

MATRIA CONTRA PATRIA EN LA TRAYECTORIA ESPIRITUAL DE UNAMUNO

The Fhaterland against Motherland in the spiritual development of Unamuno

M.^a Dolores DOBÓN ANTÓN

Universidad Alfonso X el Sabio (Madrid)

RESUMEN: Análisis de las ideas nucleares del pensamiento de Unamuno, sobre todo los conceptos patria y matria, a partir de las preocupaciones juveniles motivadas por la cuestión candente entonces, y ahora, de los regionalismos, los federalismos y la raza vasca.

Palabras clave: matria, patria, País Vasco, espíritu de la raza vasca, federalismo, separatismo, sentimiento regional, mujer, varón, maternidad.

ABSTRACT: Analysis of the fundamental phylosophy of Unamuno above all the concept of Motherland and Fatherland from the youthful concerns produced by the question then, and now, of the regionalism, federalism, and the Basque People.

Key words: Motherland, Fatherland, sense of Basque identity, the spirit of the Basque, Country, male, female.

En estas páginas pretendo mostrar cómo se originan y desarrollan las ideas nucleares del pensamiento de Unamuno, específicamente las de patria y matria, a partir de preocupaciones juveniles motivadas por lo que era en su momento, sobre todo en un vasco como él, una cuestión candente: el carácter de los regionalismos. Unamuno parte de la formulación más coherente del federalismo, es decir de la

obra de Pi y Margall, para inmediatamente elevar un problema político a un plano filosófico y religioso: la relación región/patria se convierte en el centro de sus especulaciones juveniles.

Ese planteamiento inicial sufre una primera e importante transformación tras su adhesión al socialismo y, sorprendentemente, una definitiva metamorfosis tras la crisis de marzo de 1897. El famoso grito de Concha Lizárraga de «¡Hijo mío!», que repercute en toda su obra, transforma radicalmente, como es bien sabido, el pensamiento filosófico y teológico de Unamuno, y transforma también, como veremos, y con la misma radicalidad, su pensamiento político, feminizando lo que había sido una visión patriarcal de la historia.

En la conferencia que Unamuno da en la sociedad bilbaína «El Sitio» el 3 de enero de 1887, es decir, a menos de tres años de su regreso a Bilbao tras sus estudios en Madrid, Unamuno anuncia ya las ideas fundamentales de lo que será un esquema que va a dominar su pensamiento durante los próximos diez años. El tema de su conferencia es el «Espíritu de la raza vasca» y en ella presenta una serie de ideas que, como es natural, proceden del pensamiento positivista de su época, con obvias raíces en Taine, Francis Galton, Gobineau, y otra serie de científicos, especialmente psicólogos y antropólogos, contemporáneos¹. Ese texto nos muestra un Unamuno que ya no volverá a aparecer en el futuro, un Unamuno que habla de las experiencias antropométricas de Galton como base de un estudio científico de las razas, o de las medidas del cerebro de la mujer para justificar sus alabanzas a la mujer vasca. Pero tras ese cientifismo ingenuo hacia el que luego profesará tanto horror, en la selección y presentación de temas, encontramos ya un Unamuno original.

Naturalmente lo que preocupa al joven Unamuno es cómo enfrentarse y enfocar el intenso regionalismo que había cobrado nuevo vigor con las guerras carlistas y con el federalismo de la Primera República. En cuanto al fondo político de la cuestión Unamuno es tajante: «Todo español debe rechazar el nombre calumnioso de separatista. En España no hay separatistas ni los habrá jamás» (VI, 213). Pero realmente sus preocupaciones son más profundas que las de un posible federalismo; aspiran a encontrar la raíz espiritual del sentimiento regional, y espera llegar a él con la ayuda de los que considera los últimos descubrimientos antropológicos. Dos de los conceptos que en su presentación maneja son fundamentales, no sólo porque constituyen el eje filosófico de su argumento, sino también por la función que desempeñarán en sus futuras construcciones ideológicas: el concepto de la formación de sentimiento de patria, y el de la relación entre individuo y comunidad.

Tenemos que comenzar por el segundo para penetrar más claramente el primero. El ser humano es el producto de una serie de sedimentaciones que forman

1. Científicos que seguramente está estudiando durante la preparación de la cátedra de instituto de psicología, en la que no tendrá éxito.

unas capas sobre el yo individual y consciente. En lo más profundo se encuentra el animal, del que Unamuno nos dice que proceden «las horas más dulces y las más borrascosas de la vida»² (VI, 194), sobre el animal se encuentra el hombre salvaje y primitivo, salido directamente de la naturaleza y que no ha sufrido todavía la influencia civilizadora del espíritu. Tal influencia se ejerce mediante varias modificaciones de ese espíritu: como espíritu de la raza, de la tribu y de la familia. Sobre ellos nada ese yo «que se cree árbitro y es juguete y resultado del animal, del salvaje, de la raza, de la tribu y de la familia» (VI, 194).

De estos espíritus el decisivo es el de la raza, porque la raza constituye el principio de relaciones sociales al dotar a los hombres de rasgos homogéneos en virtud de la plasticidad interior, que se moldea mediante las influencias del medio. Así, el medio vasco de montañas y mar ha creado un pueblo que es, por una parte, individualista y belicoso —como corresponde a montañeses que carecen del ámbito de comunidad de un valle o una meseta—, por otra, aventurero y emprendedor como corresponde a un pueblo de marinos.

Hasta aquí pues la raza. Sobre estas ideas Unamuno procede a elaborar una construcción que se constituirá en el principio central de lo que se ha llamado su agonismo. El medio que constituye la raza explica lo que Unamuno llama «el patriotismo de campanario», que corresponde al sentimiento regionalista. Éste es un patriotismo de «amor real», de «amor al terruño». De él brota otro patriotismo que Unamuno presenta como superior: el «patriotismo ideal», el de la «patria histórica», que nace de la lectura de su historia y su literatura, puesto que nuestra única experiencia sensorial es del ambiente o medio.

Unamuno no saca en este momento las profundas consecuencias que de esta división del concepto de patria³ va a presentarnos en su obra posterior, especialmente en *En torno al casticismo*.

Concluye algo vagamente sugiriendo que Castilla ha aplastado, durante su período imperial, el sentido individualizador de las regiones y que, de algún modo, el espíritu individualista vasco va a contribuir a remediar esa situación.

Durante los años 1890, especialmente desde 1891, fecha de la toma de posesión de su cátedra en Salamanca, hasta la crisis de marzo de 1897, Unamuno desarrolla estos conceptos en una serie de trabajos; algunos, como los que constituyen *En torno al casticismo*, recogidos en libro; otros desperdigados en distintas revistas, especialmente en publicaciones de tendencia socialista. Aunque, sin duda, *En torno al casticismo* es el más ambicioso de estos escritos, no es el que más clara y nítidamente representa la cima del pensamiento filosófico y político de Unamuno en el período de su adscripción al socialismo que precede inmediatamente a su

2. Una sorprendente alusión a la dulzura de Eros que no sabemos volviera a repetir.
3. Evidentemente tal división tiene remotas raíces hegelianas y directas en Taine.

crisis. En mi opinión, la rigurosa y concisa organización de ideas que encontramos en el ensayo «La crisis del patriotismo», publicado en la revista *Ciencia social* de Barcelona, en marzo de 1896, constituye uno de los más brillantes ejemplos del utopismo político y religioso que agita a algunos de los jóvenes intelectuales de la época y que alcanza probablemente su más alto nivel en Unamuno y Azorín.

Varios temas hacen de este documento un hito en la historia de la evolución del pensamiento social de Unamuno. En primer lugar, aquí establece con completa claridad la distinción entre, no dos conceptos de patria como había mantenido consistentemente hasta ahora, la «patria de campanario» y la «patria histórica», sino entre tres patrias. A las ya conocidas se une ahora «la gran patria humana» (III, 452-453).

La introducción de este concepto implica una revolución de incalculables consecuencias en el pensamiento unamuniano. Efectivamente, observemos por un momento la nueva situación. Tenemos la patria cordial, la patria chica de campanario, que ahora adquiere ciertos tintes socialistas. No es solamente ese medio cuyas sensaciones recibe la plástica intimidad del que lo habita, aquella porción de naturaleza que sin duda nos conforma emocionalmente, sino que es también esa misma naturaleza en cuanto que ha sido transformada por el trabajo del hombre. Ese esfuerzo es un poderoso elemento en la unión afectiva del hombre con su medio. Es más, como la forma de explotación primitiva de la tierra fue común, había sido un medio de crear instintivos y naturales lazos entre los hombres. El moderno capitalismo industrial ha destruido esos lazos⁴ pero muchas formas de vida colectiva han sobrevivido: todo el mundo de rituales religiosos, fiestas, costumbres que, enraizadas en la más primitiva antigüedad y absorbidas por el cristianismo secular, constituyen la esencia misma de la vida cotidiana del pueblo.

