamuno», *Hispanic Review*, 66 (1998).
- MORÓN ARROYO, C., «Unamuno y Hegel», *Actas del IV Congreso Internacional de Hispanistas*, vol. E. BUSTOS (coord.), 2, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1982.
- NÚÑEZ RIVERO, M. Á., «Verdad religiosa frente a verdad de razón. Un estudio comparativo entre Blaise Pascal y Miguel de Unamuno», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 5 (1985).
- MÖELLER, Ch., «Miguel de Unamuno y la esperanza desesperada», *Literatura del siglo XX y cristianismo*, t. IV, Gredos, Madrid, 1960.
- OREJUDO PEDROSA, J. C., «Unamuno y la novela moderna. Entre Cervantes y Sartre», *Unamuno, moderno y antimoderno*, ed. Juan Carlos Moreno Romo, Fontamara, México, 2012.
- ORRINGER R. N., «Unamuno y Europa», *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, M. Garrido, L. M., Valdés, M. M. Valdés, Catedra teorema, Madrid, 2009.
- OTIS, L., «Las alegorías de la voluntad: Pensamiento orgánico, retorica, y deconstrucción en la obra de Miguel de Unamuno», *Anales de la Literatura Española Contemporánea* 24 (1/2) 1998.
- PEIDRÓ PASTOR, I., «El sentimiento de lo justo en Unamuno», *Anuario de la filosofía del derecho* 2 (1985).
- PEREA SILLER, F. J., «Ensayo y discurso mítico (a propósito de Del sentimiento trágico de la vida de Miguel de Unamuno)», *Espéculo: Revista de Estudios Literarios* (44) 2010.
- PÉREZ LÓPEZ, M., «Unamuno en la generación de fin de siglo. El 98 y la madurez de la mentalidad modernista», C. Kent y M^a D. Velasco (eds.), *Visiones salmantinas (1898-1998)*, Universidad de Salamanca-Ohio W. University, Salamanca, 1998.
- PINO DÍAZ, F. DE, «Unamuno, lector de Dostoievski», P. Bádenas y F. del Pino (eds.); *Frontera y comunicación cultural entre España y Rusia: Una perspectiva interdisciplinar*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid/ Frankfurt, 2006.
- PLOCIENNIK, M., «Capaxualno-mozliwosciowy charakter tajemnicy smierci w filozofii Miguela de Unamuno. Miedzy nadzieja niesmiertelnosci a rozpacza unicestwienia», *Prace naukowe Akademii im. Jana Dlugosza w Czestochowie*, Filozofia, z. XI, 2014.
- POSADA GÓMEZ, A., «Una fe desesperada. La antropología religiosa de Miguel de Unamuno», *Veritas: Revista de Filosofía y Teología*, 29 (2013).
- QUINZIANO, F., «Niebla: Miguel de Unamuno y el sueño de la nivola», *Atti del XVII Convegno (Associazione Ispanisti Italiani)* 1 (1998).
- RÁBADE OBRADÓ, A. I., «Sobre el irracionalismo. Schopenhauer y Unamuno», *Anales del Seminario de Metafísica* 21(1986).
- RAMÍREZ VALENCIA, J. R., «Individualidad y personalidad en la filosofía de Miguel de Unamuno», *Franciscanum*, 55 (2013).
- RIBAS P., «Unamuno lector de Hegel», *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno*, 29 (1994).
- RIVERA DE VENTOSA, E., «Henri Bergson y Miguel de Unamuno. Dos filósofos de la vida», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 22 (1972).

- RIVERO GÓMEZ, M. Á., «Notas del joven estudiante Unamuno en Madrid», *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno*, 45 (2008).
- «Balme en la filosofía del joven Unamuno», *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra*, vol. IV (ed. Ana Chaguaceda Toledano), Universidad de Salamanca, Salamanca, 2007.
- RODRÍGUEZ SÁNCHEZ DE LEÓN, M. J., «El teatro de Unamuno: Del realismo y la pasión trágica», *Anales de la Literatura Española Contemporánea (ALEC)* 41 (2016).
- SALINAS QUINTANA, P., «El juego como fenómeno fundamental existencial humano», *Contextos*, 24 (2010).
- SAVIGNANO, A., «Unamuno y la nostalgia de lo eterno. El dialogo con A. Sabatier», en C. Flórez Miguel (ed.), *Tu mano es mi destino*, Ediciones de Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000.
- SERRANO RAMÍREZ, J. M., «Unamuno frente a Descartes, Spinoza y Kant: perfiles de un diálogo polémico», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 29 (1994).
- SIX, A. L., «La locura como arma patriarcal: Miguel de Unamuno, Nada menos que todo un hombre (1916)», P. Nieva-de la Paz, S. Wright (eds.), *Mujer, literatura y esfera pública: España 1900-1940*. Philadelphia, PA; Society of Spanish and Spanish-American Studies 2008.
- «Peter Schlemiel in Spanish: Miguel de Unamuno's The shadow with no body», *Hispanic research journal-iberian and latin american studies*, 12 (2011).
- SORIANO, A. H., «Hacia Unamuno con Unamuno», *Cuadernos de la Catedra Miguel de Unamuno*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca (44) 2007.
- TRAPANESE, E., «El caballero de la Locura y su ambigüedad: Don Quijote entre Unamuno y Zambrano», *Bajo Palabra: Revista de Filosofía*, 5 (2010).
- PEÑA MARTÍN-VENTAS, E., «Una lectura filosófica de Abel Sánchez de Miguel de Unamuno», *Paideia: Revista de Filosofía y Didáctica Filosófica*, 28 (2007).
- VERDÚ DE GREGORIO, J., «Huellas de Schopenhauer en la nívola de Unamuno (San Manuel Bueno, mártir)», *Anales de literatura española*, 12 (1996).
- VILARROIG MARTÍN, J., «El concepto de persona en *Del sentimiento trágico de la vida*», *Espíritu: Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 59 (2010).
- VILLALOBOS PANIAGUA, R. A., «Miguel de Unamuno: la fe transcendental», *Espiga*, 26 (2013).
- VILLAR EZCURRA, A., «Unamuno y Pascal: Solidarios en lo trágico», *Unamuno, moderno y antimoderno*, ed. Juan Carlos Moreno Romo, Fontamara, México, 2012.
- «La crítica de Unamuno al cientificismo», *Pensamiento*, 69 (2013).
- «Miguel de Unamuno: una ciencia y una religión para la vida», *Pensamiento*, 71 (2015).
- WIRTZ, W., «¿Don Quijote como superhombre? La influencia de la filosofía de Nietzsche en la obra de Unamuno», Carlos Mata Induráin, Adrián J. Sáez y Ana Zúñiga Lacruz (eds.), *Festina lente: Actas del II Congreso Internacional Jóvenes Investigadores Siglo de Oro*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2013.

- WRIGHT R., «La estructura semántica de la conciencia en *Del sentimiento trágico de la vida*», *Bulletin Hispanique*, 87, 3-4 (1985).
- SÁENZ DE ZAITEGUI, A. B., «Metafísica de la maternidad: estudio comparativo de *Dos Madres* y *La tía Tula* de Miguel de Unamuno a la luz de Genesis 29-30», *Cuadernos de la Catedra Miguel de Unamuno*, 42 (2006).
- ZIMA, P. V., «Postmodernidad e indiferencia: Hacia una novela postmoderna», Gómez-Montero, Javier (ed. and introd.); *Memoria literaria de la Transición española*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert (2007).

C. LITERATURA COMPLEMENTARIA

- ABBAGNANO, N., *Existencialismo positivo*, Paidós, Buenos Aires, 1951.
- AGUSTÍN, *Confesiones*, Colihue Clásica, Buenos Aires, 2006.
- ANDRÉS, R., *No sufrir compañía. Escritos místicos sobre el silencio*, Acontilado, Barcelona, 2010.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Tecnos, Madrid, 2009.
- BALMES, J., *El curso de la filosofía elemental*, Balmesiana, Barcelona, 1944.
— *Filosofía fundamental*, Linkgua, Barcelona, 2011 (versión digital).
- BALTHASAR VON, H. U., *Pisma wybrane I*, WAM, Krakow, 2006.
— *Duch chrześcijański*, W drodze, Poznan, 2013.
- BERLÍN, I., *La traición de la libertad, Seis enemigos de la libertad humana*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- CULLMAN, O., *Cristo y el tiempo*, Cristiandad, Madrid, 2008.
- DAMM ARNAL, A., *Libertad: esencia y existencia*, Editora de Revistas, México, 1988.
- DONOSO CORTÉS, *Ensayo sobre el catolicismo, liberalismo y el socialismo* (versión digital).
- DOTRAS, A. M., *La novela española de metaficción*, Júcar, Madrid, 1994.
- ECKHART, *Dziela wszystkie*, W drodze, Poznan, 2013.
- ELIADE, M., *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid, 1999.
- FRAILE, G., *Historia de la filosofía española desde la ilustración*, BAC, Madrid, 1972.
- GADACZ, T., *Filozofia Boga w XX wieku*, WAM, Krakow, 2007.
— *O umiejtnosci zycia*, Znak, Krakow, 2003.
- GARCÍA CUADRADO, J. Á., «Las controversias sobre la gracia y la génesis del humanismo ateo», *Espíritu*, 152 (2016).
- GARCÍA MAZO, S. J., *Catecismo de la doctrina cristiana*, Librería de Rosa Bouret, París, 1852.
- GŁOD, F. *Kryzys religijny*, S. Glaz (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, WAM, Krakow, 2006.
- GONZALO SANTS, L. M., *Entre Libertad y determinismo*, Cristiandad, Madrid, 2007.
- GRANADA CAÑADA, D., *El alma de toda virtud*, Cantagalli, Siena, 2016.
- HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2010.

- HELLER, M., *Filozofia przypadku*, Copernicus Center Press, Krakow, 2015.
- HUME, D., *Diálogos sobre religión natural*, El Colegio de México, México, 1942.
- JAMES, W., *La voluntad de creer*, Tecnos, Madrid, 2003.
- *Pragmatismo*, Folio, Barcelona, 2001.
- *The will to believe*, The Floating Press, Portland, 2010.
- JANKELEVIC, V., *Tó, co nieuchronne: rozmowy o smierci*, trad. M. Kwaterko, PIW, Warszawa, 2005.
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Encuentro, Madrid, 2003.
- KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, Orbis, Barcelona, 1984.
- *Sobre el concepto de ironía*, Trotta, Madrid, 2000.
- KLOCZOWSKI, J. A., *Drogi człowieka mistycznego*, Wydawnictwo Literackie, Krakow, 2001.
- MACHADO, A., *Campos de Castilla*, en *Poesías completas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1997.
- MIRANDOLA, G. P. DELLA, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, PPU, Barcelona, 2002.
- MOELLER, CH., *Humanismo y santidad*, Juventud, Barcelona, 1960.
- NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Gredos, Madrid, 2009.
- OROVIO ECHAGÜE, M., Real Decreto de 26 de febrero de 1875 (versión digital).
- PASCAL, B., *Pensamientos*, Temas de Hoy, Madrid, 1995.
- RÍO DEL, A., *Historia de la literatura española*, vol. II, Bruguera, Madrid, 1985.
- SARTRE, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, EDHASA, Barcelona, 1989.
- SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, Círculo de Lectores, Madrid, 2003.
- SEARLE, J. R., *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, Nobel, Barcelona, 2000.
- SÉNECA, *Vida, pensamiento y obra*, textos preparados por D. Gándara y Centro Editor PDA, trad. P. Fernández Navarrete; Planeta De Agostini, Barcelona, 2007.
- SOLANO Y EULATE, J. M., *Discurso leído en la Universidad Central en la solemne inauguración del curso académico de 1880 a 1881* (versión digital).
- SPINOZA, B., *Ética*, Gredos, Madrid, 2011.
- SZARY, S., *Szlakami Sorena Kierkegarda*, Wyd. Adam Marszalek, Torun, 2013.
- SZESTOW, L., *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, Wyd. Marek Derewiecki, Kety 2013.
- TAŃSKI, M., *Niezawłaszczone krolestwo. Mistyka mistrzow nadrenskich: Jana Eckharta I Jana Taulera z perspektywy egzystencjalnej*, Maximum, Krakow, 2008.
- TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz: las cartas privadas de la Santa de Calcuta*, Planeta, Madrid, 2008.
- TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, Rialp, Madrid, 2014.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* (trad. F. W. Bednarkiewicz, P. Belch, A. Głazewski), Veritas, Londyn, 1975.
- VITZ, P. C., *Faith of the fatherless: the psychology of atheism*, Spence Pub. Co, Dallas, 2000.
- WITCZYK, H., *Nowy leksykon biblijny*, Jednosc, Kielce, 2011.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1974.

Dios y libertad humana en el pensamiento de Miguel de Unamuno

Para Unamuno, el hombre posee la libertad como un atributo. Aquella propiedad de la voluntad le permite –de algún modo– participar en la Libertad divina. El ser humano eligiendo crea su realidad, y así se manifiesta la dimensión transcendental de su libertad. El libre albedrío está sumergido en la naturaleza finita del ser humano; sin embargo, supera estos límites demostrando su perfil divino.

Es sabido que Unamuno era enemigo de las definiciones¹. Según él, la definición limita el carácter dinámico de la realidad, y por tanto su propuesta de cómo definir la voluntad no es una explicación cerrada². La explicación que propone Unamuno coincide en algunos puntos con la interpretación tomista, pero también con una fuerte inclinación a las ideas de Escoto. En efecto, en su *Manual del quijotismo* afirma: «¿Hay voluntad en el sueño? ¿Qué es la voluntad? ¿No hay voluntad en el pensamiento? ¿Y pensamiento en la acción? El propio carácter mejor en el sueño. ¿El soñador es soñado? El primado de la voluntad. Aquino y Escoto. No quiero pensar – no pienso querer. Cogito=co-aq-ita-re»³.

¹ «[...] porque definir es poner fines, es limitar». UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico de la vida*, Castro, Madrid, 2009, vol. X, p. 411.

² Es interesante el camino lingüístico recorrido por Unamuno para desvelar el meollo del sentido de la palabra «voluntad», que el pensador vasco identifica con el querer. «La palabra española *voluntad* es una palabra sin raíces vivas en la lengua corriente y popular. En francés *volonté* está cerca de *vouloir*, latín vulgar *volere*, clásico *velle*. Pero en español no tenemos derivado de esa raíz latina. Por *vouloir* decimos querer, del latín *quaerere*, buscar, y de *querer* tenemos el sustantivo *querencia*, que no se aplica más que a las bestias y significa el apego que cobran a un lugar o a una persona». UNAMUNO, M. DE, *La agonía del cristianismo*, vol. X, pp. 572-573.

³ UNAMUNO, M. DE, *El manual de quijotismo*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2005, p. 87.

El pensador español propone considerar la voluntad como un atributo de la persona⁴, una fuerza espiritual⁵, la energía interior que le impulsa a actuar y crear. Por tanto, debe ser considerada como una facultad que impide al ser humano disolverse en la nada. En otras palabras, la voluntad posee la capacidad engendradora de realidades futuras⁶. La voluntad mueve al hombre a obrar, y el hombre actuando mantiene su ser y se salva de la nada; el ser humano en los actos volitivos crea su futuro.

1. ALGUNAS CLAVES PARA ENTENDER EL CONCEPTO UNAMUNIANO DE LA LIBERTAD

Según Unamuno la libertad tiene varios enfoques: por un lado, tiene carácter social que se comprende por la participación abierta del ciudadano en la vida política del país (la libertad de expresión, religiosa, de convicción, etc.) y por otro lado la dimensión metafísica. A lo largo de su obra se pregunta sobre la condición del hombre y su capacidad de poseer la propia autonomía. En *Niebla* podemos ver que el problema forma parte muy importante de la preocupación filosófica del autor que intenta solucionar el eterno problema de si el hombre es libre o está determinado por fuerzas ajenas a él mismo.

1.1. *La libertad unamuniana: ¿libre albedrío o voluntad determinada?*

El ser del hombre nace de una realidad íntima que se esconde en la voluntad. Para explicarlo, Unamuno compara a Don Quijote –símbolo del vitalismo y del irracionalismo– con Sancho que es una metáfora de la existencia racional, encerrado en esquemas⁷. Andersen destaca que «la base de conocimiento de Sancho es el mundo sensible que le rodea, mientras que la base de la cognición de Don Quijote es la voluntad más íntima, el deseo de que sea así. Encarna la idea de la voluntad como el vehículo de nuestro conocimiento

⁴ «La personalidad la da la voluntad». UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 405.

⁵ «La voluntad es una fuerza que se siente». UNAMUNO, M. DE, *ibid.*, p. 393.

⁶ UNAMUNO, M. DE, *La agonía del cristianismo*, p. 579.

⁷ Cfr. UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 372.

y de nuestra existencia»⁸. En el artículo *La voluntad nacional* Unamuno prosigue esta reflexión, diciendo: «Solo se quiere, lo que se conoce de antemano –dijeron los escolásticos–. Pero yo te digo, que no se conoce sino lo que de antemano se quiere. El mamoncillo busca y encuentra la teta de su madre sin haberla conocido antes»⁹.

Para Unamuno la voluntad es la facultad creadora y arracional del hombre: «La distinción entre realismo y realidad es primordial para llegar a una comprensión del hombre, porque la realidad íntima define lo más real del hombre y porque el realismo pone énfasis sobre la situación en la que vive el hombre. El hombre es ideal y volitivo, pero está condenado a vivir en un mundo fenoménico y aparential, en un mundo realista»¹⁰.

La voluntad es «una» pero tiene distintos enfoques. Unamuno distingue la gana, el deseo y la querencia. Todas derivan de aquella. La gana es un deseo de saciar las necesidades exteriores, por lo que tiene un carácter fenoménico y temporal. Unamuno la llama también hambre o apetito¹¹. En realidad, es una potencia biológica para conservar lo *corporal* del hombre en el mundo. Es un suave reflejo del deseo de perseverar en el tiempo y espacio. Podemos reducirla a la dimensión meramente fisiológica que sostiene la vida del hombre en el mundo.

La existencia está fundada exclusivamente en la gana y lleva a la inercia existencial. El hombre que no obra, teniendo delante de sí un fin absoluto, camina hacia la nada. La «noluntad» es querer no ser¹², o mejor dicho vivir sin ningún objetivo transcendental, lo que lleva a la reducción de la existencia a fisiología. Unamuno lo explica así: «La gana [...] no es una potencia intelectual, y puede acabar en des-gana, y engendra, en vez de voluntad, la noluntad, de *nolle*, no querer. Y la noluntad, hija de la des-gana, conduce a la nada»¹³.

El otro sentido de la voluntad –según el catedrático de Salamanca– es el «deseo», que inclina la voluntad a un bien ausente, futuro, posible de conse-

⁸ ANDERSEN, K. H., «Miguel de Unamuno: hombre, vida y novela», *Annales Universitatis Mariae Curiae-Skłodowska. Sectio I, Philosophia-Sociologia* 36/1 (2011), p. 85.

⁹ UNAMUNO, M. DE, «La noluntad nacional», España, 19 de marzo de 1915, en *Repositorio Documental de la Universidad de Salamanca*.

¹⁰ ANDERSEN, K. H., «Miguel de Unamuno: hombre...», *op. cit.*, p. 83.

¹¹ «Hay ganas [...] de comer, de beber y de liberarse de las sobras de la comida y bebida. Hay ganas de trabajar y sobre todo ganas de no hacer nada». UNAMUNO, M. DE, *La agonía del cristianismo*, p. 573.

¹² Cfr. UNAMUNO, M. DE, *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, vol. II p. 194.

¹³ UNAMUNO, M. DE, *La agonía del cristianismo*, p. 573.

guir, aunque incierto, y en cuya *realización* el ser humano no puede influir directamente. El deseo depende de los factores exteriores y de las circunstancias. No está en poder del hombre alcanzarlo: «Deseo que mañana haga buen tiempo, pero en rigor, no lo quiero porque no puedo influir en el buen tiempo de mañana, no siendo si es que hace malo poniéndole buena cara. A mal tiempo, buena cara. O sea: ‘hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo’. Y si llego, no a desear, resignándome lo que yo quiera, y así llegaré al todopoderío gracias a la confusión de mi voluntad con la voluntad divina»¹⁴.

El último acto que procede de la voluntad es la «querencia» que es un acto vital y dinámico que auto-determina a la persona para buscar los modos de conseguir un bien. El *querer* implica la voluntad y la razón. Unamuno concibe la voluntad como la facultad espiritual de la persona. Sin embargo, la voluntad de querer para realizar sus actos tiene que estar relacionada con la razón, ya que le permite reconocer un objeto como bien e indicarle la forma de conseguirlo: «Un fin siempre es práctico, hasta el fin de pensar que termina en el pensamiento mismo. Y es que lo mismo es querer que pensar, ni cabe abstraer la línea del movimiento de la dirección de éste. Pensar es querer pensar y querer es pensar que se quiere. Ni cabe querer sin pensamiento, ni pensar sin querencia»¹⁵.

Por tanto, el último acto voluntario es intencional¹⁶, relacionado con la inteligencia y el libre albedrío. Es el resultado de la *colaboración* de las dos facultades humanas:

«Querer, del latín *quaerere*, es buscar, es requerir o requisar, pesquerir o pesquisar, conquistar o conquistar, y es también inquirir o enquisar. Una enquisa, inquisición o encuesta (*no encuesta*), es la forma más volitiva del pensamiento, aquella en que el movimiento de éste es más macizo y hacia fuera. Porque, así como el calor o movimiento molecular interno de una masa se convierte en transición o movimiento de una masa que se traslada de un punto a otro del espacio, así el pensamiento, calor del espíritu, se convierte en acción, movimiento macizo espiritual y éste en aquel. No son cosas diferentes»¹⁷.

¹⁴ UNAMUNO, M. DE, *Aforismos y definiciones*, vol. X, p. 927.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ «No es tanto en el hacer cuanto en el querer donde has de buscar tu libertad, porque el espíritu sopla, como el viento, de donde quiere, y oyes su sonido sin saber de dónde viene. Intérnate en esa santa libertad, refúgiate en ella de las tiranías de esa costra de tu alma [...] Si tus malas obras te asedian oponles tu buena intención, y busca en la buena fe sacudirte de ellas». UNAMUNO, M. DE, *Nicodemo el fariseo*, p. 585.

¹⁷ *Ibidem*.

Unamuno añade en el discurso pronunciado en 1899, *Nicodemo el fariseo*: «La intención es fe, y fe sin obras es fe muerta, muertas son también las obras sin fe. Eres dueño de tu querer y de tus intenciones [...]»¹⁸.

El dinamismo «querer ser» permite al hombre superar sus propios límites y trascender lo dado, y así experimentar la esperanza del futuro y lo eterno. Esta capacidad de querer más, abre la posibilidad de sentir la Trascendencia; y lo creado por la voluntad forma parte de la existencia del mismo hombre: creer es crear. Así pues, la voluntad es una potencia fundamental del ser humano que se enfrenta con la razón. De este «choque» nace la libertad. Sin embargo, la voluntad y no la inteligencia hacen posible que el hombre pueda ser considerado como dueño de sus actos. En su intimidad, el hombre siempre persevera libre: «¡Y qué voy a hacer yo? –me dirás–. ¡Qué sé yo...! Es decir, sí lo sé. Revolverte, agitarte, querer algo. ¿Qué? ¡Lo mismo da! ¡Querer, querer, querer! Y ya la voluntad encontrará su objeto y se creará su fin»¹⁹.

La voluntad es pues, la voluntad de querer; el hombre lo admite libremente, para que pueda dirigir su existencia por medio de los actos voluntarios hacia los fines que le deben llevar a un Fin absoluto: «[...] la fe... es querer creer en Dios y sobre todo es querer que le haya. Y así, creer en la inmortalidad del alma es querer que el alma sea inmortal, pero quererlo con tanta fuerza que esta querencia, atropellando a la razón, pasa sobre ella»²⁰.

Para el filósofo vasco la voluntad es una potencia vital distinta que la razón, aunque no la excluye absolutamente²¹. Unamuno exalta la voluntad convirtiéndola en potencia fundamental del hombre, y por ello, experimenta él mismo la divinidad (pues la voluntad es como un elemento divino en el hombre). Sin voluntad, el hombre no podría querer ser inmortal. Y la eternidad nos garantiza meramente que hay un Dios.

Según Unamuno, el Dios vivo es el «Padre del Amor» al que no se llega por el camino de la razón, sino por el camino del amor. Y el amor es cosa de la voluntad. No es posible conocerle para luego amarle, porque la razón te aparta de Él. La relación con Dios tiene un carácter volitivo; el hombre debería

¹⁸ *Ibid.*, p. 583.

¹⁹ UNAMUNO, M. DE, «La voluntad nacional», en Repositorio documental de la Universidad de Salamanca.

²⁰ UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 367.

²¹ «La voluntad es cosa intelectual y racional», UNAMUNO, M. DE, *De Fuerteventura a París*, vol. IV, p. 852.

anhelarlo, intentar saciar la sed de Trascendencia por medio de sus elecciones. La esencia de la voluntad es, pues, el hambre de divinidad. Y la divinidad es el fin supremo de las acciones del hombre: «[...] de este anhelo arrancan los sentimientos de belleza, de finalidad y de bondad»²².

Es preciso volver a la relación entre voluntad y razón para intentar aclararla. Las diferencias entre las dos facultades nos presentan sus propias particularidades. En *Del sentimiento trágico de la vida* encontramos explícitamente sus diferencias:

«La voluntad y la inteligencia buscan cosas opuestas: aquella, absorber al mundo en nosotros, apropiárnoslo; y ésta, que seamos absorbidos en el mundo. ¿Opuestas? ¿No son más bien una misma cosa? No, no lo son, aunque lo parezca. La inteligencia es monista o panteísta, la voluntad es mono-teísta o egotista. La inteligencia no necesita algo de ella en que apoyarse; se funde con las ideas mismas, mientras que la voluntad necesita materia. Conocer algo es hacerme aquello que conozco; pero para servirme de ello, para dominarlo, ha de permanecer distinto de mí»²³.

La inteligencia reduce el horizonte cognoscitivo a lo dado, a los fenómenos que experimentan los sentidos, mientras que la voluntad intenta salvar el mundo exterior en la interioridad del *yo*, consolidándolo con fenómenos aparenciales. Podemos decir que la voluntad eterniza –de alguna manera– las cosas exteriores. Además, la voluntad para crear necesita el material que la razón extrae del mundo exterior (p.ej. las imágenes). Por tanto, no la razón, sino la voluntad es la fuerza creadora y salvadora de la nada. Unamuno lo dice claramente: «Afirmando con la voluntad que el mundo existe para que exista el yo, y yo existo para que exista el mundo, y que yo debo recibir su sello y darle el mío y perpetuarse él en mí y yo en él. Y solo sintiendo así se siente uno vivir en una creación continua»²⁴.

La voluntad obra según el principio de personalización, elevando el propio sujeto volitivo del océano de las cosas, protegiéndolo de las tendencias reduccionistas de la razón que actúan conforme al principio impersonal. La aportación de Cerezo parece aquí muy oportuna: «la voluntad es absorbente y

²² *Ibid.*, p. 422.

