

## FE Y ESPERANZA EN UNAMUNO

ALEJANDRO MARTÍNEZ CARRASCO

Publicado en Insausti, Gabriel (ed.). Unamuno en Hendaya.  
Valencia: Pre-Textos, 2021.  
171-195.

## DOS AGONÍAS QUE SON UNA

Como es sabido, la noción de fe ocupa un lugar absolutamente central en el pensamiento de Miguel de Unamuno, en especial a partir de su crisis de 1897. Una noción que generalmente tiene un protagonismo explícito muy superior a la de esperanza, inseparable en último término de aquella. Sin embargo, en los años finales de su vida, a partir más o menos del destierro, se puede ir descubriendo un mayor protagonismo de la esperanza en detrimento de la fe, lo que puede dar la clave no sólo de cierta evolución intelectual de Unamuno en esos años, sino especialmente de su estado de espíritu y luchas interiores; eso, sin dejar de ser conscientes, por supuesto, de lo difícil y huidizo que es poder vislumbrar algo de la intimidad espiritual de una personalidad tan rica, profunda y agónica. En este cambio de protagonismo, o de acento si se quiere, la transformación del valor y papel otorgado a la voluntad es un elemento fundamental que permite comprender esta evolución.

Para recorrer este hilo me centraré sobre todo en sus ensayos y textos más directamente filosóficos en prosa, sobre todo los ensayos *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* y *La agonía del cristianismo*. Dejaré de lado fuentes tan extensas e imprescindibles para comprender a Unamuno como son sus poesías y su epistolario, obras donde el alma de su autor se revela o desvela de un modo excepcional. No desconozco la enorme importancia y riqueza de estas fuentes; soy consciente de que mi acercamiento es parcial y limitado, y por supuesto hay muchos más Unamunos que el que presentaré. Pero lo que me propongo es mirarlo, verlo, comprenderlo desde la perspectiva de sus obras filosóficas, distinta en parte del resto de contribuciones de este volumen, en las que hay una menor presencia de los escritos más propiamente filosóficos: una perspectiva dentro de las muchas posibles debido a las diversas facetas de este autor. Al fin y al cabo, en todos sus escritos está el alma de Unamuno, y lo que

me propongo aquí es lo que él mismo quiso hacer con Pascal, con el que a menudo había manifestado su afinidad:

La lectura de los escritos que nos ha dejado Pascal (...) no nos invita a estudiar una filosofía, sino a conocer a un hombre, a penetrar en el santuario de universal dolor de un alma, de un alma enteramente desnuda, o mejor acaso de un alma en vivo, de un alma que llevaba cilicio (X, 594).

El deseo de comprender a Unamuno no, por mera curiosidad, sino como él quería, para comprendernos a nosotros mismos. Como a él le gustaba repetir, lo más personal, lo más individual es lo más universal; y su problema íntimo, el que tanto le angustió, el mismo problema que todos compartimos. Estamos hablando de un hombre que se expresa y se muestra a sí mismo en sus escritos, que da testimonio de sí e invita a los demás a compartir sus dramas; un hombre que huyó toda su vida de definiciones, de encasillamientos, de dogmatismos, de toda etiqueta que fuese excusa para no tomarle en serio y no sentir con él las luchas del hombre, de todo hombre. De ahí el tono socrático que siempre quiso dar a su misión intelectual: inquietar, hacer reflexionar, despertar al dormido, luchar contra toda pereza mental.

Lo más de mi labor ha sido siempre inquietar a mis prójimos, removerles el poso del corazón, angustiarlos si puedo (...). 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 de más espíritu (...). Mi empeño ha sido, es y será que los que me lean piensen y mediten en las cosas fundamentales, y no ha sido nunca el de darles pensamientos hechos. Yo he buscado siempre agitar, y a lo sumo, sugerir más que instruir. (...). Es obra de misericordia suprema despertar al dormido y sacudir al parad (IX 54, 56).

Para ello, lo que aquí me propongo es tomar *La agonía del cristianismo*, redactada en París a finales de 1924 y publicada en francés en 1925, como punto clave para entender las preocupaciones de Unamuno en los años del exilio y de su posterior vuelta a España; es decir, para entender al Unamuno que llega a Hendaya en el verano de 1925. Más concretamente, lo que pretendo es señalar el contraste que se aprecia entre *La agonía del cristianismo* y *Del sentimiento trágico de la vida* en torno a dos conceptos tan

absolutamente centrales como los de *fe y voluntad*, y que parece apuntar a un nuevo papel que adquiere la esperanza.

En relación con esto, frente a los aspectos políticos y civiles, también me gustaría subrayar la centralidad del aspecto religioso e íntimo en el exilio, que constituye su lucha y tragedia más importante y fundamental, en la que desemboca toda su obra (Urrutia Jordana, 34-36). Algo que él mismo da a entender en el prólogo que redactó en 1930 para la edición española de *La agonía del cristianismo*:

Después de escrito y publicado en francés este librito, en febrero de este año 1930 creí poder volver a España, y me volví a ella. Y me volví para reanudar aquí, en el seno de la patria, mis campañas civiles, o si se quiere políticas. Y mientras me he zahondado en ellas he sentido que me subían mis antiguas, o mejor dicho, mis eternas congojas religiosas, y en el ardor de mis pregones políticos me susurraba la voz aquella que dice: “Y después de esto, ¿para qué todo?, ¿para qué?”. Y para aquietar a esa voz o a quien me la da, seguía perorando a los creyentes en el progreso y en la civilidad y en la justicia, y para convencerme a mí mismo de sus excelencias (X, 538).

Por supuesto no quiero ignorar la importancia de su lucha y preocupaciones políticas, con la profunda huella que dejaron en su estado de ánimo, ni la indisolubilidad última de ambas cuestiones. Él mismo lo señala repetidamente en *La agonía del cristianismo*, “libro de religiosidad política, porque su propósito práctico deriva de su fondo espiritual”, en palabras de Victor Ouimette (38), y en *Cómo se hace una novela*, redactada muy poco después y reelaborada en 1927: el sentir “a la vez la política elevada a religión y la religión elevada a política” (X, 615), “una vida íntima de política hecha religión y de religión hecha política” (213), las dos agonías que son una misma; no hay que olvidar su advertencia de que todo lo que él hace es política, es decir, lucha por la libertad de la verdad (205-206). En el fondo, lo que pretendo es recordar algo que ya había dicho el propio Unamuno muchos años antes en su ensayo *Soledad*, de 1905:

Estoy convencido de que no hay más que un solo afán, uno solo y el mismo para los hombres todos, y nunca lo siento ni lo comprendo más hondamente que cuando estoy más solo. Cada día creo menos en la cuestión social, y

en la cuestión política, y en la cuestión estética, y en la cuestión moral, y en la cuestión religiosa, y en todas esas otras cuestiones que han inventado las gentes para no tener que afrontar resueltamente la única verdadera cuestión que existe: la cuestión humana, que es la mía, y la tuya, y la del otro, y la de todos (...). La cuestión humana es la cuestión de saber qué habrá de ser de mi conciencia, de la tuya, de la del otro y de la de todos, después de que cada uno de nosotros se muera. Todo lo que no sea encarar esto, es meter ruido para no oírnos (VIII, 781).

