

Ceguera y visión en Unamuno

Alfonso García Nuño
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO
MADRID

RESUMEN Si bien la conversión religiosa en 1897 había supuesto para Miguel de Unamuno (1864-1936) el fin del monopolio de la “razón racionante” de corte positivista en que se había sumergido en sus años de formación universitaria, aunque esa concepción de la razón dejó de ser para él *el* conocimiento, sin embargo, nunca dejó del todo de ser *la* razón y no alcanzó a perfilar una idea de ella que superara la juvenil y que permitiera una relación con la fe que fuera más allá de la tensión dramática. En el presente artículo, se examinan, a través de las metáforas por él empleadas de la ceguera y la visión, la razón, la fe y la relación de una y otra en el pensador español.

PALABRAS CLAVE Unamuno, razón, fe, conocimiento, sentidos, actos de fe.

SUMMARY *Although for Miguel de Unamuno (1864-1936) the religious conversion in 1897 had meant the end of the monopoly of the positivistic “reasoning reason” [“razón racionante”], in which he had immersed himself during his time at university, and even though this conceptualization of reason was no longer for him knowledge as such, it nevertheless was always reason and he never achieved to outline an idea of it which surpassed the juvenile one and which would allow a relationship with faith beyond that of simple dramatic tension. This article will examine, through his metaphors of blindness and sight, reason and faith and the relationship between them in the work of the Spanish thinker.*

KEYWORDS *Unamuno, reason, faith, knowledge, senses, acts of faith.*

A quienes quisieron escucharme

Para Miguel de Unamuno (1864-1936)¹, de entre los sentidos, el del tacto, según manifiesta expresamente, es el más importante, pues nos da un con-

1 En este artículo, las obras de Miguel de Unamuno serán citadas sin indicar el autor y empleando las siguientes abreviaturas:

- *BC*: *Obras completas* I-V, edición de Ricardo Senabre (Madrid 1995-2002).
- *CV*: *El Cristo de Velázquez*, edición crítica de Víctor García de la Concha (Madrid 1987).

tacto directo, inmediato, con la realidad². Esto le lleva a manifestar ciertos reparos hacia el séptimo arte.

El “cine” de visión y aun el “cine” de son, el “cine” sonoro, nos están arrebatando el toque del mundo, el contacto íntimo con él. Nos están imbuyendo, sin que nos demos de ello clara cuenta, el sentido –o mejor, el contra sentido– de la irrealidad del mundo. Acabamos por sentirnos como entre fantasmas. [...] Y no pocas veces como malditas ánimas de la historia que pasa. La historia que estamos pasando, la historia que estamos viviendo, que estamos haciendo, se nos presenta como irrealidad de sueño³.

Pero, en nuestro autor, los sentidos no tienen que ver solamente con el conocimiento externo de las cosas. También tienen una vertiente interna; esto, en el caso del tacto, tiene especial importancia.

Para el rector de Salamanca, hay un tipo de conocimiento propio del hombre que le viene dado por el tacto espiritual, gracias al cual puede, al sentir su propio espíritu, sentirse y existir como núcleo de su mundo personal. Lo llama también cenestesia espiritual porque, gracias a él, el hombre puede sentirse espiritualmente como un todo, ya que puede palpar con el alma su propia

-
- EP: *Ensueño de una patria. Periodismo republicano 1931-1936*, edición de Víctor Ouimette (Valencia 1984).
 - Epl: *Epistolario inédito I y II*, edición de Laureano Robles (Madrid 1991).
 - LN 1-14: *De patriotismo espiritual. Artículos en “La Nación” de Buenos Aires. 1901-1914*, edición de Víctor Ouimette (Salamanca 1997).
 - MQ: “Manual de quijotismo”, en: *Manual de quijotismo. Cómo se hace una novela. Epistolario Miguel de Unamuno / Jean Cassou*, edición de Bénédicte Vauthier (Salamanca 2005) 79-134.
 - NM: *Nuevo mundo*, edición de Laureano Robles (Madrid 1994).
 - OC: *Obras completas* 9 vols., edición de Manuel García Blanco (Madrid 1966-1971).
 - RE: *República española y España republicana (1931-1936). Artículos no recogidos en las obras completas*, edición de Vicente González Martín (Salamanca 1979).
 - RTV: *El resentimiento trágico de la vida. Notas sobre la revolución y guerra civil españolas*, edición de Carlos Feal (Madrid 1991).
 - TAD: “Tratado del amor de Dios”, en: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, edición de Nelson Orringer (Madrid 2005) 519-628.

2 Cf. “Cine sonoro revolucionario”, en: RE, 402.

3 *Ibid.*, 402s.

alma; así es cómo, a su parecer, se puede llegar a tener intuición de la propia sustancialidad.

A la par que percibe esa su sustancialidad, el hombre siente la necesidad de persistir; esto es así porque, al conocerse a sí mismo, conoce su limitación, el carácter fronterizo de lo que es, que es finito. Por este tacto espiritual, también se siente que la propia sustancia está en contacto con la de las demás cosas, y asimismo se tiene conocimiento de lo que se suele llamar el otro mundo y que, para nuestro autor, no es sino la sustancia del que vemos, oímos y tocamos. Por este tacto espiritual, incluso se tiene experiencia de Dios.

Este sentirse por dentro lo identifica Unamuno con *serse*⁴ y, por ello, sentirse a sí mismo es el sentimiento de la propia personalidad⁵, pues el hombre, a diferencia de las otras cosas, conjuga el verbo ser como reflexivo, que es, para él, lo que caracteriza el ser persona⁶. A partir de este conocimiento propio se puede amar el hombre a sí mismo y, haciendo ahí pie, puede llegar al amor al prójimo⁷.

El lugar apropiado para este tacto espiritual es la contemplación⁸:

No hay más diálogo verdadero que el diálogo que entablas contigo mismo, y este diálogo sólo puedes entablarlo estando a solas. En la soledad, y sólo en la soledad, puedes conocerte a ti mismo como prójimo; y mientras no te conozcas a ti mismo como a prójimo, no podrás llegar a ver en tus prójimos otros yos. Si quieres aprender a amar a los otros, recójete en ti mismo⁹.

En cambio, quien no se palpa espiritualmente no siente la propia sustancialidad y el resto del mundo le resulta, en consecuencia, aparential y fenoménico, pues ni siente la sustancia de las cosas ni la de la realidad percibida sensorialmente. Pero, por no sentir, el tal tampoco capta la necesidad de su

4 Cf. "Del sentimiento trágico de la vida", en: *OC* VII, 193.

5 Cf. *ibid.*, 114; "Cenestesia nacional", en: *Artículos en Las Noticias de Barcelona (1899-1902)*, edición de Adolfo Sotelo Vázquez (Barcelona 1993), 148.

6 Cf. A. GARCÍA NUÑO, *El problema del sobrenatural en Miguel de Unamuno* (Madrid 2011) 243-245 y 305-307.

7 Cf. "¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!", en: *OC* I, 1174.

8 Cf. "El perfecto pescador de caña. Después de leer a Walton", en: *OC* I, 1185.

9 "Soledad", en: *OC* I, 1252.

propia persistencia¹⁰. De modo que quien no cree en la propia existencia sustancial, por no tocarse internamente, en lo que viene a creer es en su aniquilamiento final¹¹. Además, cuando no se cree en la propia existencia sustancial, al faltar esa interna percepción de uno mismo, apenas se cree en la existencia del prójimo, en que tenga un interior espiritual¹². Y como quienes no se palpan con el tacto espiritual el propio espíritu no sienten su sustancialidad¹³, tampoco tienen el sentimiento de la propia personalidad¹⁴.

Unamuno considera que ese deseo de perseverar indefinidamente en el ser, sentido principalmente en virtud del tacto espiritual, ese ansia de eternidad, tal vez sea la condición fundamental de todo conocimiento reflexivo y, por ello, éste sería el punto de partida de toda filosofía y también de toda religión. Un comienzo, por tanto, no racional, sino afectivo y personal, aunque no sea explícitamente reconocido por el filósofo¹⁵ o quede para él inconsciente y, por tanto, sin la posibilidad de ser tematizado; pero en cualquier caso, si bien subyacente, ahí estará latentemente condicionando todo filosofar, que será siempre, por tanto, una búsqueda de respuesta a tan radical cuestión vital.

Por ello, para nuestro autor, la metafísica solamente tiene valor en la medida que trate de explicar cómo puede realizarse o no el deseo de eternidad, cómo puede saciarse o no el apetito de divinidad; la filosofía no tiene, por consiguiente, únicamente carácter práctico, sino que incluso lo tiene también salvífico.