²³ *Ibid.*, p. 366.

²⁴ UNAMUNO, M. DE, *¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!*, vol. VIII, p. 664.

di-fusa en sí, en cuanto pone o rige un orden con y sobre lo diverso, siempre subjetivo. La voluntad hace mundo o se da a sí un mundo y, en la misma medida, hace yo, al constituirse éste, como un centro irradiante de sentido. Hacerse un alma o un yo, es alumbrar un carácter moral o un cuño de la personalidad, que valga ejemplarmente como una forma de realizar la condición humana»²⁵.

Para el catedrático de Salamanca, la razón es *ancilla* (sirvienta) de la voluntad, porque aquella le da las imágenes de lo que la voluntad desea. Lo básico que revela la posición superior de la voluntad es la misma experiencia existencial de un ser libre y consciente que declara *aquí y ahora* «yo quiero». Ninguno de los seres vivos, más que el hombre, es consciente de lo que quiere. Esta constatación desvela que la voluntad es un fenómeno real que elige los objetos de su querer y elige también los modos de conseguirlos. El hombre tiene que subordinar sus potencias para conseguir un fin considerado por la voluntad como bueno.

Según Unamuno, el objeto absoluto de la voluntad es la inmortalidad. La voluntad no se realiza en un simple acto, sino que es un mecanismo complejo que consiste en una cadena de causas que llevan al hombre al encuentro con lo Incognoscible.

Dicho en una palabra: la voluntad es lo más íntimo en el hombre «situado» debajo de lo fenoménico. Sin embargo, la voluntad no puede obrar sin algo que le mueva, necesita un objeto. El objeto (del mundo fenoménico) estimula las fuerzas vitales del hombre a salir de sí mismo, exteriorizándose. Los actos de elegir acercan el hombre al objeto deseado y así el hombre se realiza²⁶. La obra de la voluntad recibe la forma del círculo, que sale de aquella al mundo fenoménico para volver a interiorizar los objetos fenoménicos.

Así pues, la voluntad se realiza anclándose en el mundo fenoménico y, curiosamente, el hombre no es ni esclavo ni tampoco dueño de este mundo: «El perfecto equilibrio entre el espíritu y el mundo es imposible; siempre sobra mundo para nuestro espíritu o nos sobra espíritu para el mundo»²⁷.

La única vía por la cual el hombre alcanza la libertad es el camino vital; es decir, por los diversos actos de elección el hombre debe interiorizar el mundo,

²⁵ CERESO GALÁN, P., «Variaciones sobre el tema del yo en la crisis de fin de siglo», en *Tu mano es mi destino*, FLÓREZ MIGUEL, C. (ed.), Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000, p. 69.

²⁶ Cfr. UNAMUNO, M. DE, *Manuel del quijotismo*, p. 92.

²⁷ UNAMUNO, M. DE, *¡Plenitud de plenitudes...!*, p. 663.

y dentro de sí buscar la libertad más perfecta. La voluntad humana no se rinde ante el abismo de la nada, e inserta al ser humano en la búsqueda de modos de saciar la sed de inmortalidad, y así crear el objeto de su absoluta referencia²⁸. El hombre hace un sendero con sus elecciones libres e incluso condicionadas; es llevado por el soplo de la divinidad que le empuja a hacer el camino que concluye en la eternidad²⁹.

1.2. *Nilil cognitum quin praevolitum*

Unamuno no era un enemigo radical de la razón³⁰, aunque ya hemos visto que en su filosofía hay rasgos antirracionalistas con una fuerte inclinación a favor de la voluntad como la facultad primaria del hombre. El pensador vasco observa que la filosofía moderna ha dado la espalda a la realidad dinámica y alterable; sin poder frenar el proceso vital de la existencia se centra en lo sólido y lo eterno, en la *episteme*; y en consecuencia la filosofía después de Descartes, diviniza la razón científica como la facultad superior en el hombre. Unamuno se opone a la hegemonía de aquella y afirma: «[...] mi sentimiento de vida, que es la esencia de la vida misma, mi vitalidad, mi apetito desenfrenado de vivir y mi repugnancia a morirme, está mi irresignación a la muerte... En una palabra: que con razón, sin razón o contra ella, no me da la gana de morirme»³¹.

El pensador inserta en su filosofía el concepto de «nivola» con el que pretende demostrar la insuficiencia de la razón cuando intenta encerrar la realidad en una estructura absolutamente definida. La *nivola* realiza el postulado principal de Unamuno al señalar que hay realidades donde no llega la razón. Hay niveles de la existencia humana impenetrables a la razón pero que custodian una verdad antropológica mucho más relevante que la realidad feno-

²⁸ «Lo divino es el amor, la voluntad personalizada y eternizadora, la que siente hambre de eternidad y de infinitud». UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 420.

²⁹ En esta clave pueden leerse los versos del poeta castellano: «Caminante, son tus huellas/ El camino, y nada más; /Caminante, no hay camino, /Se hace camino al andar». MACHADO, A., «Campos de Castilla», *Poesías completas*, Espasa-Calpe, Selecciones Austral, Madrid, 1977, p. 223.

³⁰ «Veréis que cuando algo que parece irracional o absurdo logra uno expresarlo y que se lo entiendan, se resuelve en algo racional siempre, aunque sea en la negación de lo que se afirma». UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 376.

³¹ *Ibid.*, p. 379.

ménica. No debería sorprender, por tanto, que en *Del sentimiento trágico de la vida* haga referencia directa al axioma escolástico: *Nihil volitum, quin praecognitum*³², no puede quererse lo que no se haya conocido antes, aunque rebelándose contra su sentido. Este apotegma es el principio de intelectualismo. Sin embargo, en este caso también el rector de Salamanca, cambia el acento subrayando la posición principal de la voluntad en el proceso de conocimiento. El pensador vasco afirma que no cabe conocer nada que no se haya querido antes, *nihil cognitum quin praevolitum*. El querer es primero y su realización después. En el *Manual de Quijotismo* el filósofo esboza lo que entiende con esta frase: «Acción-pasión. Solo se contempla y conoce obrando, aunque el obrar no sea sino prestar atención, atender (El tonto es el que atiende mal). ¿La unión mística pasiva? Y solo se obra conociendo. *Nihil volitum quin praecognitum y nihil cognitum quin praevolitum*»³³.

Según Unamuno, existen verdades que la razón no puede explorar. Y su pretensión de sistematizar y ordenar las cosas tiene que rendirse ante ellas. El filósofo español piensa ante todo en Dios, el alma y la inmortalidad. Los tres problemas existenciales del hombre no pueden ser solucionados por la razón, porque –como advierte Unamuno– el deseo de inmortalidad no brota de la razón. Sinceramente, la razón no es capaz de sobrepasar la cortina de la materia para alcanzar lo espiritual en el hombre y en el mundo. Por eso, estas preocu-

³² Unamuno rompe definitivamente con la pretensión positivista de explicación absoluta del mundo: las respuestas de las ciencias empíricas no satisfacen todas las preguntas existenciales del ser humano. Para Unamuno la razón no tiene ya una posición exclusivista en el conocimiento del Universo. Por supuesto, la razón tiene un papel importante en la exploración de las leyes que rigen del mundo, pero su capacidad explicativa es limitada. El filósofo español deja espacio para una *Mayor Racionalidad* (la expresión de M. Heller, cfr. *Sens zycia i sens Wszeczwswiata*, Copernicus Center Press, Krakow, 2015, p. 45) que debe ser considerada como el Misterio. Dice Unamuno: «Cierto es que hay quienes aseguran que con la razón les basta, y nos aconsejan desistamos de querer penetrar en lo impenetrable. Más de estos que dicen no necesitar de fe alguna en vida personal eterna para encontrar alicientes de vida y móviles de acción, no sé qué pensar. También un ciego de nacimiento puede asegurarnos que no siente gran deseo de gozar del mundo de la visión, ni mucha angustia por no haberlo gozado, y hay que creerle, pues de lo totalmente desconocido no cabe anhelo por aquello de *nihil volitum quin praecognitum*; no cabe querer sino lo de antes conocido; pero el que alguna vez en su vida o en sus mocedades o temporalmente ha llegado a abrigar la fe en la inmortalidad del alma, no puedo persuadirme a creer que se aquiete sin ella. Y en este respecto apenas cabe entre nosotros la ceguera de nacimiento, como no sea por una extraña aberración. Que aberración y no otra cosa es el hombre mera y exclusivamente racional». UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 356.

³³ UNAMUNO, M. DE, *Manual de quijotismo*, p. 93.

paciones supremas del ser humano no pueden ser pensadas como puramente racionales, pues tienen que ser alcanzadas afectivamente³⁴:

«La voluntad y la inteligencia se necesitan y a aquel viejo aforismo de *nihil volitum quin praecognitum*, no se quiere nada que no se haya conocido antes, no es tan paradójico como a primera vista parece retrucarlo diciendo *nihil cognitum quin praevolitum*, no se conoce nada que no se haya antes querido. ‘El conocimiento mismo del espíritu como tal –escribe Vinet en su estudio sobre el libro de Cousin acerca de los *Pensamientos* de Pascal–, necesita del corazón. Sin el deseo de ver, no se ve; en una gran materialización de la vida y del pensamiento, no se cree en las cosas del espíritu’. Ya veremos que creer es en primera instancia querer creer»³⁵.

La razón no garantiza el conocimiento completo de la realidad, porque todo conocimiento tiene una finalidad³⁶. Hay realidades que la razón no percibe. Dicho de otro modo, la Verdad no es solamente objeto de la razón, basándose en el concepto kantiano de razón teórica que permite explorar, verificar y aprovechar el mundo, aunque no llegue a lo más profundo de las cosas, a su ser. La razón no ahonda en las cosas, sino que procura dar explicaciones a los hechos. Por tanto, lo aparential, que es lo primero que se da en el conocimiento, impide la exploración profunda del mundo.

En cambio, los actos de la voluntad como la fe o el anhelo de inmortalidad, perforan la realidad para encontrar el objeto de su deseo, entrando en conflicto con la razón escéptica. En otro lugar Unamuno aclara la diferencia entre la voluntad y la razón, afirmando que el objetivo de las facultades es distinto, aunque las dos constituyen al ser humano. Además, solo podemos hablar de la libertad del hombre refiriéndonos a la voluntad y a la razón. No puede ser libre el hombre sin razón o sin voluntad.

La razón tiene pues un carácter teórico y descriptivo de los fenómenos, pero no toca el noúmeno, es decir el sentido³⁷, el meollo de las cosas. En este contexto, la libertad es una potencia espiritual cuyo objetivo es unirse a la Verdad, evitando cualquier tipo de fundamentalismo: ni religioso, ni tampoco

³⁴ Cfr. UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 287.

³⁵ *Ibid.*, p. 366.

³⁶ Cfr. *ibid.*, p. 286.

³⁷ «[...] esta suprema preocupación no puede ser puramente racional, tiene que ser afectiva. No basta pensar, hay que sentir nuestro destino». *Ibid.*, p. 287.

científico. El hombre libre intenta caminar por caminos solitarios, vacío de supersticiones y prejuicios. Uno de los lugares donde se manifiesta la libertad es la conciencia. El pensador vasco hace este amargo diagnóstico: «El hombre ideal del racionalismo es el hombre autómeta, perfectamente adaptado al ambiente. Todos sus actos son reflejos, y como no hay roce alguno entre el proceso interior suyo, psíquico y el proceso exterior o cósmico, no hay conciencia»³⁸.

A lo largo de su obra, Unamuno describe algunos rasgos de la razón, entre los cuales destaca su cualidad analítica³⁹, es decir, la capacidad de hacer una disección de la realidad teniendo por objetivo cosificar lo conocido, asignar una definición a lo percibido. La razón realiza un tipo de vivisección, para convertir lo vital en inerte, y poder así definirlo. La razón explica y organiza el mundo, cortando al mismo tiempo el hilo de la vitalidad⁴⁰.

El hombre es un ser al que le gusta llegar hasta el fondo, ya que no solo busca la explicación de los fenómenos que suceden en el mundo. Sus preocupaciones salen del marco de lo cognoscible por la razón; en la voluntad crece el anhelo de no morir. Según Unamuno, la razón apaga este deseo trascendente y lo envuelve en los nudos del materialismo. Como consecuencia, la existencia del hombre se hace inauténtica y estéril, cayendo en el abismo de la nada. Sin referencia a lo sagrado en el hombre, al deseo de trascender la materia, el hombre pierde la esperanza de que su existencia sea algo más que biológico. El ser humano que se ha dejado seducir por la razón, pierde la relación verdadera –vital– con el mundo. No puede llegar a la esencia de la existencia mediante las leyes lógicas; investiga lo externo, lo abstracto, sin penetrar las «experiencias vitales» ni las «verdades vivas».

Unamuno denuncia la tendencia exclusivista y totalitarista de la razón científicista que niega las realidades espirituales y la inmortalidad. Por eso

³⁸ UNAMUNO, M. DE, *Diario íntimo*, p. 305.

³⁹ Cfr. UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 417.

⁴⁰ «Lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es, en rigor, ininteligible. La lógica tira a reducirlo todo a identidades y a géneros, a que no tenga cada representación más que un solo y mismo contenido en cualquier lugar, tiempo o relación en que se nos ocurra. Y no hay nada que sea lo mismo en dos momentos sucesivos de su ser. Mi idea de Dios es distinta cada vez que lo concibo. La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto. La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla. Para analizar un cuerpo, hay que menguarlo o destruirlo. Para comprender algo, hay que matarlo, enrigidecerlo en la mente. La ciencia es un cementerio de ideas muertas». UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, pp. 346-347.

debe ser considerada como un reflejo de la naturaleza y de lo aparential. Unamuno destaca que hay una relación estrecha entre la razón y la naturaleza, una ósmosis que mantiene el ser de las dos: «Para la razón no hay más realidad que la apariencia. Pero pide a veces, como necesidad mental, algo sólido y permanente, algún sujeto de las apariencias, porque se siente a sí misma, se es, no meramente se conoce»⁴¹.

El puro racionalismo conduce al hombre a un callejón sin salida, pues señala la posición privilegiada de la razón, pero no sacia las más existenciales preguntas humanas: ¿El hombre pervive después de su muerte? ¿Qué le cabe esperar al ser humano después de la muerte? En consecuencia, Unamuno declara que la razón es enemiga de la existencia. La razón hunde la pregunta en el escepticismo, y no hay otra salida para la voluntad más que estrellar la razón para salvar la existencia⁴². Donde la razón seca la realidad nace el anhelo de huir de la nada, y del deseo de escapar de la aniquilación renace lo que destruyó la razón: el deseo de querer ser más⁴³.

Por eso, la deformación más peligrosa provocada por la razón es convertir cualquiera de las manifestaciones de la actividad humana en un tipo de exclusivismo. En el ensayo *Escepticismo fanático* afirma Unamuno:

«No crea usted que la peor intolerancia es la de los creyentes, no. Esta podrá tener formas más agudas y aparentemente más brutales, pero en el fondo es más humana. La peor intolerancia es la intolerancia de eso que llaman razón. Las formas más despiadadas de represión de una creencia cualquiera son las que se han empleado por los que no creían nada y usaban las creencias ajenas no más que como de arma para otros fines. Razones de política y no de religión han hecho singularmente crueles las inquisiciones»⁴⁴.

Y en otro lugar critica la reducción de la complejidad de la existencia a lo meramente horizontal o a lo trascendente. El hombre debe buscar el equilibrio entre ambas realidades: «El creyente que se resiste a examinar los fundamentos de su creencia es un hombre que vive en insinceridad y en mentira. El

⁴¹ UNAMUNO, M. DE, *Diario íntimo*, vol. VII, p. 288.

⁴² Cfr. UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 367.

⁴³ «¡Nueva creación, sublime creación! Es la creación de la fe. Porque, así como la razón combina y analiza, la fe crea». UNAMUNO, M. DE, *Diario íntimo*, p. 288.

⁴⁴ UNAMUNO, M. DE, *Escepticismo fanático*, vol. IX, p. 178.

hombre que no quiere pensar en ciertos problemas eternos es un embustero, y nada más que un embustero»⁴⁵.

Unamuno cree que la hegemonía de la razón descompone la existencia del hombre y denuncia que la pérdida de la dimensión trascendente provoca la extinción del hombre como ser libre. El reemplazo de lo sagrado por la razón inicia el proceso de deshumanización del hombre. Y el mismo hombre se convierte en pura cosa, en *res extensa*. La existencia de un ser humano basada únicamente en la razón impide el proceso de acercamiento a la libertad, que es el fin reconocido por la voluntad. El propósito principal de Unamuno es cambiar el paradigma: la razón no es lo primordial en el hombre, sino que la voluntad le antecede en el conocimiento del mundo. El pensador vasco subraya, por tanto, el valor de la voluntad y disminuye el poder de la razón⁴⁶: «Las cosas son tanto más verdaderas cuanto más creídas, y no es la inteligencia sino la voluntad la que las impone»⁴⁷.

Sin embargo, el pensador vasco advierte la importancia de la razón en la comunicación entre los seres humanos; esto es, se revela en el ámbito de la sociedad. La sociedad se basa en el lenguaje, vehículo del pensamiento. La razón se crea por la necesidad de comunicar las ideas y crear relaciones. El catedrático salmantino hace hincapié en que: «La razón, lo que llamamos como tal, el conocimiento reflejo y reflexivo, el que distingue al hombre, es un producto social. Debe su origen acaso al lenguaje. Pensamos articulada, o sea reflexivamente, gracias al lenguaje articulado, y este lenguaje brotó de la necesidad de transmitir nuestro pensamiento a nuestros prójimos»⁴⁸.

La razón es el vehículo para pensar e interactuar con el mundo físico, pero no es capaz de superar sus límites para entrar en relación directa con la existencia. En el pensamiento unamuniano, la razón es una herramienta de comunicación que obra en la superficie de lo fenoménico, pero es incapaz de excavar en la realidad para descubrir su núcleo, lo más íntimo de aquella.

Unamuno es consciente de que la relación entre las dos facultades es contradictoria y encontrar puntos comunes entre ambas es un esfuerzo casi imposible. Sin embargo, las dos potencias humanas se cruzan en la existencia del hombre, y de este impacto se causa la «chispa dialéctica» en el hombre.

⁴⁵ UNAMUNO, M. DE, *Verdad y Vida*, vol. IX, p. 63.

⁴⁶ Cfr. UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 102.

⁴⁷ UNAMUNO, M. DE, *Vida de Don Quijote y Sancho*, vol. X, p. 116.

⁴⁸ UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 295.

Lo irracional exige ser racionalizado, y la razón necesita nuevas áreas para explorar. Así pues, la lucha es un modo de asociarse de las dos⁴⁹. Esta imposibilidad de conciliar ambas facultades demuestra un conflicto insoluble entre razón y voluntad, la lógica y la biótica. La razón destruye el concepto de persona reduciéndolo a una compleja estructura biológica, sin referencia a la base sentimental del espíritu⁵⁰. Y la voluntad es la potencia principal que crea y pone el sentido de la presencia del hombre en el mundo. En realidad, ni la razón ni la voluntad se basta por sí solas, lo único que se sostiene a sí mismo es la existencia, y aquella necesita el impulso que surge del choque de las dos facultades humanas.

Unamuno no excluye la importancia de la razón en la reconquista del mundo por el hombre, sino que cambia su puesto en el pódium. No bastan unas cuantas definiciones o axiomas para englobar la profundidad de la existencia. La verdad sobre el hombre y su estar-en-el mundo no puede ser limitada por la razón a «verdades científicamente verificables». Así, Don Miguel explica su posición filosófica sobre del problema: «El instinto de conocer y el de vivir, o más bien de sobrevivir, entran en lucha»⁵¹.

En suma, aunque el filósofo vasco es muy crítico con la herencia racionalista cartesiana y krausista de su época, su postura frente a la razón no es definitivamente crítica, pues declara claramente que «vida y razón se necesitan mutuamente»⁵².

Por tanto, Unamuno revisa, pero no rechaza el papel de la razón. La razón facilita la presencia del hombre en el mundo por su intrínseca inclinación a conocer lo desconocido, aunque ella misma nunca entra en relación directa con la verdad, ni con el mundo, ni tampoco con la existencia de un individuo, ni permite al hombre acercarse a la Verdad. La razón es una facultad pragmática y útil, que investiga y sistematiza las leyes de la naturaleza, pero es incapaz

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, p. 364.

⁵⁰ «Tuvimos que abandonar desengañados la posición de los que quieren hacer verdad racional y lógica del consuelo (la certeza de nuestra inmortalidad), pretendiendo probar su racionalidad, o por lo menos su no irracionalidad, y tuvimos también que abandonar la posición de los que querían hacer de la verdad lógica (la certeza de nuestra mortalidad) consuelo y motivo de la vida. Ni una ni otra de ambas posiciones nos satisfacía. La una riñe con nuestra razón; la otra con nuestro sentimiento. La paz entre estas dos potencias se hace imposible, y hay que vivir de su guerra misma, condición de nuestra vida espiritual». *Ibid.*, p. 360.

⁵¹ *Ibid.*, p. 367.

⁵² *Ibid.*, p. 364.

de salir del horizonte de lo material. Las dos potencias se complementan, revelando los distintos niveles de la existencia humana. La vida del hombre no es solo material, aunque tampoco es puramente espiritual. Ambas facultades en su conjunto, permiten descubrir que el rostro de la Verdad es a la vez espiritual y material⁵³.

Unamuno destaca que la existencia del hombre es una red de contradicciones que se manifiestan ante todo en la lucha entre razón y voluntad⁵⁴. Pero este conflicto es imprescindible para conseguir el acceso a la Verdad, que –según él– es más que la realidad. La verdad es el anhelo de libertad, el modo de trascender la dictadura impuesta por lo real.

La lucha por la preferencia entre la razón y la voluntad en la existencia humana hace que la conciencia se despierte. La existencia no es unilateral y el hombre para seguir queriendo más tiene que enfrentarse a las diferentes dificultades y contradicciones de la existencia. La agonizante lucha por ser más, le abre la puerta hacia el Misterio. Y aquel camino dialéctico necesita las llaves que poseen la voluntad (la fuerza creadora) y la razón (la potencia interpretadora).

Para Unamuno sola voluntad o sola razón no sirven para conocer la existencia; las dos potencias deben complementarse, «asociarse». Y, como dice Felkel, Unamuno no procura suprimir la importancia de la razón, sino que «intenta sustituir un *dictum* de la filosofía aristotélico-escolástica, ‘nihil volitum quin prae-cognitum’ por otro francamente heterodoxo ‘nihil cognitum quin praevolitum’»⁵⁵. Unamuno intenta ceder a la voluntad la responsabilidad

⁵³ «Frente a todas las negaciones de la lógica, que rige las relaciones aparentes de las cosas, se alza la afirmación de la cardíaca, que rige los toques sustanciales de ellas. Aunque la cabeza diga que se te ha de derretir la conciencia un día, tu corazón, despertado y alumbrado por la congoja infinita, te enseñará que hay un mundo en el que la razón no es guía. La verdad es lo que hace vivir, no lo que hace pensar». UNAMUNO, M. DE, *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 212.

⁵⁴ «La razón aniquila y la imaginación entera, integra o totaliza; la razón por sí sola mata y la imaginación es la que da vida. Si bien es cierto que la imaginación por sí sola, al darnos vida sin límites, nos lleva a confundirnos con todo, y en cuanto individuos, nos mata también, nos mata por exceso de vida. La razón, la cabeza, nos dice: ¡nada!; la imaginación, el corazón, nos dice: ¡todo!, y entre nada y todo, fundiéndose el todo y la nada en nosotros, vivimos en Dios, que es todo, y vive Dios en nosotros, que sin Él somos nada». UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 417.

⁵⁵ FELKEL, R. W., «Voluntarismo y antivoluntarismo en el Quijote», en *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Barcelona, 21-26 de agosto de 1989, coord. por Antonio Vilanova, 1 (1992), pp. 613-614.

teleológica para conservar la vida después de la muerte. Como fuerza creadora, únicamente la voluntad puede garantizar el renacimiento del hombre.

Abella considera que el deseo de ser, de ser siempre, y de ser todo sin disolverse en la Conciencia suprema es el impulso básico de lo existente y se expresa en el hombre no a través de la razón sino por medio de la voluntad. La voluntad que personaliza y crea, la potencia espiritual que libera al ser humano de las ataduras materiales e ideológicas que le limitan e individualizan. «Dicha liberación se realiza cuando el ser humano aprende a mirar a la realidad, no como individuos ajenos a ella, autónomos, sino personas sumergidas en aquella»⁵⁶.

Lo que propone Unamuno es alumbrar la importancia de la voluntad como facultad que permite penetrar el abismo de la realidad. La voluntad es el principio del sentido e impulso creador, que junto con la razón, se empeña por encontrar el *modus* para salvar el *yo* consciente del hombre.

Así pues, la visión unamuniana sobre la relación de la existencia es una tensión perpetua entre razón y voluntad, que son opuestas, aunque interconectadas. Unamuno pretende romper con el dualismo de la filosofía cartesiana, subrayando que los opuestos se encuentran ciertamente unidos, aunque no conciliados. De la lucha entre estas dos potencias en el hombre brota el progreso de la existencia y la libertad: «la libertad no es un estado, sino un proceso: el proceso de aproximación a ese ideal»⁵⁷.

La existencia es un trágico bregar movido por la lucha de aquellas dos facultades humanas que se nutren de contradicciones y dudas. Contra el desprecio de la razón o de la voluntad, Unamuno establece cierta solidaridad entre ambas potencias⁵⁸.

1.3. *El vitalismo trágico*

La vitalidad ocupa un lugar importante en el pensamiento de Unamuno. Es sabido que su principal preocupación filosófica era que el hombre nace, sufre y muere; sobre todo muere, aunque desee vivir. En sus escritos de juven-

⁵⁶ Cfr. ABELLA MAESO, M. J., «Unamuno: una aportación a la filosofía de la religión», *Series Filosóficas* 7 (1996), p. 184.

⁵⁷ UNAMUNO, M. DE, «Discurso en el Ateneo en Valencia, con motivo del Certamen Nacional convocado por la Academia Jurídico-Escolar, 21.04.1902», vol. IX, p. 628.

⁵⁸ «Solo el que sabe es libre, y más libre el que más sabe, y el que por saber más se ve más forzado a elegir lo mejor; solo la cultura da libertad». *Ibid.*, p. 629.

tud se centra en el biologismo y en el problema de conservar la vida biológica; después de esta etapa darwinista-positivista su planteamiento se centró en la cuestión metafísica de la existencia:

«La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción. Pero resulta que ese sentimiento, en vez de ser consecuencia de aquella concepción, es causa de ella. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto de la vida misma. Y ésta, como todo lo afectivo tiene raíces subconscientes e inconscientes tal vez. No suelen ser nuestras ideas las que nos hacen optimistas o pesimistas, sino que es nuestro optimismo o nuestro pesimismo... es el que hace nuestras ideas»⁵⁹.