#### RECORRIDO POR LA IDEA DE FE ANTES DE 1911

Para abordar esta cuestión, las diferencias entre los dos ensayos de Unamuno, me parece conveniente hacer un breve recorrido por la noción de fe que aparece a lo largo de su producción escrita anterior a *Del sentimiento trágico de la vida*.

Aunque sería esperable que todo lo relevante sobre esta noción no surgiese sino a partir de su crisis religiosa y existencial de 1897, en realidad ya antes de ese año se pueden encontrar ideas sobre la fe que se mantendrán a lo largo del tiempo. Así, por ejemplo, en su ensayo de 1895 *En torno al casticismo* ya se expresa una idea absolutamente fundamental de su pensamiento posterior: “La voluntad eterna, madre de la fe y de la esperanza, de la fe viva que no consiste en creer lo que no vimos, sino en crear lo que no vemos” (VIII, 87). Y un año más tarde, en *El caballero de la Triste Figura. Ensayo iconológico*, se puede encontrar la misma idea, unida ahora a la figura de don Quijote:

Para Don Quijote la buena filosofía era, como es natural, la suya, la castellana, el realismo que saca de las hazañas las facciones, que procede de dentro a fuera, centrífugo, volitivo, el que convierte los molinos en gigantes (...). [A don Quijote] Hay que pintarlo con fe, sobre todo, con la fe que da un quijotesco idealismo, fuente de toda obra verdaderamente real, el idealismo que acaba por arrastrar tras de sí, mal que les pese, a los Sanchos todos; hay que pintarlo con la fe que crea lo que no vemos, creyendo firmemente que Don Quijote existe y vive y obra (VIII, 264-265, 275-276).

En su *Diario íntimo*, los cuadernos en los que recogió comentarios en torno a su crisis de 1897, el tema de la fe es muy central y complejo, aunque poco desarrollado. Así, se pueden encontrar referencias a la fe como creación, a diferencia de la razón, en la misma línea de los ensayos anteriores; o a la idea de que la fe es prueba de sí misma. Pero especialmente significativas me parecen las diversas referencias a la voluntad de creer, al deseo de creer: una fe que más que creer es un querer creer, sin duda en una manifestación de sus propias angustias espirituales.

En la conferencia *Nicodemo el fariseo*, de 1899, Unamuno apunta a la íntima relación entre la fe, la voluntad y las intenciones, distintas de los actos: esto es lo que hace bueno a alguien, lo propio de la religión, que es algo diferente de hacer el bien. También aquí vuelve a aparecer la fe como crear lo que no vemos, como la única fuerza que crea, unida ahora a la necesidad de otorgar finalidad, con expresiones muy cercanas a sus escritos de mayor madurez: “Cuando la razón me dice que no hay finalidad trascendente, la fe me contesta que debe haberla, y como debe haberla, la habrá” (IX, 576). Por otro lado, la fe se caracteriza como un acto de abandono y de entrega cordial de la voluntad, como confianza, en una idea que volverá a aparecer más adelante.

*La fe*, de 1900, es un texto de gran importancia y complejidad para el tema que nos ocupa. Al inicio, vuelve a afirmar enérgicamente que la fe no consiste en creer lo que no vimos, sino en crear lo que no vemos. Y a continuación responde con una serie de caracterizaciones a la pregunta qué es la fe: crear lo que no vemos; conciencia de la vida en nuestro espíritu; confianza ante todo y sobre todo; revelación de la potencia de la vida –“no tiene fe el que quiere, sino el que puede” (VIII, 335)–, por lo que sólo cabe desearla y esperar, teniendo en cuenta que la esperanza –y la resignación– es ya fe; esperar y querer, después de poner al hombre exterior al unísono del interior; se alimenta de un ideal real pero inasequible, la vida plena; comulgar con el universo todo, trabajar para la eternidad; vida, vida de fe; amor, caridad, misericordia, tolerancia, sinceridad; se opone al dogma, a la doctrina.

En *Sobre la filosofía española (diálogo)*, de 1904, en continuidad con las ideas anteriores, se subraya muy significativamente el papel de la voluntad; así, afirma que sólo tendremos filosofía española “cultivando la voluntad, convenciéndonos de que la fe es obra de la voluntad, y que la fe crea su objeto, así, lo crea...” (VIII, 646). Este papel central de la volun-

tad todavía aparece con más claridad en *¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!*, del mismo año: “Si existe un Dios, es el Querier, que hace que sea todo nuevo en cada momento de su existencia. Si existe un Dios, es el Querier, que quiere perpetuarse en el universo y manifestarse en él” (VIII, 669). Y en *Almas de jóvenes*, asimismo de 1904, esta fuerza creadora de la fe también se amplía a la esperanza: “La esperanza, como la fe, crea su objeto” (VIII, 636).

En 1905, Unamuno publica el importante y extenso ensayo *Vida de Don Quijote y Sancho*, en el que aparecen varias ideas de gran relevancia en torno a la noción de fe. En primer lugar, se presenta una comprensión de tipo pragmatista de la fe y la creencia, que mantiene su origen en la voluntad, la cual es creadora; la fe y la creencia están al servicio de la vida, deben llevar a aumentar la vida, porque la vida es el criterio de la verdad y la creencia es la fuente de la verdad, no a la inversa: “Las cosas son tanto más verdaderas cuanto más creídas, y no es la inteligencia, sino la voluntad, la que las impone” (X, 116). Y aparece en este ensayo una novedad importante, la relación esencial de la fe con las dudas:

La fe de Sancho en Don Quijote no fue una fe muerta (...). Era, por el contrario, fe verdadera y viva, fe que se alimenta de dudas. Porque sólo los que dudan creen de verdad, y los que no dudan, ni sienten tentaciones contra su fe, no creen en verdad. La verdadera fe se mantiene de la duda; de dudas, que son su pábulo, se nutre y se conquista instante a instante, lo mismo que la verdadera vida se mantiene de la muerte y se renueva segundo a segundo, siendo una creación continua (...). Los que no mueren, no viven; no viven los que no mueren a cada instante para resucitar al punto, y los que no dudan, no creen. La fe se mantiene resolviendo dudas y volviendo a resolver las que de la resolución de las anteriores hubieren surgido (...). [Dirigiéndose a Sancho:] Y mientras tu cabeza te decía que no, decíate tu corazón que sí, y tu voluntad te llevaba en contra de tu entendimiento y a favor de tu fe. En mantener esa lucha entre el corazón y la cabeza, entre el sentimiento y la inteligencia, y en que aquel diga ¡sí! mientras esta dice ¡no! y ¡no! cuando la otra ¡sí!, en esto y no en ponerlos de acuerdo consiste la fe fecunda y salvadora (X, 146-147).