Esto en cuanto a su finalidad, mas, en lo que a su punto de partida respecta, las diferencias, entre las distintas corrientes filosóficas, también tendrán que ver con el *para*, no serán indiferentes respecto al sentido último del hombre. Habrá siempre, en opinión del pensador bilbaíno, dos metafísicas en conflicto: una racional, la que parte de la noción de causa, y otra vital, la que parte de la noción de sustancia¹⁶. Ésta nace de la experiencia, accesible por el tacto espiritual, de la sustancialidad de todas las cosas y de la propia¹⁷,

10 Cf. "¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!", en: *OC I*, 1172s.

11 Cf. *ibid.*, 1176.

12 Cf. *ibid.*, 1174.

13 Cf. *TAD*, 605.

14 Cf. "Del sentimiento trágico de la vida", en: *OC VII*, 114.

15 Cf. *ibid.*, 130s.

16 Cf. *ibid.*, 241.

17 Cf. "Amor y pedagogía", en: *BC I*, 387.

gracias a la cual, el hombre siente la necesidad de persistir eternamente¹⁸. En cambio, desde una posición racionalista, el último para qué es inasequible y absurdo, lo mismo que el último porqué; pero desde una posición vital es una cuestión perentoria e insoslayable¹⁹.

Este sentido interior táctil tiene asimismo, para nuestro autor, una indudable importancia en el conocimiento divino. Dios se muestra, se revela²⁰, y el hombre lo encuentra, lo descubre²¹; lo uno tiene que darse con lo otro. El mismo Dios, no simplemente la idea que sobre Él se pueda tener, puede llegar a ser una realidad inmediatamente sentida. El hombre puede tener el sentimiento directo de Dios, puede tener experiencia de Él y de su obra²². Por el tacto espiritual, el hombre puede experimentar la divinidad, puede sentir, tocar y comunicarse sustancialmente con Dios. Señalemos que las fronteras, ante todo en la etapa inmediatamente posterior a su crisis religiosa, entre conocimiento natural y por fe de Dios, entre revelación natural y sobrenatural, no están del todo definidas; cuestión en la que ahora no podemos entrar.

A quien tiene esa experiencia de Dios no hace falta probarle aquello de lo que tiene vivencia inmediata, mientras que, a quien no la tiene, es difícil demostrarle la existencia de lo no experimentado²³. Incluso el intento de la demostración racional de Dios imposibilitaría esta experiencia²⁴; es más, hasta le resulta a Unamuno algo impío²⁵. Cuando se da esa experiencia directa, cuando entre el hombre y Dios hay entendimiento directo y personal, no hay ley medianera y es entonces cuando el hombre conoce también su propia identidad²⁶.

18 Cf. "¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!", en: *OC* I, 1172s; *TAD*, 605.

19 Cf. "Del sentimiento trágico de la vida", en: *OC* VII, 245.

20 Cf. "Nicodemo el fariseo", en: *OC* VII, 374; "Vida de Don Quijote y Sancho", en: *OC* III, 131; *TAD*, 556; "Del sentimiento trágico de la vida", en: *OC* VII, 210.

21 Cf. "Vida de Don Quijote y Sancho", en: *OC* III, 125 y 131; "La hora de Dios", en: *BC* IV, 109; "Del sentimiento trágico de la vida", en: *OC* VII, 210.

22 Cf. "El mal del siglo", en: *Meditaciones evangélicas*, edición de Paolo Tanganelli (Salamanca 2006) 99; "Desde la soledad", en: *OC* V, 952; "¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!", en: *OC* I, 1173; "Salmo II", en: *BC* IV, 101; *TAD*, 526.

23 Cf. "¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!", en: *OC* I, 1173.

24 Cf. "Desde la soledad", en: *OC* V, 952.

25 Cf. "Salmo II", en: *BC* IV, 101.

26 Cf. "Vida de Don Quijote y Sancho", en: *OC* III, 82; "Ἐνὸθι σαυρόν", en: *BC* IV, 202.

Este aspecto, llevado a sus últimas consecuencia, si se lograra salvar la distinción entre teodicea y teología, forzaría a ambas a situar su punto de partida en una posición pre-conceptual. Unamuno llega a hablar de "teografía"²⁷: "Los teólogos naufragan en la definición de Dios *–un Dieu défini c'est un Dieu fini–*; pero los teógrafos no. Los teógrafos trazan el mapa de la divinidad"²⁸. La primera tarea de ambas sería la descripción, no la sistematización conceptual.

Para poder sentir a Dios, para poder tener de Él experiencia, el hombre debe quedarse en el silencio de los "percepto[s]"²⁹, es decir, en la nuda percepción, antes y más allá de toda conceptualización. Se trata de un conocimiento previo a los conceptos, en el que ni se piensa ni se tiene más contenido de conciencia que el espectáculo que ante uno se despliegue³⁰; a este modo de conocimiento también lo llama Unamuno soñar, en una de las acepciones en que usa este término, porque se trata de un saber en el que no se sabe reflejamente que se está sabiendo en ese momento: es un saber no sabiendo³¹, pues se sabe, pero sin la mediación de los conceptos interpuesta entre el cognoscente y lo conocido. Para este conocimiento, junto al silencio, está también la necesidad de verdad; por eso, dirá también que los limpios de corazón, es decir, los que viven en veracidad, ven a Dios, que es la verdad³², porque Dios es conocido en la medida en que es vivido³³.

Como se puede apreciar, la percepción sensible tiene un puesto destacado en el pensamiento unamuniano y no se ciñe únicamente al tacto, aunque sea para él el más importante. Mas, de entre todos los sentidos, como es habitual en la historia del pensamiento, pese a la importancia dada a lo táctil, al que dedicará más páginas el pensador español será a la vista, usándola frecuentemente como metáfora del conocimiento.

Entre 1898 y 1913, en continuidad con su obra precedente, se puede apreciar con nitidez que para Unamuno hay dos mundos o realidades. Uno

27 Cf. "La consumación de los tiempos", en: *EP*, 89.

28 "Soñando el Peñón de Ifac", en: *OC I*, 693.

29 "Desde la soledad", en: *OC V*, 950. Décadas después, Zubiri hará uso de este término, con otra significación, al hablar de los modos estructurales de la simple aprehensión (Cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia y logos* (Madrid 1982) 96-98).

30 Cf. "Desde la soledad", en: *OC V*, 950ss.

31 Cf. "Brianzuelo de la Sierra", en: *OC I*, 68-72; "Amor y pedagogía", en: *BC I*, 333, 377, 380s y 421.

32 Cf. "¿Qué es la verdad?", en: *OC III*, 860s.

33 Cf. *TAD*, 555.

material o sensible, el que nos crean los sentidos y otro espiritual o imaginable, el que nos crea la imaginación. No se trata de que sean fabulación, invención de lo sensorial y la imaginación; los crean en el sentido de que hacen posible su conocimiento, pues ambos dan perceptibilidad a la realidad, cada uno a su esfera correspondiente³⁴. Así pues, tenemos que en el todo de la realidad hay dos tipos de realidades, para las que el hombre tiene sendas vías de acceso; aquéllas forman a su vez dos, digamos, semi-universos, que no se contradicen el uno al otro³⁵. La gran cuestión que esto le planteará a Unamuno será la relación entre ambos, por tanto, cómo forman un universo; esto estará presente por toda su obra y en cada una de sus etapas presentará sus propias características. Y, como correlato de esto, la tensión que habrá entre los dos modos de conocimiento correspondiente a cada uno.

El mundo material³⁶ es el de la no-conciencia³⁷ y es susceptible de ser conocido sensorialmente³⁸. Esta esfera de la realidad es considerada por él como un mundo aparential³⁹. Con metáfora espacial, dirá que es el mundo externo o de fuera⁴⁰. Se trata del mundo de lo heterogéneo⁴¹, la pluralidad⁴² y el cambio⁴³. Este mundo de las apariencias engañosas es el único que conocen y en que creen los que han perdido la fe en la vida eterna; unas veces se centrarán en los bienes y goces materiales y otras en lo abstracto⁴⁴.

34 Cf. *ibid.*, 594; "Del sentimiento trágico de la vida", en: *OCVII*, 234.

35 Cf. "El filósofo y el político. Diálogo", en: *LN 1-14*, 261.

36 Cf. "Fantasía crepuscular", en: *OC I*, 77; *TAD*, 594s; "Del sentimiento trágico de la vida", en: *OCVII*, 234.

37 Cf. *TAD*, 595; "Del sentimiento trágico de la vida", en: *OCVII*, 234.

38 Cf. "Fantasía crepuscular", en: *OC I*, 77; "Nicodemo el fariseo", en: *OCVII*, 378; "Vida de Don Quijote y Sancho", en: *OCIII*, 146; "El secreto de la vida", en: *OC III*, 879; *TAD*, 594; "Del sentimiento trágico de la vida", en: *OCVII*, 234.