La visión materialista y puramente científicista del Universo no satisface a Unamuno porque la sustancia del ser humano es espiritual. Lo que une al hombre con el mundo es la vida misma, que es considerada como la realidad radical, y no solamente en el sentido epistemológico, sino metafísico. Para él, la vida es el camino de la realización más plena del ser. Por tanto, excluye cualquier tipo de reduccionismo por parte de la razón, subrayando que aquella reduce la naturaleza humana a algo estático. Y la existencia es la realidad dinámica, inestable; es continuo proceso de cambio: «La ciencia podrá satisfacer, y de hecho satisface en una medida creciente, nuestras crecientes necesidades lógicas o mentales, nuestro anhelo de saber y conocer la verdad; pero la ciencia no satisface nuestras necesidades afectivas y volitivas, nuestra hambre de inmortalidad, y lejos de satisfacerla, la contradice. La verdad racional y la vida están en contraposición»⁶⁰.

En *Del sentimiento trágico de la vida* encontramos algunas reminiscencias bergsonianas, aunque aquellas llevan la interpretación propia del filósofo vasco. Si para Bergson la evolución es una sucesión armónica, un proceso cuyo impulso creador es *élan vital*, para Unamuno es una lucha, un desgarrar que en los límites espacio-temporales nunca alcanza su objetivo. Sin embargo, para ambos tanto el mecanismo de las causas, como el finalismo de las metas extrínsecas, son elementos ajenos a la evolución⁶¹.

⁵⁹ UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 276.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 358.

⁶¹ Cfr. RIVERA DE VENTOSA, E., «Henri Bergson y Miguel de Unamuno. Dos filósofos de la vida», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 22 (1972), p. 99-125.

La evolución –para Bergson– es la superación de los elementos opuestos y no combate por la vida; para Unamuno, los contrarios son el ámbito propio del desarrollo humano y la lucha es la manifestación de las energías espirituales que posee el hombre⁶². El hombre es para sí mismo un proyecto de *hacerse*. La existencia humana es radicalmente distinta de las cosas. Por eso, la presencia consciente en el mundo implica la *tragicidad* de la elección; el hombre está suspendido entre lo pasado y lo futuro creador –entre la nada y lo incognoscible–. Esto implica para Unamuno que el ser humano es un ser consciente, libre, activo e inmerso en la vida, aunque sus expectativas superen los límites del mundo material⁶³.

Podemos deducir que la filosofía unamuniana representa un tipo del vitalismo, aunque distinto del de Bergson o Nietzsche. Podemos denominarlo «vitalismo trágico», porque el hombre que esta-en-el mundo nunca podrá realizar todas las potencias que constituyen su ser; y la vida como una trayectoria vital tiene su final: «Condenado a vivir en el tormento/ De no vivir contigo ni morirme;/ Mas ya me espera/La última noche; sopla ya su viento/Sobre mi último lecho, y al dormirme/No espero espera»⁶⁴.

Unamuno entiende la vitalidad no meramente como un conjunto de fuerzas biológicas que caracterizan la presencia del ser humano en el mundo, sino que la extiende a todo hombre que compuesto de cuerpo y espíritu manifiesta su posición privilegiada en el Universo⁶⁵. Unamuno intuye que en el hombre posee una fuerza primaria e irreductible a la lógica.

El filósofo español destaca que lo que mueve la existencia es el sentimiento trágico de la vida, que surge del choque entre el deseo de pervivencia y el inevitable fin causado por la muerte que anuncia la razón. El hombre es también espíritu, y su deseo principal es no-morir. Así pues, la sustancia de su existencia es el anhelo/esperanza/hambre de inmortalidad. Es decir, el fundamento del ser no es algo estable; al contrario, el rasgo principal de la naturaleza humana es su carácter dinámico⁶⁶.

⁶² Cfr. UNAMUNO PÉREZ, M.^a C. DE, *Miguel de Unamuno y la cultura francesa*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991, p. 116.

⁶³ «[...] es mi anhelo de vivir y de vivir por siempre». UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 379.

⁶⁴ UNAMUNO, M. DE, *Teresa*, vol. IV, p. 689.

⁶⁵ «[...] mi sentimiento de vida, que es la esencia de la vida misma, mi vitalidad, mi apetito desenfrenado de vivir y mi repugnancia a morirme, ésta mi irresignación a la muerte... En una palabra: que, con razón, sin razón o contra ella, no me da la gana de morirme». UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 379.

⁶⁶ «Por esto creo, y lo he dicho antes y ahora, que la muerte es el verdadero motor del progreso, porque hace que sustituyan unos hombres a otros; y todo hombre nuevo es elemento progresivo,

Es menester subrayar que el adjetivo *vital* en la filosofía de Unamuno se refiere a la vida consciente. El principal deseo del hombre es vivir, guardando la conciencia de la unicidad con su *yo*⁶⁷. Para Unamuno los anhelos vitales son los deseos de vida, es decir, la afirmación de la existencia consciente⁶⁸. En este contexto el vitalismo aparece como un itinerario intrínseco que lleva al hombre hacia la libertad de su ser. No hay fórmulas ni reglas fijas para hacer la vida, sino cada cual debería decidir lo que quiere ser, esbozando su proyecto vital.

Según Unamuno la esencia de la vida es *vencer* por la sed de inmortalidad y buscar una vida más plena, un ideal. Aquí la vida se demuestra como un valor que elige el hombre sin ninguna determinación exterior. Por tanto, los actos del hombre para perseverar su existencia son intencionales, y por eso libres.

Sin embargo, en cierto sentido, el vitalismo unamuniano es una determinación natural del hombre; es la fuerza que –aunque determina los actos del hombre para elegir los valores mayores– no suspende la autonomía de la persona, sino que le permite elegir aquello que conserva e impulsa su deseo de la inmortalidad. Dicho de otro modo, el «querer vivir» anima al *yo* para que obre (elijan) el bien, buscando los modos de no disolverse en la nada (el materialismo) y perfeccionar sus facultades espirituales e intelectuales. En este contexto, la realización de la libertad consiste en la determinación de los actos volitivos (*quiero vivir*) por el valor supremo que es la vida (el hambre de inmortalidad). La vida es un bien que motiva la voluntad de buscar *modos* de escapar de las «garras de la nada».

El deseo de inmortalidad, en su primera fase, no está determinado por ningún acto; se revela como una potencia despertada por *el vitalismo*. Por tanto, el deseo de inmortalidad no puede ser considerado como ninguna determinación, sino como un valor reconocido y elegido libremente por el *yo consciente*. Y así se revela que el hombre posee la libertad como un *habitus perenne*:

no más sino porque es nuevo, porque es otro. Cada hombre es único e insustituible, distinto de los demás, y cuanto más distinto más activo elemento de progreso». UNAMUNO, M. DE, *Sobre el rango y el mérito*, vol. VIII, p. 859.

⁶⁷ En *Del sentimiento trágico de la vida* encontramos algunos párrafos interesantes que pueden aclarar el movimiento vitalista en el pensamiento unamuniano: «[...] que podamos decir que todo lo vital es antirracional» (p. 302); «[...] la fe en la inmortalidad personal del alma... la creencia vital» (p. 320); «[...] la negación vital... negar que mi conciencia sobreviva a la muerte» (pp. 369-370).

⁶⁸ Cfr. también WRIGHT, R., «La estructura semántica de la conciencia en *Del sentimiento trágico de la vida*», *Bulletin Hispanique*, 87, 3-4 (1985), p. 498.

«Voluntad permanente la de la resignación activa, voluntad más sustanciosa que la voluntad de la imaginación excitada»⁶⁹.

En una palabra, el vitalismo anti-racional o trágico de Unamuno explica que la vida es una realidad *radical* para el hombre. No se puede hablar del ser humano arrancándolo de las circunstancias concretas de su existencia, de la historia y su biografía. La libertad se manifiesta por medio del sentimiento trágico que estimula al hombre a buscar la salida del callejón de la muerte. Aquella libertad es la autodeterminación positiva de la persona concreta que de manera consciente y racional intenta escapar a la muerte. Esta interpretación del vitalismo subraya que el sentimiento trágico es la fuerza vital que conduce el hombre a un único objetivo que es la superación de la muerte. Así pues, el hombre puede siempre decidir sobre sí mismo, independientemente de las determinaciones exteriores. Esto significa también que el individuo es capaz de obrar de manera distinta a como lo determinan las circunstancias exteriores. Lo fundamental en el concepto vitalista de vida en Unamuno es el sentimiento trágico de la vida que es un impulso vital del núcleo personal que busca la perfección. La raíz de la existencia humana es el sentimiento trágico de la vida⁷⁰, lo oculto y fundamental que define nuestro más íntimo *yo*. El sentimiento trágico es pues la creación, el impulso, el elemento creador en el hombre. Esta reconquista se da en el orden espiritual de la voluntad.

La idea vitalista revela que la libertad tiene un carácter dinámico y en cierto modo es la reconquista perenne de elecciones concretas. La vida es el enigma imprevisible y al mismo tiempo es el intento de conservar en ella el propio *yo*, que inevitablemente sigue al encuentro con la muerte. La persona se realiza durante la vida por los *actos trágicos* de elección, que nunca pueden ser heterónomos sino siempre autónomos.

Para existir, tiene que vivir, es decir obrar según los actos libremente auto-determinados, que constituyen su presencia en el mundo y permiten saciar la sed de eternidad. El vitalismo es la trayectoria que presenta al hombre

⁶⁹ UNAMUNO, M. DE, *Paz en la guerra*, vol. I, p. 115.

⁷⁰ «[...] he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional, frente a frente, y se abrazan como hermanos. Y va a ser de este abrazo, un abrazo trágico, es decir, entrañadamente amoroso, de donde va a brotar el manantial de vida, de una vida seria y terrible. El escepticismo, la incertidumbre, última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar sus esperanzas». UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 360.

la vida como un valor. Y la misma es el único y absoluto camino para conseguir el objeto principal de la voluntad: vivir eternamente.

En realidad, la vida la deberíamos considerar como algo individual y trágico que ejerce la voluntad para que elija los bienes mayores⁷¹, y el sentimiento trágico no es nada más que una «chispa» de lo eterno que implica la lucha irreconciliable entre la razón y voluntad a vida o muerte⁷².

1.4. *El sueño*

El concepto del sueño en Unamuno tiene muy poco que ver con el sueño fisiológico; es más bien un modo de interpretar –en clave ontológica– la presencia del hombre en el mundo: «Cuando un hombre sueña algo, ¿qué es lo que más existe: él como conciencia que sueña, o su sueño?»⁷³

La visión onírica de la realidad se basa en las intuiciones calderonianas y schopenhauerianas. Al contrario de Schopenhauer, el pensador español no excluye tan radicalmente la existencia de un elemento transcendental-personal que sostenga esa realidad, aunque la supere radicalmente. Para Unamuno Dios sueña el universo, lo crea y recrea⁷⁴. El hombre es un «animal soñador» que construye su propia realidad⁷⁵. El ser humano crea su ambiente de valores e interacciones humanas por medio de la fuerza creadora de sus facultades: por la voluntad y la razón. Sin embargo, desde su perspectiva la razón es algo limitado y contrario a la libertad de vivir. Él mismo declara en *Del sentimiento trágico de la vida* que «todo lo vital es irracional y todo lo racional es vital». Quinziano subraya que el concepto de sueño en Unamuno es un estado privado del cualquier tipo del control exterior, que «remite al ámbito de la inconsciencia, de lo eterno, de lo intuitivo y, en modo incuestionable, es el recinto

⁷¹ «Ya hay que sentir y conducirse como si nos estuviese reservada una continuación sin fin de nuestra vida terrenal después de la muerte; y si es la nada lo que nos está reservado, no hacer que esto sea una justicia, según la frase de Obermann». *Ibid.*, p. 479.

⁷² «Hay un sosiego hondo, entrañado, íntimo, y este sosiego solo se alcanza sacudiéndose del aparental sosiego de la vida casera; las inquietudes del ángel son mil veces más sabrosos que no el reposo de la bestia». UNAMUNO, M. DE, *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 141.

⁷³ UNAMUNO, M. DE, *Niebla*, p. 650.

⁷⁴ Cfr. UNAMUNO, M. DE, *Manual de quijotismo*, p. 104.

⁷⁵ «¿No hizo más bien Adán a Dios? –Sí, mi amo, para que nos soñara el mundo. Porque este mundo es un sueño de Dios, y Dios nos está soñando». UNAMUNO, M. DE, *Las peregrinaciones de Turismundo*, vol. II, p. 629.

de la imaginación, entendida esta última como vía de acceso a lo real, que se mueve fuera de la lógica y de la razón, donde la vida es plena libertad»⁷⁶.

Está claro que para Unamuno el mundo es un sueño. Y su visión es contraria al realismo metafísico, es decir, una ilusión, imperfección, aparición, la realidad pasiva detrás de la cual hay otra realidad. Así pues, ¿el mundo que conoce el hombre es un engaño, además lleno del sufrimiento?, ¿es una cósmica ilusión en que el hombre está enredado o es una de las posibilidades para saciar la sed de la eternidad?⁷⁷

El mundo es un platónico reflejo de una realidad escondida en las tinieblas de la materia. La protagonista del drama *La venda*, María, ciega desde nacimiento y que después de muchos años de ceguera ha recuperado la vista, declara en el magnífico diálogo con su padre:

Padre: [...] ahora que has llegado a mí, quítatelo. Quítate eso. Quiero verte los ojos; quiero que me veas; quiero que me conozcas...

María: ¿Conocerte? Te conozco bien, muy bien, padre. Éste es mi padre, éste, éste y no otro. Éste el que sembró de besos mis ojos ciegos, besos que, al fin, gracias a Dios, han florecido; el que me enseñó a ver lo invisible y me llenó de Dios el alma. (*Le besa en los ojos*) Tú viste por mí, padre, y mejor que

⁷⁶ QUINZIANO, F., «Niebla: Miguel de Unamuno y el sueño de la nivola», *Sogno e scrittura nelle culture iberiche. Atti del XVII Convegno (Associazione Ispanisti Italiani)*. (I). Bulzoni Editori, 1998, p. 137.

⁷⁷ «La vida es un monstruo que se devora; sufre al sentirse devorada, y goza al devorar. Los placeres se olvidan luego; persisten los dolores, amargando la vida. Mañana, cuando esté más sereno el día, más claro el cielo y más tibio el aire, se extinguirá la lámpara, y, perdidos en nuevas combinaciones, rodarán los elementos de la conciencia. Dices ¡ya viene!, ¡ya viene!; y cuando extiendes los brazos, vuelves la frente mustia y exclamarás: ¡es tarde, ya pasó! Da vueltas el mundo y al año vuelve al punto que partió, siempre en torno del Sol, sin alcanzarle nunca, que si acaso le alcanzara nos reduciríamos a polvo. ¿Por qué será el mundo como es? ¡Libertad, libertad! ¡Ah, necios! ¿Quién nos libtará de nosotros mismos? Sombra de sombra es todo, y la luz que se proyecta, luz fría y fuego fatuo. Ver todos los días salir el sol para hundirse, y hundirse para volver a salir. Yo pagaré con minutos como horas mis pasadas horas como minutos; el tiempo no perdona. Nací, vi el mundo, no me gustó, ¿es esto tan extraño? ¡Triste del alma que camina sola! Y ¿dónde encontrar un alma hermana? Comer para vivir y vivir para comer, horrible círculo vicioso. ¡Quién pudiera vegetar! Como un parásito que se agarra a un árbol para nutrirse, así se han agarrado a las últimas telas de mi cerebro estas ideas para atormentarme. No hay cosa más hermosa que dormir, cerrar los ojos y perderse. Hay más bocas que pan, hay más deseos que dichas. Tú sufrirás, y cuando hayas acabado de sufrir volverás a sufrir de nuevo. Consuelos y no ciencia me hacen falta. Yo soy mi mayor enemigo, yo amargo mis alegrías, yo aguzo mis pesares. ¿Dónde están el cielo de mi aldea, los pájaros que anidaban en mi casa? Tú que tienes en tu mano el sueño, déjalo caer sobre mí y no me lo quites nunca; dame un sueño sin despertar...». UNAMUNO, M. DE, *Ver con los ojos*, vol. II, p. 457.

yo. Tus ojos fueron míos (*Besándole en la mano*). Esta mano, esta santa mano, me guió por los caminos de tinieblas de mi vida. (*Besándole en la boca*) De esta boca partieron a mi corazón las palabras que enseñan lo que en la vida no vemos. Te conozco, padre, te conozco; te veo, te veo muy bien, te veo con el corazón⁷⁸.

Los cinco sentidos y la lógica se distancian de la imaginación; por tanto, pueden ser considerados como «enemigos» de la vida. Es sabido que los protagonistas de las obras de Unamuno se mueven sobre un terreno inestable de fantasía, y se hacen o deshacen durante toda la obra. Sus vidas son algo inseguro e insisten en preguntarse acerca de su propia condición en el mundo como un ser pasajero. El mundo se les revela como pesadilla de la duda e inquietud, y lo único que junta los elementos descompuestos de la existencia es el sufrimiento. El dolor «desnuda» el ser humano y revela su *yo-íntimo*, fuera del escenario social, geográfico, etc. El dolor despierta las potencias activas y conscientes en el hombre. Esto también demuestra, que, en realidad, los elementos externos no son nada más que pura apariencia. La verdadera realidad, no es la que rodea el hombre, sino el *yo-espiritual*.

Así, Unamuno desenmascara los engaños del mundo material y lo interpreta como una fábula. Quinziano agrega: «la vida como sueño significa que el vivir es soñar, e inversamente, soñar, vivir, que en Unamuno se define como voluntad de querer ser. Ahora bien, en la dialéctica de contrarios y opuestos que caracteriza el pensamiento de don Miguel, el sueño no se encuentra escindido de la vigilia. Es más, la presupone, abriendo el espacio de otro despertar, de otra búsqueda; de ahí que haya que despertar a quien duerme para que sueñe la realidad, aunque ésta sea, como un sueño»⁷⁹.

El catedrático de Salamanca, busca los modos de salir del círculo vicioso de la materia, siendo consciente de que el propio *yo* es algo insustituible y la duración del sueño (la presencia del hombre en los marcos de la existencia en el mundo tiene sus límites); por tanto, la participación en la existencia debería ser activa y creadora. Así, solo el hombre puede adquirir conciencia de sí mismo, ser consciente de que está soñando. Uno de los personajes unamunianos exclama: «—¡El mundo es un sueño mío! ¡Ay mundo, mundo

⁷⁸ UNAMUNO, M. DE, *La venda*, p. 84.

⁷⁹ QUINZIANO, F., «Niebla: Miguel de Unamuno...», p. 138.

de mi amor, pobre mundo, ay de ti el día en que despierte yo..., te aniquilaras! ¡Carbón, carbón! Es preciso carbón para mantener el fuego sagrado, ¡carbón!, carbón!»⁸⁰

Aquí el sueño se muestra como una manifestación de la realidad que se halla en otro lado, y por eso el hombre se queda como un ser que carece de sustancialidad. La existencia del hombre en el mundo es fugaz, y es imposible alargarla de ningún modo. Por eso, no hay ningún carbón (el símbolo de todo lo material y mundano) que pueda eternizar el ser del hombre en el mundo.

El hombre solo por desear la inmortalidad, puede –aunque sin absoluta seguridad– huir del mundo fenoménico. Por el esfuerzo de la voluntad, aspirando a los bienes mayores (en este caso la inmortalidad), el hombre se acerca a la existencia verdadera. Sin embargo, descubre que en el escenario mundano es imposible alcanzar absolutamente este objetivo. El hombre encuentra en su intimidad la única salida del mundo material; el conocimiento del *yo-consciente* –que es lo más íntimo e indeterminado en el hombre– le permite tener esperanza de liberación en el espacio y el tiempo. La conciencia de la presencia del *yo* en el mundo le convierte en un agente activo, un soñador que intenta despertarse.

Augusto Pérez, con el enfrentamiento con su creador, descubre su propio *yo-consciente*. En consecuencia, abandona la vida inauténtica de la pasividad de su existencia y asume el deseo de no morir. Podemos decir que el protagonista sube a otro nivel de la consciencia; asume el sueño de la vida, para pasar por el telón de lo aparente. Gracias al diálogo con su creador recobra una mayor libertad, descubriendo que su vida antes de la confrontación con Unamuno fue una existencia falsa. Augusto declara con fuerza, después de que el autor anuncie su muerte: «–¡Quiero ser yo, ser yo! ¡Quiero vivir!»⁸¹.

La superación del *yo-inauténtico* en la obra unamuniana siempre convive con un estado espiritualmente o físicamente doloroso. El paso de la existencia inauténtica a la existencia auténtica tiene un rasgo metafísico. El despertar de la conciencia de la unicidad del *yo* le impulsa a buscar los modos de liberarse de los nudos de la materia. Unamuno concluye que la aniquilación por la muerte –el revestimiento corporal–, cambia cualitativamente la existencia

⁸⁰ UNAMUNO, M. DE, *¡Carbón, carbón!*, vol. II, p. 699.

⁸¹ UNAMUNO, M. DE, *Niebla*, p. 654.

humana; lo que predomina es el factor espiritual; el ser empieza a dominar a la materia. Esto sucede por el camino de la angustia y la incertidumbre: cuando el hombre busca los fundamentos de su existencia. El catedrático de Salamanca, en el poema *El Cristo de Velázquez* presenta sus inquietudes sobre la inmortalidad del hombre: «Y di ¿soñabas? ¿Soñaste, Hermano, el reino de tu Padre? ¿Tu vida acaso fue, como la nuestra, sueño? ¿De tu alma fue en el alma quieta trasunto del sueño, de la vida de nuestro Padre? Di, ¿de qué vivimos sino del sueño de tu vida, Hermano?»⁸².

Para el filósofo vasco, el *acontecimiento de la Cruz*, es decir, la pasión y muerte de Cristo, manifiesta el itinerario que tiene que pasar el hombre para ser verdaderamente libre⁸³. Y el dolor, una situación límite que despierta la consciencia del hombre⁸⁴.

Por el camino del esfuerzo voluntario de querer ser más que una de las cosas en el mundo, el hombre se acerca a la transfiguración corporal que experimentó Jesucristo; el hombre «resucita» para participar en la realidad liberada de las limitaciones espacio-temporales.

Así pues, el soñador crea, asciende a lo material, y eleva sus ojos espirituales a otra realidad inaccesible por la barrera de la biología. Por el camino contingente de la vida el hombre, sueña su futuro, se acerca a lo inasequible. La pasividad o la vigilancia, adormecen las capacidades volitivas del hombre; su sueño (la presencia en el mundo inauténtico de la materia) no es ya la fuerza creativa y transformadora, sino puramente fisiológica y apática:

«[...] se ha escrito que Dios hizo el mundo con su Palabra, diciéndolo, pensándolo hacia fuera, y que todo lo que se ha hecho ha sido por el Pensamiento. Y en vano quiso Fausto corregirlo diciendo que en principio fue la Acción, porque la Acción y la Palabra son la misma cosa. Y si oís de alguno

⁸² UNAMUNO, M. DE, *El Cristo de Velázquez*, p. 470.

⁸³ *Ibid.*, p. 552.

⁸⁴ «[...] este sueño, este triste sueño, está atormentado con pesadillas. Por lo que hace a la otra capacidad, a la capacidad de soñar, esta se nos fue con la capacidad de obrar y estoy de que solo volveremos a ser capaces de acción robusta y viva, si de ello volvemos a serlo cuando lo seamos de soñar con ahínco. El momento de reflexión en que percatamos dentro del ensueño de que estamos soñando, suela ser un terrible momento para la vida de acción. Cuando al que sueña se le ocurre preguntarse ¿si estaré soñando? Es que no anda cerca del despertar, y de no despertar muy amargo. En el profundo sueño no suele soñarse que se sueña». UNAMUNO, M. DE, «Sueño y acción», *The Puerto Rico Herald*, diciembre de 1902, en Repositorio documental de la Universidad de Salamanca.

que piensa y no hace, estad seguros de que no piensa, y si quiere y no ejecuta, será que no quiere, sino desea. Y no piensa, sino sueña, pues en el sueño se es pasivo y sin voluntad; se es soñando. El que solo sueña es soñando. El sueño es el reino de los deseos sin voluntad»⁸⁵.

Quinziano hace hincapié en que en Unamuno el nivel onírico de la existencia no es homogéneo, sino que asciende a los distintos niveles e implica varias conciencias. En *Niebla*, en la famosa entrevista entre Augusto y Unamuno, el primero dice:

«¿Conque he de morir ente de ficción? Pues bien, mi señor creador don Miguel, también usted se morirá, [...] ¡Dios dejará de soñarle! Se morirá usted y se morirán todos los que lean mi historia, todos, todos, todos [...]»⁸⁶. Y en otro lugar agrega: «¿Qué es el mundo real sino el sueño que soñamos todos; el sueño común?»⁸⁷ Quinziano continúa: «Se instala así una precisa jerarquía ontológica Dios/hombre/ente de ficción. [...] el personaje ha descubierto su propia realidad ontológica y, al mismo tiempo, logra revelarnos la de su autor: Unamuno no es sino un sueño de Dios que desaparecerá cuando éste, conciencia universal, dejé de soñarle; se encuentran enlazados en un mismo sueño, unidos por un idéntico destino en una relación de subordinación. [...] todos ‘entes niviolescos’ [...] soñadores de un, y en un, sueño colectivo, porque si el sueño de uno solo, nos dice Unamuno, es la ilusión, la apariencia; el sueño de dos es ya la verdad, la realidad»⁸⁸.

Según Unamuno el hombre posee libertad creadora, obrando crea el mundo que le rodea. El sueño es el ambiente de ficción, mito, de todo lo irreal que permite ver otro lado de la realidad experimentada. En el artículo *Sueño y acción* Unamuno exclama: «[...] soñemos nuestra inmortalidad, soñemos que volverá a tocarnos la hora, soñemos en hacer un mundo en que nuestra relativa ineptitud de hoy se trueque en la aptitud mayor, soñemos, alma, soñemos a reinar, fortuna, vamos no me despiertes si sueño»⁸⁹.

⁸⁵ UNAMUNO, M. DE, *Aforismos y definiciones*, pp. 927-928.

⁸⁶ UNAMUNO, M. DE, *Niebla*, p. 655.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 544.

⁸⁸ QUINZIANO, F., «Niebla: Miguel de Unamuno...», p. 142

⁸⁹ UNAMUNO, M. DE, «Sueño y acción», en *Repositorio Documental de la Universidad de Salamanca*.

Además, el catedrático salmantino encuentra las «grietas ontológicas» en el mundo que le permiten ver las migajas de otra realidad. Claramente afirma que la razón, el tiempo y el espacio son los tres tiranos que impiden elevar el espíritu a la Verdad. Por tanto, el «querer no morir» se revela como la llave libertadora del peso del mundo dado. Entonces, hay una posibilidad real de que exista algo más allá del tiempo y del espacio que la razón no es capaz de abarcar. La posibilidad de que la vida es un sueño abre el acceso a lo que puede estar detrás de la cortina de lo presente.