En esta última cita, como en otros importantes pasajes de este ensayo, se pueden descubrir algunos motivos que serán desarrollados y ocu-

parán un papel central en *Del sentimiento trágico de la vida*, y que son fundamentales para entender cómo Unamuno plantea el problema de la fe y la voluntad, en el que la presencia de Schopenhauer actúa como inspiración clave:

Y verás que el mundo es tu creación, no tu representación, como decía el tudesco. A fuerza de ese supremo trabajo de congoja conquistarás la verdad, que no es, no, el reflejo del Universo en la mente, sino su asiento en el corazón. La congoja del espíritu es la puerta de la verdad sustancial. Sufre, para que creas y creyendo vivas. Frente a todas las negaciones de la “lógica” que rige las relaciones aparienciales de las cosas, se alza la afirmación de la “cardíaca”, que rige los toques sustanciales de ellas. Aunque tu 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 que la razón no es guía. La verdad es lo que hace vivir, no lo que hace pensar (X 212).

En el escrito *¿Qué es verdad?*, de 1906, Unamuno afirma que “creer en Dios es querer que Dios exista, anhelarlo con toda el alma” (VIII, 891), en continuidad con lo que venía afirmando anteriormente y con lo que iba a repetir y desarrollar en sus escritos posteriores; y aparece una vez más la necesidad de las dudas para una verdadera fe. Por último, en *Mi religión*, de 1907, vuelve a insistir en estas mismas ideas: “Si creo en Dios, o, por lo menos, creo creer en Él, es, ante todo, porque 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” (IX, 53).

En definitiva, lo que en todos estos escritos vemos es una relación estrecha, íntima, de la fe en primer lugar con la voluntad (fe y voluntad son inseparables: fe es crear, y creer es querer creer y querer que Dios exista); y en segundo lugar, con las dudas.

#### FE Y VOLUNTAD EN *DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA*

*Del sentimiento trágico de la vida*, el ensayo más sistemático y filosóficamente ambicioso de Unamuno, fue publicado por entregas entre 1911 y 1912 y publicado al final como libro en 1913, aunque, pensado inicial-

mente con el título de *Tratado del amor de Dios*, en él llevaba trabajando Unamuno desde varios años atrás; se trata de un texto de lenta gestación en el que fue recogiendo y desarrollando las ideas y los motivos principales de su pensamiento.

Los capítulos que me parecen más relevantes para el tema que estoy desarrollando son el VI, “En el fondo del abismo”, el VII, “Amor, dolor, compasión y personalidad”, y el IX, “Fe, esperanza y caridad”. Pero antes de entrar en ellos me gustaría destacar un concepto clave del libro que aparece ya en el inicio y que toma de Spinoza: el *conatus*, que es la esencia del hombre y de cualquier otro ser, el impulso de seguir viviendo, la voluntad de pervivir; es decir, la afirmación de la voluntad como esencia de lo real. Aquí se puede apreciar claramente el voluntarismo, la primacía de la voluntad que recorre todo este libro.

En el capítulo VI, Unamuno presenta la lucha entre la razón, por un lado, y la vida, el anhelo vital, la fe, la voluntad, por el otro, como el choque entre la razón y la vida, anhelo vital o deseo; como el choque entre la razón y la voluntad, la voluntad edifica lo que la razón abate; como el choque entre la razón y la fe, lo irracional pide ser racionalizado y lo racional opera sobre lo irracional. Es decir, se establece una identificación entre voluntad, fe, deseo, vida y anhelo vital. A la vez, se afirma expresamente que la fe es cosa de voluntad, no de razón; y de forma repetida se insiste en que creer es querer creer.

Este choque entre la razón y el deseo-voluntad-fe implica un abrazo entre el escepticismo –lo propio de la razón– y la desesperación –el aspecto sentimental-volitivo–, abrazo en que consiste el sentimiento mismo de la vida, la esencia de la vida. Por ello la incertidumbre es la base de nuestra vida íntima, no la certeza; no la paz, sino la pelea. Por tanto, la fe humana es una fe a base de incertidumbre, expresada en la frase del Evangelio tantas veces usada por Unamuno: “Creo, Señor, socorre mi incredulidad”.

Así pues, una vez más, en este capítulo se presenta la fe en relación inseparable con la voluntad y con las dudas.

En el capítulo VII la influencia de Schopenhauer, autor muy leído por Unamuno, desempeña un papel clave y omnipresente. La voluntad queda caracterizada de dos maneras: en primer lugar, como impulso a serlo todo y todos sin dejar de ser lo que somos; y, en segundo lugar, como aspiración a la conciencia, a la *concientización*, por usar la expresión del

propio autor. La conciencia es sobre todo voluntad y se proyecta como voluntad: como finalidad, propósito, para qué. De ahí que la *concientización* del universo, es decir, crear a Dios, sea algo propio de la voluntad: la voluntad es personalizadora, eternizadora.

La fe responde a este “furioso anhelo” (X, 399) de dar finalidad humana al universo, de que responda a un propósito, a un para qué; y esto es lo que lleva “a creer en Dios, a querer que haya Dios, a crear a Dios” (X, 399): una vez más, la identificación entre creer en Dios y querer que haya Dios se afirma de manera repetida. Así pues, la fe en Dios se entiende como personalización del universo, como proyección de la conciencia.

El universal anhelo de las almas todas humanas que llegaron a la conciencia de su humanidad que quiere ser fin y sentido del Universo, ese anhelo, que no es sino aquella esencia misma del alma, que consiste en su conato por persistir eternamente y porque no se rompa la continuidad de la conciencia, nos lleva al Dios humano, antropomórfico, proyección de nuestra conciencia a la Conciencia del Universo, al Dios que da finalidad y sentido humanos al Universo y que no es el *ens summus*, el *primum movens* ni el creador del Universo, no es la Idea-Dios. Es un Dios vivo, subjetivo –pues que no es sino la subjetividad objetivada o la personalidad universalizada–, que es más que mera idea, y antes que razón es voluntad. Dios es Amor, esto es, Voluntad (X, 408).