Tal es la madrépora que, con sus raíces hundidas en los abismos del mar, aparece en la superficie como una isla (456). Observemos por un momento esa metáfora: sin duda que esas raíces hundidas en lo profundo significan el pueblo, pero ¿qué es la isla? La isla es la patria nacional histórica, la que está simbolizada por el rey y la bandera. Tal patria, nos dice Unamuno con cierta agresiva franqueza en el comienzo mismo del ensayo, representa la razón humana puesta al servicio de los intereses socioeconómicos de las clases directoras, la nueva clase mercantil-industrial y la formada por los restos de la nobleza terrateniente. Es decir, la patria nacional es la patria burguesa, que, nos dice Unamuno, explota el trabajo del pueblo y roba a sus hijos, a los que pone al servicio de la guerra para defender los intereses imperialistas «de los grandes *trusts*, de los sindicatos gigantescos, frente a la unión de los que sufren» (460).

Esa patria burguesa, como indicamos, está al servicio de la razón, y aunque su función actual es claramente destructora, cumple una misión histórica: separa al hombre del amor al terruño y lo abre hacia el ideal de su verdadera patria, la patria

4. Lazos que Unamuno asume que en cierto grado se habían mantenido en el centenario sistema feudal.

universal y humana. El concepto de patria histórica, como ya vimos, ha sido una intuición radical de Unamuno. De origen hegeliano, Unamuno lo absorbe, elabora y reelabora y, como veremos, lo convierte en clave, no sólo de su pensamiento político y filosófico, sino incluso teológico. En «La crisis del patriotismo» Unamuno ve la patria histórica como una construcción ideológica de las grandes urbes que hacen de la patria un instrumento de explotación del pueblo. Pero a través de esa explotación éste se abre a un sentimiento de común humanidad que lo eleva sobre su apego al terruño y lo prepara para la futura patria humana universal. Unamuno nos dice que Hegel había mostrado cómo las patrias regionales se unen para formar la nación. Ricardo, mediante las teorías económicas del libre cambio, expuso el carácter internacional de la economía burguesa, elevando así las relaciones nacionales a un plano internacional. Marx ha señalado que mediante el socialismo, es decir, mediante el retorno a la economía colectiva primitiva, ese internacionalismo puede unirnos en una fraternidad colectiva universal de hombres libres.

La patria nacional, burguesa, ha cumplido, pues, una función: la de separar al hombre de su exclusivo apego al campanario y prepararlo para la auténtica patria humana. Esa futura patria es todavía un ideal pero, como tal, debe ser el gran resorte espiritual que mueva a la juventud hacia una meta en la que por fin el hombre podrá unir su amor a la tierra, enraizado en la animalidad, con el amor fraternal y libre a su más profunda humanidad, es decir, con su espíritu.

Antes de pasar a los efectos que la crisis de 1897 producirá en estos conceptos es conveniente mencionar brevemente dos ideas centrales del Unamuno de 1895, ideas que ocupan un lugar preponderante en *En torno al casticismo* y que son fundamentales para nuestra comprensión de la evolución de estos conceptos. Una es la exposición, con más detalle (y más confusión) que la que acabamos de ver, del concepto de «intrahistoria»⁵ apropiadamente titulado «La tradición eterna». Intrahistoria equivale al sistema de ideas que yace bajo la metáfora de la isla y sus raíces de madréporas; es decir, al contraste entre una historia superficial, que consiste en los hechos ruidosos que acaparan la atención pública, y la realidad espiritual del pueblo que ha sido el resultado de todos los acontecimientos históricos de su pasado. Así, ese pueblo que cada día trabaja, vive su vida familiar, va los domingos a misa, pasea en la Plaza del lugar, acude a sus romerías, celebra la fiesta de los santos, o las procesiones de Semana Santa, etc., ese pueblo tiene su alma conformada por esos rituales *que son el resultado de un larguísimo proceso histórico*.

5. El concepto de «intrahistoria» que Unamuno presenta en la sección III de *En torno al Casticismo*. Ver María Dolores DOBÓN, *La Ruta de Don Quijote*. Intrahistoria e Historia interna, *Actas del Coloquio Internacional José Martínez Ruiz* en Pau. Para mayor información y bibliografía selecta sobre el tema de la intrahistoria ver la tesis doctoral (defendida en la Universidad de Salamanca) de Eduardo PASCUAL MEZQUITA, *La intrahistoria del último Unamuno* el 13-9-93, bibliografía de 324-333. Agustín BESAVE, Historia e intrahistoria, *El Norte*, 26-1-1949; Juan Carlos VILLACORTA LUIS, Intrahistoria, concepto de Unamuno (12-11-1940); Pedro GARCÍA PÉREZ, *El serse en la historia: historia e intrahistoria en Unamuno, Sancho el Sabio*, 4, 1994; J. M. ROJAS, *Intrahistoria y Literatura*, Universidad de Salamanca, 1980.

En todas esas actividades colectivas, como Unamuno dirá con especial precisión en el *Discurso en los juegos florales de Cartagena* de 1902, se funden tradiciones ibéricas primitivas con otras introducidas por los fenicios, por los griegos, y sobre todo por las dos grandes raíces de nuestra cultura, la civilización romana y la cristiana. Toda esa amalgama de tradiciones forma el fondo de la tradición eterna. Pero ¿por qué eterna? Eterna, porque es el eterno espíritu creador, el divino ideal humano⁶.

Pero a su vez ese ideal humano, único y universal, al revelarse a lo largo del proceso histórico, adquiere las características de las distintas regiones en las que tiene lugar. Hemos visto cómo en la región vasca toma las cualidades, por el carácter montañoso y marítimo del ambiente, de belicoso y aventurero; en la castellana, como resultado de las violentas y opuestas condiciones impuestas por la meseta, con sus contrastes de luz y sombras precisas, de frío y calor, etc., su espíritu adquiere una visión intolerante de lo real, que le aparece en formas perfectamente delineadas: blanco y negro, bien y mal, sin matices o —para usar el término de Unamuno— nimbos que las fundan entre sí. De ahí que ese espíritu, intolerante y fanático, no acepta diferencias ni oposición, se niega a las visiones alternativas que podrían ofrecer regiones de distinta constitución espiritual, abole los fueros y eran instituciones violentamente uniformadas, tales como el Estado absoluto y la Inquisición.

Nos encontramos así con la formación del esquema claro y preciso que domina el pensamiento de Unamuno a fin de siglo y que, con distintas modificaciones permanecerá con él el resto de su vida. Las comunidades humanas se agrupan en regiones que crean grupos diferenciados, individualizados, en potencial conflicto unos contra otros. El conflicto entre esas entidades diferentes, entre tribus, razas, regiones o, para usar la nueva terminología unamuniana, castas, se ha resuelto históricamente, como acabamos de ver, por el dominio de una entidad sobre la otra mediante la conquista violenta. Unamuno va a proponer otra forma de conquista que constituirá la base de su famoso agonismo.

Antes de entrar al examen del agonismo unamuniano, que nos llevará directamente al concepto de matría, es conveniente detenerse en la segunda idea que decíamos supone una aportación muy importante de *En torno al casticismo*; me refiero al concepto de individualización regional. En la sección IV del ensayo IV, titulado «De mística y humanismo», Unamuno explica cómo la mística contribuye a desarrollar el espíritu de intolerancia, mientras que el humanismo tiende a crear esos nimbos o matices que permiten unir las diferencias y crear una comprensión y unión pacíficas. Al explicar el contraste y conflicto de las castas Unamuno las compara a las «conchas», ya que sus diferencias las individualizan encerrándolas en

6. Ése es el Dios de Unamuno, tal como lo explica en *El sentimiento trágico de la vida*, el que revela en la historia, creando al hombre a través de diferentes culturas, y siendo a su vez creado por él. Tenemos pues una realidad eterna en la intrahistoria, el ideal de la humanidad que forma el núcleo del espíritu humano, que es la fuente de su idealidad.

sí mismas. Esas «conchas» constituyen, pues, el principio de individualización y, por tanto, toda unidad histórica diferente debe de una forma u otra poseerlas. Pero la casta «enconchada» puede mantenerse en esa eremítica individualidad, y constituirse en «individuo», o abrirse a las otras castas y transformarse en «persona».