La hipótesis del sueño es una posibilidad lógica. El ser vive en un sueño, y ser protagonista dentro de un sueño, puede ser un sueño dentro del sueño eterno de Dios. Según esto, la verdadera realidad no es lo ya dado. La existencia auténtica, es aquella que crea el soñador consciente, que por su actividad en el mundo continuamente se hace, y va acercándose al momento culminante de despertar la consciencia. Lo real es una superficie que esconde una realidad más profunda y por tanto irracional. En el texto ya mencionado del *The Puerto Rico Herald* Unamuno considera: «[...] y envuelve ensueño de Dios y que en el momento en que Dios despierte tornaremos todos a la insondable nada, que es la divina vigilia. Y ocurre pensar leyendo la sentencia calderoniana que es Dios mismo quien dentro de nosotros sueña la vida y que al despertar de esta habremos de encontrarnos en el insondable seno de la Divinidad, unos con él»⁹⁰.

Sin duda, Unamuno desea encontrar un modo de unirse con Dios sin perder la conciencia de sí mismo. La idea del sueño le permite salir de las categorías impuestas por la razón para explicar como el hombre experimenta la Transcendencia. Así pues, la única posibilidad que el hombre tiene de escapar a su condición limitada es dejarse llevar por el camino de la irracionalidad⁹¹.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ «Paso el día esperando la hora de acostarme, acariciándolo en mi imaginación y me acuesto deleitándome en la idea de que voy a dormir para resucitar con el nuevo día, lleno de frescura espiritual. ¡El sueño! ¡vivir sin conciencia, pero vivir, vivir! ¡mera conciencia de vivir! ¡vida pura! Y sobre todo, ¡despertar! ¡Ah! Si lograra que toda mi vida fuera un despertar continuo, perpetuamente renovado, entonces podría decir que mi existencia era una creación continuada... ¡El sueño! Es la *vis mediatrix naturae* y la digestión mental... Durante el sueño bajan digeridas las ideas al fondo del olvido se hacen carne de nuestra alma...». UNAMUNO, M. DE, «Sueño», 11 de enero de 1897, en *Repositorio documental de la Universidad de Salamanca*, Salamanca.

1.5. *El azar*

El concepto de azar aparece marginalmente en la obra del filósofo vasco, aunque hay algunas aportaciones sobre este tema, ante todo en *Niebla*. Allí, el azar es interpretado como casualidad, espontaneidad, algo imprevisible e indeterminable. En uno de sus ensayos Unamuno pone la metáfora del mar como la sustancia de las olas y explica que de la misma manera la libertad es la esencia de todas las «esclavitudes» humanas⁹². Podemos interpretar esto como que los acontecimientos inesperados e incontrolables en la vida humana forman parte de una red de interacciones. Y aunque el hombre no siempre puede ver y conocer todas las causas de la larga cadena de factores que influyen en su vida, él mismo es el protagonista consciente y libre de su existencia: «El azar es el misterio, y la fuerza del hombre es saber dominar el azar, es saber servirse del misterio»⁹³.

Niebla es una gran representación del mundo, dirigido por el azar. La vida de Augusto Pérez, el protagonista de la novela «Niebla», es una búsqueda del sentido, aunque en realidad el protagonista se deja llevar por el azar: «Y ahora, ¿hacia dónde voy? ¿tiro a la derecha o a la izquierda? Esperaré a que pase un perro [...] y tomaré la dirección inicial que él tome»⁹⁴.

En el universo de Augusto no existe ningún orden más que el puro azar. Pérez no es capaz de auto-determinar su vida, sino que se deja llevar por los acontecimientos azarosos. El hombre es el ser-expósito arrojado en un mundo indeterminable, donde no rige ninguna regla sino un ciego azar: «El mundo es un caleidoscopio. La lógica le pone el hombre. El supremo arte es el del azar. Durmamos, pues un rato más»⁹⁵. Y posteriormente concluye: «[...] caminamos, Orfeo mío, por una selva enmarañada y bravía, sin senderos. El sendero nos lo hacemos con los pies según caminamos a la ventura. Hay quien cree seguir una estrella; yo creo seguir una doble estrella, melliza. Y esa estrella no es sino la proyección misma del sendero al cielo, la proyección del azar»⁹⁶.

En la novela la visión de la existencia del hombre es trágica. El universo no tiene sentido para el hombre; es decir la presencia del hombre en el mundo

⁹² «Acaso la eternidad es la sustancia del tiempo, como el mar es la sustancia de olas, y de la misma manera la libertad es la sustancia de nuestras esclavitudes todas». UNAMUNO, M. DE, *Conversación II*, vol. IX, p. 203.

⁹³ UNAMUNO, M. DE, *Sobre el ajedrez*, vol. IX, p. 493.

⁹⁴ UNAMUNO, M. DE, *Niebla*, p. 487.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 505.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 516.

no sirve para nada: su existencia es contingente y pasajera, por tanto, el fin que le espera al hombre es la disolución en la nada. Incluso el amor a Eugenia está provocado por un conjunto de casualidades, que no lleva a Augusto a ningún lado, al contrario, el ciego azar le lleva a la desesperación⁹⁷. La perspectiva de dejarse llevar por las olas de la casualidad demuestra que la existencia del hombre puede ser absolutamente azarosa, es decir que no hay ninguna razón o principio para ser o no ser de otro modo. Por tanto, la misma existencia debe ser considerada como algo privado de lógica y sentido. El hombre no es capaz de conocer las causas de la cadena y se siente encadenado a rendirse frente a las circunstancias contingentes de la vida.

La realidad de Augusto es como los dibujos cinematográficos que cambian sucesivamente sin ningún propósito, ni guion. En *Niebla* resuena el formidable grito existencialista que da sentido al hombre, que no existe fuera de él y la vida es lo biótico sin referencia alguna a la trascendencia.

El mundo lleva en sí los interrogantes que el hombre debería descifrar. Por eso, durante la lectura de la obra, Unamuno pone en boca de su protagonista muchas preguntas y monólogos que provocan en Augusto y al lector un tipo de ansiedad, un desasosiego, en fin, una insatisfacción por lo que lo rodea.

El protagonista unamuniano duda de la existencia de fuerzas sobrenaturales que mantengan el orden del Universo. La inquietud de Pérez se ha convertido en una necesidad imperiosa de mantener que hay un Dios. En su monólogo a Orfeo se refleja la respuesta anecdótica dada por Laplace a Napoleón. Al presentarle un libro sobre mecánica celeste al emperador francés, éste le indico que no mencionaba a Dios, a lo que el físico francés le respondió: «Señor, no necesito esa hipótesis». La angustia de Augusto ha alcanzado un nivel metafísico: «¡Un paso decisivo! Y dime, Orfeo, ¿qué necesidad hay de que haya ni Dios ni mundo ni nada? ¿Por qué ha de haber algo? ¿No te parece que esa idea de la necesidad no es sino la forma suprema que el azar toma en nuestra mente?»⁹⁸.

⁹⁷ «Mi Eugenia, sí, la mía –iba diciéndose–, esta que me estoy forjando a solas, y no la otra, no la de carne y hueso, no la que vi cruzar por la puerta de mi casa, aparición fortuita, no la de la portera! ¿Aparición fortuita? ¿Y qué aparición no lo es? ¿Cuál es la lógica de las apariciones? La de la sucesión de estas figuras que forman las nubes de humo del cigarro. ¡El azar! El azar es el íntimo ritmo del mundo, el azar es el alma de la poesía. ¡Ah, mi azarosa Eugenia! Esta mi vieja, mansa, rutinaria, humilde, es una oda píndrica tejida con las mil pequeñeces de lo cotidiano». *Ibid.*, p. 493.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 516.

La propuesta de Unamuno sobre la posición del hombre en el mundo y el destino de aquel es muy pesimista. El hombre está sumergido en la materia y la materia es una ilusión que termina en la nada. Por tanto, la existencia no tiene ningún objetivo, es absurda. El hombre es el actor en una tragedia improvisada.

La amarga diagnosis del filósofo español sobre la existencia del hombre que está regido por los soplos del azar, cambia de rumbo después de la publicación de *Niebla*. En *La agonía del cristianismo* Unamuno se refiere con optimismo: «Al azar que es la raíz de la libertad»⁹⁹.

Suponemos que el azar se ha convertido en el pensamiento del catedrático salmantino en una condición de posibilidad. Y la posibilidad no es el fenómeno incompleto, es instrumento de otro tipo de conocimiento y elección. Así pues, la libertad no excluye el azar; algo puede suceder de manera indeterminada, pero esto no elimina la autonomía del hombre. Juan Arana destaca claramente: «Lo azaroso tiene un componente dialéctico porque afirma y a la vez niega la pertenencia del elemento al conjunto: aparece dentro de un contexto, pero sin auténtico parentesco profundo. Está y no está, se da con otras cosas, pero sin depender de ellas. La paradoja del azar es que afirma una especie de ‘solipsismo colectivo’: una comunidad de seres que nada tienen que ver entre sí salvo la mera copresencia»¹⁰⁰.

Sin duda, el azar está fuera de la capacidad cognoscitiva y del ámbito de lo voluntario del hombre. Sin embargo, el Universo crea el espacio de los acontecimientos imprevisibles por la razón, y también la existencia del hombre en sí mismo está abierta al azar, entendido como una probabilidad y posibilidad existencial.

Es decir, la existencia humana no es un sistema cerrado. La libertad implica la apertura a lo incognoscible y probable. Por tanto, debemos considerarla como un sistema abierto que cambia en el tiempo, consiguiendo más posibilidades de expresar la libertad (aunque la libertad de un ser contingente es limitada). En la existencia del hombre se cruzan el determinismo (las leyes de la naturaleza; influencia social, etc.) y el autodeterminismo cuando el hombre hace la elección concreta y ella influye en los momentos posteriores de su existencia. Dicho de otro modo, el azar no es algo arbitrario y ciego. En el

⁹⁹ UNAMUNO, M. DE, *La agonía del cristianismo*, p. 543.

¹⁰⁰ *Diccionario de filosofía*, A. L. González (ed.), Eunsa, Pamplona, 2010, la voz: «Azar» de Juan Arana, pp. 125-126.

orden ontológico es algo objetivo, aunque en el orden psicológico puede aparecer como algo irracional y sin sentido. También puede ser considerado como una ruptura en la racionalidad de la existencia, aunque el hombre es capaz de recibir e interpretar el acontecimiento imprevisible a su favor.

Esta interpretación tiene mucho que ver con la idea de Heidegger quien piensa que no hay libertad sin alguna determinación exterior: «Imaginarse que la libertad es la ausencia total de barreras que me consten, la carencia de toda determinación, es una fantasía, es la libertad de vacío»¹⁰¹.

En suma, el azar es el acontecimiento exterior a la existencia de un individuo, que no puede pronosticar el momento en que aquello sucederá. Desde su «perspectiva interior» (hemos dicho que el hombre es un sistema abierto y dinámico) no puede controlar absolutamente la conducta de los acontecimientos existenciales.

El azar no es un elemento ajeno de la existencia. Lo azaroso forma parte imprescindible de la presencia del hombre en el mundo. Además, el azar es una de las causas más importantes del desarrollo de la complejidad de la existencia, es decir aumenta el rango de posibilidades elegibles por el hombre. El azar es condición imprescindible para que en la existencia sucedan nuevos acontecimientos e interacciones personales que permitan descubrir las nuevas posibilidades que conducen a la felicidad¹⁰² y –al mismo tiempo– los límites de la propia libertad del ser humano. Esto significa que el azar forma parte de las leyes del Universo, y también es un fenómeno necesario para que un ser particular pueda experimentar la libertad.

1.6. *Providencia*

El modelo de Providencia que propone Unamuno no se aleja radicalmente de la teoría tomista que dice que Dios directa o indirectamente por medio de las causas secundarias influye en los acontecimientos munda-

¹⁰¹ HEIDEGGER, M., *Grundlinien der Philosophie des Rechts, en Werke*, E. Moldauer, vol. 8, Frankfurt 1980. La cita se encuentra en L. M. Gonzalo Sanz, *Entre libertad y determinismo*, Cristiandad, Madrid, 2007, p. 152.

¹⁰² «La libertad no tiene razón de ser en sí misma, somos libres por algo y para algo; nos servimos de la libertad para actuar o no actuar, y, si actuamos, para hacerlo de la forma que queremos. Pero, como todo, el actuar del hombre está dirigido a alcanzar la felicidad, de ahí que la libertad esté estrechamente vinculada con la felicidad: el hombre es libre para buscar la felicidad siguiendo el camino que le parece más oportuno y esto viene indicado por la verdad». GONZALO, L. M., *Entre la libertad y determinismo*, Cristiandad, Madrid, 2007, p. 169.

nos¹⁰³. También, el modelo filosófico que expone tiene un carácter bastante ortodoxo y subraya que la omnisciencia de Dios es algo racional pero acentúa más su carácter volitivo. El universo y la existencia del hombre se fundan en el plan presente en la mente divina.

Además, el filósofo español plantea que la Providencia es la participación de Dios en el mundo, que al mismo tiempo no abusa de las leyes establecidas en el acto de creación; y en segundo lugar, Dios es quien rige y gobierna con «el ojo limpio» las cosas. Esto significa que el Universo y la presencia del hombre en él, tienen un carácter teleológico. El destino de todo lo creado es alcanzar la perfección, que es la unión con la divinidad¹⁰⁴. El pensador vasco se enfrenta con este problema, preguntando: «¿A dónde vamos? –suelen preguntarse los españoles que se inquietan de serlo–. A donde nos lleve la historia. Que no es la política de los partidos, sino la del pueblo. A donde nos lleve el Hado –otros le llaman Providencia– que en la historia es la ley de la libertad»¹⁰⁵. Y en otro texto afirma: «Pues La Fatalidad, como su ojo no ve, como el de la providencia, sino que mancha, la Fatalidad es ciega [...] ya solo podemos confiarnos a la Providencia, cuyo ojo es limpio, porque ve»¹⁰⁶.

Es decir, Dios posee el control absoluto de todo lo que ha creado y de todo lo que sucede en el mundo. Él es la Inteligencia y la Voluntad que posee el conocimiento sobre todos los seres con el autoconocimiento de su propia esencia. Lo único que le «limita» es el principio de no contradicción, el cual

¹⁰³ Santo Tomás en *Suma teológica* en la q. 22, a. 1 sobre la «Providencia Divina» dice: «Por consiguiente, lo que se llama providencia es la razón del orden de las cosas a sus fines, y por eso dice Boecio que ‘providencia es la misma razón divina asentada en el príncipe supremo de todas las cosas, que todo lo dispone’ y lo mismo se puede llamar disposición a la razón del orden de las cosas respecto al fin, que al del orden de las partes con relación al todo».

¹⁰⁴ «[...] Es tu amor el que tanto te obliga/bajarte hasta el hombre,/y a tu Esencia mi boca le diga/cuál sea tu nombre./ [...] Al crearnos para tu servicio/buscas libertad,/sacudirte del recio suplicio/de la eternidad./Si he de ser, como quieres, figura/y flor de tu gloria,/hazte, ¡oh, Tu Creador, criatura/rendido a la historia!/Libre ya de tu cerco divino/por nosotros estás,/sin nosotros sería tu sino/o siempre o jamás./[...] Y al sentirte anhelar bajo el yugo/ del eterno Amor,/nos da al Padre y nos mata al verdugo/el común Dolor./ [...]Al crear, Creador, quedas preso/ de tu creación,/mas así te libertas del peso/de tu corazón./Son tu pan los humanos anhelos,/es tu agua la fe;/yo te mando, Señor, a los cielos/con mi amor, mi sed./Es la sed insaciable y ardiente de sólo verdad;/dame, ¡oh, Dios!, a beber en la fuente/ de tu eternidad [...]». UNAMUNO, M. DE, *Salmo III*, vol. IV, pp. 102-103.

¹⁰⁵ UNAMUNO, M. DE, *La revolución de dentro*, 1 de agosto de 1933, en Repositorio documental de la Universidad de Salamanca.

¹⁰⁶ UNAMUNO, M. DE, «¡Ojo con la Providencia!», *El Liberal*, 24 de abril de 1923, en Repositorio documental de la Universidad de Salamanca.

impone que Dios no puede crear las cosas que son intrínsecamente contradictorias. Además, Dios es omnisciente, es decir tiene la conciencia absoluta acerca de todo lo creado, y conoce todo lo que ocurre en el tiempo: lo pasado, lo presente y lo futuro. Se puede decir, que para Dios todo el Universo es una realidad des-revelada. Todo lo creado por Dios circula en la órbita de su Providencia, es decir es objeto de conocimiento de aquella. Dios sabe todo, porque ordena todo, y ordenando todo, condiciona todo.

La libertad del hombre, en este modelo teórico de Providencia, se entiende de modo compatible; es decir las dos realidades (lo divino y lo humano) simultáneamente se complementan por medio del amor que Unamuno identifica con el hambre de la inmortalidad¹⁰⁷. El amor es la única fuerza voluntaria que impulsa al hombre a actuar, *crear* que la existencia tiene un sentido trascendente. Así pues, la existencia humana está unida a Dios por un hilo, un deseo de perseverar después de la muerte (la sed de la inmortalidad).

La reflexión unamuniana sobre la Providencia se basa ante todo en su propia existencia. Son muy poco verificables los fenómenos religiosos que experimenta una persona, pero la aportación unamuniana en este caso parece interesante. Para él, la Providencia tiene el rostro del amor¹⁰⁸, y aquel, siempre quiere el bien de lo amado. Todos los seres son atraídos por la amorosa llamada de la Trascendencia. Así, como un imán atrae a sí mismo las partículas de hierro, la Divinidad llama a todos los seres, que íntimamente están vinculadas con Ella por el acto de creación. Sin embargo, el hombre mismo elige o rechaza esta orientación. Dios no impone ninguna determinación en el camino que elige el hombre. Unamuno pone la metáfora de la amistad para explicar qué es la Providencia: «Creo en Dios, como creo en mis amigos: por sentir el aliento de su cariño y su mano invisible, intangible que me trae y me lleva y

¹⁰⁷ «La sed de inmortalidad es la fuente de las heroicas acciones». UNAMUNO, M. DE, «Sueño y acción».

¹⁰⁸ «¡Padre! Ésta es la revelación de Cristo, pues en toda la ley antigua no aparece Dios como padre. Lo más característico del cristianismo es la paternidad divina. El hacer a los hombres hijos del Creador, no criaturas meramente, sino hijos. [...] así con nuestro Padre no le pedimos favores del material progreso, ni riquezas, ni salud, ni placeres, ni honores, sino arrimo y su calor, que nos mire espiritualmente, que nos sintamos bajo su santa providencia. [...] ¡Augusto misterio del amor! La existencia del amor es lo que prueba la existencia del Dios Padre. ¡El amor! No un lazo interesado ni fundado en provecho, sino el amor, el puro deleite de sentirse juntos. De sentirnos hermanos, de sentirnos unos a otros. Padre nuestro que estás en los cielos. En los cielos, sobre todos nosotros, en el cielo común, común a todos, un Padre para todos, Padre común». UNAMUNO, M. DE, *Diario íntimo*, p. 295.

me estruja, por tener íntima conciencia de una providencia particular y de una mente universal, que me traza mi propio destino»¹⁰⁹.

La reflexión anterior perfectamente encaja con lo que expresó santo Tomás en la *Suma contra gentiles*. Y aunque no es nuestro objetivo conciliar a los dos pensadores, es interesante presentar aquí esta cita: «El gobierno de la providencia procede del amor divino, por el que Dios ama a las cosas por Él creadas: en eso consiste, precisamente, el amor, en que el amante, cae bajo su providencia. Esto también lo enseña la Sagrada Escritura en el Salmo, diciendo: Custodia el Señor a todos los que ama; y de igual modo lo dice el Filósofo, en el libro X de la *Ética*: Dios se cuida de modo especial de quienes aman como si se tratase de sus amigos»¹¹⁰.

Concluyendo, para Unamuno la Providencia es un misterio que está relacionado indisolublemente con la creación. El hombre debe intentar descifrar la ley divina y actuar libremente cumpliendo los preceptos de esa ley. Porque la Providencia divina se manifiesta en los actos virtuosos que realiza el ser humano. Por la boca de Don Fermín, uno de los protagonistas de *Niebla*, lo afirma claramente en dos párrafos: «Los Caminos de la providencia son misteriosos siempre...»¹¹¹ y «Rigen a los hombres y a sus cosas enigmáticas leyes, que el hombre, sin embargo, puede vislumbrar»¹¹².

Dios es el Creador de todo el Universo y su presencia en él es tanto trascendente como inmanente. El hombre como ser libre y racional no está determinado absolutamente por su Creador, pero la libertad de un ser finito tampoco es absoluta. El hombre posee la libertad contingente, y por eso su vida está llena de contradicciones y turbaciones espirituales. Unamuno identifica la contingencia con la libertad, y esta libertad con la irracionalidad: «Los teólogos escolásticos no han sabido nunca desenredarse de las dificultades en que se veían metidos al tratar de conciliar la libertad humana con la presencia divina y el conocimiento que Dios tiene de lo futuro contingente y libre; y es porque, en rigor, el Dios racional es completamente inaplicable a lo contingente, pues que la noción de contingencia no es, en el fondo, sino la noción de irracionalidad»¹¹³.

¹⁰⁹ UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, pp. 429-430.

¹¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, III, c. 90.

¹¹¹ UNAMUNO, M. DE, *Niebla*, p. 519.

¹¹² *Ibid.*, p. 512.

¹¹³ UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 405.

Por un lado, el hombre posee autonomía para decidir sobre su conducta (la libertad espiritual), pero está sujeto a las leyes naturales, por las que actúa la Providencia. Por otro lado, el hombre es el único ser en el mundo cuyo *ser* es dinámico, es decir, el ser humano es para sí mismo un objeto teleológico. Daniel Granada lo explica en su libro *El alma de toda virtud*, usando la terminología tomista:

«La sumisión de la persona a la providencia sigue pues, su propio modo de actuación personal (el modo verdaderamente humano de actuar). [...] como ser ‘capaz direcciones’ de sus propios actos, no solo es gobernada por la Providencia, sino que participa del gobierno divino con una verdadera *facultatem providendi* que lo hace autónomo. Se cumplirá el orden de la sabiduría divina cuando el hombre promueva de modo recto el bien de su libertad, cuando concuerden las dotes de su humanidad (sus facultades personales) con el espíritu de la amistad con Dios en que éstos han tenido origen»¹¹⁴.

La libertad del hombre interviene de manera decisiva. El hombre que quiere saciar el hambre de inmortalidad, sale al camino buscando el pozo eterno, siguiendo el curso que le indica la misma sed de la inmortalidad, hacia las manos de Dios.

En suma, como persona el hombre posee la capacidad de autocrearse (es un ser autoteleológico). Así pues, el hombre es *in statu vie* que le dirige hacia la mayor perfección, y que es la beatitud, es decir estar en la gloria de Dios¹¹⁵.

¹¹⁴ GRANADA CAÑADA, D., *El alma de toda virtud*, Cantagalli, Siena 2016, p. 216.

¹¹⁵ La idea de estar en la gloria de Dios como fruto de la búsqueda de la perfección por medio de la existencia se acerca a lo que expresó en el siglo XIII santo Tomás en la q. 22, a. 2, sol. 4 de *Suma teológica*: «Cuando se dice que Dios dejó al hombre a sí mismo, no se excluye al hombre de la providencia divina, sino se da a entender que no se le destinaron de antemano potencias operativas determinadas a hacer siempre lo mismo, como ocurre en los seres naturales. Estos se limitan a ser movidos por otro, como si el otro fuese el que los encamina al fin; pero no se actúan por sí mismos para encaminarse a él, como lo hacen las criaturas racionales en virtud del libre albedrío, por el que recapacitan y eligen; y por esto intencionadamente se dice ‘en manos de su consejo’. Pues bien, puesto que incluso el acto del libre albedrío se reduce a Dios como a causa suya, es necesario que lo hecho con libre albedrío esté sujeto a la providencia divina, pues la providencia del hombre está contenida en la providencia de Dios como la causa particular en la universal. Sin embargo, Dios tiene sobre los justos una providencia más especial que sobre los impíos, por cuanto no permite que les suceda cosa que a lo último impida su salvación; pues, como dice el Apóstol (*Rom.* 8,28), ‘todas las cosas cooperan al bien de los que aman a Dios’. Y si bien, por el hecho de que no aparta a los impíos del mal de culpa, se dice que los abandona, no lo hace hasta el punto de excluirlos totalmente de su providencia, ya que, si su providencia no los conservase, se reducirían a la nada. La razón alegada parece ser la que movió a Cicerón a abstraer a la providencia divina las cosas humanas, hechas con deliberación y consejo».

2. EL CARÁCTER TEÁNDRICO DE LA LIBERTAD

El primer atributo que Unamuno aplica a la persona es que posee voluntad. Poseyendo la facultad de elegir, es libre e independiente de las circunstancias exteriores. La voluntad manifiesta la personalidad. Tener voluntad significa modelar la realidad, trascendiéndola por las libres acciones. Esto significa, que la libertad no es una realidad homogénea. Para Miguel de Unamuno la libertad se ejerce en el diálogo con el otro (que debe ser interpretado como el prójimo y también como Dios), pero se realiza plenamente en la relación con Dios.

2.1. *La fe como producto de la libertad*

Como otras realidades consideradas por Unamuno, el tema de la fe¹¹⁶ no es homogéneo. La fe aparece como un «hecho»¹¹⁷ estrictamente humano, un producto de libre albedrío, un acto de amor, algo que al mismo tiempo atormenta al hombre y que no le asegura llegar al puerto de la serenidad existencial. En una palabra, la fe es la «divina intranquilidad» por preservar el yo-consciente.

Martínez García subraya que el hombre tiene un plus de conocimiento que sobrepasa el de la sola razón: el conocimiento de la fe, cuya sede no está

¹¹⁶ Unamuno en el ensayo *La fe* del año 1900 hace un interesante estudio etimológico de la palabra «fe»: «Fe, nuestro vocablo fe, lo heredamos, con la idea que expresa, de los latinos, que decían *fides*, de donde salió *fidelis*, fiel, *fidelitas*, fidelidad, *confidere*, confiar, etc. Su raíz *fid*-es la misma raíz griega ϕ - (labial por labial, y dental por dental) del verbo $\pi\epsilon\iota\theta\epsilon\iota\nu$, persuadir, en la voz activa, y $\pi\epsilon\iota\theta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, obedecer, en la voz media; y obedecer es obra de confianza y de amor. Y de la raíz $\pi\iota\theta$ - salió $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$, fe, cosa muy distinta de la $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ o conocimiento. Id al alemán y teneis *Glaube*, fe, del antiguo alto alemán *gilouban*, gótico *galaubjan*, de la raíz *liub-*, *lub-*, que indica idea de amor». UNAMUNO, M. DE, *La fe*, vol. VIII, pp. 336-337.