Nuevamente, en este capítulo se puede apreciar la inseparabilidad esencial de fe y voluntad.

En el capítulo IX se caracteriza de dos maneras a la esencia del ser: como tendencia a persistir y como tendencia a universalizarse; y en estas dos tendencias consiste aspirar a Dios. Pero no hay que olvidar que estas dos tendencias es lo que anteriormente había señalado a su vez como lo propio de la voluntad.

Por otra parte, da las siguientes respuestas a qué es la fe: crear lo que no vemos; querer que haya Dios, anhelar su existencia; querer salvar la finalidad humana del universo; está conformada por un elemento sentimental y un elemento cognoscitivo –conocer el anhelo–, y dotada de un fuerte rasgo personal: confianza en una persona, en Dios.

Pero un aspecto importante se desarrolla especialmente en este capítulo: la relación inseparable entre la fe, la esperanza y el amor. Sobre

la relación de la fe con la esperanza, creemos porque esperamos, la esperanza es lo que lleva a la fe: la esperanza como forma de la fe; fe en la esperanza, en el porvenir, y lo propio de la voluntad es el porvenir. Sobre la relación de la fe con el amor, creer en Dios es amarlo, amor y voluntad son inseparables.

Por tanto, una vez más se subraya aquí la relación entre la fe y la voluntad. Sin embargo, en este capítulo se pueden encontrar algunos pasajes en los que esta relación parece problematizarse, aunque la posición de Unamuno no deja de parecer confusa y poco clara, incluso contradictoria:

La fe es cosa de la voluntad, es movimiento del ánimo hacia una verdad práctica, hacia una persona, hacia algo que nos hace vivir y no tan sólo comprender la vida (X, 427).

Aunque decimos que 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 creer o crear, aunque sí comienzo de ello (X, 428).

Creer en Dios es hoy, ante todo y sobre todo, para los creyentes intelectuales, querer que Dios exista. Querer que exista Dios, y conducirse y sentir como si existiera. Y por este camino de querer su existencia, y obrar conforme a tal deseo, es como creamos a Dios, esto es, como Dios se crea en nosotros, como se nos manifiesta, se abre y se revela a nosotros (X, 429).

Es decir, en estos textos se empieza afirmando nítidamente la práctica identificación entre fe y voluntad; pero acto seguido Unamuno se decanta por la distinción radical entre fe y voluntad, señalando la autonomía de la fe respecto de la inteligencia, la voluntad y el sentimiento. Se vuelve

a insistir en que creer es crear, aunque ahora parece que esto ya no es propio de la voluntad, contrariamente a lo afirmado en muchos otros lugares. Del mismo modo, creer, crear, es querer que Dios exista, y ahora, sorprendentemente, eso tampoco parece obra de la voluntad. Y para aumentar la confusión, en estas mismas páginas la fe es denominada “flor de la voluntad” (X, 428).

En cualquier caso, de este recorrido por *Del sentimiento trágico de la vida* se podrían sacar dos conclusiones. En primer lugar, se perfila con fuerza la relación fe-voluntad, con el claro protagonismo y primacía de la voluntad, a pesar de las últimas citas al respecto. En segundo lugar, se vuelve a encontrar la relación de la fe con las dudas, porque no nos podemos desprender de la razón, que es fuente de incertidumbre; pero, debido al combate de la fe-voluntad con la razón, la fe y la voluntad tienden a combatir las dudas, a afirmar y creer-crear con firmeza, a pesar de que la lucha trágica en último término no se supera.

No me someto a la razón y me rebelo contra ella, y tiro a crear en fuerza de fe a mi Dios inmortalizador y a torcer con mi voluntad el curso de los astros, porque si tuviéramos fe como un grano de mostaza, diríamos a ese monte: pásate de ahí, y se pasaría, y nada nos sería imposible (...). Sólo los débiles se resignan a la muerte final, y sustituyen con otro el anhelo de inmortalidad personal. En los fuertes, el ansia de perpetuidad sobrepuja a la duda de lograrla, y su rebose de vida se vierte al más allá de la muerte (X, 315).

Todavía unos pocos años más tarde, en el “Prólogo” de *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, de 1920, se afirma en varias ocasiones que la creación, crear, es obra de voluntad, igual que el querer ser y el querer que haya Dios, de modo que la voluntad se vuelve a poner en conexión íntima y esencial con la fe: “El sueño es el que es vida, realidad, creación. La fe misma no es, según San Pablo, sino la sustancia de las cosas que se esperan, y lo que se espera es sueño. Y la fe es la fuente de la realidad, porque es la vida. Creer es crear” (II, 195).

LA FE EN *LA AGONÍA DEL CRISTIANISMO*

En su sentido general, *La agonía del cristianismo* es una continuación de las líneas maestras de *Del sentimiento trágico de la vida*. Desde varios años antes de su redacción definitiva en París ya estaba Unamuno trabajando en la continuación de esta obra, proyectada con el título *Abisag la sunamita*, recogiendo los materiales elaborados y meditados durante esos años intermedios; el propio Unamuno entendió así *La agonía del cristianismo*, como una continuación o segunda parte de su ensayo anterior, según lo refleja tanto en el prólogo a la edición española como en su correspondencia (García Blanco, 41-47). Sin embargo, las circunstancias del exilio, donde no pudo contar con papeles y materiales suyos y tuvo que apoyarse en su memoria (Ouimette, 16), contribuyeron a que este nuevo ensayo fuera bastante confuso y deslavazado: un texto difícil, menos elaborado y mucho más breve que *Del sentimiento trágico de la vida*, y que plantea el problema de la fe de un modo significativamente diferente al de su gran ensayo anterior.

Del escrito parisino, aquí me voy a centrar sobre todo en tres capítulos, que constituyen el núcleo de la obra entera: “La fe pascaliana”, “Abisag la sunamita” y “La virilidad de la fe”.

En “La fe pascaliana” Unamuno se plantea lo siguiente: “¿Creía Pascal? Quería creer. Y la voluntad de creer (...) es la única fe posible en un hombre que tiene la inteligencia de las matemáticas, una razón clara y el sentido de la objetividad” (X, 597). Una actitud expresada por el evangélico “creo, ayuda mi incredulidad”, otras veces usado por el autor vasco; frase a la que sin embargo ahora añade que “no es propiamente creer, sino querer creer” (X, 598). De este modo, aparecen aquí dos importantes novedades: querer creer ya no se identifica con creer; y “creo, ayuda mi incredulidad” ahora tampoco equivale a creer.