39 Cf. "Nicodemo el fariseo", en: *OCVII*, 373; "¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!", en: *OC I*, 1173; "¡Más sociabilidad!", en: *OCVII*, 393.

40 Cf. "Fantasía crepuscular", en: *OC I*, 77; "El secreto de la vida", en: *OC III*, 879; "Por dentro", en: *BC IV*, 134; "Diálogos del escritor y el político", en: *OCV*, 964; *TAD*, 578 y 594.

41 Cf. *TAD*, 578.

42 Cf. "Diálogos del escritor y el político", en: *OCV*, 964.

43 Cf. "Nicodemo el fariseo", en: *OCVII*, 373.

44 Cf. "Saduceísmo europeo", en: *LN 1-14*, 303.

El mundo espiritual es el de la conciencia⁴⁵, es invisible⁴⁶, cognoscible por la imaginación⁴⁷ y por la fe⁴⁸, pero no por los sentidos y la razón⁴⁹. Este mundo es, para él, el sustancial⁵⁰ y, en este sentido, real⁵¹. Se trata del mundo interno, de un intra-mundo, del que está por debajo del aparential⁵². Es un mundo de unidad e inmutabilidad⁵³; ahora bien, a efectos prácticos, aunque en el fondo de las cosas todo es uno y lo mismo, sin embargo, como es inaccesible ese fondo, de hecho es como si las cosas no fueran uno y lo mismo⁵⁴. Este mundo espiritual es llamado ideal frente al material que es llamado real⁵⁵, en el sentido de cosa o *res*; sin embargo, su realidad, pese a esa denominación, se la da el ser manifestación del mundo ideal⁵⁶.

Y más allá de este mundo está Dios. Una de las constantes en el pensamiento de Unamuno es su esfuerzo, pese a sus recidivantes dudas de fe, por tomar distancia tanto del panteísmo como del ateísmo; esto aparece con más nitidez a partir de 1914. A su parecer, los distintos tipos de filosofía pueden llegar a saber que hay Dios, pero la concepción que de Él tengan será distinta. En las filosofías monistas, bien materialistas bien espiritualistas, al tener una concepción univocista de la realidad, la trascendencia de Dios es imposible y, por ello, acaban siendo lo mismo el ateísmo y el panteísmo⁵⁷. La trascendencia de Dios solamente es posible desde una visión no monista, es decir, que

45 Cf. *TAD*, 594s; "Del sentimiento trágico de la vida", en: *OCVII*, 234.

46 Cf. "Fantasía crepuscular", en: *OCI*, 77; "Vida de Don Quijote y Sancho", en: *OCIII*, 146; "El secreto de la vida", en: *OCIII*, 879.

47 Cf. *TAD*, 594; "Del sentimiento trágico de la vida", en: *OCVII*, 234.

48 Cf. "Nicodemo el fariseo", en: *OCVII*, 378.

49 Cf. "Sobre la filosofía española. Diálogo", en: *OCI*, 1165.

50 Cf. "¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!", en: *OCI*, 1173; "Vida de Don Quijote y Sancho", en: *OCIII*, 146.

51 Cf. "Nicodemo el fariseo", en: *OCVII*, 373; "¡Más sociabilidad!", en: *OCVII*, 393.

52 Cf. "Fantasía crepuscular", en: *OCI*, 77; "El secreto de la vida", en: *OCIII*, 879; "Sobre la filosofía española. Diálogo", en: *OCI*, 1165; "Intelectualidad y espiritualidad", en: *OCI*, 1140; "Por dentro", en: *BCIV*, 134; "Diálogos del escritor y el político", en: *OCV*, 964; *TAD*, 578 y 594; "Del sentimiento trágico de la vida", en: *OCVII*, 234.

53 Cf. "Nicodemo el fariseo", en: *OCVII*, 373; "Diálogos del escritor y el político", en: *OCV*, 964.

54 Cf. *ibid.*, 964.

55 Cf. "Nicodemo el fariseo", en: *OCVII*, 378; "Maese Pedro. Notas sobre Carlyle", en: *OCI*, 1030; "Ganivet, filósofo", en: *OCIII*, 1091s.

56 Cf. "Fantasía crepuscular", en: *OCI*, 77; "Nicodemo el fariseo", en: *OCVII*, 378; "Maese Pedro. Notas sobre Carlyle", en: *OCI*, 1030.

57 Cf. "Sobre el paganismo de Goethe", en: *OCIV*, 1378.

conciba una pluralidad de modos de ser real, siendo todos ellos reales⁵⁸. Es, desde esta posición, desde donde es posible tener una concepción personal de Dios⁵⁹. Pero el conocimiento de Dios lo será por fe. Otra cuestión será la problemática distinción, en la que no podemos entrar ahora, que hay en nuestro autor entre la fe natural y la sobrenatural.

La fe, señala el rector salmantino, es una forma de conocimiento⁶⁰, un conocimiento oscuro, pero más profundo que aquél que se alcanza con los sentidos⁶¹, y da acceso a verdades cerradas a la mera razón⁶². La fe viva alimenta al hombre con la luz espiritual⁶³ y no queda absorbida en la visión del mundo aparential, sino que ve el mundo sustancial, al que se tiene acceso en nuestro interior⁶⁴. Esta visión de la fe le da al hombre a conocer el anhelo vital⁶⁵, la vida, su sentido y a Dios⁶⁶ y, además, es un saber moral pues lleva a definir el modo de obrar⁶⁷. A esta sabiduría de la fe no se llega por elucubraciones mentales; por éstas, al parecer de Unamuno, solamente se accede al nirvana búdico, al nihilismo o al sensualismo íntimo. La sabiduría de la fe es visión de amor, que está por encima de la ciencia⁶⁸ y la razón⁶⁹. Es como una sobre-razón⁷⁰.

En la etapa en que más tensamente vive la diferencia entre fe y razón, la inmediatamente posterior a 1897, queda establecido, en nuestro autor, el uso ambivalente de la metáfora de la visión para el conocimiento. La fe y la razón serán dos tipos distintos de visión, pero también de ceguera.

Al finalizar el s. XIX, primero en obra teatral⁷¹ y después en cuento homónimo⁷², *La venda*, con un sabor netamente autobiográfico, Unamuno

58 Cf. *ibid.*, 1378.

59 Cf. "Las Indias Occidentales y la Europa asiática", en: *OC IX*, 1540s.

60 Cf. "Del sentimiento trágico de la vida", en: *OC VII*, 220.

61 Cf. "La venda", en: *BC II*, 491-495.

62 Cf. "Nicodemo el fariseo", en: *OC VII*, 375.

63 Cf. "La ideocracia", en: *OC I*, 960.

64 Cf. "Vida de Don Quijote y Sancho", en: *OC III*, 107s.

65 Cf. "Del sentimiento trágico de la vida", en: *OC VII*, 220.

66 Cf. "La venda", en: *BC III*, 69-88.

67 Cf. "Viejos y jóvenes. Prolegómenos", en: *OC I*, 1080.

68 Cf. "La venda", en: *BC III*, 69-88; "Desde la soledad", en: *OC V*, 952.

69 Cf. "Nicodemo el fariseo", en: *OC VII*, 375; "Vida de Don Quijote y Sancho", en: *OC III*, 104; "La Quimera", en: *OC III*, 1102.

70 Cf. *ibid.*, 1102.

71 Cf. "La venda", en: *BC III*, 73-88.

72 Cf. "La venda", en: *BC II*, 491-495.

presenta la historia de una ciega que, por la acción de la ciencia médica, recobra la vista, pero que al final, para ver mejor el camino a casa de su padre y a éste, decide vendarse los ojos: “Porque quiero verlo..., pero a mi padre..., al mío..., al que nutrió de besos mis tinieblas, porque quiero verle, no me quito de los ojos la venda... [...] Mi razón está en las tinieblas, en ellas veo”⁷³. La tensión entre razón y fe, que ocupa un destacado lugar en toda su obra, se palpa aquí claramente. La razón sirve para el conocimiento de algunas cosas, pero es ciega para otras, por ello es conveniente la ceguera, porque esas últimas son más importantes.

Unamuno, en la preparación de su magno poema *El Cristo de Velázquez*, había anotado al margen del actual vigésimo cántico de la primera parte, titulado *Águila*, lo siguiente: “El ave simbólica de Minerva es la lechuza (γλαυξ), y los ojos de Minerva eran glaucos [sub.], esto es, de lechuza, fosforescentes [...] y ello porque lo propio de la ciencia es ver en lo oscuro, donde no ven los demás. Pero en lo claro no ve”⁷⁴. Es ciega para la claridad.