Para comprender todo el alcance de esta distinción en el desarrollo de pensamiento unamuniano avanzaré un momento a uno de los textos fundamentales de su pensamiento, el capítulo octavo de *Del sentimiento trágico de la vida*. Unamuno, al describir cómo el amor de Dios abre el hombre al otro, establece de nuevo el contraste entre individualidad y personalidad, y al hacerlo explica el alcance filosófico de esa imagen de la concha o costra a la que acabamos de referirnos. El individuo, nos dice, es semejante a una tinaja de barro que contiene un vino. El elemento individualizador es ese fuerte e impermeable casco; el personalizador es el vino contenido. Para que la unidad entre los seres humanos pueda crearse es preciso que el duro casco, la tinaja, se transforme en «vejigas de membrana sutilísima» que permitan a los licores contenidos mezclarse unos con otros y enriquecerse mutuamente. Esa metamorfosis implica la transformación del individuo en persona.

Es posible que produzca un choque en el lector si afirmo que quien ha permitido a Unamuno comprender cómo tal ósmosis podía producirse, ha sido Concha Lizárraga, y que la profundización de ese descubrimiento es una de las más fecundas fuentes del pensamiento unamuniano. Creo, sin embargo, que esta tesis puede sostenerse con considerable apoyo textual. No es necesario entrar aquí en explicaciones de un acontecimiento que ha sido exhaustivamente analizado, pero una breve exposición de los hechos es imprescindible para la más clara presentación de mi argumento. En una noche de primeros de marzo de 1897 Unamuno se siente agitado por lo que describe en *Cómo se hace una novela* como una «suprema, abismática congoja»; congoja que, nos dice, resulta de la presencia «del Ángel de la Nada», es decir, como dirá en innumerables ocasiones, de la vanidad de la existencia sin esperanza de vida eterna; tesis que, como es bien sabido, se convierte en el centro de su pensamiento. No hay pues que insistir en que ese momento constituye el hito fundamental de la obra y vida de Unamuno.

Pero Unamuno y «el Ángel de la Nada» no son los únicos personajes de esa trágica y solemne escena. Concha Lizárraga desempeña en ella una parte fundamental: ella «me gritó desde el fondo de sus entrañas maternas, sobrehumanas, divinas, arrojándose a mis brazos: ¡hijo mío! Entonces descubrí todo lo que Dios hizo por mí en esta mujer, la madre de mis hijos, mi virgen madre». En la narración que de esta escena hace Unamuno a su amigo P. Jiménez Ilundain el 3 de enero de 1898, tras describir el momento de la exclamación «¡Hijo mío!», añade: «Entonces me refugí en la niñez de mi alma... Me refugí en prácticas que evocaron los días de mi infancia».

Éstas, como vamos a ver, no son palabras vanas, y el haber llamado a Concha «virgen madre» no ha sido una simple y pasajera alusión metafórica. De hecho Unamuno, como una breve mirada a su *Diario íntimo* muestra, ha construido ya

sobre ese retorno a la infancia una primera sistematización de su futura teología. Concha Lizárraga no es más que una encarnación de la Madre Eterna, de la feminidad divina. Así, nos dice en su *Diario íntimo*: «María es de todos los misterios el más dulce. La mujer es la base de la tradición en las sociedades, es la calma en la agitación, el reposo en las luchas. La virgen es la sencillez, la madre, la ternura. De mujer nació el Hombre Dios, de la calma de la humanidad, de su sencillez»⁷. y tres entradas más adelante añade: «Pasan imperios, teorías, doctrinas, glorias, mundos enteros, y quedan en eterna calma la eterna Virginidad y la eterna Maternidad»⁸.

Una lectura rápida de estas líneas nos podría hacer pensar en algunas imágenes vagas con las que pretende expresar la devoción, algo trivial, que le embarga en esos días críticos. Eso sería un grave error. Como veremos, al leer esas líneas a la luz de su Conferencia *Nicodemo el fariseo*⁹, que comenzó a escribir casi inmediatamente tras la crisis, la que tenemos aquí es nada menos que el primer esbozo de un pensamiento cuyo sentido revolucionario aún no se ha comprendido plenamente. Lo que Unamuno hace aquí es interpretar el «hombre nuevo» de San Pablo en términos de una teología mariana. Como hemos visto, pasa de la Virgen a la mujer; María se transforma en la eterna Virginidad y la eterna Maternidad, que a su vez adquieren un carácter histórico al compararse con la «eterna calma» que permanece mientras que «imperios, teorías, doctrinas, glorias, mundos enteros» pasan. Pero, ¿qué es aquello que permanece tras la gloria pasajera del mundo? Lo acabamos de ver, y todo lector de Unamuno lo sabe perfectamente: «la intrahistoria»¹⁰. La mujer, la Virgen, la Madre es la intrahistoria, y Concha Lizárraga misma es una encarnación de la intrahistoria, y como la esencia de la intrahistoria, como vamos a ver inmediatamente es Cristo, es por la virginidad maternal de Concha por lo que Unamuno renace en Cristo.

Antes de entrar en un análisis de las consecuencias de esa identificación de María con la Maternidad y Virginidad universales es necesario detenernos aún un momento en unas entradas del *Diario* que explican cómo ese renacimiento en Cristo se efectúa y cuál es su sentido último¹¹. Sorprendentemente lo que Unamuno hace aquí es llevar al plano personal los descubrimientos que había hecho en el del pensamiento político. Hemos visto cómo las castas se formaban por acumulación de capas de aluvión del animal, el salvaje, la familia, la tribu, y la raza, y que, bajo ellas, se encontraba ese fondo eterno que era el hombre universal. Esas capas formaban una costra que debía romperse para llegar a una integración superior.

7. *Diario íntimo*, Madrid: Alianza Editorial, 1970, p. 30.

8. *Diario íntimo*, p. 31.

9. *CMU*, caja 3/9, caja 4/3.

10. Ver nota 5.

11. Sobre el conocimiento histórico del tema del *Diario íntimo* ver: El Padre Lecanda, confesor de Unamuno, *Institución de Estudios Complutenses*, en *Miguel de Unamuno y el Padre Lecanda. Notas de una amistad*, Alcalá de Henares, 1995, pp. 5-59.

Pues bien esa «costra», en el *Diario* se convierte en un yo individualizante que oprime al yo auténtico cristiano: «Aquellos cuya costra es tan espesa que aparece fría, tienen comprimido dentro el natural calor del alma, y algún día buscando su natural salida se eleva y resquebraja la costra y aún caldea» (88). El alma, pues, aparece dividida en dos zonas, de una parte un interior cálido, de otra una costra fría, y la costra oprime el calor natural del alma íntima. Casi inmediatamente tiene lugar la identificación de la costra con el hombre viejo paulino: tiene, nos dice, que romper con el «hombre viejo» (89). Tal hombre es el que ha creado nuestro afán de «¡Dejar un nombre en la historia!» (95); lo hemos creado sacrificando «nuestra realidad a la apariencia que de nosotros hay en las mentes ajenas» (96) de forma que nos encontramos «con un yo que el mundo nos ha hecho» (96-97) y «de tal modo nos hemos endurecido que nos hemos identificado con el papel» (97). Sólo el amor de Dios puede hacer que esa costra se funda y el yo auténtico nazca de, literalmente, las cenizas de esa costra espúrea: «La costra está seca, e irá descamándose. Quiero vivir en mí, donde tengo a mi Dios, y no en ellos, quiero mi libertad» (98).

La revolución causada por la crisis de 1897 pone las bases de lo que será el pensamiento de Unamuno por el resto de su vida, pero sería ignorar su genio y la extraordinaria vitalidad de su espíritu el suponer que éste se fija en una serie de tesis o dogmas permanentes¹². Las ideas centrales que acabamos de señalar forman el germen de una visión teológica, filosófica y política que evoluciona y se enriquece con el paso de los años y bajo la presión de acontecimientos políticos y personales ante los cuales Unamuno reacciona con su acostumbrada pasión, pero también con su acerada y penetrante inteligencia. Hechos tales como el desastre del 98, y su ascensión al doctorado, su expulsión del doctorado en 1910, y la Primera Guerra Mundial, para citar sólo los que tienen lugar durante los años a que se extiende el breve esquema que aquí presento, afectan vivamente los temas y la dirección de su pensamiento.