Hay que tener en cuenta que este capítulo recoge un ensayo que, con el mismo título, había redactado Unamuno entre finales de 1922 y comienzos de 1923, anterior, por tanto, a su exilio (García Blanco, 42-43; Robles, 116-118); y cuyo sentido queda iluminado si se pone en relación con otro ensayo prácticamente simultáneo, *La fe de Renan*, ambos preparados para conmemorar sendos centenarios de los respectivos objetos de estudio. En *La fe de Renan*, Unamuno señala cómo Pascal “tomó por creencia las ganas de creer” (1.304), a diferencia de Renan, que cree por es-

cepticismo, que tiene una fe con dudas. Por otra parte, Unamuno destaca la presencia en Renan de la añoranza de la fe, de la fe infantil, el anhelo de volver a su niñez, en relación con la congoja de la inmortalidad; algo muy semejante a lo que sintió el propio Unamuno en torno a su crisis de 1897, en una implícita pero clara referencia a su experiencia personal. Además, lo que más hondamente distingue a Renan de Pascal es que el primero se casó y fue padre, a diferencia de Pascal, soltero y monje del siglo; referencia una vez más al propio sentir y experiencia de Unamuno y cuestión, la del monacato y soltería o celibato, que luego será persistente en el pensador vasco. Como se aprecia en estos tres aspectos apuntados, cabe percibir una mayor simpatía e identificación de Unamuno con Renan que con Pascal, algo que me parece relevante para entender la cuestión que estoy planteando (sobre la presencia de Renan en Unamuno y su creciente simpatía, véase Unamuno Pérez).

En el capítulo “Abisag la sunamita” Unamuno cuenta la historia de Abisag, última esposa de David ya anciano, ajena a las disputas de Adonías y Salomón. Abisag representa a la virgen, esposa y madre, mientras que David representa a Cristo. Aunque David no la conoció, en el sentido bíblico –carnal– de la palabra, Abisag es madre porque el conocimiento vivo y amoroso, conocimiento místico y creativo, es engendrar, dar vida, a diferencia del conocimiento meramente racional. Abisag, enamorada de David, contrasta con Adonías y Salomón, hijos del rey, enfrascados en las luchas políticas y mundanas; ella es la espiritualización del cristianismo: el reino de David, la agonía del cristianismo frente a la política, al catolicismo, a la mundanización y traición del cristianismo. Abisag, hambrienta y sedienta de maternidad espiritual: “La pobre alma hambrienta y sedienta de inmortalidad y de resurrección de su carne, hambrienta y sedienta de Dios (...), consume su virginidad maternal en besos y abrazos al agonizante eterno” (X, 566-567). Igualmente vale la pena recordar que el origen más inmediato de la redacción de este capítulo parece situarse entre 1921 y 1922, luego usado en unas conferencias en marzo de 1923 (García Blanco, 41-43; Robles, 119; Ouimette, 15), por tanto también anterior al exilio. Y aquí vuelve a aparecer la importancia, subrayada por Unamuno en estas páginas, de la paternidad/maternidad en el problema religioso de la inmortalidad.

Por último, tras el capítulo dedicado a Abisag, Unamuno sitúa el dedicado a “La virilidad de la fe”, que debió ser escrito ya en París (García

Blanco, 44). En él, señala su autor que en español la voluntad se entiende como querer; y querer hace referencia al deseo, a las ganas –alusión a lo que anteriormente había dicho de Pascal–: a la virilidad. Esto acaba en el nadismo, porque acaba engendrando la des-gana, la noluntad. Por ello, Unamuno opone y enfrenta la virilidad y la maternidad, el libre albedrío –que en el *Manual de quijotismo* se conecta con la voluntad (120)– y la gracia: por un lado, virilidad, libre albedrío, voluntad, ganas; por el otro, feminidad, gracia, fe, mujer: “La fe es pasiva, femenina, hija de la gracia, y no activa, masculina, producida por el libre albedrío” (X, 577).

Creo, socorre mi incredulidad (Marcos IX, 24). Creo, quiere decir “quiero creer”, o mejor “tengo ganas de creer”, y representa el momento de la virilidad, el del libre albedrío (...). “Socorre mi incredulidad” representa el momento de la feminidad, que es el de la gracia. Y la fe (...) proviene de la gracia y no del libre albedrío. No cree el que tiene ganas de creer. La virilidad sola es estéril. En cambio, la religión cristiana ha concebido la maternidad pura, sin concurso de hombre, la fe de gracia pura, de gracia eficaz (X, 578).

La Virgen María, virgen y madre como Abisag, es símbolo de la feminidad pura, de la maternidad virginal,<sup>1</sup> que no tuvo dudas por lo que no tuvo menester de virilidad, de voluntad, que es lo que permite “sobrepujar” las dudas, que es lo que lleva a afirmar o negar. Y a la vez no tuvo dudas precisamente porque, como señala en otro capítulo Unamuno, “las dudas vienen de la voluntad; es la voluntad la que duda” (X, 614). En esto la voluntad parece aproximarse a la razón, porque “pensar es dudar” (X, 610): la razón es lo que Unamuno había visto siempre como la fuente de las dudas, del escepticismo.

Como ya he señalado, encontramos aquí esta misma crítica a las *ganas* que habíamos visto en los capítulos anteriores a propósito de Pascal, de nuevo distanciándose de él; y reaparece en este lugar la fe de Renan como fe viva, que vive de dudas, en contraste con la pascaliana, que quiere huir de ellas, combatir las: “La fe verdaderamente viva, la que vive de dudas y no las ‘sobrepuja’, la fe de un Renan, es una voluntad de saber

---

<sup>1</sup> La unión de virginidad y maternidad entendidas, por decirlo así, como quintaesencia de la mujer es una idea recurrente en Unamuno desde años atrás, ya desde su crisis de 1897, como lo atestigua su *Diario íntimo*, y también está presente en novelas posteriores como *Abel Sánchez* o *La tía Tula*.

que cambia en querer amar, una voluntad de comprender que se hace comprensión de voluntad, y no unas ganas de creer que acaban por virilidad en la nada. Y todo esto en agonía, en lucha” (X, 578). Frente a este no poder “sobrepujar” las dudas, pocas líneas más adelante se afirma que la Virgen María no necesitó “sobrepujar” las dudas porque no las tuvo, como un nivel superior de fe, el de la feminidad-maternidad- virginidad pura; un nivel en el que parece que ya no hay lucha. Nivel que sin duda entendía Unamuno como inalcanzable, al menos para él, de ahí su acercamiento e identificación con Renan.