La imagen de la lechuza tiene la riqueza de hablar de visión y ceguera. En cambio, Aristóteles, al referirse a la dificultad de conocer la verdad por parte del hombre, para hablar de la ceguera ante lo más visible o manifiesto (φανερώτατα), había hecho uso de otro animal nocturno, el murciélago⁷⁵, que no empleará para hablar de la visión nocturna.

Ese texto lo retomará S. Buenaventura, en su *Itinerarium mentis in Deum*, en un contexto distinto, pues de lo que está hablando es de conocer al mismo Dios, y dando en él un giro importante, pues, en este pasaje⁷⁶, la luz

73 *Ibid.*, 494. No es necesario hacer ver lo metafórico del padre, el retorno a la casa, el que esté al comienzo y al final, etc.

74 *CV*, 134 n. [1] (Al citar esta obra, cuando se trate del poema publicado no se indicarán páginas, sino parte y poema, en romanos, y versos, en arábigos). En Unamuno, no se trata simplemente de que la lechuza alce su vuelo con la llegada del crepúsculo (cf. G. W. F. HEGEL, “Grundlinien der Philosophie des Rechts”, en: *Id.*, *Werke* VII (Frankfurt am Main 1970) 28), el acento está puesto en lo que ésta puede ver o no, sobre todo en aquello para lo cual es ciega.

75 Cf. ARISTÓTELES, *Metaphysica* (Oxford 1963) 993b, 9-11. Ya Platón, sin hacer uso de esta metáfora, había hablado de que la visión del resplandor de la belleza es imposible en todo su brillo para nuestro conocimiento (cf. PLATÓN, *Phèdre* (Paris 1998) 250d).

76 “Es, pues, cosa extraña la ceguedad del entendimiento que no considera lo que ve primero ni aquello sin lo cual nada puede conocer. Y es que así como el ojo, atento a las diferencias de varios colores, no ve la luz en cuya virtud ve lo demás, y aun cuando la vea, no la advierte; así el ojo de nuestra mente aplicado a los seres universales y particulares, no advierte tampoco el ser que está sobre todo género, aunque sea éste lo primero que a la mente se ofrece y las demás cosas no se presentan a ella sino por ese mismo ser. Por donde aparece con toda verdad que ‘lo que el ojo del murciélago es comparado a la luz, eso mismo es el ojo de nuestra mente comparado a las cosas muy manifiestas de la naturaleza’, y la razón es por-

del ser es la que toma el protagonismo frente a la ceguera⁷⁷.

Zubiri, tras un elogioso reconocimiento del ensayo de Ortega, *Las dos metáforas*, sobre los dos grandes períodos de la historia de la filosofía, del que bebe, apuntará, con clara inspiración heideggeriana, a una tercera metáfora⁷⁸, la luz, como expresión del camino de superación tanto del realismo como del idealismo; pero en un sentido muy distinto al buenaventuriano, pues la luz remite solamente al ser y el papel del hombre será muy distinto, incluso inverso. Para el filósofo donostiarra, en los años treinta,

la existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo; no consistiría el hombre en ser un trozo del universo, ni en ser su envolvente, sino simplemente en ser la auténtica, la verdadera luz de las cosas. Por tanto, lo que *ellas son*, no lo son más que a la luz de esa existencia humana. Lo que (según esta tercera metáfora) se “constituye” en la luz no son las cosas, sino su ser; no lo que es, sino el que sea; pero, recíprocamente, esa luz ilumina, funda, el ser de ellas, de las cosas, no del yo, no las hace trozos míos⁷⁹.

Dejando el rebufo de Heidegger, tres décadas después, en el más metafísico de sus libros, *Sobre la esencia*, dará un paso más allá de la modernidad y la metáfora, sin perder la isotopía lumínica, tendrá como protagonista la luminaria; ya no están en primer plano ni el hombre ni el ser. El centro de gravedad lo tendrá, desde ese momento, la realidad, que será un único dios bifaz, un Jano bifronte –no los *dii consentes* de Ortega–, de lo allende y aquende la intelección.

que, acostumbrado a las tinieblas de los seres y a los fantasmas de lo sensible, le parece no ver nada allí donde mira la luz del ser sumo, no entendiendo que esa misma oscuridad es la iluminación suprema de nuestra mente, no de otra suerte que el ojo que ve la luz pura parécele no ver cosa alguna” (S. BUENAVENTURA, “Itinerario del alma a Dios”, en: *Id.*, *Obras I. Dios y las criaturas* (Madrid 2010), cap. V, 4). Concretamente así cita a Aristóteles: “Sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima naturae” (*ibid.*).

77 En el Doctor Seráfico (cf. *ibid.*, cap. V, 5-6), ese ser se identifica con Dios.

78 Ortega con anterioridad, ya en 1916, había propuesto, en una conferencia en Argentina, como metáfora expresiva de la superación de la modernidad a los *dii consentes* (cf. J. ORTEGA Y GASSET, “Introducción a los problemas actuales de filosofía”, en: *Id.*, *Obras completas VII (1902-1925). Obra póstuma* (Madrid 2007) 662).

79 X. ZUBIRI, “Hegel y el problema metafísico”, en: *Id.*, *Naturaleza, historia, Dios* (Madrid 1994) 286.

No abandonemos la metáfora, sino mantengámonos en ella, y nos mostrará que el ser no es lo que Heidegger pretende. En efecto, volvamos a preguntarnos qué es ese φῶς. Es la *lux*, es decir, la claridad. Pero ¿qué es claridad? Es algo que se funda en una luminaria, en un *lumen*, φέγγος. Esta luminaria tiene una cualidad intrínseca, que los latinos llamaron *splendor*, *fulgor*, etc., si se quiere, brillo. El griego, como es sabido, carece de vocablo riguroso para expresar esta cualidad. Pues bien, este *splendor* es algo que tiene la luminaria “de suyo”; es un momento de su realidad propia y nada más. Pero extiende a su “alrededor” eso que llamamos claridad, la *lux*. [...] Toda cosa tiene así una doble actualidad “lumínica” (por así decirlo): una, la actualidad como brillante “de suyo”, y sin perder esta actualidad tiene otra, la de ser visible a “la claridad de la luz”⁸⁰.

Pero Unamuno, aunque en la susomentada anotación preparatoria del poema hace referencia a lo claro y a pesar de que hay en nuestro autor un indudable deseo de superación de la modernidad, no desarrollará un pensamiento sobre la claridad, sobre la luz en que se conocen las cosas, y menos sobre la luminaria, si bien hay que señalar que en su última etapa hay una interesante reflexión sobre la preeminencia del *estar* frente al *ser* en la que ahora no podemos entrar⁸¹. Y es que Unamuno había quedado retenido en la tensión entre razón y fe.

Si bien su crisis religiosa en 1897⁸² había supuesto el fin del monopolio de la “razón racionante”⁸³ de corte positivista en que se había sumergido en sus años

80 X. ZUBIRI, *Sobre la esencia* (Madrid 1985) 448. La referencia a que la lengua griega carezca de palabra propia para expresar el brillo no parece que sea simplemente una exhibición de erudición, acaso esté haciendo referencia implícita y tomando una cierta distancia del susomentado pasaje de Aristóteles en el que φέγγος es usado en el sentido de brillo o claridad y no de luminaria (cf. ARISTÓTELES, 993b 9-11).

81 Cf. GARCÍA NUÑO, 759-760 y 827.

82 Cf. A. F. ZUBIZARRETA, *Tras las huellas de Unamuno* (Madrid 1960) 33-45; *Id.*, *Unamuno en su “Nivola”* (Madrid 1960) 263-281; J. A. COLLADO, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa* (Madrid 1962) 379-383; E. RIVERA DE VENTOSA, “Crisis religiosa de Unamuno en su retiro de Alcalá”: *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 26-27 (1967) 107-133; J. SARASA SAN MARTÍN, *El problema de Dios en Unamuno* (Bilbao 1989) 46-58; P. CEREZO GALÁN, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno* (Madrid 1996) 227-267; M^a. J. ABELLA MAESO, *Dios y la inmortalidad. El mundo religioso de Unamuno* (Estella 1997) 31-38; E. SALCEDO, *Vida de don Miguel. (Unamuno, un hombre en lucha con su leyenda)* (Salamanca 1998) 95-108; C. RABATÉ – J.-C. RABATÉ, *Miguel de Unamuno. Biografía* (Madrid 2009) 159-181.

83 “Ganivet, filósofo”, en: *OC* III, 1092.

de formación universitaria, aunque esa concepción de la razón dejó de ser para él *el* conocimiento, sin embargo, nunca dejó del todo de ser *la* razón y no alcanzó a perfilar una idea de ella superadora de aquella juvenil y que permitiera una relación que fuera más allá de la tensión dramática entre fe y razón, una relación que podríamos llamar de cuasi-disyunción o de *y* agónica o adversativa, pues está dando la espalda a la disyunción sin llegar a mirar de frente a la cópula.