¹¹⁷ «La fe es un ‘hecho’, y como un hecho hay que estudiarla. [...] ¿Qué realidades corresponden a los principios en que por fe creemos? Pero no se pierda de vista que, en primer caso, en el de las intuiciones sensibles, sea la que fuera la realidad objetiva fuera de nuestra representación, guiándonos por ellas vivimos, y obrando conforme a esas impresiones conservamos nuestro organismo que nos es tan extraño a la conciencia como el mundo mismo objetivo. Una serie de seculares adaptaciones entre la realidad objetiva de nuestro organismo y la del mundo ha creado esas asociaciones de intuiciones sensibles. Y así también merced a las intuiciones de la fe conservamos la vida del alma, su bondad, su paz, su actividad, su caridad. La larga historia del cristianismo es una serie de adaptaciones de nuestra conciencia moral al mundo de la fe. Operamos sobre una materia con la materia misma». UNAMUNO, M. DE, *Diario íntimo*, pp. 344-345.

en la razón, sino en la voluntad y en el querer. La fe pues es el *acontecimiento* de la libertad que se inclina al Otro entendido como un bien, y que permite al hombre ser lo que no es y tener lo que ahora no tiene. Por tanto, la fe es algo humano que hace que la realidad que vive sea un espacio de espera. Un camino en el que se cumple lo que en verdad espera el hombre: permanecer después de la muerte¹¹⁸.

Este autor añade que la fe no es una adhesión intelectual y fría, ni tampoco es una idea o doctrina, sino que sobre todo es una adhesión calurosa del corazón a una persona viva en quien podemos confiar: es la facultad de admirar y de confiar. No se puede concebir por separado a Sancho y Don Quijote, la voluntad y la razón¹¹⁹. Sin fe, la existencia se reduce al horizonte de la necesidad y se transforma en una serie de elecciones sin gran sentido. La voluntad de querer, eleva al hombre más allá de las necesidades biológicas y lo libera de la aniquilación por la inexistencia. Es decir, querer creer es participar ya en la realidad en la inmortalidad deseada por el *yo*.

Para aclarar algunos rasgos importantes de la fe, Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* señala lo siguiente:

«[...] la fe es cosa de la voluntad, mejor sería acaso decir que es la voluntad misma, la voluntad de no morir, o más bien otra potencia anímica distinta de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento. Tendríamos, pues el sentir, el conocer, el querer y el creer, o sea crear. Porque ni el sentimiento, ni la inteligencia, ni la voluntad crean, sino que se ejercen sobre materia dada ya, sobre materia dada por la fe. La fe es el poder creador del hombre. Pero como tiene más íntima relación con la voluntad que con cualquiera otra de las potencias, la presentamos en forma volitiva. Adviértase, sin embargo, como querer creer, es decir, querer crear, no es precisamente crear o crear»¹²⁰.

Le fe es un acto libre de amar a Dios; aún más, es querer que exista en lo que creemos. No se puede amar a alguien que no existe, por eso creer en Dios es amarlo. Podemos afirmar que la fe es la voluntad de creer que hay un

¹¹⁸ Cfr. MARTÍNEZ GARCÍA, N., «Fe forjadora de verdad subsistente y de vida transcendente. Algunos aspectos filosófico-religiosos de Unamuno según su obra *Vida de Don Quijote y Sancho*», *Studium Legionense*, 27 (1986), pp. 77-79.

¹¹⁹ Cfr. *ibid.*

¹²⁰ UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 428.

Dios. La sustancia de creer es el amor, entendido como la entrega libre a un ser reconocido como un bien. Y el amor es la única fuerza de personalizar el Universo y hacer real lo que no se ve. Unamuno en la boca de Don Quijote, el «caballero de la fe», pone la frase siguiente, explicando que tener fe es experimentar la realidad del más allá igual a como se experimenta la realidad dada en los sentidos:

«¡Oh poder maravilloso de la fe, retuso a todo empuje de desengaños! ¡Oh misterios de la fe sanhopancesca, que sin creer cree y viviendo y entendiendo y declarando que es negro, hace al que la acaudala sentir y obrar y esperar como si fuese blanco! De todo ello hemos de concluir que Sancho vivía, sentía, obraba y esperaba bajo el encanto de un poder extraño que le dirigía y llevaba contra lo que veía y entendía, y que su vida toda fue una lenta entrega de sí mismo a ese poder de la fe quijotesca y quijotizante»¹²¹.

Es decir, en el acto de querer que hay un Dios se demuestra la capacidad que tiene el amor para *concientizar*, es decir, dar el sentido a la existencia misma. No se puede dar a sí mismo al otro, no se puede entregar generosamente su existencia al Universo bajo cualquier tipo de presión. El amor que tiene su fuente en la voluntad inspira la fe para crear un mundo más hospitalario para el hombre¹²².

En entregarse al Otro, el hombre consigue la posibilidad de perseverar su vida, porque el Otro es vehículo de eternidad; dándose a Él en el acto de amor el hombre empieza a formar parte de la conciencia del Él. El amor crea, pues, la conexión entre los seres distintos que comienzan a querer el bien –el uno para el otro–. Así pues, el amor es el poder que revela lo eterno en el *yo*, en el prójimo; además hace referencia a la realidad fuera de los límites terrenales¹²³.

En realidad, el amor es el modo de ser de la libertad. No hay libertad, sin querer el bien, sin salir de sí mismo por los actos voluntarios de amor. La

¹²¹ UNAMUNO, M. DE, *Vida de Don Quijote y Sancho*, pp. 145-146.

¹²² «En el seno tranquilo de esta paz interior pensaba Pachico con su ser todo, no solo con su inteligencia, sintiendo la honda vida de la fe verdadera, de la fe en la fe misma, penetrando de la solemne seriedad de la vida, ansioso de verdad y no de razón». UNAMUNO, M. DE, *Paz en la guerra*, vol. I, p. 244.

¹²³ «La fe en Dios nace del amor a Dios, creemos que existe por querer que exista, y nace acaso también del amor de Dios a nosotros». UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 395.

participación en el amor es elegir antes el Otro, reconocerlo¹²⁴ como un bien. Ningún ser en el mundo es libre de las condiciones puestas por la naturaleza; todos los seres en el mundo son contingentes, pues también el hombre es uno de los vínculos de la cadena de la necesidad. Lo único que le puede liberar de la materia es el amor. No se puede amar bajo cualquier tipo de necesidad. El amor trasciende la cadena de la necesidad. Además, el hombre en un acto de amor puede participar ya en la libertad absoluta, eligiendo a Dios como el objeto de su amor. El hombre que en el acto de creer en Dios abre su existencia a Él, de algún modo ya está asimilando la libertad absoluta en los marcos de su existencia contingente: «Hay que creer en otra vida para poder vivir esta y soportarla y darle sentido y finalidad»¹²⁵.

Paradójicamente, la fe como un hecho irracional y voluntario, fomenta la libertad. Entre fe y libertad hay una conexión (amorosa) intrínseca: la fe es un acto libre de la voluntad para creer en lo invisible, y la libertad por la fe supera los límites de lo contingente, y puede participar en la realidad trascendente. Es decir, cuanto mayor es el bien deseado, tanto mayor es la libertad. Frente a valores menores –como el hambre, el sueño, y otras necesidades biológicas– el hombre queda privado de libertad, porque no puede comer, no puede beber, no puede dormir, es esclavo de la corporeidad. Al contrario, con los valores mayores como el amor, amistad con Dios, donde nada está determinado por las leyes de la naturaleza, allí el ser humano solamente *puede*¹²⁶, y por tanto es completamente libre.

Dios es el único ser que posibilita al hombre participar en la Libertad no-determinada. La fe abre el horizonte de la libertad absoluta, aunque no excluye la influencia de la razón que niega que haya algo más allá de lo experimentado por los sentidos: «[...] en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva el escepticismo racional frente a frente,

¹²⁴ «[...] la fe, que es al fin y al cabo algo compuesto en que entra un elemento conectivo, lógico o racional juntamente con un afectivo, biótico o sentimental, y en rigor irracional, se nos presenta en forma de conocimiento. Y de aquí la insuperable dificultad de separarla de un dogma cualquiera. La fe pura, libre de dogmas, de que tanto escribí en un tiempo, es un fantasma [...] la fe necesita una materia de ejercerse. El creer en una forma de conocer, siquiera no fuese otra cosa que conocer nuestro anhelo vital y hasta formularlo». UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 424.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 478.

¹²⁶ «No tiene fe el que quiere, sino el que puede; aquel a quien su vida se la da, porque es la fe don vital y gracia divina si queréis». UNAMUNO, M. DE, *La fe*, p. 335.

y se abrazan como hermanos [...]. La paz entre estas dos potencias se hace imposible, y hay que vivir de su guerra, y hacer de esta, de la guerra misma, condición de nuestra vida espiritual»¹²⁷.

Por tanto, la fe como acto de la voluntad es también un espacio de libertad. La fe es el *terreno* donde se ejerce la libertad, que la estimula a objetivar aquello que espera. Por eso la fe revela su potencia en la praxis; el hombre concientiza la realidad, y así se acerca al Objeto de su espera. Así pues, la fe hace al hombre el *líder* de su propia existencia; o como diría Heidegger, el hombre se hace el pastor de su ser.

En conclusión, la fe es un acto libre y personal de un sujeto que reconoce los límites de la realidad en la que está sumergido. El creyente decide ignorar las razones lógicas que le dicen que no hay ningún dios. Por eso, para no estar encasillado por el determinismo biológico que lleva el hombre hacia la muerte, éste elige entrar en una lucha constante por sostener el deseo de inmortalidad.

2.2. *La fe es el poder creador en el hombre*

La fe es una realidad dinámica que supera el conocimiento de la razón¹²⁸. Como suele decir Unamuno, la fe es cosa de la libertad, o mejor dicho de la imaginación de un creyente. Para el pensador vasco, esto no significa que la fe sea algo fantasmagórico, un producto de desequilibrio mental. En el ensayo *La fe* explica claramente en qué consiste la potencia creadora de la fe. La definición que propone se aleja radicalmente de la definición que propone García Mazo en el *Catecismo de la doctrina cristiana* de 1852 según cual «la fe es creer en lo que no vimos»¹²⁹: «¿Crear lo que no vimos? ¡Crear lo que no vimos, no!, sino crear lo que no vemos. Crear lo que no vemos, sí, crearlo, y vivirlo, y consumirlo, volverlo a crear y consumirlo de nuevo viviéndolo otra vez, para otra vez crearlo... y así; en incesante tormento vital. Esto es fe viva, porque la vida es continua creación y consunción continua, y, por lo tanto, muerte incesante»¹³⁰.

¹²⁷ UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 360.

¹²⁸ «Y como la persona es una voluntad, y la voluntad se refiere siempre al porvenir, el que cree, cree en lo que vendrá, esto es, en lo que espera. No se cree, en rigor lo que es y lo que fue, sino como garantía, como sustancia de lo que será», *ibid.*, p. 426.

¹²⁹ GARCÍA MAZO, S. J., *Catecismo de la doctrina cristiana*, Librería de Rosa Bouret, París 1852, p. 285.

¹³⁰ UNAMUNO, M. DE, *La fe*, p. 335.

Además, la fe como *acto creativo* de la voluntad supera las barreras de la lógica y lleva el hombre hacia los terrenos inexplorados de la realidad. La fe de Unamuno es una fe forjadora, creadora de realidades nuevas. Esta idea aparece claramente en la *Vida de Don Quijote y Sancho* donde el protagonista crea un mundo paralelo al mundo real. Dulcinea, el objeto de su amor, puede ser considerada como la personificación de la realidad trascendental. Don Quijote contra las dificultades que representaban los dragones –molinos y gigantes– procura acercarse al objeto de su pasión, idealizando los hallazgos de la vida cotidiana: «Él la había (a Dulcinea), cierto es, él la había hecho en pura fe, él la había creado con el fuego de su pasión; pero una vez creada, ella, era ella y de ella recibía su vida él. Yo forjo mi fe, y contra todos, mi verdad, pero luego de así forjada ella, mi verdad, se valdrá y sostendrá sola y me sobrevivirá, y vivirá yo de ella»¹³¹.

La interpretación de la fe que propone el catedrático de Salamanca, rompe con la tradición escolástica cristiana. La fe es una creación de otra realidad paralela de aquella que experimenta sensorialmente el hombre. La fe que propone Unamuno aparece como el fenómeno de las «imágenes dobles». Para ver uno u otro tiene radicalmente que cambiar su percepción; viendo uno, no es capaz de ver la otra imagen, y al revés. El hombre está confundido por las limitaciones de su percepción óptica.

Algo parecido sucede con la fe: el impacto cognoscitivo en el hombre está causado por la imposibilidad de vivir en el mismo momento en la finitud del mundo y en la eternidad de Dios. Para el creyente, su estar-en el mundo es una ilusión, y para el no creyente la vida eterna aparece como ilusión. Es imposible, verificar la veracidad de ninguno de estos dos mundos porque no se puede estar al mismo momento en los dos.

Por tanto, la fe como potencia creadora es algo subjetivo, que meramente puede ser falsificable en los marcos de la finitud por el mismo sujeto, y que solo él puede confirmar la existencia o inexistencia del mundo futuro. Nadie puede negar que la experiencia de la divinidad de una persona es falsa o verdadera; solo el creyente tiene acceso a aquella realidad trascendente¹³². Su

¹³¹ UNAMUNO, M. DE, *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 229.

¹³² Unamuno en el ensayo *La fe* hace una interesante referencia a la comunidad primitiva de los cristianos, donde subraya que la esperanza de la venida de Cristo permitía a sus seguidores participar ya en la realidad divina: «[...] la persona y la vida del Divino Maestro eran el norte de sus anhelos y sentires. Sin su persona no se sentían sus enseñanzas; sin su vida no se penetraba en sus

participación existencial crea y sostiene aquella realidad, y sus acciones están subordinadas a ella.

Unamuno destaca el carácter forjador de la fe que, como un acto de elección libre, eleva el hombre fuera de la corrupción material hacia la inmortalidad. La fe movida por la libertad delinea el horizonte del futuro del hombre, que es la vida fuera de la presión espacio-temporal. El mismo querer que hay Dios es una experiencia real para el creyente¹³³. Por eso, sería difícil negar –desde la posición atea– lo que experimenta el creyente.

Así pues, la potencia creadora de la fe impulsa al hombre a superar los límites de la materia. Dios es el único que garantiza lo que el hombre experimenta en el acto de su creación. Según el filósofo español la potencia creadora en el hombre es la prueba de que una fuerza divina habita en el hombre: Dios mismo se crea en él por amor: «La fe crea, en cierto modo, su objeto. Y la fe en Dios consiste en crear a Dios, y como Dios es el que nos da la fe en Él, es Dios el que está creándose a sí mismo de continuo en nosotros... El poder de crear un Dios a nuestra imagen y semejanza, de personalizar el Universo, no significa otra cosa que llevamos a Dios dentro, como sustancia de lo que esperamos, y que Dios nos está de continuo creando a su imagen y semejanza»¹³⁴.

El hombre puede elegir entre la fe y la incredulidad que hay en la vida eterna, donde podría experimentarse a sí mismo como yo-consciente. La elección entre las dos realidades, la vida mundana y la vida eterna, es la elección absoluta. Aquella decisión es también una afirmación radical de conservar el yo-consciente después de la muerte o ser aniquilado por la nada. Es obvio pues, que para el rector de Salamanca, la fe no es el conocimiento de estos o aquellos dogmas que intentan desvelar el misterio de Dios¹³⁵. La fe es ante todo la opción existencial absoluta que permite al hombre participar ya de

obras, inseparables del mismo. Sentíanse henchidas de verdadera fe, de la que con la esperanza y el amor se confunde, de lo que se llamó *pistis*, fe o confianza, fe religiosa más que teológica, fe pura, y libre todavía de dogmas. Vivían vida de fe; vivían por la esperanza en el porvenir; esperando el reino de la vida eterna; vivíanla». UNAMUNO, M. DE, *La fe*, p. 337.

¹³³ «La vida es el criterio de la verdad y no la concordia lógica, que lo es solo de la razón. Si mi fe lleva a crear o aumentar vida, ¿para qué queréis más prueba de mi fe?». UNAMUNO, M. DE, *Vida de Don Quijote y Sancho*, pp. 105-106.

¹³⁴ UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 428.

¹³⁵ «Dios, en nuestros espíritus, es Espíritu y no la Idea, amor y no dogma, vida y no lógica». UNAMUNO, M. DE, *La fe*, p. 339.

algún modo en la eternidad¹³⁶. La fe es un modo creativo y libre de participar en la eternidad como algo directo y real por medio de la realidad sensible en la que el hombre está sumergido.

En resumen, la esencia de la fe no es la afirmación de los axiomas que estructurarán aquella según un orden lógico, sino que es un modo específico de la vivencia del creyente. Tampoco se puede reducir la fe al nivel psicológico (cfr. síntomas neuronales de la persona que reza), sociológicos (los diagramas de los creyentes y no creyentes en el mundo) y tampoco a la afiliación a una u otra confesión. Unamuno subraya que la fe es una fuerza voluntaria, creadora y libre, que influye en la interpretación del hombre en el mundo como algo irreal. Lo verdaderamente real es lo inacabado, es algo que está siendo *pintando* por el hombre con el pincel de la fe. Dicho de otro modo, la persona que cree no solamente crea su provenir, sino también ya –en su interioridad– ha logrado la participación en la vida eterna¹³⁷.

2.3. *La fe como espacio de encuentro de dos libertades: la divina y la humana*

La fe crece en el ambiente creado por la libertad; no hay fe sin libertad que dirija al hombre hacia la Transcendencia. Unamuno considera que la fe es «cosa del espíritu», y por eso no puede ser limitada por dogmas. Además, el filósofo no acepta tampoco la exclusividad de ninguna de las confesiones institucionales, subrayando que Dios supera las limitaciones humanas: «Semejante fe no es más que un acto de sumisión a una potencia terrena, y nada más que terrena, una mundanización de la fe; no es confianza en Dios por Cristo, sino sumisión a un instituto jerárquico y jurídico. Una fe solo se mantiene en una Iglesia, es cierto. En una Iglesia; pero Iglesia ¿qué es? La congregación de los fieles, de todos cuantos creen y confían. La más amplia Iglesia es la humanidad»¹³⁸.

¹³⁶ «Porque Dios sale al encuentro de quien le busca con amor y por amor, y se hurta de quien le inquiere por fría razón, no amoroso... y así, la ciencia sin amor nos aparta de Dios, y el amor, que, sin ciencia, y acaso mejor sin ella, nos lleva a Dios; y por Dios a la sabiduría». UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 429.

¹³⁷ «La fe se alimenta del ideal y solo del ideal, pero de un ideal real, concreto, viviente, encarnado, y a la vez inasequible; la fe busca lo imposible, lo absoluto, lo infinito y lo eterno: la vida plena. Fe es comulgar con el universo todo, trabajando en el tiempo para la eternidad, sin correr tras el miserable efecto inmediato estero; trabajar, no para la Historia, sino para la eternidad». UNAMUNO, M. DE, *La fe*, p. 336.

¹³⁸ *Ibid.*, 340.

En realidad, la fe es el *espacio* de encuentro donde acuden los que desean la liberación de los grillos biológicos, o, mejor dicho, los que buscan en la existencia concreta «el perfume de la huella»¹³⁹ de la Divinidad. Lo que buscan es la creación real; es la síntesis de las voces que intervienen en el diálogo universal. Este Dios como Conciencia absoluta y Persona perfecta, únicamente garantiza la inmortalidad de los seres particulares.

Así, gracias a la fe, el ser humano tiene la posibilidad de fomentar su propia libertad. El hombre atormentado por las diferentes experiencias existenciales, puede por medio de la fe entrar en relación con la Transcendencia, que acrecienta el *Lebensraum* de su libertad. Dicho de otro modo, según Unamuno la falta de Dios la nota el ser humano en su propia voluntad, ya que experimenta una reducción de sus potencias. Es decir, el hombre no consigue la libertad meramente confiando en las capacidades cognoscitivas de la razón¹⁴⁰. El catedrático vasco alude a que la pura razón hace el camino cognoscitivo más estrecho; por tanto, excluir el deseo de inmortalidad, es condenarse a sí mismo a una carencia, al *nadismo*.

La razón no reconoce que la existencia humana pueda terminarse en la nada. La voluntad es la que intenta proteger al hombre de caer en la sima de la inexistencia, y por el acto de fe sacarlo de la desesperación. Sin embargo, la fe no es capaz de demostrar con pruebas su deseo de no morir. De este conflicto entre la razón y la voluntad surge la fe agónica, una desesperación esperanzada que lleva a un Dios que sufre. Y aquí Unamuno pone de relieve una paradoja: «Y por aspirar a ÉL le amo, y esa mi aspiración a Dios es mi amor a ÉL, y como yo sufro por ser ÉL, también ÉL sufre por ser yo y cada uno de nosotros»¹⁴¹. Y en otro lugar concreta más su pensamiento sobre el tema: «[...] solo es divino lo que sufre»¹⁴².

El dolor forma parte íntima de la existencia humana. Parafraseando a Sartre, el hombre está condenado al sufrimiento si quiere perseverar en su in-

¹³⁹ Cfr. *ibid.*, p. 337.

¹⁴⁰ «Mientras peregrine por los campos de la razón a busca de Dios, no puede encontrarle porque la idea de Dios no me engañaba, ni puede tomar por Dios a una idea, y fue entonces, cuando erraba por los páramos de racionalismo, cuando me dije que no debemos buscar más consuelo que la verdad, llamando así a la razón, sin que por eso me consolara. Pero al ir hundiéndome en el escepticismo racional de una parte y en la desesperación sentimental de otra, se me encendió el hambre de Dios, y el ahogo de espíritu me hizo sentir con su falta, su realidad. Y quise que haya Dios, que exista Dios. Y Dios no existe, sino que más bien sobre existe, y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos». UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, pp. 409-410.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 440.

¹⁴² *Ibid.*, p. 437.

dividualidad. Además, Unamuno ve que el dolor reinterpretado en clave de fe, no causa la descomposición del ser, sino que permite descubrir a un Dios sufriendo. El hombre y Dios se reúnen en el ámbito del dolor; el hombre que no abandona el sufrimiento, descubre que aquel aumenta su espacio de libertad, despierta su conciencia y conduce hacia lo trascendente. El dolor recibido e interpretado desde una perspectiva de fe permite al hombre echar raíces en la tierra, y en las entrañas de ella descubrir el manantial de la libertad. Como la cruz de Cristo, ubicado en la tierra del Calvario, es –paradójicamente– el símbolo teológico de la libertad absoluta que puede conseguir el hombre mientras vive¹⁴³. Unamuno considera pues que la existencia concreta, el ser en-el mundo, puede ser el *espacio* donde se cruzan lo temporal y lo eterno, la libertad contingente con la libertad absoluta: «El intelectualismo es quien nos ha traído eso de que la fe sea creer lo que no vimos, prestar adhesión del intelecto un principio abstracto y lógico, y no confianza y abandono a la vida, a la vida que irradia de los espíritus, de las personas, y no de las ideas, a tu propia vida. A tu propia vida, sí, a tu vida concreta, y no a eso que llaman la Vida, abstracción también, ídolo»¹⁴⁴.

El catedrático salmantino hace hincapié en que no hay fe sin libertad y aquella que se manifiesta en el acto de elección de lo trascendente: el hombre elige a Dios y Dios continuamente está eligiendo el hombre. Esta elección tiene carácter teándrico y se reveló en la muerte de Jesucristo.

Para Unamuno, el acontecimiento salvífico de Dios-hombre en la cruz explica la relación íntima entre Creador y creatura. En el acto de fe sucede un tipo de unión de voluntades entre el hombre y Dios; la libertad humana asciende hacia la eternidad movida por la fuerza de la Voluntad de Dios, y Dios descende a su creatura convocado por el clamor de su criatura (el hambre de inmortalidad).

Así pues, vemos claramente que en la propia existencia del hombre se cruzan las dos libertades. Este encuentro que en otro lugar Unamuno identifica con la *theosis*, no aniquila la libertad del hombre, sino que la fomenta; la libertad humana no se identifica absolutamente con la Libertad divina. El hombre participa en la Libertad de Dios, es estimulado por aquella, aunque

¹⁴³ «Nada se pierde, nada pasa del todo, pues que todo se perpetúa de una manera o de otra, y todo luego de pasar por el tiempo, vuelve a la eternidad. Tiene el mundo temporal raíces en la eternidad, y allí está junto al ayer con el hoy y el mañana». *Ibid.*, p. 435.

¹⁴⁴ UNAMUNO, M. DE, *La fe*, p. 336.

no la posea absolutamente. Y solo Dios absolutamente libre puede garantizar que la libertad del hombre no sea una ilusión.

La consideración unamuniana acerca de la libertad se funda en su pensamiento religioso. El filósofo subraya que hay tres enfoques de la libertad: yo-libre, tu-libre y Dios-que es la pura Libertad y la fuente de toda libertad contingente.

La forma concreta de libertad se revela en la relación con el Otro que marca los límites de la libertad. Así pues, la libertad tiene dos vectores: hacia la finitud y hacia la eternidad. Por tanto, no se la puede considerar como algo acabado; al contrario, es un *proceso trágico* que ocurre en un espacio concreto (en la existencia de un ser consciente). La libertad, mediante las elecciones del sujeto está creciendo en el tiempo y progresando hacia la eternidad¹⁴⁵.

El ideal de liberación de la corrupción de la materia, impulsa al hombre a actuar y desgarrar todas las ilusiones que no llevan a la Libertad perfecta. El hombre para participar en la Libertad plena tiene que aceptar que el único camino llega por el estrecho callejón de la muerte y conduce hacia el extenso campo de la libertad, no determinada por los marcos espacio-temporales¹⁴⁶.

Sin referencia a la Libertad absoluta, la libertad contingente del hombre se marchita por las diferentes circunstancias terrenales. Es decir, la voluntad que no desea alcanzar la plena libertad y que no sale mediante el acto de fe fuera de los límites del mundo, está condenada a la extinción.

Podemos explicarlo bien refiriéndonos al mito de Tántalo, que sintiendo hambre y sed no puede saciar sus necesidades porque cuando intenta tomar una fruta o coger algo de agua, éstos se retiran inmediatamente de su alcance. El hombre tampoco puede sofocar el deseo ardiente de eternidad, limitándose a los objetos materiales del mundo. El ser humano puede asimilar las cosas, hacerlas suyas, pero es incapaz de conseguir enteramente la libertad del Otro. Aunque pueda esclavizarlo de distintas maneras, nunca será el soberano de su ser, y tampoco él puede ser absolutamente libre. El hombre debe reconocer que su liber-

¹⁴⁵ «El amor espera, espera siempre sin cansarse nunca de esperar, y el amor a Dios, nuestra fe en Dios, es ante todo esperanza en Él. Porque Dios no muere, y quien espera en Dios, vivirá siempre. Y es nuestra esperanza fundamental. La raíz y tronco de nuestras esperanzas todas, la esperanza de la vida eterna». UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 434.