De los múltiples estudios y ensayos que produce en esos años, he seleccionado varios que contienen, en mi opinión, los momentos fundamentales de su evolución hacia la fijación de los conceptos de «patria» y «matria» que constituyen el objeto directo de este estudio. El primero en orden cronológico, así como por su extraordinario interés filosófico, es *Nicodemo el fariseo*, que constituye el texto de la conferencia dada en el Ateneo de Madrid el 13 de noviembre de 1899, pero que había sido concebida dos años antes, casi inmediatamente después de la crisis¹³. Unamuno intentó originariamente que formara parte de una serie de ensayos que pensaba recoger bajo el título de *Meditaciones evangélicas*¹⁴. En carta de 3 de enero

12. Véase SÁNCHEZ-BARBUDO, Una experiencia decisiva: la crisis de 1897, en SÁNCHEZ-BARBUDO, pp. 95-121.

13. Ver Laureano ROBLES, *Nuevo Mundo*.

14. Se guardan cuatro autógrafos de las *Meditaciones Evangélicas*, la uno, la dos, la tres y la seis que son:

1. El mal del siglo, *CMU*, caja 9/9.

2. Jesús y la smaritana, *CMU*, caja 2/6.

3. El reinado social de Jesucristo, *CMU*, caja 9/10.

4. Nicodemo el fariseo, *CMU*, caja 3/9; 4/3.

de 1898 se lo comunica así a su amigo P. Jiménez Ilundain, diciendo que ha concluido ya tres de ellos, *El mal del siglo*, *Jesús y la samaritana* y *Nicodemo*, y en carta de 25 de marzo del mismo año le dice que ha concluido dos más, *La oración de Dimas* y *El reinado social de Jesús*. En *Nicodemo* vemos claramente cómo los ensayos debieron constituir un desarrollo directo de la experiencia de marzo de 1897 que acabamos de describir.

Nicodemo el fariseo realiza una asombrosa y admirable fusión de las ideas que Unamuno había desarrollado acerca de la raza y casta con anterioridad al año 1897 y las que acerca de su propia escisión interior acaba de experimentar y habían constituido el centro de sus meditaciones durante los días de su crisis. Unamuno describe su crisis como el proceso por el cual ha roto la «costra de hielo» de su intelectualismo que lo individualizaba (126), y ha afirmado su personalidad «sobre la base de la civilización cristiana sobre la que vivimos, y de la que vivimos» (III, 127). Ese descubrimiento de su personalidad íntima se efectúa al «mamar la leche que nos hizo hombres»; esa imagen nos dirige, como vemos, directamente a la madre. Efectivamente, ese retorno a la leche materna es una resurrección, un renacer: «resucité mi niñez, sumergiéndome en la niñez del espíritu de nuestra cultura», en ella encontramos «la voz de nuestra niñez social, la voz del evangelio» (127).

Ese retorno a la voz de la infancia resulta en convertirnos en «otro», en nacer otra vez. Por ese renacer descubrimos que en nosotros existen simultáneamente dos hombres, el «exterior» que vive por su prestigio en la historia, y el «íntimo» que es el «niño que llevamos todos dentro», el «justo que nos justifica» (129). El «hombre carnal» es el «que fluye en la apariencias temporales» mientras que el «espiritual» es el «que permanece en las realidades eternas» (132). Es evidente que Unamuno está utilizando aquí la división entre historia e intrahistoria para conceptualizar la experiencia íntima de la crisis. Efectivamente, como la casta, el hombre exterior o carnal se constituye en una costra mediante «capas de pasiones, de impurezas, de iniquidades, de egoísmo». En el interior de esas capas existe, sin embargo, un «embrión espiritual» que «nos viene de Dios» y que crece de dentro hacia fuera. Así esa huella de Dios en nuestra alma enciende «el fuego de la caridad divina» que funde las costras y nos une en una gloriosa comunión: «comunicanse las eternas honduras de nuestra alma, con la hondura eterna de la creación que nos rodea, con Dios que habita en todo y todo lo vivifica, con Dios, en quien como en mar común, somos, nos movemos y vivimos» (134). Y puesto que sabemos que regresamos a ese embrión, mediante un regreso a mamar la leche de la infancia, y que esa leche consiste en la eterna tradición cristiana, es evidente que el regreso a esa madre que nos alimenta de una caridad que rompe nuestras costras es realmente un retorno a la intrahistoria.

Así, pues, *Nicodemo el fariseo* nos ha mostrado cómo Unamuno usa sus previos conceptos sociohistóricos para interpretar su experiencia religiosa. Un breve examen a *Discurso en los Juegos Florales celebrados en Bilbao el día 26 de agosto de 1901* nos mostrará a su vez cómo, una vez refinados y enriquecidos estos

conceptos mediante esa reflexión auténticamente religiosa, Unamuno los utiliza a su vez para purificar y enriquecer su concepción política de la patria, alcanzando de ese modo la formulación definitiva de su famoso «agonismo».

El Discurso comienza con una descripción del conflicto región-nación en términos que nos son ya familiares. Castilla es esa región o casta formada por la meseta que con sus claros y sombras limita y dogmatiza nuestra visión de la realidad. Su imperialismo necesario pero provisional, que debe ser reemplazado por una forma superior de unidad. Superior y espiritual, sí, pero no por eso menos agresiva. Así como Ignacio de Loyola creó la Compañía de Jesús universal, el pueblo vasco debe estar en la primera fila para la creación de una Compañía del Hombre también universal (VI, 331-332). El nuevo imperialismo vasco, que es simplemente un ejemplo para toda clase de futura relación entre los pueblos, será «un imperialismo sin emperador, difusivo y pacífico, no agresivo y guerrero» (VI, 332).

La España imperial fue centrífuga, la nueva España debe ser centrípeta (333). Para llegar a formar una España nueva, grande, fuerte y culta, cada región debe luchar por imponerse a las otras. El pueblo vasco tiene que penetrar en Castilla, el espíritu incorporado en su lengua debe «irrumper en el castellano» y abandonando el muerto eusquera, crear un «sobrecastellano» y allí cabrá «la expresión de nuestros anhelos todos, de nuestra concepción de la vida y la muerte, de nuestro sentimiento de la naturaleza y el arte. Será como una traducción gloriosa y depurada del para entonces muerto eusquera» (335). Se trata, pues de un imperialismo cultural, por el cual las almas de los pueblos se funden en una lucha vigorosa pero pacífica: «Si no queréis ser invadidos, invadid; si no queréis que se os absorba, absorbed; todo menos cerrar las valvas y permanecer aislados», y la base de esa conquista espiritual consiste en el amor, en la simpatía recíproca: «Tengamos lo que todo pueblo culto, para serlo de veras debe tener: *simpatía*, en el rigor etimológico del vocablo: capacidad de ponernos en el espíritu y de otros y sentir como ellos sienten» (337).

De este modo el pueblo vasco contribuirá con las otras «castas y regiones todas que componen la común patria histórica, España», contribuirá a formar «la gran raza histórica de lengua española», que a su vez marche «a la conquista de la sociedad futura, en que comulgando todos los hombres en un solo espíritu, sean en común la tierra, el trabajo libre, la ley interna, la paz perpetua, la fe pura, y la obra de amor, bajo un cielo ideal, de verdad, de bondad y de belleza» (343). Es evidente que encontramos aquí aquel mar inmenso de *Nicodemo el fariseo*, antes citado, en el que, rotas las costras por el amor, los individuos se unen y comunicanse las eternas honduras de nuestra alma, con la hondura eterna de la creación que nos rodea... con Dios, en quien como en mar común, somos, nos movemos y vivimos. Unamuno ha regresado, tras un largo viaje circular, y pasando por el abismo de su crisis y por ella enriquecido, a las meditaciones filosóficas y sociales de las que había partido.

Nos encontramos, pues, con dos formas de imperialismo: una que supone la lucha entre regiones o pueblos hasta que uno domina a los otros imponiendo violentamente su autoridad; otra que consiste en una lucha por el dominio espiritual. Este dominio se basa en la comprensión y la simpatía, y por él las diferencias

particulares (regionales, nacionales) al fundirse en unidades superiores, la región en la nación, la nación en la humanidad, se enriquecen y enriquecen el todo. Y hemos visto que Dios, ese Dios en que nos movemos y vivimos, es la fuerza que mueve a los individuos a romper la costra que los separa de los otros, y también la que mueve igualmente a los pueblos a romper su casta y a abrirse a la unidad superior. Dios es, finalmente, ese Ideal último del Hombre perfecto alcanzado en Cristo y hacia cuya realización histórica la Humanidad camina.