Entre fe y razón anheló ciertamente un diálogo⁸⁴. Mientras que la lechuza de Minerva, como se ha visto, es para él el símbolo del conocimiento de razón, científico, el águila de Patmos lo será del conocimiento de fe, místico⁸⁵. En el cuarto capítulo de *Niebla*, se dice a sí mismo el protagonista:

¡Quién fuera águila para pasearse por los senos de las nubes! Y ver el sol a través de ellas, como lumbre nebulosa también.

¡Oh, el águila! ¡Qué cosas se dirían el águila de Patmos, la que mira al sol cara a cara y no ve en la negrura de la noche, cuando escapándose de junto a San Juan se encontró con la lechuza de Minerva, la que ve en lo oscuro de la noche, pero no puede mirar al sol, y se había escapado del Olimpo!⁸⁶.

Y, en los papeles preparatorios de *El Cristo de Velázquez* encontramos anotado: “Hay que escribir un Diálogo entre el águila de Patmos y la lechuza de Minerva”⁸⁷. Pero el diálogo, aunque hubiera llegado a plasmarlo sobre el papel, siempre es indicativo de distancia, de separación vencida por un puente intermediario; la habría por tanto entre la fe y un modo de razón que quedaría fuera de ella, pues sería una unión que, aunque no cayese en la mezcla o la confusión de una y otra, dejaría una cierta separación o división, que no es lo mismo que distinción. Mas si el diálogo quedó en anhelo, con cuanto más motivo le será a Unamuno lejano el pensar una fe de la que forme parte la razón, una fe inteligente o, si se prefiere, una inteligencia creyente o, cuando menos, una inteligencia abierta de suyo a serlo creyente⁸⁸.

84 Cf. *CV*, 134 n. [1].

85 Cf. “Aforismos y definiciones”, en: *OC* VII, 1524.

86 “Niebla”, en: *BC* I, 500s.

87 *CV*, 134 n. [1].

88 El lazo más estrecho que encontró entre ambas fue asociarlas bajo la creencia, bajo la creación de perceptibilidad: “Aquí, en Tudanca, oyendo en misa una homilía montañesa [de] D. Ventura, el párroco, al volver a oír la consabida fórmula de que

En el vigésimo canto de la primera parte de *El Cristo de Velázquez*, titulado *Águila*, encontramos que el deseo de Augusto Pérez, el protagonista de *Niebla*, se transforma, en labios del poeta, en oración a Cristo como *Águila blanca*, que es también pelícano que alimenta con sangre luminosa, y quien nos lleva, tras la muerte, a la contemplación divina⁸⁹.

[...] *Águila blanca*
 que a raudales bebiendo viva lumbre
 del Sol eterno con divinos ojos
 nos la das en tu sangre derretida,
 llévanos a abreviar del Sol eterno
 con nuestros ojos luz, a que veamos
 la cara a la Verdad. Que las lechuzas
 de Minerva, que no ven más que a oscuras,
 pues las deslumbra el mediodía, busquen
 en la noche su presa. No lechuzas,
 águilas nuestras almas, que muriendo
 vivan por ver la cara a Dios. ¡Mirada
 danos de pura fe, que la mirada
 resista en los ojos deslumbrantes
 de la Verdad, del Sol que no se extingue,
 de la cara de Dios que nos da vida
 cuando con su mirar muerte nos da!⁹⁰.

Por ello, aunque no se escribiera ese diálogo, aunque la *y* que uniera a fe y razón fuera agónica o adversativa, sin embargo no creo que la tensión fuera trágica, sino más bien dramática, pues la agonía busca en Unamuno resolverse en una dirección, en la preeminencia de la fe; el anhelo es de que al final se imponga la contemplación de las cosas divinas.

la fe consiste en creer lo que no vemos, se me ocurrió de súbito y como inspirado por este ámbito, que la razón consiste en creer lo que vemos. Y una y otra, fe y razón, son creencia y fuera de ella queda el sueño, lo mismo el racional que el irracional" (*Epl* I, 135).

89 Cf. *CV*, I, XX.

90 *Ibid.*, I, XX, 18-34.

Esa tensión no se dio solamente entre fe y razón. Precisamente porque ésta no se integró en aquélla, al no poder superar plenamente su juvenil concepción de razón, la fe, especialmente en la etapa inmediatamente posterior a su conversión religiosa⁹¹, estará dislocada. Su fe quedará en un momento perceptual incapaz de ir más allá del querer creer⁹² por no poder, a mi parecer, llegar totalmente ni al momento conceptual de ella, ni al juicio de fe y, con él, al llamado acto de fe, aunque con el paso del tiempo esto se viera mitigado; con todo, la nostalgia por dar con plenitud ese paso estuvo siempre presente.

Sin embargo, ese estarse ahí, sin acabar de traspasar la frontera, permite que podamos encontrar, en Unamuno, que la fe, además del llamado por antonomasia acto de fe, tiene otros actos; si su *fides quae* no fue del todo católicamente ortodoxa, su reflexión, nacida de su agónica religiosidad, ofrece enriquecedoras irisaciones sobre la *fides qua*, si bien no exentas tampoco de problemas. Y así podemos rastrear en su obra lo que podríamos llamar fe perceptual o momento perceptual de la fe, en la que, además del tacto, como ya se ha indicado, tendrá especial protagonismo la vista. Los misterios divinos, antes que verdades conceptualmente formuladas para ser aceptadas y confesadas, son perceptibles senso-fiducialmente. Hasta el punto de que el arte pictórico de Velázquez puede dar visibilidad, para la fe, a Jesús, en cuya humanidad se revela Dios.

Milagro es éste del pincel mostrándonos
 al Hombre que murió por redimirnos
 de la muerte fatídica del hombre;
 la Humanidad eterna ante los ojos
 nos presenta. ¡Ojos también de carne,
 de sangre y de dolor son, y de vida!
 Este es el Dios a que se ve; es el Hombre;
 este es el Dios a cuyo cuerpo prenden
 nuestros ojos, las manos del espíritu⁹³.

91 Cf. GARCÍA NUÑO, 416-427.

92 Cf. *ibid.*, 251-252, 419-421, 668-670 y 854-855.

93 *CV*, I, III, 6-14; cf. *ibid.*, I, I, 1-9.

Como al creyente sencillo, al pintor, al parecer de Unamuno, le bastaba con esa fe perceptual.

Porque te vio con fe que se saciaba
de ver no más, el alma bien contenta
con ser gota que espeja el universo.
Dichosos ojos los que al ver cual vemos
lo que no vieron reyes ni profetas
nos dan brío a pisar sobre escorpiones,
dominando el poder del Tentador⁹⁴.

Y, por ello, el cuadro de Velázquez, con la ayuda del Espíritu Santo, es expresión de la fe del pueblo, confesión no conceptual, sino pictórica.

[...] Volaste al cielo a que viniera,
consolador, a nos el Santo Espíritu,
ánimo de tu grey, que obra en el arte
y tu visión nos trajo. Aquí encarnada
en este verbo silencioso y blanco
que habla con líneas y colores, dice
su fe mi pueblo trágico. Es el auto
sacramental supremo, el que nos pone
sobre la muerte bien de cara a Dios⁹⁵.

Esa fe popular, al ser pre- y para-conceptual, sería, en esta línea, implícita –aunque explícita en otras formas distintas del concepto, como la pintura–, pero se podría concretar, en opinión de Unamuno, en creer, con palabras del credo, en la resurrección de la carne y la vida perdurable⁹⁶.

El rector de Salamanca, en su madurez, al poco de la muerte de su esposa, confiesa compartir esa fe popular, en lo cual aquélla jugó un papel importante: “Ella [su esposa], mi santa costumbre encarnada, me confirmó, más allá de la creencia y de la descreencia, en mi religión española popular, en mi... ¿cristia-

94 *Ibid.*, I, II, 16-22.

95 *Ibid.*, I, I, 11-19.

96 Cf. “San Manuel Bueno, mártir”, en: *BC* II, 318 y 340; “Del año 1933 al 1934”, en: *EP*, 166s; “San Pío X”, en: *EP*, 237.

nismo –¡sea!– laico?; y ni agua de mar [Dios de libro, de letra], ni destilada [Dios filosófico], ni menos de aguabenditera eclesiástica pueden apagar mi sed”⁹⁷. De modo que su religión se podría sintetizar también con las palabras del credo “en el latín cantado en la misa: ‘*Resurrectionem mortuorum et vitam venturi séculi*’”⁹⁸.