¹⁴⁶ «Es menester impedir que la flor seca del herbario nos huelva a muerto o seco, y que vayamos al campo libre a buscar las flores que crecen al sol y que dan fruto y mueren. Porque solo fructifica la flor cuando muere, como solo muriendo de nueva planta el grano. ¿Muriendo? Muriendo no, renaciendo. Y lo que no es incesante renacimiento, ¿qué es?». UNAMUNO, M. DE, *La fe*, p. 342.

tad tiene carácter vertical, fomentada cuando la voluntad elige los valores espirituales. Según Unamuno, el mundo es el espacio donde se cruzan las libertades distintas. Relacionándose con el mundo, el hombre descubre los límites de su propia libertad; el ser humano ve que puede ser *libre de* y *libre para* buscar modos de desarrollar su propio ser. Y la libertad madura gracias a la relación con el Otro. Esto significa también que el hombre consigue la libertad plena esforzándose en la búsqueda de Dios por medio de la fe: «Que busquen ellos como yo busco, que luchen como lucho yo, y entre todos algún pelo de secreto arrancaremos a Dios, y, por lo menos, esa lucha nos hará más hombres, hombres más espíritu»¹⁴⁷.

Los objetivos del mundo son los modos puestos por la Divinidad en el mundo, pero no son los objetivos absolutos de ser humano. La libertad plena que desea el hombre trasciende la ontología para ascender a la agatología, al mundo de los valores.

El mundo, pues, es el espacio donde pueden encontrarse las dos libertades: la humana y la divina. Y aquel encuentro es la liberación del hombre del deseo de inmortalidad. El mismo anhelo que hay un Dios, empuja al hombre a explorar el espacio en búsqueda de las migajas de Transcendencia; del choque causado por las diferencias entre el yo-el Otro-y el mundo despierta la conciencia de que la existencia tiene Sentido¹⁴⁸:

«De amar estas cosillas, de como que se nos van como se nos vinieron, sin tener apego alguno, pasamos a amar las cosas más permanentes y que no pueden agarrarse con las manos; de amar los bienes pasamos a amar el Bien; de las cosas bellas, a la Belleza; de lo verdadero, a la Verdad; de amar los goces, a amar la Felicidad, y, por último, a amar al Amor. Se sale uno de sí mismo para adentrarse más en su Yo supremo; la conciencia individual se sumerge en la Conciencia total de la que forma parte, pero sin disolverse en ella. Y Dios no es sino el Amor que surge del dolor universal y se hace conciencia»¹⁴⁹.

¹⁴⁷ UNAMUNO, M. DE, *Mi religión*, p. 54.

¹⁴⁸ «[...] necesitamos a Dios, para dar sentido al Universo». UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 397.

¹⁴⁹ *Ibid.*, pp. 430-431. En el pensamiento de Unamuno hay muchas conexiones con el pensamiento paulino. El texto citado parece tener estrecha relación con *Romanos* 8, 19-25: «Porque el anhelo ardiente de la creación es el aguardar la manifestación de los hijos de Dios. Porque la creación fue sujeta a vanidad, no por su propia voluntad, sino por causa del que la sujetó en esperanza; porque también la creación misma será libertada de la esclavitud de corrupción, a la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Porque sabemos que toda la creación gime a una, y a una está con dolores de parto hasta ahora; y no sólo ella, sino que también nosotros mismos, que tenemos las primicias del Espíritu, nosotros también gemimos dentro de nosotros mismos, esperando la

La fe como modo de liberarse de la esclavitud de la materia y única posibilidad de saciar el hambre de inmortalidad es una potencia mucho más profunda que la necesidad de sofocar la sed fisiológica. Unamuno destaca que el ser humano no puede ser libre, en soledad¹⁵⁰ y tampoco puede conseguir la libertad reduciéndola a pura necesidad.

La participación en la Libertad absoluta que pretende lograr el hombre es un Bien supremo. La libertad finita puede participar en la Libertad absoluta meramente cuando el hombre se deja llevar por el sentimiento trágico de la vida; aceptando que es un ser trágico (en el sentido unamuniano) y permite a la Transcendencia penetrar en su intimidad.

La fe exige, pues, la participación voluntaria más exigente que cualquier otro acto humano. Para Unamuno, la fe consiste en la gracia (Dios) y la libertad (respuesta del hombre)¹⁵¹. De esta manera, la fe es un acto profundamente existencial que se convierte en una relación continua entre el yo y el Tú divino. El hombre en la escena del mundo participa ya en el inacabable encuentro con la Transcendencia, que le atrae por el deseo de no morir¹⁵²: «El sentimiento de lo divino nos hace desear y creer que todo es animado, que la conciencia, en mayor o menor grado, se extiende a todo»¹⁵³.

Así pues, la existencia se hace más auténtica, cuando el hombre encuentra en sí mismo la fuerza espiritual liberadora de la Divinidad: «Hay quien vive del aire sin conocerlo. Y así vivimos de Dios, en Dios acaso, en Dios espíritu [...]»¹⁵⁴. El acto de fe rompe la cortina de la materia¹⁵⁵, revelando que detrás de los límites de la materia espera Dios, que es siempre el provenir.

adopción, la redención de nuestro cuerpo. Porque en esperanza fuimos salvos; pero la esperanza que se ve, no es esperanza; porque lo que alguno ve, ¿a qué esperarlo? Pero si esperamos lo que no vemos, con paciencia lo aguardamos».

¹⁵⁰ Cfr. UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 397.

¹⁵¹ «¿De dónde viene el querer creer? Si viene de Dios y de su gracia abandonándonos a ese santo deseo hallaremos gracia para orar y pedirle que nos conceda fe, y Él nos hará la gracia de dárnosla. Es ya gracia el deseo de creer, que nos hace merecer la gracia de orar y con la gracia logramos la gracia de creer». UNAMUNO, M. DE, *Diario íntimo*, p. 341.

¹⁵² «¡Quiero verte Señor, y morir luego,/morir de todo; pero verte, Señor, verte la cara,/saber que eres!/¡Saber que vives! Mírame con tus ojos,/ojos que abrasan,/¡mírame y que te vea!». UNAMUNO, M. DE, *Salmo I*, p. 97.

¹⁵³ UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 421.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 397.

¹⁵⁵ «El que ata la obra del amor, de la espiritualización, de la liberación, a formas transitorias e individuales, crucifica a Dios en la materia; crucifica a Dios en la materia todo el que hace servir el ideal a sus intereses temporales o a su gloria mundana. Y el tal es un deicida». *Ibid.*, p. 444.

2.4. *Libertad y verdad*

El fundamento de la libertad es la verdad y así la libertad depende de la verdad. Allí donde hay mentira no hay espacio para ser libre. La mentira reduce el horizonte epistemológico meramente a la materia, enraíza la razón en la ilusión. En cambio, la verdad libera el hombre de los vicios producidos por la razón. El profesor salmantino subraya la primacía de la existencia frente a la razón.

Así pues, la verdad no es la relación del mundo de la apariencia de la razón, sino que es la penetración interior del mundo sustancial de la conciencia, que es sustancial. El hombre participa en dos mundos: uno fenoménico, que se concibe mediante la razón teórica, y el nouménico creado libremente¹⁵⁶. Por eso, el mismo ser humano puede ser portador de verdad o de mentira. En consecuencia, la verdad tiene un carácter práctico¹⁵⁷: «La verdad no es relación lógica del mundo aparential a la razón, aparential también, sino que es penetración íntima del mundo sustancial en la conciencia, sustancial también»¹⁵⁸.

El filósofo bilbaíno se distancia de las divisiones filosóficas de la verdad que distinguen la verdad metafísica, lógica y moral¹⁵⁹. Para él, la verdad tiene rostro de persona: del hombre o de Dios. Significa esto que es irreductible a los silogismos racionales y el mantra repetido por la razón, que la verdad es *adaequatio rei et intellectus*. La razón tiene capacidad descriptiva; sin embargo, no puede alcanzar la plena verdad. En el ensayo *Mi religión* indaga en las pruebas de la justificación de la existencia de Dios: en realidad no demuestran nada¹⁶⁰. La Verdad absoluta se escapa del intento de limitarla: «Buscar la vida en la verdad, es, pues, buscar en el culto de esta ennoblecer y elevar nuestra vida espiritual y no convertir a la verdad, que es, y debe estar siempre viva, en un dogma, que suele ser una cosa muerta»¹⁶¹.

¹⁵⁶ Cfr. SAVIGNANO, A., «Don Quijote, entre idealismo ético y tragedia», en *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra III*, pp. 64-65.

¹⁵⁷ «[...] ni el sentimiento logra hacer del consuelo verdad, ni la razón logra hacer de la verdad consuelo... los hombres, mientras creen que buscan la verdad por ella misma, buscan de hecho la vida en la verdad... no se piensa para pensar, sino para vivir». UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 359.

¹⁵⁸ UNAMUNO, M. DE, *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 126.

¹⁵⁹ Cfr. UNAMUNO, M. DE, *¿Qué es Verdad?*, p. 886.

¹⁶⁰ UNAMUNO, M. DE, *Mi religión*, p. 53.

¹⁶¹ UNAMUNO, M. DE, *Verdad y vida*, vol. IX, p. 62.

Para Unamuno la verdad es un «hecho existencial»¹⁶² y la vincula con la veracidad y autenticidad del ser existente. Para el rector de Salamanca, la verdad tiene la dimensión subjetiva. La verdad vivida existencialmente es voluntad de verdad moral, que se puede distinguir de la mentira. Afirma Unamuno en el ensayo *Vida de Don Quijote y Sancho*: «Esta es la verdad pura: el mundo es lo que a cada cual le parece, y la sabiduría estriba en hacérselo a nuestra voluntad, desatinados sin ocasión y henchidos de fe en lo absurdo»¹⁶³.

La constatación unamuniana tiene mucho que ver con la exclamación de Cristo: «Yo soy el camino, y la verdad, y la vida»¹⁶⁴. La verdad no tiene un carácter lógico o epistemológico, sino que está enraizada en el hombre de carne y hueso; no es la verdad objetiva de las leyes de la naturaleza, sino que su base es la persona misma. Unamuno lo explica así:

«Me preguntó: ¿Cómo hallar la verdad? Y le contesté: ¡Diciéndola siempre! Y volvió a preguntarme: ¿Pero la verdad de fuera, la verdad objetiva, la verdad lógica, lo que es verdad? Y le conteste: ¡Diciendo siempre y en cada caso, oportuna o inoportunamente, la verdad de dentro, la verdad subjetiva, la verdad moral, lo que crees ser verdad! Eso que llamamos realidad, verdad objetiva o lógica, no es sino el premio concedido a la sinceridad, a la veracidad. Para quien fuese absolutamente y siempre veraz y sincero, la Naturaleza no tendría secreto alguno. ¡Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios! Y la limpieza de corazón es la veracidad, y la verdad es Dios»¹⁶⁵.

Por consiguiente, la verdad aparece en Unamuno como fruto del *adentramiento* del hombre en la realidad mundana¹⁶⁶. El ser humano dentro de sí mismo y sus circunstancias puede sentirse auténticamente libre, porque ha descubierto allí la veracidad de su existencia que tiene ante todo un carácter espiritual. La libertad se realiza entonces cuando el hombre elige un bien espiritual e intenta conseguirlo; saliendo de sí mismo hacia el *Otro*, empieza adquirir su libertad. El *Otro* (entendido como el hombre o Dios) es un bien

¹⁶² Cfr. UNAMUNO, M. DE, *¿Qué es verdad?*, p. 891.

¹⁶³ UNAMUNO, M. DE, *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 92.

¹⁶⁴ *Jn* 14, 6.

¹⁶⁵ UNAMUNO, M. DE, *¿Qué es la verdad?*, pp. 893-894.

¹⁶⁶ «Si para adquirir la verdad sapiencial basta la lógica, para la verdad sustancial es menester la *cardiaca*. Porque la verdad no es lo que hace pensar, sino lo que hace vivir». UNAMUNO, M. DE, «Carta a Víctor Said Armesto», en *Epistolario inédito. I*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992, p. 175.

que provoca la liberación del mundo contingente y de la necesidad. La verdad se manifiesta en la relación vital y libre entre dos personas. Dice Unamuno: «La verdad es objetiva y subjetiva. Objetivamente es la verdad de relación de las cosas con gloria de Dios, así como la razón su correspondencia con la mente divina, y subjetivamente es su relación con nuestra salvación. Es verdadero cuanto glorifica a Dios (todo) y cuanto nos conduce a nuestra salvación en cuanto a ella nos conduce. Todo es pues verdadero, y la mentira nada positivo»¹⁶⁷.

En realidad, el concepto unamuniano de verdad se aleja de la epistemología para poner de relieve su carácter dialogante; lo verdadero es aquello que está en la relación con otro hombre y con Dios. Sin embargo, la razón tiene que establecer también la verdad, aunque su papel no es primordial: «Por la fe recibimos la sustancia de la verdad, por la razón su forma»¹⁶⁸. Para añadir en otro lugar: «La verdad es lo que hace vivir, no lo que hace pensar»¹⁶⁹.

Según Unamuno, la verdad tiene carácter trascendental y vivo, en continua creación. La razón busca la Verdad, pero no es capaz de penetrar la Verdad de la fe, porque no puede de ningún modo –con los instrumentos que posee– confirmarla experimentalmente¹⁷⁰. La verdad unamuniana es algo personal, subjetivo y dinámico, en un proceso continuo de crear el propio *yo* y la realidad en la que él mismo existe. Además, no se puede hablar de la realidad de la verdad sin hacer referencia a la moralidad y a la Transcendencia. El mismo Unamuno así concluye sus divagaciones acerca de la verdad:

«[...] ¿qué es verdad? Verdad es lo que se cree de todo corazón y con toda el alma. ¿Y qué es creer algo de todo corazón y con toda el alma?

Obrar conforme a ello. Para obtener la verdad lo primero es creer en ella, en la verdad, con todo el corazón y toda el alma; y creer en la verdad con todo el corazón y toda el alma es decir lo que se cree ser verdad siempre y en todo caso, pero muy en especial cuando más inoportuno parezca decirlo. Y la palabra es obra, la obra más íntima, la más creadora, la más divina de

¹⁶⁷ UNAMUNO, M. DE, *Diario íntimo*, pp. 271-272.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 289.

¹⁶⁹ UNAMUNO, M. DE, *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 212.

¹⁷⁰ «Frente a todas las negaciones de la lógica, que rige las relaciones aparentes de las cosas, se alza la afirmación de la cardíaca, que rige los toques sustanciales de ellas. Aunque la cabeza diga que se te ha derretir la conciencia un día, tu corazón, despertado y alumbrado por la congoja infinita, te enseñará que hay un mundo en el que la razón no es guía. La verdad es lo que hace vivir, no lo que hace pensar». *Ibid.*, p. 212.

las obras. Cuando la palabra es palabra de verdad. ¡Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios! Decid vuestra verdad siempre. Y Dios dirá la suya. Y veréis a Dios y moriréis. Porque dicen también las Escrituras que quien ve a Dios se muere. Y es lo mejor que puede hacerse en un mundo de mentira: morir de ver la Verdad»¹⁷¹.

La verdad debe hacer al hombre moralmente mejor y llevarlo hacia el valor absoluto, es decir, a Dios. Todos los valores deben ser considerados como un desafío, porque son portadores de bien. Y solo el hombre libre puede ser responsable de sus actuaciones. Además, la posibilidad de elegir la Verdad como principio de sus actuaciones conduce a la afirmación de que él, ontológicamente no solo es consciente de lo que hace, sino también libre.

Así pues, la verdad como valor supremo en el mundo pluralista debe ser objeto de los esfuerzos humanos para conocerla. Para Unamuno la libertad y la verdad se complementan; es decir, sin libertad es imposible la búsqueda de la verdad, y la verdad fomenta en el hombre la libertad interior.

3. LA LIBERTAD EN DIOS

El pensador vasco propone una visión de la libertad como un tipo de *acontecimiento*, un proceso de hacerse a la Divinidad. Por el hambre de eternidad y la realización sucesiva de aquel deseo, el mismo hombre se hace cristiforme. Por tanto, el proceso de maduración de la libertad hacia la eternidad es un proceso de cristificación, porque solo así se puede conocer a Dios.

3.1. *La libertad en Cristo crucificado*

La persona de Jesucristo fascinaba e inspiraba a Unamuno en su búsqueda de la posibilidad de encontrar la divinidad en los marcos de la finitud¹⁷². Para él, Jesucristo es el modelo de vida. En el poema *El Cristo de Velázquez*

¹⁷¹ UNAMUNO, M. DE, *¿Qué es verdad?*, pp. 898-899.

¹⁷² Sandoval propone una tesis interesante. En el poema *El Cristo de Velázquez*, Unamuno desarrolla su cristología filosófica («Los cristos de Miguel de Unamuno», en *Tu mano es mi destino*, p. 441). No cabe duda de que el pensamiento unamuniano forma parte de la filosofía abierta a las inspiraciones cristianas. Unamuno como Pascal, Kierkegaard y Weil, así como otros muchos filósofos puede ser calificado como pensador cristiano. Es decir, el modelo de filosofía que hace

quez, el catedrático salmantino centra todo su afán en el deseo de inmortalidad. El Cristo del cuadro del pintor español expresa lo que Unamuno intentaba esbozar mediante la palabra: Cristo es la antorcha que destruye la oscuridad del mundo. El Cristo de Velázquez simboliza lo vertical, lo vivo, y garantiza al hombre la metamorfosis transcendental. Es decir, la divinidad se hace realidad concreta en el Cristo Crucificado. El mismo Unamuno lo afirma así:

«Fe en Cristo, en la divinidad de Cristo, en la divinidad del hombre por Cristo revelada, en que somos, nos movemos y vivimos en Dios; fe que no estriba en sus ideas, sino en él; no en la doctrina que representara, sino en la persona histórica, en el espíritu que vivía y vivificaba y amaba. Las ideas no viven ni vivifican ni aman. La Fe cristiana consiste en que el Cristo del Evangelio, y no en el de la teología, se nos presente y nos lleve a sí el Dios vivo, cordial, irracional, o si queréis, sobre-racional o intra-racional [...]»¹⁷³.

La interpretación unamuniana de la visión de Velázquez revela el carácter transformador de la muerte: la pasión se ha acabado; las torturas, inquietudes y agonía han sido vencidas. Cristo ha logrado la paz, aunque la guerra inspirada por la materia sigue continuamente atormentado a la humanidad entera. Sin embargo, el poder divino que llevaba Cristo en su naturaleza humana le ha transfigurado. En el rostro de Cristo el autor descubre la circulación continua de la divinidad unida con lo humano. Su rostro no está mortificado, sino que de él emana una luz sobrenatural, que sale de la interioridad del Crucificado: «Ese tu rostro, espejo de la gloria,/cayó sobre la tierra, y la besaste,/madre, por despedida en tanto el beso/de tu Padre envolví ate la angustia/del oprimido pecho»¹⁷⁴.

tiene la fuerte inclinación a la persona de Jesucristo. La experiencia de la fe es un proceso continuo en la vida de Unamuno, aunque con distinta intensidad. Cada etapa de aquella experiencia es el distinto modo de la realización del acto de «querer creer». Unamuno en el ensayo *Mi religión* declara lo que entiende por el ser cristiano: «Considero cristiano a todo el que invoca con respeto y amor el nombre de Cristo, y me repugnan los ortodoxos, sean católicos o protestantes –estos suelen ser tan intransigentes como aquellos–, que niegan el cristianismo a quienes no interpretan el Evangelio como ellos» (*Mi religión*, p. 53). Y en el mismo ensayo añade: «[...] quiero que Dios exista, y después, porque se me revela, por vía cordial, en el Evangelio, y a través de Cristo y de la Historia. Es cosa de corazón» (*ibid.*). En el *Diario íntimo* destaca que la misma realidad fenoménica es el proceso que conduce a la libertad en Cristo: «Hay que nacer en Belén y vivir en humildad, oscuridad y obediencia, para pasar luego por el Calvario, y crucificarse en Cristo, y ser con él sepultado. Así se resucita y sube a su gloria». UNAMUNO, M. DE, *Diario íntimo*, p. 331.

¹⁷³ UNAMUNO, M. DE, *La fe*, p. 339.

¹⁷⁴ UNAMUNO, M. DE, *El Cristo de Velázquez*, p. 521.

El Cristo muerto en la cruz ya está *libre de los grillos de la Naturaleza*: del dolor, del abandono, de las necesidades corporales etc. Las leyes de la biología son meramente la base de la existencia, radicalmente distinta de la existencia en sí. La Naturaleza, aunque es capaz de quitar al hombre la libertad exterior o machacar su corporeidad, sin embargo, no puede afectar a su libertad espiritual. Ser libre y existir significa trascender al horizonte de la finitud y actuar (*existe lo que obra*) fuera del tiempo (*Unzeit*). El hombre cristiano no tiene miedo, como lo tuvieron los antiguos griegos con la vida dirigida por el *fátum*, porque está abierto a la infinitud. Cristo demuestra que la libertad no tiene límites, que implica infinitud.

La visión kenótica de Cristo aclara el misterio de la libertad del hombre: el hombre tiene libertad, pero necesita a un Salvador, un «itinerario carnal» que le lleve a la plenitud de su naturaleza. Entre Dios y el hombre hay «espacio de libertad» que le permite ser «el otro», el diferente; y esto implica que el hombre siempre puede rechazar la divinidad, crucificándola en la cruz del materialismo, el cientificismo o el ateísmo. Sin embargo, solo Cristo, por anticipado, quita el velo de la niebla y pone la luz a la realidad interna donde no hay crepúsculo. A la corporeidad de Cristo, extendida en la cruz no le afecta la corrupción biológica, ni la fealdad de la muerte. El cadáver de Cristo representa la materia deificada.

Unamuno subraya que solamente Cristo es el único camino hacia la *theósis* del ser humano. La naturaleza del hombre lleva la semilla de la divinidad que es un «soporte óntico». Para Unamuno, Jesucristo abre la puerta del porvenir al hombre, la esperanza de no morir¹⁷⁵. De algún modo por medio de Jesucristo, Dios hace al ser humano partícipe de su naturaleza. La muerte de Jesús es el acontecimiento único, donde se entremezcla la divinidad y la humanidad. Unamuno ve que la persistencia del hombre en el mundo es imposible. Por tanto, no hay otra posibilidad que dar el paso existencial hacia la tragedia de la muerte. Por eso, el camino de la libertad está marcado por el sufrimiento. No se logra la libertad sin pasar por el túnel del dolor y el abandono. La esperanza de la persistencia se cumple desde la sima de la angustia existencial:

¹⁷⁵ «Ser Dios, tal es la aspiración del hombre. Y Dios se hizo hombre para enseñarnos como nos hemos de hacer hijos suyos, como lo fue su Hijo, que nos enseñó que fuésemos perfectos como su Padre. Solo por Cristo y a través de él podemos pensar y amar al Dios Padre, pensarle y quererle como a Padre. Hay que pensar de Cristo *ὡς περὶ θεοῦ* y hay que concebir a Dios *ὡς ἐν Χριστῷ*». UNAMUNO, M. DE, *Diario íntimo*, p. 306.

*De profundis ad te, Domine, clamavi!*¹⁷⁶: «Ya lo lejos, perdido en las tinieblas/el germen de Atanasio contemplando/ la luminosa oscuridad y viendo/ creado al Creador, la acción paciente,/ la infinitud finita, y humanando/Dios para hacernos dioses a los hombres./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»¹⁷⁷.

La intuición teológico-filosófica de Unamuno demuestra claramente que la materia es el medio para llegar a la Conciencia Universal, a lo espiritual. La muerte no es el final la existencia del hombre, sino el momento de su transformación espiritual, fuera de la realidad temporal. En Jesucristo se identifica claramente lo humano y lo divino. Según Unamuno, la cruz es el ejemplo de la liberación del hombre del dominio de la razón. En el momento de la muerte se rompe el vínculo con lo racional y el hombre entra en el espacio de lo arracional. La muerte libera al hombre de lo fenoménico y lo lleva a la verdadera realidad, que Unamuno identifica con la eternidad. Por tanto, podemos decir que la libertad en Unamuno tiene un carácter ideal, difícil de explicar racionalmente sin una referencia religiosa: «Racionalizar la fe. Quise hacerme dueño y no esclavo de ella, y así llegué a la esclavitud en vez llegar a la libertad en Cristo»¹⁷⁸.

La filosofía unamuniana subraya la *tragicidad* como uno de los elementos principales de la existencia humana¹⁷⁹. La tragedia de la presencia del hombre se disuelve en el momento de la muerte. Hasta entonces el hombre como ser-en-el mundo considera su existencia desde la perspectiva del abismo. No ve claramente el camino, y su porvenir todavía está oculto. Sin embargo, desde la oscuridad de su posición, puede ascender hacia la eternidad, siendo empujado por la esperanza de que la aniquilación de su propio ser, es solo una amenaza de la materia.

¹⁷⁶ Cfr. UNAMUNO, M. DE, *El Cristo de Velázquez*, p. 550.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 503.

¹⁷⁸ UNAMUNO, M. DE, *Diario íntimo*, p. 297.

¹⁷⁹ «[...] el Señor le envía dolores reales, tentaciones de presa, serpientes que matan a quien muerden. Despiértale el dolor y base él, que sufría la inapetencia, y vase lleno de hambre a confesarse de haber pecado y a pedir que le quiten de encima la serpiente que le muerde y mata, la cruz que le alumbra. Y ve entonces le presentan sobre la bandera de los creyentes la cruz del Salvador, la cruz de metal, imperecedera, la cruz del dolor eternizado, y que le invitan a que la mire con amor para revivir y curarse de las heridas de su cruz. 'Es necesario que el Hijo del hombre sea levantado par que todo aquel que en Él creyere no se pierda, sino que tenga vida eterna'». UNAMUNO, M. DE, *Nicodemo el fariseo*, pp. 587-588.

Unamuno afirma que la estructura del ser del hombre no es ni puramente espiritual ni tampoco material, tampoco es finita ni eterna. Este juego de las distintas potencias en el hombre, consiste en la inquietud frente al futuro incognoscible. Solo en Cristo crucificado, el hombre puede ver que las contradicciones se unen: Dios sufre, aunque es un espíritu omnipotente. Lo que para hombre aparece como una antinomia invencible, en Dios encuentra la plena armonía. Sin embargo, Unamuno considera que la experiencia de *in hac lacrimarum valle* no es un estado psíquico que paraliza las acciones humanas, al contrario de la postura kierkegaardiana.

Unamuno se deja llevar por la esperanza de no-morir. El modo de concebir el mundo por el pensador español se concentra en el lado interior de la realidad¹⁸⁰. El planteamiento del catedrático salmantino se dirige contra el nihilismo –para él, solo la inclinación al *sacrum* puede salvar el hombre–.