Pero, ¿es el severo Padre del Decálogo, el Dios del trueno y la ley, el severo paterfamilias romano, capaz de encender, en el seno de la intimidad humana, ese fuego de amor capaz de romper la dura costra del egoísmo individual o colectivo? Evidentemente no. No es el Dios padre el que obra ese milagro, sino el Dios madre. Ya antes de 1905, en los años que transcurren entre la crisis y la publicación de su *Vida de don Quijote y Sancho*, Unamuno ha llegado a la conclusión de que una de las muestras de grandeza del espíritu hispánico ha sido la creación de un Dios Madre: «¿No ves a este pueblo endiosando cada vez más el ideal de la mujer, a la mujer por excelencia, a la Virgen Madre?... ¿No ves que no hace sino ensalzarla más y más alto, pujando por ponerla al lado del Padre mismo, a su igual, en el seno de la Trinidad, que pasaría a ser maternidad si no es ya que la identificarán con el Espíritu como con el Verbo se identificó al Hijo?»¹⁵.

La concepción de Dios, nos dice Unamuno, ha sido hasta ahora, no antropomórfica sino andromórfica, varón, olvidando así a media humanidad, la femenina. La persona humana comprende tanto al hombre como a la mujer, y en Dios deben reflejarse ambos aspectos de la humanidad. El Padre representa ciertamente la ley, es el que «impone preceptos y dicta sentencias»¹⁶. Frente a Él, que se impone, manda e impera, es la Madre la que enciende en nosotros el amor que purifica y une: «Es la Virgen Madre; es la Madre Purísima, la que no es sino madre y siendo todo lo que hace ser mujer a la mujer, queda limpia de todo el barro humano para que en ella aliente e irradie tan sólo el soplo divino» pero esa divinidad no existe en alguna trascendencia remota, sino que se encarna en la humanidad, y es por la eterna acción de esa maternidad que Cristo nace en el seno de los hombres, que el Ideal divino encarna en el seno de la historia: «Es la Virgen Madre, es la Madre de Dios. Es la pobre Humanidad dolorida. Porque aunque compuesta de hombres y mujeres, la Humanidad es mujer, es madre. Lo es cada sociedad; lo es cada pueblo. Los muchedumbres son femeninas. Juntad a los hombres y tened por cierto que es lo femenino de ellos, lo que tienen de sus madres, lo que los junta. La pobre Humanidad dolorida es la madre de Dios, pues en ella, en su seno, es donde se manifiesta, donde encarna la eterna e infinita Conciencia del Universo» (491). Lo

15. *Vida de don Quijote y Sancho*, Ed. Alberto Navarro, Madrid: Cátedra, 1988, p. 490.

16. Afirma Unamuno en un texto sorprendentemente semejante a las tesis fundamentales de Lacan.

que junta a los hombres, lo que los unifica, pues, Unamuno enfáticamente afirma, es el elemento femenino de la divinidad. Las islas de las naciones, podríamos decir desarrollando la tantas veces repetida imagen de Unamuno, se une en las raíces de madréporas que se afincan en el fondo del mar, en el seno intrahistórico del Dios Madre.

Unamuno trabajó en *Del sentimiento trágico de la vida* desde 1903 hasta su conclusión a principios de 1911¹⁷. Así, pues, lo concibe al mismo tiempo que escribe su *Vida de don Quijote y Sancho*, y no es por tanto sorprendente que coincida en las ideas básicas de su análisis de la divinidad. Aunque el estudio de los fundamentos teológicos es naturalmente mucho más amplio en el *Del sentimiento* que en la *Vida*, tal estudio no altera en nada fundamental lo aquí expuesto. Pero sí hay un punto que enriquece nuestra presentación. Unamuno afirma explícitamente en el capítulo octavo de *Del sentimiento* que el principio de individuación, de exclusión, el que transforma al hombre en un «crustáceo espiritual» es «el rígido Dios del deísmo, del monoteísmo aristotélico» y que ese Dios «es en quien la individualidad, o más bien la simplicidad, ahoga a la personalidad»¹⁸. Sólo un Dios antropomórfico, que una al «aner», al «vir», la «gyne», la «mullier», es decir, la divinidad femenina, puede transformar, rompiendo esa costra, al individuo en persona; «el culto a la Virgen, a lo eterno femenino, o más bien a lo divino femenino, a la maternidad divina, acude a completar la personalización de Dios haciéndole familia» (167).

Así, pues, aparentemente Unamuno encuentra en Dios, y en el mismo plano de divinidad, un elemento masculino y otro femenino. Pero esa paridad es imaginaria. En el capítulo VI de *La agonía del cristianismo* definitivamente excluye la virilidad de la esencia divina, que parece identificar completamente con la feminidad. Unamuno se enfrenta con la afirmación del padre Jacinto Loyson que había afirmado que Renan no había podido vencer la duda porque le había faltado virilidad. La tesis del padre Jacinto sería, escribe Unamuno: «La fe, hija de la virilidad; la afirmación o la negación, el dogma, hijos de la virilidad»¹⁹. Es preciso, escribe Unamuno, examinar ese concepto de «virilidad»: «Pero examinemos un poco esta noción de virilidad, puesto que el padre monje parece pensar que afirmar o negar, sobrepujar la duda, es más bien que un hecho de potencia intelectual, un hecho de voluntad» (61).

El comienzo del argumento de Unamuno nos indica inmediatamente el desprecio que siente por la voluntad viril; citando a Schopenhauer, dice que éste «colocaba el foco de la volición en los órganos de la virilidad» (61). Pero lo que surge de esos órganos, nos dice Unamuno, no es voluntad, es gana, y esa voluntad/gana es

17. La elaboración de este texto se inicia con el *Tratado del amor de Dios*, cuyo texto autógrafo se guarda en la CMU, caja, 8/34.

18. *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 166.

19. *La agonía del cristianismo*, Buenos Aires: Losada, 1964, p. 60.

esencialmente autodestrucción: «La virilidad marcha a su suicidio, marcha por vía de soledad, de eunuquismo» (62); «La gana, ya lo hemos dicho, no es una potencia intelectual, y puede acabar en des-gana. Engendra, en vez de voluntad, la *noluntad*, de *nolle*, no querer. Y la *noluntad*, hija de la *des-gana*, conduce a la nada» (63). En realidad, esa gana, que es el elemento viril de toda acción, es la expresión de lo carnal y, consiguientemente, enemiga de la vida del espíritu: «¿Fe de virilidad? Hay lo que podríamos llamar más bien que fe, más bien que voluntad de creer, ganas de creer. Y esto sale de la carne, la cual, según el Apóstol, desea contra el espíritu» (64).

Frente a esa gana viril, Unamuno va a proponer una cierta forma de celibato, celibato que no implica la abstención de la vida reproductiva de la carne, sino la de inmersión en la historia, en la lucha por la vida intraterrena olvidando la ultraterrena, preocupación que constituye el objeto fundamental de *La agonía del cristianismo*. Si antes citó al padre Jacinto para presentar su tesis de la fe viril, ahora cita a Balzac para presentar la opuesta, que él suscribe, de la necesidad de reprimir esa virilidad carnal para dar lugar a que brote la espiritual: «Hay que economizar virilidad en un celibato. Es decir, en un monacato activo» (66). Esa supresión de la carne permite al creador abrirse al mundo del espíritu y crear hijos espirituales, es decir, dar a luz ideales por los que la humanidad se perfecciona, por los que Cristo nace en la historia, y esa actividad, que es realmente un parto del espíritu, es una actividad esencialmente femenina, y no sólo femenina, sino divina.