En esa percepción de fe o fe perceptual, como hemos visto en el Velázquez unamuniano, no solamente se hace presente, análogamente a como un rostro lo hace en un espejo, el misterio divino, sino que también se espeja para los demás. En su temprano cuento *Ver con los ojos*⁹⁹, el protagonista Juan es un reflejo autobiográfico de Unamuno. Este personaje, tras sus estudios en la capital, vuelve de espaldas al cielo y, a la par, triste, aunque su situación no presente carencias o problemas que lo justifiquen. De forma digamos especular o vicaria, a través de los ojos de Magdalena, que representa a la que entonces aún era su novia Concha Lizárraga, volverá a mirar al cielo¹⁰⁰.

97 “Renovación. Respuesta a un pésame”, en: *OC* VIII, 1211. La identificación con el catolicismo popular centrado en la esperanza de vida eterna, así como su rechazo a la reducción ética del cristianismo por parte del protestantismo liberal (cf. GARCÍA NUÑO, 56-60) descarta, pese a su heterodoxo catolicismo y los influjos de esa corriente teológica, el calificar su pensamiento, entre 1904 y 1936, de “ritschliano-católico”, como hace Savignano (A. SAVIGNANO, “Unamuno y la nostalgia de lo eterno. El diálogo con A. Sabatier”, en: CIRILO FLÓREZ MIGUEL [coord.], *Tu mano es mi destino* [Salamanca 2000] 443 n. 1; cf. N. R. ORRINGER, *Unamuno y los protestantes liberales [1912]. Sobre las fuentes de “Del sentimiento trágico de la vida”* [Madrid 1985] 9). Más que lo sustantivo, lo debido al protestantismo liberal sería uno de los adjetivos, mas sólo uno, que calificaría su catolicismo y, al hacerlo, lo distorsionaría.

98 “San Pío X”, en: *EP*, 237. En las notas para su inédito *Nuevo Mundo*, a mi parecer, hay una síntesis –que anunciaba un largo camino vital y que prefirió dejar en el silencio– de las vivencias del pródromo de la crisis religiosa de 1897 (cf. GARCÍA NUÑO, 235-241), la cual supuso una cesura en su vida: “Dios se hizo hombre –salí diciéndose–, ahora el hombre tiene que hacerse Dios” (“Notas para *Nuevo mundo*”, en: *NM*, 72). Creo que podría decirse que en las citadas palabras del credo ha encontrado, en su madurez, expresión a lo que entonces de manera incipiente percibió –y escribió en la preparación de *Nuevo mundo*– y prefirió cobijar en una fórmula de fe en la fe pura, tal vez por temor a que cualquier concepción o razonamiento de la misma pudiera matarla (cf. “Del sentimiento trágico de la vida”, en: *OC* VII, 208), como ya le había ocurrido en sus años de estudiante universitario en Madrid: “El primer curso iba a misa todos los días y comulgaba mensualmente [...]. Seguía a la vez trabajando en su fe [...]. La labor de racionalizar la fe íbala carcomiendo, despojándola de sus formas y reduciéndola a sustancia y jugo informe. Así es que al salir de misa en la mañana de un domingo –hacía tiempo que no iba a ella sino en los días festivos– se preguntó qué significase ya en él tal acto y lo abandonó desde entonces, sin desgarramiento alguno sensible por el pronto, como la cosa más natural del mundo” (“Paz en la guerra”, en: *BC* I, 53; cf. *Epistolario americano (1890-1936)*, edición de Laureano Robles (Salamanca 1996), 45). Estas palabras del símbolo –*resurrectionem mortuorum et vitam venturi seculi*–, especialmente después de tomar distancia de los protestantes liberales, con distintos altibajos y dudas, estuvieron presentes desde entonces.

99 Cf. “Ver con los ojos”, en: *BC* II, 453-459.

100 La referencia a la primera testigo de Jesús resucitado, Magdalena, y a Juan, el discípulo que, tras las noticias dadas por ésta, al ver la tumba vacía, no al Señor resucitado, creyó, son claras (cf. Jn 20,1-18).

Al final de su vida, tras la muerte de ésta y como haciendo inclusión con el citado cuento de juventud, cantará de nuevo en sentidos versos esa fe de los sencillos que vive en el silencio perceptual, ciega para los conceptos, y, además de saciarse en el ver puro y simple, brinda a los demás el lugar para una fe vicaria o especular.

Aquel sosiego henchido de resignación;
 sus ojos de silencio; aquel resón
 del silencio de Dios a mi pregunta
 mientras Él como a yunta
 con mano todopoderosa
 nos hizo arar la vida,
 esta vida tan preciosa
 en que creí no creer, pues me bastaba
 su fe, la de ella, su fe henchida
 de un santo no saber, de que sacaba
 su simple y puro ver.

Que mientras me miraba
 vi en su mirada el fondo de mi ser¹⁰¹.

El acceso a la visión de quien cree no creer será expresada en la ficción de *San Manuel Bueno, mártir* no por la mirada en el mirar de un creyente, sino por la ceguera más completa, la de la muerte.

En la magnífica novela, la tensión entre fe y razón son acentuadas hasta el extremo; dos personajes antitéticos, el propio D. Manuel y Blasillo, encarnando cada uno un polo, se ponen al servicio de su característico “proceso de vaivén de hipérboles”, de su “procedimiento rítmico de contradicciones”¹⁰². Para nuestro autor, antes que ofrecer abiertamente la concordia entre contrarios, “es preferible [...] seguir otro método: el de afirmación alternativa de los contrarios; es preferible hacer resaltar la fuerza de los extremos en el

101 “Cancionero”, en: *BCV*, 803. En otro pasaje y en esta misma línea dice de su esposa: “ella, mi espejo de santa inconciencia divina, de eternidad” (“Cómo se hace una novela”, en: *OCVIII*, 747). Añadamos que, para el pensador bilbaíno, lo más hondo del hombre es Dios (cf. “Cancionero”, 94s, 230, 287, 501 y 770).

102 “En torno al casticismo. La tradición eterna”, en: *OCI*, 784.

alma del lector para que el medio tome en ella vida, que es resultante de lucha”¹⁰³. Unamuno tiende, en vez de a resolver la pregunta, a acentuarla y a resaltar el misterio; en la tensión generada, se abre un nuevo horizonte de sentido¹⁰⁴. El rector de Salamanca no gusta de dar la respuesta, el lector tiene que rehusar encontrar conceptualizada la solución, pues se trata de un misterio, no de un problema y además, al parecer del pensador bilbaíno, es en lo hondo donde los conceptos del mundo consciente y aparentemente incompatibles encuentran su armonía¹⁰⁵.

Ya hemos visto, en textos de la misma época de la novela, concretamente tres años posteriores, la centralidad que tienen para él las palabras del credo: “creo en la resurrección de la carne y la vida perdurable”. En la ficción, D. Manuel Bueno, en la recitación pública del símbolo, al llegar a ellas, callaba¹⁰⁶; el párroco de Valverde de Lucerna no tenía una fe conceptual, judicativa y/o confesional. ¿Pero quiere decir esto, para Unamuno, que no creía?

Avanzado el relato, cercana ya su muerte, cuando hablaba de la vida eterna, cerraba los ojos y decían las gentes del pueblo que era porque la estaba viendo¹⁰⁷. Llegada su postrer hora, cogido de la mano de Blasillo, que se había acercado para besársela, en el rezo del Credo, su biógrafa nos dice: “Y al llegar a la “resurrección de la carne y la vida perdurable”, todo el pueblo sintió que su santo había entregado su alma a Dios. Y no hubo que cerrarle los ojos, porque se murió con ellos cerrados”¹⁰⁸.

¿No nos habrá querido decir Unamuno sutilmente que vio, al cerrar los ojos y morir en la fe de su pueblo?¹⁰⁹. Eso es lo que parece insinuarnos en la voz y sentir del pueblo de fe sencilla¹¹⁰. Junto a esto, es de notar que muere junto y a la par que Blasillo¹¹¹, figura de esa fe sencilla sin sombra de razón ni

103 *Ibid.*, 784; cf. “Nuevo mundo”, en: *NM*, 46; GARCÍA NUÑO, 79-82.

104 Cf. CEREZO, 431; ABELLA, 53.

105 Cf. “En torno al casticismo. El espíritu castellano”, en: *OCI*, 818s; R. GULLÓN, “Teatro del alma”, en: A. SÁNCHEZ BARBUÑO (ed.), *Miguel de Unamuno* (Madrid 1974) 398.

106 Cf. “San Manuel Bueno, mártir”, en: *BC* II, 318.

107 Cf. *ibid.*, 336.

108 *Ibid.*, 340.