A la luz de todo esto y en relación con la cuestión que nos ocupa, ¿qué nos encontramos en *La agonía del cristianismo*? En primer lugar, el rechazo a la unión o identificación entre la fe –lo femenino– y la voluntad –lo masculino, la virilidad–; en este sentido se subraya más el papel insuperable de la duda frente a toda firmeza o querer, la imposibilidad de “sobrepujar” las dudas.<sup>1</sup> Y en segundo lugar, aparece un tema protagónico que será omnipresente a partir de este momento: el de la maternidad. Es decir, sintetizando, lo que parece advertirse en este ensayo es algo así como un cambio de horizonte o de foco en el problema religioso íntimo.<sup>2</sup>

## UNA NUEVA CRISIS

Se ha repetido –y el propio Unamuno así lo reflejó en sus escritos– que los años de exilio, especialmente los meses en París, son años de una profunda crisis personal, con gran paralelismo con su crisis de 1897. Sin entrar en los factores múltiples y complejos que le condujeron a ella –su

---

<sup>1</sup> Para ver con más claridad esta novedad, compárese esta imposibilidad con lo que había dicho anteriormente en *Del sentimiento trágico de la vida*: “En los fuertes, el ansia de perpetuidad sobrepuja a la duda de lograrla, y su rebose de vida se vierte al más allá de la muerte” (X, 315).

<sup>2</sup> Julia Biggane también reivindica la novedad que aporta de *La agonía del cristianismo* respecto de las obras anteriores, y señala la androginia de la fe como su novedad fundamental, de un modo semejante a lo aquí expuesto; ahora bien, ella interpreta esta androginia, continuada en los escritos posteriores, especialmente en *El hermano Juan*, sobre todo en clave política, como un modo de pensar un sujeto político adecuado al *ethos* liberal (153-169). Sin negar el aspecto político de esta cuestión, mi interpretación incide en el aspecto íntimo y religioso como clave hermenéutica fundamental.

soledad, la lucha y el cansancio políticos, la muerte del niño Yago de Luna, etcétera (Cerezo, 665)–, hay algunas analogías evidentes con la de 1897: la fuerte presencia de la muerte, muy nítida a lo largo de *Cómo se hace una novela*, escrita en París en 1925 y reescrita en Hendaya en 1927; el anhelo de la vuelta a la infancia, por ejemplo en el prólogo de 1928 a *Abel Sánchez* y en la obra de teatro *Sombras de sueño*, ambos textos escritos en Hendaya;<sup>1</sup> el cuestionamiento de sí mismo, de su papel, función y acción, expresado en la obertura de *Cómo se hace una novela* con el agustiniano *mihi quaestio factus sum* y constante en *Manual de quijotismo*, con la preocupación por el sentido de lo que hace, con la reflexión y justificación en torno a su leyenda y figura pública, de modo semejante a como en 1897 se preguntaba sobre su sinceridad o si no actuaba más bien por soberbia y espectáculo.

Pero hay dos puntos de semejanza entre los dos momentos cuya consideración me parece en especial relevante. En primer lugar, no son crisis meramente circunstanciales, puntuales, que irrumpen o surjan sin previo aviso por causas puramente externas, la enfermedad de su hijo en 1897 o el exilio más adelante, sino que en ellas se fraguan dudas, cuestiones y replanteamientos que vienen de antes, ambas son consecuencia de largos y soterrados procesos de incubación y preparación. En el caso de la década de 1920, es significativo que algunos de los capítulos que conforman el núcleo de *La agonía del cristianismo* hayan sido pensados antes del exilio, incluso antes del golpe de Estado de Primo de Rivera.

En segundo lugar, otro punto también común y que quiero subrayar es la importante presencia en ambos momentos de la maternidad como tabla salvadora, como una especie de redención. El grito “¡Hijo mío!” de su mujer, que tanto lo aplacó y lo marcó en los primeros momentos de su crisis de 1897, es rememorado en la primera versión de *Cómo se hace una novela*, la que redactó en París en 1925 (200).<sup>2</sup> Este, el de la maternidad

---

<sup>1</sup> Como señala Cerezo, el deseo de la vuelta a la infancia ocupa un lugar muy importante en los años de Hendaya, especialmente en su poesía, en estrecha relación con las preocupaciones religiosas que irrumpen con fuerza en esos años (698-700). En cierto modo Unamuno experimenta su traslado a Hendaya en 1925 como una vuelta a su niñez, al País Vasco y a los paisajes de sus primeros años.

<sup>2</sup> Un grito que aflora de vez en cuando a lo largo de su producción, que no desaparece del todo entre las dos crisis; así, lo podemos encontrar en *Abel Sánchez* (I, 709), novela en la que están presentes muchos de los motivos que cobrarán gran protagonismo a partir de la década de 1920.

como consuelo y salvación, es sin duda uno de los puntos más permanentes y obsesivos a partir de ahora, con un acento y una importancia en cierto sentido novedosos.<sup>1</sup>

Sobre uno de los puntos señalados anteriormente, el cuestionamiento a sí mismo, ofrece gran interés ver cómo entiende y unifica en estos años el sentido de toda su producción de carácter más filosófico. Así, por ejemplo, en el borrador de *Manual de quijotismo*, redactado en fecha incierta pero probablemente en Hendaya entre 1925 y 1928 (Vauthier, 20-23), afirma lo siguiente:

Mi “Vida de Don Quijote y Sancho” (...) fue obra contemplativa, aunque de contemplación activa. Después comencé mi acción, mi imitación de Don Quijote, arremetiendo contra el retablo de Maese Pedro, el rey Don Alfonso XIII. Mi campaña desde 1914; me llamó el rey; golpe de Estado, mi deportación. Y en Fuerteventura concebí esta, otra obra, de acción contemplativa, después de haber hecho el Don Quijote. Esto es una contemplación de mi acción. En 1914 fui destituido del rectorado; aquello me sirvió de visión camino de Damasco. Primo de Rivera, o mejor, Anido, [¿]me apartaron de mi sendero, de mi divina misión? Todo lo contrario. En este misterio cristiano de Don Quijote fundo en uno mi “Vida de Don Quijote y Sancho”, mi “Sentimiento trágico de la vida” y mi “Agonie du christianisme”. Y es la resignación a la muerte, mi testamento y la contemplación de mi obra histórica (...). Y todo acaba en: Venga tu reino: Sea hecha tu voluntad, como en el cielo, así también en la tierra<sup>2</sup> Mat. VI 10. Pero en vez de rezar “Hágase tu voluntad!” hagámosla, hagamos la voluntad de Dios creador, es decir, creemos, obremos (81-82).