En *El cura de Tours*, dice Unamuno, Balzac ve esa absoluta dedicación del gran hombre a su obra como «el egoísmo aparente de los hombres que llevan una ciencia, una nación o leyes en su seno... para parir pueblos nuevos, para producir ideas nuevas». Este parir es la verdadera «maternidad de las masas», y para alcanzar esa maternidad los grandes hombres deben unir en sus poderosas cabezas (y Unamuno cita de nuevo a Balzac) «las tetas de la mujer a la fuerza de Dios». Pero Unamuno está en desacuerdo con esa introducción de la «fuerza de Dios» en las grandes creaciones del espíritu, porque «la fuerza de Dios es virilidad». Evidentemente para expresar su total rechazo de una posible virilidad divina, Unamuno en este caso lleva a un extremo su exaltación de la divinidad del principio femenino: «¿Dios es macho o es hembra? En griego, el Espíritu Santo es neutro, pero se identifica con Santa Sofía, la Santa Sabiduría, que es femenino» (67). Y para señalar definitivamente su tesis de la superioridad del principio divino femenino se opone a San Pablo que, como es bien sabido, había afirmado que el hombre precede a la mujer porque Dios la había creado de la costilla de Adán. Unamuno, contradiciéndolo, escribe: «Sin embargo, la Virgen Madre, de la cual el viril Apóstol de los gentiles naturalmente no habla jamás, claro está, no nació de una costilla de Cristo, sino Éste, Cristo, nació de una mujer» (Gal. IV, 4). (68).

Esa feminidad divina es la intrahistoria que sostiene la historia, por la que el hombre se lanza a la agónica lucha por su autocreación en el tiempo. El matrimonio, la procreación, la gloria en la creación cultural o política, son los medios por

los cuales el hombre se esfuerza por alcanzar la inmortalidad en la historia. Pero sabemos que esa lucha por el porvenir le hace olvidar lo que constituye el centro mismo de su existencia, la esperanza en la vida eterna. Esa esperanza debe transformarse en una fe creadora, y esa fe nació con Cristo. Sólo asentando nuestra acción histórica en Cristo, es decir, en la fe que el creó al morir en la Cruz, puede nuestra actividad temporal religiosa, y sabemos que es por la costumbre, por la repetición de lo eterno en el tiempo, que la vida temporal adquiere una dimensión trascendente. Pero sabemos que la humanidad que lucha por realizar el Ideal divino de unión en una sociedad universal, libre y pacífica es la encarnación de la Virgen Madre, que la realización de ese Ideal del Hombre perfecto en la historia no puede alcanzarse más que por la aproximación del hombre a Cristo, por el parto de Cristo en el tiempo, por un retorno de Cristo, por esa segunda venida del reino de Dios que el Unamuno marxista esperaba de una futura revolución.

No nos sorprenderá que para el Unamuno nacido de su crisis, para el pensador que indentifica a la humanidad con la Virgen Madre, esa acción por la que creamos el porvenir en la historia tenga que suponer un retorno al momento de la Concepción. La acción histórica no será fecunda si las fuerzas viriles, de agresión, de conquista, poder y violencia, no son dominadas por esas fuerzas femeninas de caridad que pueden transformar los duros cascos de las tinajas en esas vejigas que permiten fluir a su través los jugos de la personalidad individual, fundiéndonos a todos en un mar de efusiva cordialidad. Los grandes hombres creadores, nos acaba de decir Unamuno citando a Balzac, deben separarse del mundo, hacerse solitarios, para que su acción histórica sea fecunda. Ese distancirse de la historia implica un movimiento interno a la historia, pero que marcha en dirección opuesta; es una contrahistoria.

Tal concepción de la introducción de lo eterno, lo divino, en el tiempo, ya estaba claramente definida cuando, en 1907, escribió la versión original de *Niebla*. Cuando Augusto Pérez comienza su esfuerzo por alcanzar la inmortalidad en el tiempo mediante la procreación, es decir, cuando intenta conquistar a Eugenia, entabla un enigmático monólogo dirigido a su perro Orfeo, cuyo sentido sólo es comprensible a la luz de las reflexiones que acabo de presentar. Es preciso, dice Augusto, que el hombre se quede a solas para que se le revele la eternidad: «Cuando el hombre se queda a solas y cierra los ojos al porvenir, al ensueño, se le revela el abismo pavoroso de la eternidad. La eternidad no es el porvenir... Por debajo de esta corriente de nuestra existencia, por dentro de ella, hay otra corriente en sentido contrario: aquí vamos del ayer al mañana, allí se va del mañana al ayer... Las entrañas de la historia son una contrahistoria, es un proceso inverso al que ella sigue. El río subterráneo va del mar a la fuente»²⁰.

La dimensión de las reflexiones de Augusto Pérez se nos revela con claridad en *La agonía del cristianismo*, donde se repiten unidas a un símbolo que descubre

20. *Niebla*, Ed. Mario Valdés, Madrid: Cátedra, 1984, 141.

su significado. Unamuno, en sus meditaciones sobre el carácter femenino de la divinidad a las que nos acabamos de referir, recuerda una escena a la que había asistido el día de San Bernardo de 1922 en la Trapa de Dueñas en Palencia. Los monjes cantan sus rezos frente a una imagen de la Virgen Madre, de la Inmaculada, que Unamuno describe así: «Con sus brazos extendidos hacia el cielo, parecía querer volar a él con su dulce y trágica carga, con el Verbo Inconsciente» (23). Y a continuación aclara el sentido de esa visión: «Parecía que sonaban en ir volviendo a vivir, pero al revés, su vida; en ir desviviéndola, en retornar a la infancia, a la dulce infancia, en sentir en los labios el gusto celestial de la leche materna y en volver a entrar en el abrigado y tranquilo claustro para dormir en el sueño prenatal por los siglos de los siglos» (24).

En el contexto teológico antes presentado, en el que Unamuno presenta la feminidad divina como la fuente de amor que permite vencer la violencia varonil y, mediante la fe que mamamos en los pechos del Dios Madre, espiritualizar, romper las costras de los cuerpos y fundirnos en una unidad que refleje la que esperamos en la vida eterna. Unidad inalcanzable, pero por la que debemos luchar agónicamente, porque sólo así introduciremos un remedio de eternidad en el tiempo. Y esa lucha sólo se puede alcanzar bebiendo en los pechos del Dios Madre, es decir, volviendo los ojos a la Concepción de Cristo y, de este modo, reintroduciéndolo nosotros en la historia. En esa intrahistoria que nos devuelve al Hijo de Dios se encuentra la leche divina, en ella se hace presente la Virgen eterna, el Dios Madre.

Es sorprendente que siendo el concepto de «intrahistoria» uno de los temas de más temprana meditación de Unamuno, y habiendo sido identificado con la maternidad desde muy temprano, no haya sacado antes su conclusión de que si el elemento femenino es el que introduce el amor que nos funde el masculino debe ser el que introduce la discordia que separa y destruye. Probablemente ese retraso en identificar la patria con el elemento histórico varonil se debe a su alta valoración del conflicto y la lucha como elemento creador. Vimos que, en sus discusiones sobre la formación de la patria sobre las castas regionales, el conflicto, la agresión, aunque una agresión cultural, espiritualizada, desempeñaba una función esencial. Y esa agresividad creadora era definida entonces (1901) como fundamentalmente viril: «Si no queréis ser invadidos, invadid, si no queréis que se os absorba, absorbed». E inmediatamente identificaba esa actividad con la paternidad: «Padres sí; que en este inevitable y fecundo encuentro de pueblos, seamos el varón y no la hembra» (VI, 337). Puesto que la identificación definitiva de esa actividad viril con el fratricidio y el cainismo no ocurre hasta alrededor del año 1920 parece verosímil concluir que, muy posiblemente, fueron los horrores de la Primera Guerra Mundial, cuyo desarrollo le agitó tan profundamente, lo que le movió a ver en ese principio viril de agresión una fuerza esencialmente destructora.

Entre 1920 y 1922 Unamuno publica una serie de textos en los que su nueva interpretación de los conceptos de patria y patria ocupa una posición central en su pensamiento, no sólo político, sino filosófico y teológico. Efectivamente, hemos

visto cómo desde muy pronto, desde 1905, la concepción de una divinidad femenina, y más específicamente Virgen Madre, aparece en su obra, y que esa feminidad actúa en el tiempo introduciendo la eternidad en lo cotidiano, la intrahistoria en la historia. Y hemos visto también que a esa sublimación de la feminidad correspondía una degradación del elemento masculino, hasta el punto de asimilar lo viril con la agresividad irracional, con esa «gana» que tiene su origen en la acción explosiva originada, dice Unamuno discretamente en «los órganos de la virilidad»²¹. Faltaba dar un paso para identificar la acción del principio masculino con la acción violenta en la historia, con el principio imperial, despótico y guerrero, y el femenino con el principio de paz, el que puede romper las costras castizas e integrar a los hombres en unidades superiores integradoras.