109 Cf. *ibid.*, 318; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde* (Madrid 1996) 153.

110 Cf. “San Manuel Bueno, mártir”, en: *BC* II, 336 y 340.

111 Cf. *ibid.*, 340.

duda. De la misma época en que escribió el cuento *Ver con los ojos*, es la carta que dirigió a Juan Solís, en la que dice: “Esta solución que doy a la fe y la razón es el abrazo de D. Quijote y Sancho, siempre juntos y regañando siempre, queriéndose bien el uno desde su locura, el otro desde sus simplezas, y que sólo a la hora de morir D. Quijote lloraban juntos y juntos concordaban”¹¹². Parece que estamos, por tanto, ante una nueva inclusión que abrace su obra toda.

En todo caso, al finalizar el relato, nos dice Ángela Carballino, la hagiógrafa de D. Manuel, que murió creyendo creer que no creía, pero creyendo en una gran desolación¹¹³. Parece apuntar todo esto a que el párroco de Valverde de Lucerna habría vivido en una fe pre-conceptual, creyendo creer que no creía, al creer que sólo hay fe cuando hay una confesión en conceptos, y con ellos conciencia de ella, y que aquélla consiste en esto; su agonía habría sido no haber podido dar el paso de lo pre-consciente a lo consciente, a la afirmación conceptual de lo creído pre- y pro-conceptualmente y, por tanto, pre- y pro-judicativamente.

Unamuno¹¹⁴, sobre todo cuando trata de la fe pura o de la fe en la fe misma, aunque no solamente, parece considerar un tipo de fe, previo a la confesión, de tipo meramente perceptual, sentido, para el que la afirmación en conceptos sería, de serlo, solamente un momento segundo¹¹⁵. Aunque su fe fuera, como hemos visto, mucho más explícita que la del párroco de ficción, podría decirse que en la medida en que éste sea reflejo de su autor, habrá que entender que así es como habría comprendido el rector de Salamanca su propio combate de fe.

La muerte de D. Manuel en la fe de su pueblo lo sería en la “conceptuación”, en la corporalidad expresiva, afirmativa y confesante de la vivencia de ella por la comunidad de Valverde y de la que él participaría vicariamente; en el caso de Unamuno lo sería la “conceptuación” que era la vida creyente de su mujer¹¹⁶.

112 Citado por CEREZO, 152.

113 Cf. “San Manuel Bueno, mártir”, en: *BC II*, 343s.

114 Cf. GARCÍA NUÑO, 209-211, 230-231 y 854-858.

115 Cf. E. RIVERA DE VENTOSA, “La experiencia de Dios en Miguel de Unamuno y Xavier Zubiri”, en: D. GÓMEZ MOLLEDA (ed.), *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (Salamanca 1989) 586.

116 Cf. “Cancionero”, en: *BC V*, 803. González de Cardedal hace esta lectura: “El protagonista es introducido por los demás en la tierra prometida. El que no puede creer por sí, cree con la fe de sus hermanos, integrando su silencio en la palabra confesante de aquéllos. Se salva, como los niños, en la fe de la Iglesia. Esa fe y esa Iglesia fueron para Unamuno realidad evi-

Todo esto, por otra parte, abriría, en el terreno filosófico, nuevas perspectivas en la investigación lógico-gnoseológico, en la que tanto la conceptualización, como el juicio y la inferencia buscan abrirse y enriquecerse, además de con los conceptos, con otros modos de expresión de la simple aprehensión.

¿Y qué es lo que se vería tras la muerte? ¿Qué vería D. Manuel al cerrar los ojos junto a Blasillo? ¿Qué verían los dos al morir?

Para Unamuno, no es suficiente una fe en la vida eterna pura y desnuda de toda representación, considera que el hombre necesita darle perceptibilidad¹¹⁷ y esto puede hacerlo anticipándola imaginativamente¹¹⁸ y en consonancia con el deseo, que el hombre tiene, de divinización¹¹⁹. Y para ello no hay que partir de la nada, sino que puede apoyarse en lo que la vida presente es, pues la otra solamente es pensable en las mismas formas de la pasajera, ya que, además de ser la única que el hombre conoce¹²⁰, la divinización no significa dejar de ser hombre¹²¹. Y, parte de lo que es la vida presente, es ser ámbito en el que se ha podido tener una cierta experiencia anticipada de aquella¹²², lo que facilita el intento de darle perceptibilidad. Pero, por más que el hombre se imagine la vida eterna, nunca podrá abarcarla con la razón¹²³.

El sentidor vasco intentará darle imaginativa corporalidad, una vez decepcionado por la teología protestante liberal, en abierta polémica con ella¹²⁴.

dente e incuestionable en la vida de su mujer. Y con ella lo fueron también para él, aunque quizá no lograra explicarlas con coherencia y vivirlas en catolicidad" (GONZÁLEZ DE CARDEDAL, 153).

117 "Del sentimiento trágico de la vida", en: *OC* VII, 240.

118 Cf. "Sobre el paganismo de Goethe", en: *OC* IV, 1381; "Los olivos de Valldemosa", en: *OC* I, 452; "La cama", en: *OC* VII, 1436.

119 Cf. "Del sentimiento trágico de la vida", en: *OC* VII, 182.

120 Cf. *ibid.*, 242 y 246.

121 Cf. *ibid.*, 245s.

122 Cf. "La esfinge", en: *BC* III, 21s y 32; "Nicodemo el fariseo", en: *OC* VII, 369ss; "La Quimera", en: *OC* III, 1100; "Una visita al viejo poeta", en: *BC* II, 128. En el caso concreto de Unamuno esto tiene lugar especialmente en la infancia; ese cielo pre-gustado en esa etapa de la vida es el que desea: "Es revivir lo que viví mi anhelo, / y no vivir de nuevo nueva vida; / hacia un eterno ayer haz que mi vuelo / emprenda sin llegar a la partida, / porque, Señor, no tienes otro cielo / que de mi dicha llene la medida" ("Mi cielo", en: *BC* IV, 369).

123 Cf. "Del sentimiento trágico de la vida", en: *OC* VII, 253.

124 "Tomad un libro cualquiera del protestantismo más ilustrado, es decir, del más racionalista, del más cultural, la *Dogmatik*, del doctor Julio Kaftan, verbigracia, y de las 688 páginas de que consta su sexta edición, la de 1909, sólo una, la última, dedica a este problema" ("Del sentimiento trágico de la vida", en: *OC* VII, 240); según informa Orringer, la edición que manejó Unamuno es: J. KAFTAN, *Dogmatik*, 5ª y 6ª ed. mejorada, Tubinga 1909 (cf. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, edición de Nelson R. Orringer (Madrid 2005) 387 n. 24).

Tras su giro religioso de 1897, encontramos, en sus distintas etapas creativas¹²⁵, variadas tentativas para expresar qué será la vida eterna, pero con los años irá siendo cada vez más consciente de la dificultad¹²⁶ para poder hacerlo y, al final de su vida creativa, será más sobrio y parco en palabras¹²⁷.

A la hora de pensar la vida eterna, lo que más centra su interés es tratarla como visión beatífica; el fin último del hombre es la visión, la contemplación¹²⁸, y, por ser la vida eterna realización del sentido último del hombre –el cielo es que el Creador haga al hombre plenamente hombre¹²⁹–, la vida eterna es triunfal contemplación¹³⁰. En un artículo de 1922 *La bienaventuranza de Don Quijote*, Unamuno imagina, con infrecuente explicitud y profusión de detalles, cómo será el momento inmediato tras la muerte, y hablará de luz y visión.

De pronto sintió [Don Quijote] que la sima en que iba cayendo, la sima de la muerte, empezaba a iluminarse pero con una luz que no hacía sombras. Era una luz difusa que parecía brotar de todas partes y como si su manantial estuviese en dondequiera y en redondo. Era como si todas las cosas se hiciesen luminosas y como si las entrañas mismas de la tierra se convirtiesen en luz. O era como si la luz viniese de un cielo cuajado todo él de estrellas, en que no hubiese sino estrellas. Y era una luz humana a la vez que divina; era una luz de divina humanidad¹³¹.

Esa luz le ilumina tanto el corazón como la cabeza, ya no hay trabado combate entre ambos¹³², y ve la propia vida pasada bañada en luz y a Jesucristo; y al verlo dice D. Quijote: “Pues que veo a mi Dios verdaderamente

125 Cf. GARCÍA NUÑO, 539-554, 730-743 y 908-913.

126 Cf. “El juego del sacapón”, en: *RE*, 318; “Programa de un cursillo de filosofía social barata III”, en: *RE*, 376. Unamuno encuentra que esta dificultad en algunos es imposibilidad (cf. “La muerte de Jorge Fraguas”, en: *OC* III, 1342; “San Pío X”, en: *EP*, 237 y 239; “¿Fajismo incipiente?”, en: *RE*, 175) y en otros queda en toscas representaciones (cf. “Hablemos de teatro”, en: *OC* VII, 720); la dificultad está acentuada por la extensa difusión de las visiones del mundo de estrecho cientifismo (cf. *RTV*, 55).