Vemos aquí que, por un lado, Unamuno reivindica la unión de acción y contemplación, muy presente también en *Cómo se hace una novela*, lo que da unidad a su lucha intelectual e íntima y a su lucha política y de hombre público. Y, por el otro, encontramos una vuelta a la imagen de don Quijote como símbolo e inspiración de su propia misión; aspecto

<sup>1</sup> No se trata desde luego de una idea en sí mismo novedosa en Unamuno, pues está retomando una idea de la maternidad como consuelo que ya tuvo una fuerte presencia en torno a la crisis de 1897, como se puede ver en el *Diario íntimo* o en *Nicodemo el fariseo* (Dobón Antón, 82), e incluso más tarde en la *Vida de Don Quijote y Sancho*, uniendo una vez más maternidad y virginidad (X, 243); pero, como se irá explicando, en el contexto de su evolución sí que se puede apreciar una novedad en cuanto a su desarrollo, tono e importancia.

<sup>2</sup> La frase del Evangelio está citada por Unamuno en griego.

este que guarda para Unamuno una estrecha relación con el problema de la maternidad y la paternidad, tema que recorre el *Manual de quijotismo*.

Por otra parte, en el prólogo a *San Manuel Bueno, mártir, y tres historias más*, escrito en 1932, Unamuno vuelve a presentar una breve síntesis de su pensamiento: “Lo mismo en mi obra *El sentimiento trágico de la vida* que en *La agonía del cristianismo*, el cogollo humano lo forma la cuestión de la maternidad y la paternidad, de la perpetuidad de la especie humana” (II, 304). Encontramos aquí una confesión expresa de la centralidad del tema de la maternidad y la paternidad, unido al problema de la perpetuidad. Me parece importante tener en cuenta que en *Del sentimiento trágico de la vida* apenas aparece la cuestión de la maternidad y la paternidad –sí, y mucho, el de la perpetuidad, tema absolutamente central–; se puede pensar, por tanto, que esta confesión de 1932 es en buena medida una proyección retrospectiva de un tema que le ha despertado un interés fundamental y creciente en estos últimos años. Tema que es básicamente el de la maternidad, que tiene la primacía, porque la verdadera paternidad no es sino una forma de maternidad (III, 472, 480).

En la “Autocrítica”, escrita también en 1932, que antecede a la obra de teatro *El otro*, vuelve a expresar sintéticamente la línea maestra de su pensamiento, señalando su obsesión ante un misterio en el que en realidad se podrían distinguir dos facetas: por un lado, el sentimiento congojoso de nuestra identidad; y, por el otro, el de la continuidad individual y personal (III, 417). A la primera faceta de este misterio –más que problema, como él mismo señala– hacen referencia las metáforas problematizadoras de la vida como *sueño* y como *teatro*, que están muy presentes en toda la producción de Unamuno desde el principio y que en la década de 1930 siguen teniendo un papel destacado. A la segunda faceta parece hacer referencia el problema de la maternidad y la paternidad, que adquiere una presencia permanente en esos años, unido a su examen crítico del monacato, el celibato, el carácter solitario y estéril del soltero, del que no se siente padre –las referencias a este tema son constantes, entre otros lugares, en *La fe de Renan*, *La agonía del cristianismo*, *Manual de quijotismo* o *El hermano Juan*, especialmente en su prólogo.

¿A qué se debe esta nueva presencia, o, mejor dicho, el nuevo protagonismo de este tema, ya que no se trata de una novedad radical? Obviamente es una pregunta muy difícil de responder. Por un lado, sin duda pueden intervenir factores históricos y circunstanciales, sobre todo la ex-

perencia de su exilio y oposición al régimen de Primo de Rivera: la soledad, la añoranza del hogar, la preocupación por su mujer y sus hijos; la defensa de una religión espiritualizada frente a la cruzada propugnada por el rey y el gobierno a propósito de la guerra de Marruecos, representada por ese Cristo de las Batallas combatido en su escrito “El Cristo del Cid”, publicado en *Hojas Libres* en marzo de 1928; la crítica constante a la virilidad como una referencia directa a Primo de Rivera y a su manifiesto de 1923 –en *Manual de quijotismo* hace una identificación explícita entre Primo y las ganas (86)–, en el que de un modo zafio a juicio de Unamuno apela explícitamente a ella.

Pero, por otro lado, parece que en este cambio subyacen motivos más de fondo y permanentes, que es en lo que me gustaría incidir. La maternidad hace referencia a la infancia, a la cuna, lo que constituye una búsqueda y esperanza muy repetida en Unamuno, con sus frecuentes referencias al nacer y al des-nacer, a la vuelta al hogar perdido, a la fe añorada de la niñez. Hace referencia también al consuelo en las angustias y sufrimientos interiores, a la protección ante las tribulaciones; como he señalado, significa una especie de tabla salvadora en momentos de oscuridad y agitación. En último término, en la figura de la maternidad se expresa la esperanza y el consuelo ante la agonía que la fe no puede superar.

Es decir, me parece que la mayor presencia de la maternidad puede entenderse como una mayor presencia que tiene la esperanza en esos últimos años. Cambio de acento que, simbólicamente, se puede intuir en el final de *Sombras de sueño*, redactada en Hendaya en 1926 como versión teatral de su novela de 1920 *Tulio Montalbán y Julio Macedo*: la versión de Hendaya tiene un final más esperanzado por la presencia de la mar, llamada muy significativamente en femenino, una presencia que es de alguna manera una presencia maternal, acogedora. En este sentido, en la maternidad se hace presente la esperanza, que es esperanza de salvación. Si en el planteamiento que culmina en *Del sentimiento trágico de la vida* se puede percibir una clara primacía de la fe-voluntad, desde la década de 1920, de modo especialmente acentuado en el exilio y los años posteriores, la primacía parece otorgarla a una fe entendida como –o que se acaba disolviendo en– esperanza-maternidad, dentro de las mismas preocupaciones religiosas y existenciales que jamás le abandonarían: “El que espere firmemente, lleno de fe en su esperanza, no morirse, ¡no se morirá!” (2005, 204).