Ese salto lo da en su forma más radical en el «Prólogo» de *La tía Tula* escrito en 1920²². Como es bien sabido, la primera redacción de *La tía Tula* es de 1902²³, lo que confirma nuestras conclusiones de que el concepto de la fuerza creadora de la virginidad maternal procede directamente de su crisis. Pero es sólo en este prólogo cuando la función histórica de esa maternidad se revela con una sistemática claridad tan precisamente elaborada que no deja lugar a duda de que ha sido objeto de una larga meditación. Unamuno utiliza aquí una metáfora que se convertirá, como veremos, en objeto frecuente de posteriores reflexiones y en tema de varios de sus ensayos de esa época. Me refiero a la imagen de la colmena como modelo de la sociedad humana.

En la colmena encontramos unos individuos que se constituyen en élite explotadora; se trata de la reinas y los zánganos. Los zánganos pelean y engendran, pero engendran sin aceptar la responsabilidad de la paternidad, puesto que son las abejas las que se ocuparán del mantenimiento de las larvas. Las reinas igualmente no tienen otra función que la de atraer a los zánganos para ser fecundadas. Indolencia y entrega a un erotismo irresponsable caracteriza a ambos. Frente a ellos tenemos los únicos miembros verdaderamente creadores, fecundos en su sentido más auténtico de la comunidad, las abejas: ellas producen la cera con la cual ellas mismas construyen la colmena, y ellas alimentan las larvas con la dulce miel que de su seno mana²⁴.

Por radical que esa presentación nos parezca ésa es exactamente la posición a la que Unamuno ha llegado hacia 1920 y es una posición que se extiende y abraza la totalidad de su pensamiento. Teológicamente se deriva de su concepción de Dios como Sagrada Familia a la que ya nos hemos referido. El Dios del

21. *La agonía del cristianismo*, p. 61.

22. Primera edición.

23. Con el nombre, entonces, de *La Tía*.

24. «Prólogo» a *La tía Tula*, Ed. A. Sánchez Barbudo, Madrid: Taurus, 1980, p. 47; en una elaboración más detallada de la imagen en «Sororidad, Ángeles y Abejas» (publicado en *Caras y Caretas*, Buenos Aires, 1921) y en «Avispas, Abejas, y Moscas», *Nuevo Mundo* (4 enero 1924). En estos artículos excluye absolutamente al elemento viril de toda actividad creadora.

monoteísmo es el padre arbitrario y violento del Antiguo Testamento, fuente de la ley y del castigo, y representante por tanto del poder que nace de la fuerza. Sólo la transformación de la divinidad en Trinidad, en Padre, Virgen Madre, e Hijo, introduce la domesticidad y, consiguientemente, a la caridad en el seno de la divinidad. Es esa concepción teológica la que es totalmente reelaborada en el «Prologo» de *La tía Tula* siguiendo el modelo de la colmena. Los zánganos representan la virilidad desarrollada fuera de la domesticidad, la cultura masculina de la que la influencia femenina está ausente. El modelo religioso de esa relación lo tenemos en la historia bíblica de Caín y Abel. Aunque el tema de Caín había sido tratado extensamente en *Abel Sánchez* las consecuencias políticas del fratricidio sólo comienzan a ser plenamente exploradas en el «Prólogo»²⁵. Caín no sólo es asesino de su hermano, es también el fundador de ciudades: «El primer acto guerrero fue, según lo que llamamos Historia Sagrada, la de la Biblia, el asesinato de Abel por su hermano Caín. Fue una muerte fraternal, entre hermanos; el primer acto de fraternidad. Y dice el Génesis que fue Caín, el fratricida, el que primero edificó una ciudad» (48).

Unamuno propone que a la fraternidad debemos oponer sororidad y propone como modelo de la relación sororal a Antígona que dio su vida por su hermano Polinices, para cumplir su deber de enterrarlo y de esta forma hacer posible su entrada en el más allá. Creontes representa las leyes civiles, masculinas, «las que forman los déspotas y tiranos de la tierra como era Creontes», y en nombre de esas leyes prohíbe que se entierre el cadáver de Polinices, que se ha rebelado contra él y contra la ciudad de Tebas. Frente a Creontes, Antígona representa «las leyes eternas de la conciencia, las que rigen en el eterno mundo de los muertos, en el mundo de la inmortalidad» (46) y en nombre de esas leyes Antígona entierra a su hermano y es castigada a muerte por ello. Pero además Antígona es, en cuanto hija de Yocasta, madre también de su padre Edipo, hermana de éste y tía de Polinices. En ella se funden, pues, las funciones de hermana y tía, y la tía es, claro está, el modelo de «abejidad»; como muestra *La tía Tula* y como explícitamente afirma Unamuno en «Sororidad, Ángeles y Abejas», donde afirma que «la tradición espiritual se transmite de abejas a abejas, de tías a tías, de obreras a obreras, y no por herencia carnal». Antígona representa, pues, tanto la maternidad espiritual como la sororidad. Por otra parte Creón, tío de Polinices y de Antígona, es, nos dice Unamuno, «modelo de virilidad, pero no de humanidad», mientras que Antígona «tía de su hermano Polinices» lo es de sororidad y maternidad, es decir, de la maternidad espiritual de la abeja, de la maternidad virginal.

25. Para analizar este tema en mayor profundidad ver: Nelson ORRINGER, *Civil war within: the clash between sources of Unamuno's Abel Sánchez*; Linda C. FOX, *The vision of Cain and Abel in Spain's Generation of 98*; Paul ILIE, *Unamuno, Gorky, and the Cain Myth*; Carlos CLAVERÍA, *Temas de Unamuno* («Sobre el tema de Caín en la obra de Unamuno»); Ricardo J. QUINÓNEZ, *Violence and the lost brother in Cain and Abel literature*; Manuel GARCÍA BLANCO, *En torno a Unamuno* (Sobre el tema de Caín en la obra de Unamuno); Christopher H. COBB, *Sobre la elaboración de Abel Sánchez*; Dorothy H. LEE, *Joaquín Monegro in Unamuno's Abel Sánchez thrice exile-Caín/Essau/Satán*; Michael D. McGAHA, *Abel Sánchez y la envidia de Unamuno*; Salvador JIMÉNEZ-FAJARDO, *Unamuno's Abel Sánchez: envy as a work of art*, A. DOBSON, *Unamuno's Abel Sánchez: an interpretation*.

La única religión auténtica, concluye Unamuno, aquella en que la auténtica civilización puede fundarse, es la religión doméstica, la religión de ese hogar en el que el centro es, como en el de la tía Tula, como en el de Unamuno y Concha Lizárraga, la Virgen Madre: «Antígona, hermana de su padre Edipo, y, por tanto, tía de su hermano Polinices, representa acaso la domesticidad religiosa, la religión doméstica, la del hogar, frente a la civilidad política y tiránica, a la tiranía civil, y acaso también la domesticación frente a la civilización. Aunque ¿es posible civilizarse sin haberse domesticado antes? ¿Cabe civilidad y civilización donde no tienen como cimientos domesticidad y domesticación?. Es evidente que tales preguntas son retóricas y que el argumento hasta aquí desarrollado ha mostrado ya que civilización sin domesticación es imposible, pero Unamuno no tiene intención alguna de concluirlo con interrogaciones y así añade inmediatamente: «Hablamos de *patrias* y sobre ellas de fraternidad universal, pero no es una sutileza lingüística el sostener que no pueden prosperar sino sobre *matrias* y *sororidad*. Y habrá barbarie y guerras devastadoras, y otros estragos, mientras sean los zánganos, que revolotean en torno de la reina para fecundarla y devorar la miel que no hicieron, los que rijan las colmenas» (47).

Las conclusiones a que Unamuno llega en los años veinte son, pues, el resultado de una larga peregrinación intelectual cuyo centro ha sido desde el primer momento el concepto de patria. Como era lógico en un joven inteligente y apasionado, que nace y crece en una región que ha luchado por derechos locales en una reciente guerra civil, sus preocupaciones iniciales se tratan de las relaciones de la casta particular de una comarca con la unidad nacional en que se integra. Unamuno ha visto claramente que sin un fuerte elemento unificador la nación corre el riesgo de desintegrarse, pero que el medio integrador, puramente político, carecía, como había mostrado la Primera República, de vigor permanente que asegurase la estabilidad de la patria.