127 Cf. *Epl* II, 303.

128 Cf. “Discurso en los Juegos Florales celebrados en Murcia el 27 de marzo de 1932”, en: *OC* IX, 418 y 420.

129 Cf. “Romancero del destierro”, en: *BC* IV, 936s; “Cancionero”, en: *BC* V, 115.

130 Cf. *ibid.*, 137; “Programa de un cursillo de filosofía social barata III”, en: *RE*, 376.

131 “La bienaventuranza de Don Quijote”, en: *OC* VII, 1238.

132 Cf. GARCÍA NUÑO, 379-388.

me he muerto'. Y al saberse ya muerto, del todo muerto, perdió todo el temor y miró cara a cara, ojos a ojos, a Jesús"¹³³.

Esta visión, aunque sea don, no será pasiva¹³⁴, pues el conocimiento es activo¹³⁵. Será miración y admiración de Dios¹³⁶ y también audición beatífica¹³⁷: "¿Cómo, sin embargo, se nos habla de la visión y no de la audición beatífica? Y siendo que se ve al Verbo, a la palabra de Dios, que es sonido aunque sea luz. La palabra suena más que luce"¹³⁸.

La escucha tiene además un papel central en el camino hacia la contemplación divina, pues ella conduce al hombre hacia la visión: "La figura del mundo nos la dió la palabra: la visión salió del son. El habla nos enseña a ver. Nombrar una cosa es definir su idea, marcar su contorno. Porque idea quiere decir en su rigor etimológico visión. Es doctrina evangélica que la fe entra por el oído y la fe lleva a la visión beatífica"¹³⁹. Mas esta visión de Dios solamente es posible tras la muerte, pues antes no se puede soportar la verdad desnuda y entera¹⁴⁰.

Frente a esta vida, que es sólo camino, la patria del hombre es la visión beatífica¹⁴¹, que está, para el rector de Salamanca, anticipada en la contemplación de la historia¹⁴² y en el camino de la presente vida¹⁴³. Mas, aunque sea la patria definitiva, seguirá siendo camino¹⁴⁴, porque es vida. Pero además porque, al parecer de nuestro autor, el supremo placer del hombre es adquirir y acrecentar conciencia; no es simplemente conocer, sino aprender, lo cual supone diferencia entre lo aprendido y el que aprende. Por ello, el gozo de la

133 "La bienaventuranza de Don Quijote", en: *OC VII*, 1239.

134 Cf. "Del sentimiento trágico de la vida", en: *OC VII*, 242 y 244; "Daoíz y Velarde", en: *OC V*, 1109; "La agonía del cristianismo", en: *OC VII*, 343; "Cancionero", en: *BC V*, 616.

135 Cf. *MQ*, 103.

136 Cf. "Cancionero", en: *BC V*, 115; *MQ*, 103.

137 Cf. "Los oídos del corazón", en: *OC VII*, 1482; "La agonía del cristianismo", en: *OC VII*, 333; *MQ*, 103.

138 "Los oídos del corazón", en: *OC VII*, 1481s; cf. *MQ*, 103.

139 "Por el son a la visión", en: *OC IV*, 496.

140 Cf. "A mi ángel", en: *BC IV*, 384.

141 Cf. "Cómo se hace una novela", en: *OC VIII*, 768.

142 Cf. "Discurso en el homenaje al Doctor Don Agustín del Cañizo, celebrado en el Paraninfo de la Universidad de Salamanca el día 17 de mayo de 1931", en: *OC IX*, 384; "Somnía Dei per hispanos", en: *OC III*, 804.

143 Cf. "Cómo se hace una novela", en: *OC VIII*, 768.

144 Cf. "La agonía del cristianismo", en: *OC VII*, 343; "Cómo se hace una novela", en: *OC VIII*, 768; "Romancero del destierro", en: *BC IV*, 936s.

visión beatífica no es, para Unamuno, la contemplación plena de la Verdad, sino el continuo descubrimiento de ella, “un incesante aprender mediante un esfuerzo que mantenga siempre el sentimiento de la propia conciencia activa”¹⁴⁵. No es, por tanto, una visión de quietud mental y conocimiento pleno de una vez, sino de una aprehensión gradual. No se trata, por consiguiente, de un nirvana, de una disipación en el seno de Dios, de una vuelta a la no-conciencia por falta de diferenciación, es decir, de actividad, ya que, para Unamuno, lo que existe es lo que obra¹⁴⁶.

Como es visión, la gloria es luz, verdad, eterna aurora¹⁴⁷. Y también sueño eterno¹⁴⁸ de alabanza –un sueño henchido por la entonación del trisagio¹⁴⁹– y de amor –la muerte es cita amorosa¹⁵⁰. Esta contemplación es un conocimiento de interpenetración amorosa, de penetración de Dios en el bienaventurado y de presencia de éste en Aquél. Esto es así, porque todo conocimiento vivo, para Unamuno, supone penetración, sobre todo cuando lo conocido es espiritual; más, por tanto, cuando se trata de Dios¹⁵¹.

Y esa visión es beatífica, de ahí que la conciencia del hombre sea rescatada, purificada, infinitada y eternizada; pero no solamente es que la visión divinice, es que sin este acrecentamiento ilimitado de conciencia, que es la deificación, el hombre no podría ver a Dios. Todo lo cual no es un lujoso añadido en el más allá a la felicidad del hombre que no tuviera que ver con el presente; sin esperanza en la futura divinización, en este mundo, todo sería como nada¹⁵².

Mas esta visión beatífica no es algo conquistable por el hombre con sus solas fuerzas; siendo la satisfacción del apetito de divinidad lo más necesario

145 “Del sentimiento trágico de la vida”, en: *OC VII*, 244.

146 Cf. *ibid.*, 244; “Saduceísmo europeo”, en: *LN 1-14*, 303.

147 “Cancionero”, en: *BCV*, 104, 119, 122, 144s, 787. De ahí que, al comentar un paso del *Quijote*, en sentida oración escriba Unamuno: “Trabajo, Señor, da a Sancho y danos a todos los pobres mortales trabajo siempre; procuráranos azotes, y que siempre nos cueste esfuerzo conquistarte y que jamás descanses en Ti nuestro espíritu, no sea que nos anegues y derritas en Tu Seno. Danos Tu paraíso, Señor, pero para que lo guardemos y trabajemos, no para dormir en él; dánoslo para que empleemos la eternidad en conquistar palmo a palmo y eternamente los insondables abismos de Tu infinito seno” (“Vida de Don Quijote y Sancho”, en: *OC III*, 187).

148 Cf. “Cancionero”, en: *BCV*, 231, 282s, 297, 703s, 720 y 784s; *RTV*, 31.

149 Cf. “Cancionero”, en: *BCV*, 703s.

150 Cf. *ibid.*, 144s.

151 Cf. “La agonía del cristianismo”, en: *OC VII*, 324.

152 Cf. “Cancionero”, en: *BCV*, 629.

para el hombre, a la par, es algo imposible para las fuerzas meramente humanas. El cielo es la realización del más profundo deseo de todo hombre, es el granero que sacia su hambre¹⁵³; pero el hombre necesita que Dios, pues es Él quien eleva al hombre a su altura¹⁵⁴, le haga posible pasar por la puerta de entrada¹⁵⁵, mediante la fe¹⁵⁶ y el perdón divino¹⁵⁷. De ahí que el deseo de divinización se haga petición de luminosidad y visión.

Ven y ve, mi Señor: mi seno hiede;
ve cómo yo, a quien quieres, adolezco;
Tú eres resurrección y luego vida:
¡llámame a Ti, tu amigo, como a Lázaro!
Llévanos Tú, el espejo, a que veamos
frente a frente a tu Sol y a conocerle
tal como Él por su parte nos conoce;
con nuestros ojos-tierra a ver su lumbre
y cual un compañero cara a cara
como a Moisés nos hable, y boca a boca¹⁵⁸.

153 Cf. *ibid.*, 717s.

154 Cf. *ibid.*, 144s y 214.

155 "Agranda la puerta, Padre, / porque no puedo pasar; / la hiciste para los niños, / yo he crecido a mi pesar. // Si no me agrandas la puerta, / achícame, por piedad; / vuélveme a la edad bendita / en que vivir es soñar" (*ibid.*, 92; cf. *ibid.*, 143).

156 Cf. "Castillos y palacios", en: *OC I*, 577.

157 Cf. "Cancionero", en: *BCV*, 724s.

158 *CV*, IV, IX, 35-44.