Por ello, lo que quería apuntar en estas páginas es el significativo protagonismo de la esperanza por encima de la fe en la última década y media de la vida de Unamuno, al menos tal y como se puede ver en sus escritos en prosa; protagonismo que se aprecia especialmente en la postergación del papel de la voluntad y en la mayor presencia y revalorización del papel de la maternidad, expresión misma de la esperanza. Es cierto que cabría interpretar este cambio como un nuevo modo de entender la fe, una fe más pasiva, alejada de la fuerza de la voluntad, identificada con la feminidad, como aparece en *La agonía del cristianismo*. Pero, sin negar esto, me parece más acertado hablar de un nuevo protagonismo de la esperanza y no simplemente de un modo nuevo de entender la fe, porque de alguna manera se percibe un escepticismo y una desconfianza acerca de la fe, como el propio Unamuno expresa al final de *San Manuel Bueno, mártir*, donde lo único importante es mantener siempre la esperanza en la inmortalidad (II, 344-346). Sin olvidar que todavía en estos años se pueden rastrear ciertas ambigüedades acerca de la noción de fe, como la afirmación del *Manual de quijotismo* de que “creer es querer” (110).

Pero lo llamativo es que este protagonismo de la esperanza aparece justo en los que muy posiblemente sean los momentos más duros de la vida de Unamuno, momentos de desolación, cansancio, soledad y desesperanza. Es decir, este protagonismo no es precisamente un reflejo del ánimo de Unamuno, sino más bien un clamor angustioso, quizá algo así como un reflejo inverso: como aquello que más echa en falta, que más le duele, que más necesita.

De hecho, esta primacía de la esperanza frente a la fe en momentos vitales en los que precisamente ni la fe ni la esperanza parecen tener lugar puede dar incluso alguna clave para comprender *San Manuel Bueno, mártir*, una de sus novelas más profundas, impactantes, personales y desoladoras. En ella, el párroco de una pequeña población, sin una fe que es incapaz de tener, se desvive por mantener el consuelo y la esperanza de su pueblo, “para hacerles que se sueñen inmortales” (II, 330); una desesperanza de la fe, que de alguna manera se acoge a la esperanza en la esperanza, que lo que quiere proporcionar es sobre todo esperanza, lo que busca es dar vida (II, 332). Un hombre que es “varón matriarcal” (II 313), tiene actitud de madre, cumple una función maternal; al que su propia madre grita “¡Hijo mío!” para acoger su abandono y desesperanza

(II, 317), al que la narradora dirige un afecto maternal para “aliviarle del peso de su cruz” (II, 325), y que acaba siendo acogido en un ataúd construido con la madera de un “nogal matriarcal” que le había cobijado desde su infancia (II, 319). Un hombre, quizá como el propio autor, que no puede creer, que no está sostenido por la fe, y que en medio de la nada se abandona a la esperanza (Savignano, 113-116).

Al principio de estas páginas indicaba que lo que me proponía era intentar desvelar algo del alma y sufrimiento de Unamuno a través de sus escritos más propiamente filosóficos. Soy consciente de la temeridad y complejidad de este empeño, lo difícil que es hacer justicia a una personalidad como la suya; dejando de lado además la imposibilidad evidente de realizar esta tarea de un modo mínimamente detallado en tan pocas páginas. Sin embargo, me parece que este recorrido por el creciente protagonismo de la esperanza y el decreciente protagonismo de la fe puede ayudar a vislumbrar algo de ello. En último término, lo que me gustaría apuntar es que quizá este papel progresivamente otorgado a la esperanza es justo manifestación de su desesperanza creciente, de un sufrimiento interior que lo que más claramente percibe es la necesidad de consuelo y salvación, de una luz o un punto de apoyo que permita poder seguir respirando, de un seno maternal que abrazar y en el que ser acogido para llorar la angustia, de modo análogo al papel que su mujer desempeñó en sus tormentos interiores a lo largo de toda su vida; necesidad y angustia que sin duda fue sentida de modo creciente con el pasar de los años. Años en los que se le hizo cada vez más patente su propia debilidad y la fragilidad del destino humano, lo que parece guardar coherencia con la desaparición en sus escritos de la firmeza de la fe, de la fuerza afirmativa de la fe-voluntad, así como su mayor simpatía por Renan que por Pascal. Un estado interior de espíritu, en definitiva, para el que no perder la esperanza era más importante que no perder –o recuperar– la fe; o, quizá mejor, para el que perder la esperanza podía resultar mucho más trágico y doloroso que perder una fe que no le apaciguaba y que posiblemente nunca recuperó del todo.

## BIBLIOGRAFÍA

Los textos de Unamuno están citados por la siguiente edición de *Obras completas* (en las referencias está indicado el volumen en números romanos):

UNAMUNO, Miguel de, *Obras completas*, Ricardo Senabre (ed.), 10 vols., Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 1995-2009.

Los siguientes textos de Unamuno están citados por estas ediciones:

Unamuno, Miguel de, “La fe de Renan”, *Obras completas*, IV, Manuel García Blanco (ed.), Madrid, Escelicer, 1968.

— *Manual de quijotismo. Cómo se hace una novela. Epistolario Miguel de Unamuno / Jean Cassou*, Bénédicte Vauthier (ed.), Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005.

Bibliografía complementaria:

BIGGANE, Julia, “La agonía de don Juan: exilio, política y género en *El hermano Juan*”, *El Unamuno eterno*, Juan Antonio Garrido Ardila (ed.), Barcelona, Anthropos, 2015, pp. 148-172.

CEREZO, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Trotta, 1996.

DOBÓN ANTÓN, M<sup>a</sup> Dolores, “Matria contra patria en la trayectoria espiritual de Unamuno”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 34 (1999), pp. 75-96.

GARCÍA BLANCO, Manuel, “Introducción”, *Obras Completas*, VII. Miguel de Unamuno, Madrid, Escelicer, 1967, pp. 7-81.

OUMETTE, Victor, “Introducción”, *La agonía del cristianismo. Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa Calpe, 1996, pp. 9-62.

ROBLES, Laureano, “Unamuno y ‘La fe pascaliana’”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 37 (2002), pp. 115-124.

SAVIGNANO, Armando, “Filosofía y religión en Unamuno: el nadismo”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 48-1 (2010), pp. 107-116.

UNAMUNO PÉREZ, María de la Concepción de, “Unamuno y Renan frente a la crisis de fin de siglo”, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra. I*, Ana Chaguaceda Todelano (ed.), Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2003, pp. 213-232.

URRUTIA JORDANA, Ana, “Miguel de Unamuno: creación en Francia”, *Destierro/ Des-cielo: Unamuno, de París a la República. 1924-1930*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2014, pp. 32-44.

VAUTHIER, Bénédicte, “Censura y retórica de la cólera en el diario éxtimo del exilio”, *Manual de quijotismo. Cómo se hace una novela. Epistolario Miguel de Unamuno / Jean Cassou*, Miguel de Unamuno, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005, pp. 13-61.