Es precisamente, la meditación acerca de ese fundamento de la unidad patria, lo que caracteriza su evolución intelectual. En un primer momento piensa que la nación se constituye por un conflicto creador: las regiones son los elementos diferenciadores creados por la influencia del medio sobre el individuo; esos elementos constituyen las «patrias de campanario» y se integran en virtud de la cultura, del conocimiento de la «patria histórica». Su iniciación en el socialismo le lleva a alterar completamente esa tesis. La nación o «patria histórica» le parece ahora una creación burguesa; su fin es la explotación del proletariado mediante el fetichismo de símbolos patrióticos, como la bandera y la monarquía y, enriquecida la burguesía mediante esa explotación, usar a ese mismo proletariado como carne de cañón para sus aventuras imperialistas. Pero esa espúrea patria nacional cumple indirectamente una gran función: al separar al hombre de la «patria de campanario», lo prepara para concebir y luchar por la futura patria humana. Tal lucha sólo es legítima si se convierte de lucha política en lucha espiritual: cada región, cada nación, intenta conquistar a la otra tratando de imponer sus creaciones ideales, su espíritu

propio que, fundido en la unidad superior de la nación o la humanidad, se preserva y se enriquece.

Al llegar las especulaciones de Unamuno a este momento un acontecimiento fundamental altera la dirección de su pensamiento y lo sitúa definitivamente en un plano religioso; en adelante su filosofía estará íntimamente ligada a su teología. Este acontecimiento, como es bien sabido, es la crisis de 1897. El resultado inmediato de esa crisis es su concepción del hombre como un ser dividido entre un hombre exterior, hijo del mundo, encerrado en la costra del pecado, y un hombre íntimo constituido por la idea que Dios tiene de él. Pero sabemos que en el momento en que «el Ángel de la Nada» empujaba a Unamuno al borde mortal de su «abismática congoja» lo rescata el grito de Concha Lizárraga de «Hijo mío!». Ese hombre interior nace, pues, por la amorosa intervención de la Virgen Madre que suaviza la fuerza de la ley y de la letra en nombre de la caridad y del espíritu.

En esa experiencia Unamuno encuentra el instrumento intelectual y espiritual con que resolver el aparentemente intratable conflicto político «patria chica», y «patria histórica», y entre «patria histórica» y humanidad futura. Unamuno mantiene su concepto del conflicto creador, de la lucha espiritual entre las regiones, pero va a aplicar su descubrimiento del poder creador de la feminidad como destructor de la costra individual al plano sociopolítico; lo hace mediante la creación del concepto teológico de la Trinidad doméstica. Mediante una larga y compleja peregrinación espiritual que he intentado seguir, Unamuno llega a la conclusión de que la fuerza agresiva y conquistadora, el elemento viril en la vida personal y en la histórica es inevitablemente violento. Cuando la historia está dominada por la virilidad la guerra es su inevitable resultado. El principio viril hizo su entrada en la historia con el fratricidio de Caín, criminal y fundador, sobre el crimen, de la vida civil. Esa *fraternidad* homicida es la base de la *patria*; a ella debemos oponer la *sororidad* y la *matria*. *Fraternidad* y *patria* y *sororidad* y *matria* proceden a su vez de la encarnación en la historia de dos de las personas de la Trinidad unamuniana, el Padre y la Virgen Madre. El Padre sin la Madre es esencialmente destructor; es bajo la caridad doméstica de la Madre que su fuerza se transforma en principio de creación espiritual. De esa unión del Padre y la Madre en la Historia, nace el Cristo histórico, que no es sino la encarnación, en una gloriosa Humanidad futura del Ideal Humano que la civilización cristiana nos ha transmitido. Realidad que Unamuno sabe que no es plenamente realizable en el tiempo, pero que debe ser, sin embargo, el objeto de nuestro afán en este mundo. Si es posible en una vida ultraterrena es también el objeto de nuestra agonía religiosa.

Esta concepción de la feminidad como esencialmente doméstica parecería reducir la función y las preocupaciones de la mujer al círculo del hogar. Este tema merecería un estudio detenido en el que no podemos entrar en este momento. Pero sí podemos afirmar que Unamuno rechaza toda ideología de confinamiento femenino y critica la posición masculina contemporánea que hace de la mujer un fetiche al que bajo pretexto de adorarla se la aprisiona. Como ha mostrado Alejandro

Martínez²⁶ Unamuno integra los géneros *varón* («aner», «vir») y *bembra* («gyne», «mullier»), incompletos en sí, en la unidad superior de *hombre* («anthropos», «homo»). Las preocupaciones políticas, morales, culturales y religiosas del *hombre*, y las tareas que ellas conllevan, deben ser comunes a ambos. Aunque la conclusión a que llega Alejandro Martínez tiende a simplificar la posición de Unamuno, y aunque es evidente que su pensamiento permanece en parte prisionero de su elevación de la domesticidad a un plano divino, es lo cierto que en gran parte Unamuno ha roto con las limitaciones que la ideología de su época imponía a la naturaleza femenina y ha intentado crear una apertura por la que la mujer pudiera unirse a la vida de la cultura.

BIBLIOGRAFÍA

- ARANGUREN, José Luis. Notas para una plurilectura de Abel Sánchez de Unamuno. En *Sobre la imagen, identidad, y heterodoxia*. Madrid: Taurus, 1982, pp. 90-98.
- CLAVERÍA, Carlos. *Temas de Unamuno* (Sobre el tema de Caín en Unamuno).
- DOBSON, A. Unamuno's Abel Sánchez: an interpretation, pp. 62-67.
- FOX, Linda. The vision of Cain and Abel in Spain's *Generation of 1898*. *The College Language Association* XXI, 4, 1978, 499-512.
- GARCÍA BLANCO, Manuel. *En torno a Unamuno* (Sobre el tema de Caín en la obra de Unamuno). Madrid: Taurus, 1965, pp. 93-122.
- ILIE, Paul. Unamuno, Gorky, and the Cain myth: toward a theory of personality. *Hispanic Review* XXIX, 4, 1961, 310-323.
- JIMÉNEZ-FAJARDO, Salvador. Unamuno's *Abel Sánchez*: envy as work of art. *Journal of Spanish Studies* 4, 1976, 89-103.
- KINNEY, Arthur. The multiples heroes of Abel Sánchez, *Studies in short fiction* 1, 4, summer 1964, 251-257.
- LEE, Dorothy. Joaquín Monegro in Unamuno's *Abel Sánchez* thrice exile Caín/ Esau/Satán. *Journal of Spanish Studies*: TC 7, 1, 1979, 63-62.
- MARAVALL, José A. El papel de la violencia en el pensamiento de Unamuno. En *Historia* 16 121, mayo 1986, 135-144.
- MCGAHA, Michael. *Abel Sánchez* y la envidia en Unamuno. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* XXI, 91-102.
- SALCEDO, Emilio. Unamuno y Ortega y Gasset, diálogo entre dos españoles. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* VII, 1956, 97-130.
- ORRINGER, Nelson. Civil war within: the clash between sources of Unamuno's *Abel Sánchez*. *Anales de la literatura contemporánea* 11, 1986, 295-318.

26. En La ideología patriarcal y el estado de la mujer en la obra de Unamuno, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, XVI, 2, 1992, 253-265.

Miguel de Unamuno y el Protestantismo Liberal Alemán. Caracas: Imprenta Nacional, 1982, pp. 101-118.

ROBLES, Laureano, *Nuevo Mundo*.

Unamuno-Ortega: dos formas de *hacer España*. *Insula* 496, marzo 1988.

Unamuno y la Revolución de Octubre. *El Basilisco* 6, julio-agosto 1990, 49-52.

¡Qué inventen ellos! Precisiones. *Pérgola* 62, junio 1993, XII.

El Padre Lecanda, confesor de Unamuno. En Varios. *Miguel de Unamuno y el padre Lecanda*. Alcalá de Henares: Institución de Estudios Complutenses (CSIC), 1995, pp. 5-59.

Miguel de Unamuno. «El destino de España y la universalidad de su habla» (Historia de un texto).

QUIÑONES, Ricardo. *The Changes of Cain* (Violence and the lost brother in Caín and Abel literature). Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991, 173-181.

REIFF, Catherine. Maternidad y soledad en *La tía Tula*, *Insula* 463, 14-15.

UNAMUNO, Miguel de. Religión y patria, enero 1904, A-III, 654; E-I, 1108.

– La crisis del patriotismo español, diciembre 1905, A-III, 937; E-I, 1286.

– La patria y el ejército, A-III, 975; E-III, 843.

– Política y cultura, Buenos Aires, 23-8-1908, A-IV, 441; E-III, 299.

– Res-Nada. *Nuevo Mundo*. Madrid, 23-3-1918, A-V, 992; E-VIII, 1384.