En realidad, el ser humano es el único ser en el mundo que puede solucionar el enigma de la vida, porque él mismo es el portador de inmortalidad. En su interioridad atormentada por la duda (lucha constante entre la razón y el corazón), en las tinieblas de la inseguridad existencial, la fe lleva la luz para solucionar el *mysterium iniquitatis*¹⁸¹. Del choque entre el *yo* y el mundo

¹⁸⁰ «Hay [...] en nosotros todos dos hombres, el temporal y el eterno, el que adelanta o atrasa en las cambiantes apariencias y el que crece o mengua en las inmutables realidades. Desde nuestro nacimiento carnal, terreno y temporal, desde que nuestro espíritu, embrión entonces, fue puesto en matriz de mundo, de donde naceremos con el parto de la muerte a vida espiritual, celestial y eterna, recibimos del mundo, como de placenta, capas que nos van envolviendo, capas de pasiones, de impurezas, de iniquidades, de egoísmo y a la vez va creciendo con crecimiento interno, aquel espiritual embrión, pugnando por desplegar en sí vida de virtud y de amor divinos. Hay un crecimiento de dentro a fuera, crecimiento que nos viene de Dios. Que habita dentro nuestro, y hay otro de fuera a dentro, que nos viene de esas capas de aluvión que el mundo deposita en torno de nuestro núcleo eterno intentando ahogarle en el tiempo». *Ibid.*, p. 583.

¹⁸¹ «¿Qué es esto de querer que todo se cumpla entre Dios y yo, y esperar señales, o que haga porque sí toda su obra? ¿Qué es esto de no querer entregarme a hombre alguno? Estoy pensando de continuo en la humildad y resisto humillarme a otro hombre y rehúyo todo intermediario. No será tiempo de creer cuando baje Jesús en toda su gloria, a juzgarnos, hay que creer en él mientras es hombre. Muchos creen en la divinidad de Cristo, pero es mientras no tienen presente su humanidad, y así no creen en Dios-Hombre; muchos creen en el Cristo ideal, el que flota en cierta vaguedad mística, el que se forjan en las regiones del pensamiento puro, pero no en el Cristo humano que se nos presenta en su Iglesia, revestido de todo lo humano del ritual, de la liturgia, del sacerdocio. La Eucaristía es la forma de este Cristo humanado, es el gran escándalo de los idealistas, la gran contradicción de los soberbios, la piedra de toque de la humildad. Estoy queriendo autosugestionarme. Parece imposible que escriba yo estas cosas y que luego me rebele contra ellas. ¿No soy acaso sincero al escribirlas? O ¿no lo soy al revolverme contra ellas? O ¿es que hay en mí dos yos y uno traza estas líneas y otro las desapueba como delirios? ¿Es la

nace el deseo de inmortalidad, que es imposible realizar sin la inclinación a lo trascendente. La libertad aparece aquí como la capacidad irracional de trascender las barreras naturales.

El *itinerarium* hacia la libertad no tiene como meta la conversión en un super-hombre nietzscheano, sino la metamorfosis en Cristo. El hombre existe cuanto hombre si como fundamento tiene la divinidad; el super-hombre está condenado a la extinción; pero el hombre-*alter Cristo* vive eternamente, aunque tenga que pasar por el abismo de la duda y de la angustia.

Así pues, el hombre tiene que buscar los recursos espirituales para conservar su *yo*, y fomentar su esperanza en Cristo, el puente entre el *ya* y el *todavía no*. Sin la luz sobrenatural, el hombre no puede superar la niebla de la desesperación. El hombre descubre su libertad dirigiendo el rumbo existencial desde fuera hacia adentro, hacia la espiritualidad. Lo exterior es lo estable, superficial, mientras que lo de dentro es verdaderamente vital.

En la profundidad de su ser el hombre descubre su destino. Aunque Unamuno no usa la terminología freudiana, podemos decir que el hombre tiene que pasar por la oscuridad del *id* y reconocerse como *ego* en la materia. Y luego debe buscar su *superego*, la inclinación inferior a lo espiritual. Y esto sucede en el acto de fe, que es un acto de libertad¹⁸².

Unamuno busca el punto de referencia que le estimule a superar las barreras del conocer para llegar de algún modo a lo incognoscible. Es sabido que no le satisfacen las respuestas y construcciones lógicas¹⁸³ que encasillan al hombre en el orden del mundo. El arracionalismo es la única ola con la que llegar a la costa de la Libertad.

Por tanto, el filósofo español afirma que en Cristo se realizó absolutamente la libertad humana¹⁸⁴, y que Él es el soporte, «el otro principio, y no por la lógica»¹⁸⁵ que puede garantizar al hombre de carne y hueso la inmortalidad. Esto significa que para el ser humano no es posible ser libre, si no hay *sacrum*

lucha de que hablaba san Pablo y que le hacía prorrumpir en aquel ¡miserable hombre de mí! O ¿es que Dios mueva mi mano y esto que escribo no lo escribo yo sino un Espíritu que en mi mora?». UNAMUNO, M. DE, *Diario íntimo*, p. 348.

¹⁸² «Para entrar en su reino, en el reino de la paz, hay que nacer de agua de arrepentimiento que lava la intención, y de espíritu; hay que nacer del núcleo eterno». UNAMUNO, M. DE, *Nicodemo el fariseo*, p. 584.

¹⁸³ Cfr. UNAMUNO, M. DE, *Diario íntimo*, p. 332.

¹⁸⁴ Cfr. UNAMUNO, M. DE, *El Cristo de Velázquez*, vol. IV, pp. 552-553.

¹⁸⁵ Cfr. UNAMUNO, M. DE, *Diario íntimo*, p. 332.

en el horizonte de su existencia. Lo trascendente es lo que forma parte del «contenido», la esencia de la libertad.

Lo que propone Unamuno es un tipo de dialéctica de la libertad que acontece en los distintos niveles del ser humano: de la esfera corporal a la espiritual para encontrar la plenitud en Cristo-Dios y hombre. La *theosis* del hombre solo es posible en Cristo, que une las dos libertades: la del hombre y la de Dios. Jesucristo es el Dios, en el que se afianza la fe de Unamuno, porque le es sumamente pragmática la idea de Dios hecho hombre, lo que proporciona una real unión entre el sentimiento del sufrimiento y la lucha de cada ser humano. Jesucristo puede entender con absoluta claridad la agonía de cada ser humano, porque Dios Jesucristo quiso sentir la agonía y comprender al ser humano. El Cristo entiende la *yoicidad* de cada uno porque Él es *otro yo*, ¡Dios se hizo *yo*!¹⁸⁶. El catedrático de Salamanca, poco fiel a la ortodoxia católica, dice:

«[...] los hombres hicieron dios al Cristo, que padeció, y descubrieron por él la eterna esencia de un Dios vivo, humano, esto es, que sufre –solo no sufre lo muerto, lo inhumano–, que ama, que tiene sed de amor, de compasión, que es persona. Quien no conozca al Hijo jamás conocerá al Padre, y al Padre solo por el Hijo se le conoce; quien no conozca al Hijo del hombre, que sufre congojas de sangre y desgarramientos del corazón, que vive con el alma triste hasta la muerte, que sufre dolor que mata y resucita, no conocerá al Padre ni sabrá del Dios paciente»¹⁸⁷.

Para el rector de Salamanca, la libertad tiene el rostro de Cristo, y por tanto tiene que tener un carácter espiritual. ¿Qué significa esto? Unamuno se opone al pensamiento marxista de que el único fin del hombre es el progreso económico, una transformación de la materia en los marcos económicos, pero sin esperanza de salvar el propio *yo*. El filósofo vasco –en cambio– no rechaza el papel de la materia como elemento importante de la transmutación del hombre, pero subraya que la libertad consiste en la lucha dialéctica que como su fin tiene la transformación del hombre en un Cristo¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Cfr. VILLALOBOS PANIAGUA, R. A., «Miguel de Unamuno: la fe transcendental», *Espiga* 26 (2013), p. 26.

¹⁸⁷ UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 437.

¹⁸⁸ «¡Libertad, libertad! Quiero ser libre. Se me dirá que salgo de una esclavitud para caer en otra, en la humillación a un dogma estrecho [...] ‘Yo no os diré siervos, porque el siervo no sabe qué hace su señor; os he llamado amigos, porque os he dado a conocer cuanto oí de mi padre’ San Juan XV, 15 ¡Libertad, libertad en Cristo!» UNAMUNO, M. DE, *Diario íntimo*, p. 328.

Concluyendo, la fe en Cristo es la única posibilidad de salvarse del *nadismo*, y también es la participación activa de la voluntad en la búsqueda de los modos de preservar su *yo*. Como subraya Villalobos: «[...] para Unamuno, es un imperativo ser un Cristo; no ser Cristo»¹⁸⁹. La participación del hombre en la realidad divina sucede por medio de la fe en Cristo, y es un acto plenamente personal (*fides qua*). Jesucristo es el «espacio» donde se cruzan la libertad contingente con la libertad absoluta. Cristo es el puente ontológico construido por dos libertades: humana y divina. Por eso, la unión entre Dios y su criatura tiene lugar en Cristo que no solo es consubstancial con Dios, sino también con los hombres. En el *admirable commercium*, en la encarnación Dios se hace Cristo en el hombre y el hombre consigue al mismo tiempo la posibilidad de lograr la vida divina. La existencia humana es pues el proceso de *theosis*, el acercamiento a la Transcendencia, cuyo pre-último paso es el momento de la muerte.

La *theosis* no niega la libertad del hombre y tampoco afirma que el yo de una persona se disuelve en la infinitud de la Conciencia divina. Cristo es el espejo donde el hombre puede ver que la unión con Dios no aniquila ni su personalidad ni su libertad. Tampoco la *theosis* borra la diferencia absoluta entre Dios y el hombre, sino que la eleva.

En el acto de fe como una opción existencial absoluta se realiza el proceso de la *theosis* que alcanza su culmen en la unión con Dios, después de pasar por la puerta de la muerte. La fe, pues, implica una cierta subordinación voluntaria para cumplir la voluntad de Dios¹⁹⁰.

La fe unamuniana es un proyecto de cómo llegar a la Transcendencia siendo limitado por la corporeidad. Para el ser humano no hay otra opción que creer creando en su interioridad, una posibilidad de que haya un Dios. Así, la fe es una trágica espera de escucha de la voz que saldrá de la niebla de la soledad existencial. La experiencia de Jesucristo que murió ante el silencio de Dios y exclamó *Dios mío, Dios mío, ¿porque me has abandonado?* (Mt 27, 46) expresa la máxima soledad que experimenta el hombre frente de la muerte.

¹⁸⁹ VILLALOBOS PANIAGUA, R. A., «Miguel de Unamuno: la fe transcendental», p. 22.

¹⁹⁰ «¡Libertad, libertad! 'El Señor es el Espíritu, y donde el Espíritu del Señor, allí la libertad'. ¡Quién me librará de este cuerpo muerte!, exclamaba el apóstol. ¡Quién me librará –puedo decir– de ese fantasma de muerte, de ese yo con que me ha cargando el mundo! La Verdad nos libertará, nos dice Cristo (San Juan VIII; 32). ¿Qué es, en efecto, ser libertarse de la ley por la ley misma, queriendo lo que el eterno Amor quiere. *Fiat voluntas tua!* ¡Hágase tu voluntad! Por aquí se va a la omnipotencia humana, a poder todo lo que se quiere porque se podrá querer lo que se puede conseguir, a fiar en la gracia». UNAMUNO, M. DE, *Diario íntimo*, p. 324.

Sin embargo, el Cristo crucificado de Velázquez demuestra la visión kenótica de Dios que alumbra el misterio del hombre como un ser libre: «Danos vida, Jesús, que es llamarada/que calienta y alumbra y que al pábilo/en vasija encerrado se sujeta;/vida que es llama, que en el tiempo vive/Y en ondas, como el río, se sucede»¹⁹¹.

La fe no es pues lo que quiso Feuerbach: la huida del mundo real al mundo imaginario, sino la trágica lucha de contradicciones para ser como dios, sin ser Dios. La esperanza absoluta en Cristo transforma el drama de la muerte en la victoria de la vida.

3.2. *El concepto de la «libertad pericorética»: «ya no vivo yo, más vive Cristo en mí» (Gálatas 2, 20)*

La «libertad pericorética» es un término que introducimos para explicar la relación entre Dios y el hombre por medio de Cristo, y que es la correlación entre la libertad finita y Libertad absoluta, defendiendo la autonomía de la primera. El término περιχόρησις fue forjado en la antigüedad cristiana para describir la relación trinitaria que existía entre las Personas divinas. Compuesta de dos palabras: *peri* (alrededor) y *chôreô* (danzar), puede significar también «intercambiar lugares». La *danza pericorética* es un símbolo, que nos sirve para explicar de una manera sencilla, de qué manera la libertad del hombre participa de la libertad divina¹⁹². Aunque el concepto mismo no excluye la autonomía suprema de Dios, que no depende de ningún factor exterior, ni del tiempo, ni del espacio, ni materia, ni de cualquier otro límite.

Ese término revela que Dios es la comunión y todas las personas (divinas e incluso los seres humanos) existen, avanzando una hacia la otra, ocupando su lugar, siguiendo sus pasos y habitando por medio de la memoria y de la conciencia en sí mismas.

Es sabido que el deseo principal de Unamuno fue inmortalizar su ser. A lo largo de su obra intenta saciar el hambre de su voluntad, buscando la manera de forjar un monumento que podría guardar su *yo-consciente*. En principio ve que el *yo* puede permanecer en los descendientes, en los hijos biológicos, en la

¹⁹¹ UNAMUNO, M. DE, *El Cristo de Velázquez*, p. 551.

¹⁹² Cfr. El tema de la «pericóresis» lo podemos encontrar en ELIADE, M., *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid, 1999, y también en CULLMAN, O., *Cristo y el tiempo*, Cristiandad, Madrid, 2008.

fama como persistencia, en la memoria colectiva para acabar el proceso de su pensamiento filosófico en la religión; o más precisamente, en el misterio de la encarnación y muerte de Dios. En el *Diario íntimo* cita el texto paulino: «Con Cristo estoy juntamente crucificado, y ya no vivo yo, más vive Cristo en mí (Gal 2, 20)»; de este modo muestra su inclinación a la mística¹⁹³. El rector de Salamanca, intenta salvar su *yo* por un tipo de comunión entre el ser finito con la Divinidad. El único modo de hacerlo se revela en la persona de Jesucristo¹⁹⁴. El filósofo español declara en el *Diario íntimo*: «Tiene que pasar en nosotros una nueva pasión y crucifixión de Cristo, para que resucite en nuestra alma y la redima de la muerte eterna»¹⁹⁵.

Villalobos destaca la interesante dialéctica que tiene lugar en el ser que no se acaba en el momento de la muerte, sino que dura toda la eternidad. La persona de Jesucristo es el Dios que acompaña a Unamuno en su camino de saciar el hambre de inmortalidad. Cristo es el itinerario hacia lo Incognoscible y permite al hombre mantener la esperanza. Por ello, el creyente no cae en un estado de la desesperación, sino que su anhelo agónico por no morir forma parte del «soporte ontológico». Cristo es Dios que entiende al hombre, porque comparte la misma existencia que él. El autor de dicho artículo resume las reflexiones unamunianas: «La agonía es vivir, la agonía es la lucha de vivir. La vida no es existir: existir es subsistir. ¡Ser es poseer! La posibilidad de ser está en el dejar de ser. La agonía de vivir se descubre en la lucha por no dejar de existir, poseyéndose en el Ser –entiéndase la Divinidad– la posibilidad de no dejar de ser, la eternidad que solo es posible en el Ser»¹⁹⁶.

Unamuno ve en Jesucristo, una «escena trágica» del juego entre dos libertades. Cristo es el actor, absolutamente libre; en cambio los otros protagonistas del drama de su muerte son como marionetas movidas contra su voluntad por distintas circunstancias¹⁹⁷.

La aceptación de su muerte por parte de Cristo en la cruz, desvela otra característica de la libertad: no hay libertad sin amor y no hay amor a cambio de esclavitud del *otro*. Esto significa que cuanto más amor –entendido como la entrega incondicional al *otro*–, tanto el hombre es más libre. La libertad es la única

¹⁹³ Cfr. UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, pp. 454-455.

¹⁹⁴ Cfr. UNAMUNO, M. DE, *Diario íntimo*, p. 369.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 368.

¹⁹⁶ VILLALOBOS PANIAGUA, R. A., «Miguel de Unamuno: la fe transcendental», p. 27.

¹⁹⁷ «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen». Lc 23, 34.

forma en que el amor al *otro* está libre de cualquier tendencia de hacer dependiente a alguien de mí. Por eso, el concepto de libertad no es más que una fuerza creativa y vital que se realiza meramente en la comunión entre las personas.

Así, el amor no solo manifiesta lo eterno en el ser humano, el deseo de eternización, sino que es un poder que aumenta la libertad en el hombre porque no se puede amar si no se es libre. Ampliando esta reflexión se debe añadir que la voluntad divina no absorbe la libertad del hombre ni la aniquila, sino que por amor la atrae y la perfecciona. La *unión pericorética* no es la unidad ontológica estrecha entre Dios y el ser humano, sino la comunión de dos voluntades absolutamente diferentes¹⁹⁸.

Dios es la esencia principal que se entrega a sí misma y existe meramente por entregarse; es la fuerza que rompe los límites de la materia para ofrecerse y manifestarse de forma humana en Cristo. Su Libertad absoluta envuelve la libertad finita del hombre, pero no la absorbe, como el agua no disuelve la gota de aceite: «Sentimiento de voluntad, el impulso a serlo todo... y a esa fuerza cabe decir que es lo divino en nosotros, que es Dios mismo, que en nosotros obra porque en nosotros sufre»¹⁹⁹.

La unión de voluntades no cambia la identidad ontológica del *yo*, sino que transforma los aspectos accidentales, y con eso aumenta la libertad del hombre. Podemos decir que a la libertad finita se le abre un nuevo espacio para su realización. Unamuno formula unas preguntas retóricas que demuestran sus inquietudes sobre el problema de la perseverancia de la propia conciencia: «[...] si allí no queda algo de la tragedia íntima del alma, ¿qué vida es esa? ¿Hay acaso goce mayor que acordarse de la miseria –y acordarse de ella es sentirla– en el tiempo de la felicidad? ¿No añora la cárcel quien se libertó de ella? ¿No echa de menos aquellos sus anhelos de libertad?»²⁰⁰.

Podemos añadir que según Unamuno el hombre después de la muerte quedará libre, conservará su identidad como *yo-consciente*, y entrará en unión con Dios; más aún, perderá la individualidad corporal. Dicho metafóricamente, el rostro del hombre obtendrá los rasgos de un dios, aunque seguirá siendo la misma persona: «Y no cabe esperar ya una vez realizada la posesión, porque esta

¹⁹⁸ «Querría, Dios, querer lo que no quiero/fundirme en Ti, perdiendo mi persona, este terrible yo por el que muero/y que mi mundo en derredor encona». UNAMUNO, M. DE, «La unión con Dios», *Rosario de sonetos líricos*, vol. IV, p. 437.

¹⁹⁹ UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, pp. 393-394.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 477.

mata la esperanza, el ansia. ¿No será, digo, que todas las almas crezcan sin cesar, unas en mayor proporción que otras, pero habiendo todas de pasar alguna vez por un mismo grado cualquiera de crecimiento, y sin llegar nunca al infinito, a Dios, a quien de continuo se acercan? ¿No es la eterna felicidad una eterna esperanza, con su núcleo eterno de pesar para que la dicha no se suma en la nada?»²⁰¹.

Para Unamuno la *divinización* del hombre es la transfiguración que no puede ser explicada de otra manera que por el misterio de Cristo. La divinización del hombre no borra la diferencia entre el hombre y su Creador, sino que más bien, eleva y mejora las potencias del hombre; y ante todo libera el libre albedrío de los límites de la materia. La *otredad* ya mencionada garantiza que no desaparezcan las diferencias entre el ser humano y Dios, aún más, gracias a la diferencia absoluta entre Dios y su creatura se hace posible –por el amor– la unión entre ellos²⁰².

La relación con Cristo permite al hombre participar en la realidad divina. Jesucristo es el punto existencial donde se concentra eternidad con finitud, divinidad y humanidad, y en Él también se realiza la compleja red de relaciones interpersonales. Cristo es el centro por el que pasan todas las posibles relaciones que se dan en el Universo.

La *unión pericorética* nace cuando el hombre asume la verdad de que posee una libertad limitada, cuyo perfeccionamiento acontece únicamente en referencia a la Libertad suprema. La unión entre Dios y el hombre en los marcos mundanos no puede ser completa; el hombre es incapaz de entrar por sus fuerzas en relación íntima y perfecta con Dios. Por eso, al estado en el que se encuentra lo llamamos la *agonía esperanzada*.

El filósofo español explica esta imposibilidad ontológica de unión estrecha con Dios, poniendo como ejemplo la figura de Abisag, la joven sunamita y esposa de David, cuya obligación fue calentar al viejo rey en su agonía²⁰³. En

²⁰¹ *Ibid.*, p. 468.

²⁰² «[...] del seno brotó de las tinieblas/el Espíritu-Luz, que de tu rostro/nos trae al corazón vivo trasunto/del Mismo a cuya imagen se nos hizo/y a cuya imagen Tú le hiciste lumbre./Y esa luz es amor y ella nos funde;/ nos funde y emerge de tu iglesia eterna/ la humanidad divina, en las entrañas». UNAMUNO, M. DE, *El Cristo de Velázquez*, pp. 515-516.

²⁰³ Cfr. La historia de Abisag la relata el primer Libro de los Reyes. Unamuno titula el capítulo V de *La agonía del cristianismo*: Abisag la sunamita, y allí afirma: «La pobre Abisag la sunamita, el alma hambrienta y sedienta de maternidad espiritual, locamente enamorada del gran rey que se moría, trataba de mantenerle, de engendrarle, de darle vida, de resucitarle con sus locos besos y abrazos. Y lo enterró en sí misma. David, por su parte, amaba entrañablemente a aquella pobre muchacha que le calentaba en su agonía, pero no podía conocerla ya. ¡Terrible para David! ¡Terrible para Abisag!». UNAMUNO, M. DE, *La agonía del cristianismo*, p. 566.

La agonía del cristianismo, el pensador vasco expone que esta relación nunca puede ser completa entre seres absolutamente distintos, aunque haya entre ellos un tipo de cercanía, una relación íntima entre dos voluntades que se desean y atraen recíprocamente: «La pobre alma hambrienta y sedienta de Dios, de Dios-Hombre a lo cristiano, o de Hombre. Dios a lo pagano, consume su virginidad maternal en besos y abrazos al agonizante eterno»²⁰⁴.

Obviamente, la Libertad absoluta de Dios exige la necesidad que hay *dentro* de los *espacios infinitos* de libertad para evitar así un hermetismo panteísta. Entre las Personas divinas hay un tipo de *espacio* de libertad que garantiza y conserva la diferencia entre Ellas. Esto significa también que la libertad de Dios tiene un carácter procesual, aunque no se debe relacionar con el cambio que experimenta el hombre sensorialmente. Dios se abre al mundo en el acto de la continua creación, y el hombre puede responderle, creando en el acto de creer un tipo de unión. Unamuno afirma que hay una dialéctica intrínseca en el mismo Dios: Él es la Libertad, pero también es la Necesidad, es Espíritu, pero con Jesucristo se revistió en la materia, etc. Este «compuesto paradójico» solamente demuestra que la unidad pericorética de dos libertades, absolutamente distintas, puede ser posible, pero nunca será demostrada por causa de la limitación cognoscitiva de la razón humana²⁰⁵. Sin embargo, no se puede olvidar que las categorías divinas, superan infinitivamente la experiencia humana porque la diferencia entre el Creador y la creación es inasequible.

La traducción de la palabra *pericóresis* al latín demuestra la ambigüedad del término, pero al mismo tiempo nos sirve para explicar de manera más precisa la idea de «libertad pericorética». El *circumincessio* significa caminar o avanzar hacia un punto determinado. El hombre existiendo se realiza, se autoconstruye por medio de sus elecciones, pero al mismo tiempo, siente el deseo de ser más y su conciencia le dice que no está haciendo aquello que le acerca a la plenitud de su ser. El hombre se queda paralizado por el sentimiento trágico, no puede superar sus límites naturales y en consecuencia no puede alcanzar la libertad perfecta.

El catedrático de Salamanca, lo explica metafóricamente en *Niebla*, cuando su protagonista Augusto aplastado por el peso de su amor fracasado por

²⁰⁴ UNAMUNO, M. DE, *La agonía del cristianismo*, pp. 566-567.

²⁰⁵ «Siguen las preguntas sin respuestas». UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 468.

Eugenia decide a viajar a él, a quien ha conocido por la lectura de un ensayo sobre el suicidio. Unamuno –que puede identificarse con Dios– le invita a su despacho-librería (un símbolo de intimidad, el *espacio divino*, donde el filósofo-creador engendra los «entes de ficción»)²⁰⁶.

En el famoso diálogo entre Unamuno y Augusto en el capítulo XXXI de *Niebla* se refleja la idea unamuniana de que Dios y el hombre son dos libertades absolutamente distintas, aunque se busquen constantemente. Allí el filósofo español subraya que el hombre es libre (Augusto por un acto libre decide visitar a Unamuno y quiere también libremente suicidarse). Para el pensador vasco, el hombre eligiendo se auto-crea, y esto sin duda es también un producto del libre albedrío.

La famosa escena desvela además que el ser humano es capaz de dialogar con su Creador y –al mismo tiempo– rebelarse contra Él. Unamuno claramente subraya que las elecciones humanas –aunque ilógicas y atormentadas– son respetadas por el Autor de la vida: «E insisto –añadió– en que aun concedido que usted me haya dado el ser y un ser ficticio, no puede usted, así como así y porque sí, porque le dé la real gana, como dice, impedirme que me suicide. ¡Bueno, basta!, ¡basta! –exclamé dando un puñetazo en la camilla– ¡cállate!, ¡no quiero oír más impertinencias...! ¡Y de una criatura mía!»²⁰⁷.

Otro significado de la traducción latina del término *pericóresis* es *circuminsessio* y puede ser traducido como *asentarse en torno, uno en otro*. Los seres humanos no solamente influyen uno en el otro, sino que también habitan en cierto sentido en la persona conocida. La corporeidad impide absorber e inhabilitar enteramente a la persona conocida, pero las facultades espirituales, sobre todo la memoria, permiten conservar todos los *yoes* conocidos.

El ser humano existe en sí, se realiza en cuanto obra por fuera de sí, dándose al otro y recibiendo el ser del otro. Esta *ósmosis* entre *yoes* debe tener un carácter libre, porque solo la libertad garantiza el fomento personal de cada *yo-consciente*.

En *Niebla* se explica metafóricamente la relación entre Dios y su creatura-consciente. Unamuno y Augusto, aunque son dos entes autónomos, dos personas distintas comparten la misma ex-istencia, se com-penetran, pero no exceden las barreras ontológicas que marcan aquella distinción. Augusto habi-

²⁰⁶ Cfr. UNAMUNO, M. DE, *Niebla*, p. 648.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 652.

ta en la mente de Unamuno²⁰⁸ y Unamuno (Dios) en el corazón de Augusto²⁰⁹. El filósofo español termina el capítulo XXXI subrayando que la existencia humana es independiente, aunque posea una inclinación a la Transcendencia. Dios es el Creador, es decir, Aquel que abre al hombre la puerta de la existencia, la cual le ofrece distintas posibilidades entre las que el hombre tiene que elegir, y así se acerca a Él, pero nunca consigue superar su Otredad divina.

La *unión pericorética* revela otro aspecto de la relación entre Dios y el hombre, ésta tiene carácter personal y libre. Así pues, el hombre experimenta la presencia y realidad de Dios, aunque no puede poseerlo ni conocerlo plenamente.

Sin embargo, Unamuno no comparte la idea de que Dios es un relojero que abandonó el mundo, después de crearlo. Para el catedrático de Salamanca, Dios es compasivo y de algún modo participa en la existencia del hombre. Unamuno/Creador termina así el capítulo mencionado: «Y le empujé a la puerta, por la que salió cabizbajo. Luego se tanteó como si dudase ya de su propia existencia. Yo me enjugué una lágrima furtiva»²¹⁰.

Unamuno es consciente que definir la libertad *en sí* en clave racionalista es un esfuerzo imposible. Por tanto, propone la fe como una posibilidad de conocer a Dios, porque tener fe es sentir a Él, en sí mismo²¹¹.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 664.

²⁰⁹ «El médico que vino a examinar el cadáver de Augusto declara: *Ha sido cosa del corazón...*, un ataque de *asistolia*». UNAMUNO, M. DE, *Niebla*, p. 662. Podemos suponer que la causa de la muerte del protagonista de *Niebla* esconde un mensaje para el lector. El corazón en la Biblia se identifica con la consciencia del hombre, el espacio interior donde se relaciona el ser humano con Dios (cfr. 2 Cor 1, 12), o el corazón es la facultad que permite al hombre conocer la realidad, los principios de la existencia (cfr. Ex 15, 8). El corazón forma parte de la voluntad humana, es el «espacio» donde nacen los sentimientos. Así pues, este término engloba todos los niveles de la existencia humana, tanto su interioridad como las manifestaciones exteriores de su ser. Cfr. también «serce» en *Nowy leksykon biblijny*, H. Witczyk (ed.), Jednosc, Kielce 2011, p. 677. Así pues, la causa de la muerte del protagonista no es clara; el lector no puede decir ciertamente si fue causada por factores naturales o Augusto de verdad se suicidó. También parece justa la hipótesis de que la muerte de Augusto tuvo carácter metafísico, es decir el protagonista (el ente creado en la mente de Unamuno/Dios) tuvo que morir, porque había visto a su Creador. Cfr. «Seguro que vamos a morir, porque hemos visto a Dios» (*Jueces* 13, 22).

²¹⁰ UNAMUNO, M. DE, *Niebla*, p. 655.

²¹¹ «[...] el Dios a quien pedimos, ante todo y, sobre todo, démonos o no de esto cuenta, que nos infunda fe, fe en Él mismo, que haga que creamos en Él, que se haga Él en nosotros, el Dios a quien pedimos que sea santificado su nombre y que se haga su voluntad, no su razón, así en la tierra como en el cielo; más sintiendo que su voluntad no puede ser sino la esencia de nuestra voluntad, es deseo de persistir eternamente. [...] si crees en Dios, Dios cree en ti, y creyendo en ti te crea de continuo. Porque tú no eres en el fondo sino la idea que de ti tiene Dios; pero una idea viva, como de Dios vivo y consciente de sí, como de Dios Conciencia». UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, pp. 417-418.

El centro de la historia es Dios, que está presente en ella por medio de la *libertad pericorética*, en el sentido más exacto de la palabra *circuminsessio*. El filósofo español en el poema *El Cristo de Velázquez* destaca que la existencia del hombre es como un *espacio* donde se realiza su autopercepción y donde sucede la unión con Dios: «El pensamiento de Dios es nuestra historia»²¹².

La intuición unamuniana sobre la unión pericorética se puede explicar también por medio de una analogía: las similitudes y diferencias entre padre e hijo. El padre mira a su hijo y descubre en él un conjunto de rasgos que él mismo posee, no solamente biológicos, sino también espirituales²¹³. El *tú* es el medio por el que se llega a la conciencia del *yo*-soy el sujeto de mis actuaciones. Yo soy mi hijo y el hijo es *yo*, aunque entre nosotros haya una diferencia radical, ya que cada uno es distinto. Cada uno posee su propia autonomía y el poder de hacerse; son los *otros*, pero la *otredad*, no suspende la similitud que se da entre ellos. Aunque los dos son parecidos, no son iguales; sus existencias demuestran muchas discrepancias. Lo que les une es la *otredad* cuya esencia es la libertad. El padre y el hijo son para sí el *otro*, pero al mismo tiempo, les une una cierta identidad²¹⁴.

Esta analogía puede ser traspuesta a las relaciones entre el Creador y el hombre. Las relaciones entre el *yo-finito* y *Tu-divino* son imprescindibles para descubrir que el hombre no es un ser casual en el mundo, sino es *imago Dei*. Unamuno afirma: «Entre mi Dios y yo [...] no hay ley alguna medianera; nos entendemos directa y personalmente, y por eso sé quién soy»²¹⁵.

La *libertad pericorética* es un término que puede ser comprendido cuando se analiza la relación entre Jesucristo y su Padre celestial. Cristo que voluntariamente subordina su voluntad a la de Dios²¹⁶, y por la muerte en la cruz alcanza la plena libertad de su *yo*. La muerte en la cruz es la liberación de la existencia y la entrada a una vida más verdadera: a la *subsistencia*. Además, la

²¹² UNAMUNO, M. DE, *El Cristo de Velázquez*, p. 490.

²¹³ «En Ti, Padre, yo me veo,/Tú te ves en mí, mi Padre; tu *teo* se hace yo meo/y somos uno de sangre». UNAMUNO, M. DE, *Cancionero*, vol. V, p. 87.

²¹⁴ «[...] esa fuerza íntima, esencial, se le ha llamado voluntad, por suponer nosotros que sea en los demás seres lo que en nosotros mismos sentimos como sentimiento de voluntad, el impulso a serlo todo, a ser también los demás sin dejar de ser lo que somos. Y esa fuerza cabe decir es lo divino en nosotros, que es Dios mismo, que en nosotros obra porque en nosotros sufre». UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, pp. 393-394.

²¹⁵ UNAMUNO, M. DE, *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 42.

²¹⁶ «No se haga mi *voluntad* sino la *tuya*». *Lc* 22, 42.

autolimitación de la libertad por parte de Cristo expresa que también el hombre puede conseguir una libertad más perfecta, no limitada por las circunstancias exteriores. La autolimitación de la libertad para realizar un bien superior, paradójicamente, fomenta la libertad. La obediencia absoluta a Cristo manifiesta la comunión perfecta entre su *Yo*-encarnado en la materia y el *Tú*-de Dios-Padre. Esta comunión se abre hacia a fuera, y sus consecuencias son absolutamente espirituales: la libertad finita alcanza su plenitud en la Libertad infinita. Unamuno afirma que el proceso de acercamiento a Dios no sucede de otra manera que por la entrega total de la voluntad-humana a la Voluntad de Dios: «viendo a Dios poco a poco y cada vez más cerca sin llegar a Él del todo nunca»²¹⁷.

La sed de inmortalidad es un acto voluntario de apertura a la Divinidad. El hombre en este acto afirma que hay alguna posibilidad de la existencia de un Ser que supere su condición; por el contrario, la fe es la salida desesperada del mundo que conduce hacia la nada²¹⁸. Parece que el hambre de inmortalidad está provocada por la Transcendencia que habita en el ser del hombre; es un eco que razona en la intimidad del hombre, porque Dios está continuamente creando/obrando en él. Eso demuestra que la Libertad divina forma parte de la estructura de la libertad contingente. Aquella libertad entendida como unión entre *yo-contingente* y *Tu-divino* es una relación personal. En *Del sentimiento trágico de la vida* Unamuno subraya claramente que la unión con Dios en ningún caso puede aceptar hundirse o que desaparezca el *yo-consciente* en Dios. Además, añade que no se puede desear ningún tipo de aniquilamiento; al contrario, el deseo de inmortalidad incluye la superación, una plenitud que se va a realizar también en la eternidad, después de la muerte²¹⁹.

Con esta idea se aclara que la *libertad pericorética* implica la incorporación, o mejor dicho, la im-personalización en la realidad de Dios, conservando así la absoluta diferencia entre su propio *yo* y el *Yo*-divino. «Y es que hay que espiritualizarlo todo. Y esto se consigue dando a todos y a todo mi espíritu que más se acrecienta cuanto más lo reparto. Y dar mi espíritu es invadir el de los otros y adueñarme en ellos»²²⁰.

²¹⁷ UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 477.

²¹⁸ Cfr. *ibid.*, p. 478.

²¹⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 478-479.

²²⁰ *Ibid.*, p. 445.

En suma, el concepto de *libertad pericorética* no se puede comprender desde la perspectiva racionalista o científicista²²¹. Es obvio que la terminología de la dogmática exige precisión, y el mismo término *pericóresis* tiene una connotación estrictamente teológica. Sin embargo, en este contexto, al explicar las relaciones entre Libertad divina y libertad humana, este concepto sirve más como una metáfora, un instrumento lingüístico que de manera imprecisa pero abierta intenta explicar la relación entre realidades distintas.

El problema que presenta Unamuno es cómo preservar su propio yo después de la muerte. Y el Autor se enfrenta a tres soluciones: 1º Después de la muerte la conciencia individual es absorbida por la Conciencia Universal, 2º El hombre desaparece en la nada (inexistencia), 3º De algún modo continúa su vida en la eternidad, siendo el mismo. El hambre ontológica de no morir se ejerce en la unión pericorética. En aquella comunión pericorética entre el hombre y Dios por medio de Jesucristo, la libertad humana nunca alcanza sus potencialidades. El hombre está continuamente caminando hacia una libertad más plena.

Según Unamuno, la libertad contingente se basa en la Libertad absoluta; de ella recibe un *modus* de realizarse en el mundo. En realidad, la libertad finita existe gracias a las relaciones sociales que marcan el espacio de su desarrollo (el otro manifiesta el límite de mi libertad). La maduración de la libertad es el proceso que en la realidad espacio-temporal se lleva a cabo en relación con otras libertades. Así, el hombre es consciente de que es persona, un *yo* diferente y único entre tantas otras libertades. Además, la libertad tiene una dimensión vertical y sin referencia a la Transcendencia sería difícil hablar de la libertad humana. El hombre reconoce a Dios por medio de Cristo y su entrega absoluta manifestada por la muerte en la cruz, revela el núcleo de la libertad humana: el hombre existe caminado hacia el *Otro*. Así, el hombre como un *ente nivelesco* inhabita dialógicamente en la mente de su Creador, y también –sin olvidar– forma parte de la mente contingente de aquellas personas que constituyen su estar –en– el mundo. Unamuno en *Niebla* narra la aparición de Augusto y su diálogo con él: «–¡Aquí estoy otra vez! (en la mente de Unamuno)/– ¿A qué vienes? –le dije./ – A despedirme de usted, don Miguel, a despedirme de usted

²²¹ «Y este religioso anhelo de unirnos con Dios no es ni por ciencia ni por arte, es por vida [...] y desear unirnos con Dios no es perdernos anegarnos en Él; que perderse y anegarse es siempre ir a deshacerse en el sueño sin ensueños de nirvana; es poseerlo, más bien que ser por Él poseídos». *Ibid.*, p. 448.

hasta la eternidad y a mandarle, así, a mandarle, no a rogarle, a mandarle que usted escriba la nivola de mis aventuras./– ¡Está ya escrita!– Lo sé, todo está escrito [...]»²²².

El catedrático salmantino cree que la existencia del hombre no es un movimiento azaroso y que el ser humano puede decidir sobre sí mismo, reconociendo que su libertad está limitada por muchas circunstancias exteriores. Sin embargo, el hombre no se siente empujado hacia la nada por desconocidas fuerzas del destino, ni tampoco es un títere manejado por la mano invisible de Dios.

La *libertad pericorética* es una propuesta para explicar que el hombre posee la suficiente fuerza de voluntad como para elegir su itinerario hacia el futuro de su plenitud, y que es capaz de superar los límites puestos por la corporeidad para entrar en unión con Dios, sin disolverse en la Plenitud. El hombre es la creación de Dios y tiene el poder de realizarse libremente en el mundo; todo ser humano que existe toma la autoposición eligiendo a Dios como el objeto de su conducta vital.

En Dios, que es amor, el hombre no pierde su identidad, al contrario, en Cristo el hombre participa en la vida de Dios, porque Él es la vida, es el Ser. Por tanto, en Él, el hombre queda libre; aún más, su libertad progresa infinitivamente hacia una plenitud que nunca podría alcanzar²²³.

Dios es libertad y todo el mundo gira alrededor de Él; y el hombre como una «molécula consciente» se acerca a la fuente de su ser²²⁴ para alcanzar la plena autorrealización. A este movimiento, lo podemos también llamar *interpenetración, in-habitación* y es un proceso dinámico que tiene dos niveles. El primer nivel es el vertical, que se caracteriza por el deseo del hombre de no-

²²² UNAMUNO, M. DE, *Niebla*, p. 664.

²²³ «Y el alma, mi alma al menos, anhela otra cosa; no absorción, no quietud, no paz, no apagamiento, sino eterno acercarse sin llegar nunca, inacabable anhelo, eterna esperanza que eternamente se renueva sin acabarse nunca del todo». UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 476.

²²⁴ «Si la religión no se funda en el íntimo sentimiento de la propia sustancialidad y de la perpetuación de la propia sustancia, entonces no es tal religión. Será una filosofía de una religión, pero religión, no. La fe en Dios arranca de la fe en nuestra propia existencia sustancial; para explicar las apariencias basta un Dios aparential, quiero decir que sobra todo Dios. Lo que no se explica sin Él, tampoco con Él se explica, pues tomándolo como Razón Suprema necesita a su vez ser explicado. Nada más vano que el Dios que se cierne sobre la vanidad de vanidades y todo vanidad, nada más caduco que el Dios de un universo bajo cuyo sol no haya nada nuevo. Si existe un Dios, es la plenitud de plenitudes de que todos participamos y en que comulgamos todos; si existe un Dios, es el Querer, que hace que sea todo nuevo en cada momento de su existencia. Si existe un Dios, es el Querer, que quiere perpetuarse en el universo y manifestarse en él». UNAMUNO, M. DE, *¡Plenitud de plenitudes...!*, p. 669.

morir y que intenta trascender los límites dados por la corporeidad. El otro nivel es el horizontal y se explica por la presencia del hombre en el mundo; para la maduración de la libertad, el ser humano debe entrar y crear las relaciones interpersonales, llenar el espacio mundano mediante actos del amor. La *libertad pericorética* es pues un modelo que explica cómo el hombre vive en el Otro, y como el *yo-consciente* puede subsistir en Dios. Obviamente, la relación ente el hombre y Dios siempre será una comunicación imperfecta.

La *libertad pericorética* es algo que distingue la capacidad de la persona de entrar en las relaciones sin apoderarse de la libertad del Otro. Por eso, *la libertad pericorética* debe ser considerada como un rasgo del amor. Dios en el misterio de la encarnación, comparte su divinidad con el hombre, y el hombre desea unirse con su Creador. Por tanto, el hombre puede participar de la vida de Dios, sin disolución, siendo *yo*. Solo por la comunión se adquiere la personalización, y así también se fomenta el espacio para la libertad.

El pensador vasco propone una visión de la libertad como un tipo de *acontecimiento*, un proceso de hacerse a la Divinidad. Por el hambre de eternidad y la realización sucesiva de aquel deseo, el mismo hombre se hace cristoforme. Por tanto, el proceso de maduración de la libertad hacia la eternidad es un proceso de cristificación, porque solo así se puede conocer a Dios.

El hombre no quiere morir y solo un Ser supremo absolutamente libre puede mantener su ser; Dios y hombre consiguen una unión que mantiene la diferencia de cada uno, porque los dos quieren amar y el que ama no quiere esclavizar al amado²²⁵.

La libertad pericorética consiste pues en dos deseos del hombre: ser él mismo, único, libre y por otro lado el hombre quiere estar en relación con otros (la comunidad, amor); y esta pretensión humana sin duda tiene su raíz en el misterio de la libertad de Dios Uno, pero Trino a la vez.

4. CONCLUSIONES

La libertad humana y la omnisciencia del Dios-creador forman parte de las preocupaciones intelectuales fundamentales de Unamuno. ¿El hombre tiene libertad o su existencia depende de una fuerza que le trasciende, y por tanto

²²⁵ Cfr. UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico...*, p. 485.

no es libre? Esta pregunta resuena a lo largo de la obra filosófico-religiosa de Unamuno y también revela su primera inquietud por preservar después de la muerte la conciencia del propio yo. Parece, pues, que el mismo problema de la libertad no se puede investigar de otra manera que en referencia a sus textos que se refieren a Dios, o a la religión y a los valores universales. Indudablemente, la teodicea unamuniana nos desvela su concepto de libertad.

La existencia es la búsqueda en la oscuridad de la relación personal con Dios, al margen de fórmulas rígidas. Para Unamuno, únicamente el *Deus absconditus* que en la persona de Cristo manifestó su rostro humano, puede garantizar que la existencia y las elecciones del hombre tengan sentido. Unamuno era un buscador sincero de la Transcendencia que se encarnó y habitó entre los seres de carne y hueso.

Para el filósofo español la libertad es ante todo un valor espiritual que el ser humano debe buscar «dentro», en su intimidad. La libertad demuestra que el hombre es dueño de sí mismo, de sus acciones; y por tanto sus actuaciones deberían ser responsables y solidarias con los demás. La esencia de la libertad es lo espiritual. Es decir, la libertad es una facultad humana espiritual, relacionada con la voluntad y que capacita al hombre elegir entre varias posibilidades, y así hacer su existencia.

La libertad como facultad humana espiritual crea el acceso a la dimensión espiritual de la realidad. Por eso, el ser humano evita la existencia egoísta; los valores absolutos abren la puerta a la trascendencia. La libertad de la persona no se puede reducir solo a un conjunto de posibilidades materiales para elegir («liberalismo consumista»), reduciendo lo humano a lo puramente material: *Der Mensch ist, was er isst*.

Sin embargo, la materia limita las capacidades cognoscitivas del hombre. Es obvio que la razón no pueda penetrar y abarcar todas las dimensiones, respondiendo a todas las preguntas acerca de la existencia: ¿vivir es conocer o vivir es existir, reconociendo los límites de la inteligencia? El resultado de sus divagaciones fue el reconocimiento de que la ciencia no llega a todas las dimensiones de la realidad. Es notable subrayar que Unamuno cayó en el otro extremo: un tipo de voluntarismo (*Nihil cognitum quin praevoliturum*). Indudablemente, el catedrático de Salamanca, parece caer en un reduccionismo filosófico. La idea de la razón que opera (y critica) en su filosofía es la razón positivista, científica y empirista. Este reduccionismo no le permite valorar plenamente la importancia real de la razón en la aprehensión de la realidad. Por tanto, cambia la primacía de la razón en favor de la voluntad. En consecuencia, el método

de hacer filosofía que propone Unamuno puede llevar hacia el escepticismo, relativismo o agnosticismo. Un lector perspicaz se da cuenta de que Unamuno no es coherente en su pensamiento al tratar de la razón. En algunos pasajes de su obra considera que la razón niega la inmortalidad del alma o la existencia de Dios; en otros textos afirma que la razón puede servir como un cierto instrumento para justificar la existencia de ambos. Así pues, la intención de Unamuno es cambiar el paradigma: la razón no es lo básico en el hombre, sino que la voluntad le antecede en el conocimiento del mundo.

El hombre forma parte de la evolución cósmica que tiene su origen en el misterio de la Encarnación y en la Resurrección de Cristo. Desde entonces todo el Universo realiza la voluntad de Dios, está en movimiento volitivo inconsciente hacia la plena deificación, o como suele decir Unamuno, concientización. La materia participa en este proceso de transformación intrínseca que le conduce a una plenitud ontológica. Por tanto, la historia no está atormentada por el azar, sino que la voluntad divina la conmueve, atrayendo todo el Universo a la fuente de todo *esse*.

El pensador pone el acento en la voluntad humana y en el libre albedrío, como las facultades que conducen al hombre hacia la divinidad. Dentro del ansia de no morir, el hombre encuentra el elemento infinito que puede orientarle a una realidad trascendente que le lleve a la integridad de su existencia. Para Unamuno solo Dios salva al hombre de la nada y constituye la garantía de que el hombre no se esfume después de la muerte en su personalidad y en su conciencia.

La capacidad de elegir y de crear el mundo por medio de sus capacidades intelectuales es la primera y más importante manifestación de que el hombre es un ser-libre. Los fenómenos de la libertad se realizan plenamente en el amor. El amor es la sustancia de la libertad. El hombre eligiendo el objeto de su amor, lo concientiza, lo hace suyo; el objeto no es ya una cosa inteligible conocida por la razón, sino que se hace parte de la persona que lo ha conocido.

La verdadera libertad busca el bien del otro y es la afirmación de la vida: la libertad no puede negar la vida de una persona, aunque aquella tenga distintas convicciones. La libertad y el bien son una sola cosa. Además, la verdadera libertad que desea tanto el hombre sumergido en las leyes de la naturaleza y que no dependen de él, es signo eminente de la imagen divina en el hombre. El hombre nunca será libre como lo es Dios; sin embargo, eligiendo el bien, se adentra, es decir se acerca a la Divinidad que lleva en su intimidad. El ser humano experimentando en su conciencia la sed de inmortalidad busca espon-

táneamente a su Creador, y adhiriéndose libremente a Éste, se diviniza, para así alcanzar la plenitud de su ser.

Esta idea forma parte de la tradición mística española (teresiana) según la cual Dios ilumina por la gracia a las personas que viven bien y llevan una existencia virtuosa. Unamuno ve claramente que la libertad está en el misterio; la libertad está enterrada y crece hacia adentro, y no hacia fuera. La unión teándrica se hace dentro de la noche oscura provocada por el dolor. La vía unitiva revela que Dios manifiesta su presencia y compasión por medio de la oscuridad cognoscitiva, por la congoja que lleva al hombre a la unión con la Trascendencia que se concentra en el Crucificado.

Para marcar la diferencia de libertad en la relación con la divinidad hemos propuesto la idea de «libertad pericorética» para describir la ósmosis ontológica entre el yo-pasajero del hombre que sufre la sed de inmortalidad y el Tu-divino que provoca ese deseo. El espacio donde se cruzan las dos libertades –absolutamente distintas– es el yo-personal, esto es, lo más íntimo del hombre de carne y hueso.

Augusto Pérez, el protagonista de la *Niebla*, superando la superficialidad de su existencia estético-estática, descubre que posee el libre albedrío gracias al cual puede relacionarse con la libertad eterna de Dios. La capacidad del hombre para elegir (*libertas specificationis*) y actuar según su voluntad (*libertas exercitii*) son los rasgos principales por los que se demuestra la libertad y constituye su identidad como ser racional. La libertad personal no es algo homogéneo; al contrario, se manifiesta de distintas maneras en la existencia humana. Para Unamuno la vida es la voluntad de ser. La libertad auténtica es la libertad interior que el hombre logra por el esfuerzo vital, es decir, experimentando la realidad del dolor no solo físico, sino moral. Por eso, está constituida por la tensión, la lucha y el sufrimiento. Cuanto más avanza la libertad, el hombre se acerca más al borde de lo divino.

La «libertad pericorética» explica la relación entre Dios y el hombre por medio de Cristo, y que es la correlación entre libertad finita y Libertad absoluta, defendiendo la autonomía de la primera. Unamuno ve en Jesucristo una «escena trágica» del juego entre dos libertades. Cristo es el actor, absolutamente libre; en cambio los otros protagonistas del drama de su muerte son como marionetas movidas contra su voluntad por distintas circunstancias. Así, Cristo demuestra que la libertad finita puede alcanzar su culmen en la Libertad divina sin disolverse, sin evaporarse. La libertad humana, identificada con Cristo, consigue la plenitud solo por el camino espiritual. La idea de «libertad

pericorética» intenta manifestar la interdependencia entre Dios y el hombre. La antropología y teodicea unamuniana consiste en que el hombre es un ser trágico, cuya existencia sucede en el ámbito de las elecciones. El hombre para justificar su existencia tiene que elegir una de varias posibilidades y rechazar otras. Así se encarna en su existencia la verdad y manifiesta su libertad. El rechazo de la verdad, esclaviza al hombre y causa la nebulosidad de la existencia, y en consecuencia conduce a la negación de la vida, es decir a la nada.

En suma, lo que propone Unamuno no es una fija definición de libertad humana, sino que ofrece una interesante lógica, según la cual el hombre adentrándose, es decir viviendo según los valores morales y espirituales, descubre en sí mismo, el rostro divino. La elección de la fe como itinerario para salvar su propio *yo-consciente* después de la corrupción material, es un acto en el que se manifiesta absolutamente la libertad. La participación del hombre en la realidad divina sucede por medio de la fe en Cristo, que es un acto plenamente personal. Jesucristo es el «lugar» donde se cruzan la libertad contingente con la libertad absoluta. Cristo es el puente ontológico construido por dos libertades, humana y divina. Por eso, la unión entre Dios y su criatura tiene lugar en Cristo, que no solo es consubstancial con Dios sino también con los hombres. En el misterio de la encarnación, Dios se hace Cristo en el hombre y la existencia humana entra en el proceso de *theosis*, el acercamiento a la Transcendencia. Cristo es el espejo donde el hombre puede ver que la unión con Dios no aniquila ni su personalidad ni su libertad.

La «libertad pericorética» es un modelo que explica cómo el hombre vive en el Otro, y como el yo-consciente puede subsistir en Dios. Obviamente, la relación entre el hombre y Dios siempre será una comunicación imperfecta.

Así pues, existir es creer que un día el hombre podrá ser plenamente libre según su naturaleza humana y liberado ya de las cadenas de la materia que lo determina físicamente. La muerte biológica es un determinismo y abre al ser humano a otra realidad donde no hay ninguna determinación. En la eternidad, describiendo gráficamente el vector del crecimiento de la libertad del hombre nunca alcanzará la plenitud.

Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	7
ÍNDICE DE LA TESIS	11
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	15
DIOS Y LIBERTAD HUMANA EN EL PENSAMIENTO DE MIGUEL DE UNAMUNO	27
1. ALGUNAS CLAVES PARA ENTENDER EL CONCEPTO UNAMUNIANO DE LA LIBERTAD	28
1.1. La libertad unamuniana: ¿libre albedrío o voluntad determinada?	28
1.2. <i>Nihil cognitum quin praevolitum</i>	34
1.3. El vitalismo trágico	42
1.4. El sueño	47
1.5. El azar	54
1.6. Providencia	57
2. EL CARÁCTER TEÁNDRICO DE LA LIBERTAD	62
2.1. La fe como producto de la libertad	62
2.2. La fe es el poder creador en el hombre	66
2.3. La fe como espacio de encuentro de dos libertades: la divina y la humana	69
2.4. Libertad y verdad	75
3. LA LIBERTAD EN DIOS	78
3.1. La libertad en Cristo crucificado	78
3.2. El concepto de la «libertad pericorética»: «ya no vivo yo, más vive Cristo en mí (Gálatas 2, 20)	86
4. CONCLUSIONES	97
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	103