

MIGUEL DE UNAMUNO: DEL INSTINTO DE PERPETUACIÓN AL DE COMUNIÓN

*Miguel de Unamuno: from the Instinct of Perpetuation
to the Instinct of Community*

Álvaro SAN ROMÁN GÓMEZ
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

Recibido: 3 de noviembre de 2020
Aceptado: 12 de octubre de 2021

RESUMEN

El presente artículo se propone hacer hincapié en la importancia que para Unamuno adquiere la experiencia de la comunidad a lo largo de su vida y obra, así como en la relación que esta guarda con la individualidad y la inmortalidad. Para ello estudiaremos lo que llamamos “instinto de comunión”, con el fin de ampliar la investigación en un área del pensamiento de Unamuno cuya interpretación ha quedado relegada a un segundo plano en favor de su famoso “instinto de perpetuación”. Ello nos permitirá concluir con una defensa antipositivista del sujeto y de la comunidad conformada por los seres humanos y la naturaleza.

Palabras clave: Alteridad; Comunión; Humanidad; Instinto; Naturaleza.

ABSTRACT

This article will emphasize the importance of the concept of community and its connection with individuality and immortality, which evolved throughout Unamuno’s life and work. For this purpose, we will study the concept of “instinct of community”, in order to expand an interpretative area in Unamuno’s thought that has been left behind due to the attention paid to its famous “instinct of perpetuation”. We will conclude with an anti-positivist defense of the individual and the community formed by humans and nature.

Key words: Otherness; Community; Humanity; Instinct; Nature.

1. INTRODUCCIÓN

En las páginas que siguen nos proponemos realizar un recorrido a través de los principales planteamientos unamunianos acerca del ser humano, su especificidad y su destino. Centrándonos en sus dos obras más puramente filosóficas, *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo*, y haciendo pie en su biografía y demás escritos literarios como *San Manuel Bueno, mártir*, plantaremos dicho recorrido a modo de relato circular, en el cual veremos cómo la amplitud de los planteamientos del primer ensayo será obviada en beneficio de una estrechez agónica en el segundo, enmendada unos años más tarde por las palabras y acciones de don Manuel, que parece reactualizar la amplitud primigenia.

En efecto, si en 1912 Unamuno planteaba ya sus inquietudes respecto a la fragilidad de la existencia, esto es, a su vanidad como mero intervalo entre la nada y la nada, al mismo tiempo proponía diversas soluciones frente a la aparente ausencia de sentido que asola el alma humana; soluciones que pasan siempre por la postulación de Dios, o bien como garantía de inmortalidad personal, de la unidad individual, o bien como garantía de la copertenencia de los seres humanos entre sí, de la unidad antropológica, o bien, un paso más allá, como garantía de la unidad de la naturaleza, de la unidad cósmica, en la que nos centraremos. Sin embargo, en 1925, inmerso en la vivencia solitaria del destierro francés, Unamuno se repliega en el interés único por la propia inmortalidad, en la lectura desalentadora de un cristianismo que se desentiende de la compañía ajena y de la alteridad, abandonándonos en la agonía de un conflicto que se plantea irresoluble entre la carne y el espíritu.

Pero, en 1930, Unamuno, por medio de don Manuel, recuerda de pronto la comunidad y pone de nuevo en valor el entorno, la naturaleza, reincorpora en su mirada abarcadora la unidad antropológica y la unidad cósmica. Así, descubriremos que la salvación, la resolución más o menos efectiva y afectiva del conflicto unamuniano, siempre pasó y debió pasar a través de los otros, pero sobre todo a través de la naturaleza, de un tipo de relación armónica con la misma que Unamuno no explicitó en demasía en sus ensayos pero sí en sus escritos de viajes; un tipo de relación salvífica que el filósofo vasco aprendió en los valles bilbaínos de su niñez, en su “bochito” como llamaba cariñosamente a su ciudad natal, y que culminó en las extensiones secas y pétreas de su querida Salamanca.

2. HACIA LA TOTALIDAD

El pensamiento de Miguel de Unamuno en el periodo de auge del positivismo y, aunque tanto su formación como su talante inquieto y estudioso le hicieran entrar en un contacto interesado con el desarrollo de las ciencias, su temperamento fraguado entre valles y brumas vascas, arrullado por la religiosidad cristiana, le permitió enraizar parte de su alma en regiones místicas donde protegerse del cientificismo. Esta duplicidad supondrá, a lo largo de su vida, un motivo de cruentas guerras intestinas y, en la vida de nuestra cultura filosófica, fecundas reflexiones en sus hijos espirituales, nosotros sus lectores. En *Del sentimiento trágico de la vida*, escrita en 1912, Unamuno muestra cuáles son sus credenciales, y ya desde las primeras páginas marca distancias respecto de todo racionalismo cientificista, pues, en contra de la tradición cartesiana, el filósofo vasco sólo hablará al hombre de carne y hueso acerca del “hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere -sobre todo muere-, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano” (2003, 25).

Y es que Unamuno va más allá del sustancialismo cartesiano, y no sólo para recalcar en los puertos de la antropología, sino para traspasarlos y llegar al reino de la religación *inter pares*, en el cual la igualdad se transmuta en hermandad. Este interés por abundar en la copertenencia humana es una constante a lo largo de la obra, pues en ella se encuentra la posibilidad de lograr, o no, lo que para Unamuno es el fin de toda vida humana: hacerse persona. Para el autor, como para su admirado Obermann, lo que uno debe hacer es “continuar siendo, suceda lo que suceda, siempre el mismo, siempre yo” (Senancour 2010, 116). Este yo es el tesoro ontológico que nos ha sido encomendado guardar, y don Miguel se erige como uno de sus más valerosos guardianes.

Para él lo primordial es ser el que se es, y ello lo posibilitan dos principios, al que nos permitiremos añadir más adelante un tercero. El primero es el principio de unidad, “primero, en el espacio, merced al cuerpo, y luego en la acción y en el propósito”, pues, en efecto, “es en cierto sentido un hombre tanto más hombre, cuanto más unitaria sea su acción” (2003, 31). A este principio de unidad también podríamos llamarlo principio de coherencia, aquel por el cual todo acto, todo dicho, puede serle imputado constantemente al mismo individuo. El segundo principio es el de continuidad; aquel por el cual yo puedo reconocerme a lo largo del tiempo como siendo siempre el mismo, como aquel individuo que ha dicho y hecho esto o aquello, y ello gracias a la

memoria, “base de la personalidad individual”, que en su salvación del pasado, de aquello que fuimos, nos permite continuar nuestros dichos y hechos hacia el provenir, de modo tal que “nuestra vida espiritual no es, en el fondo, sino el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar” (*ib.*, 32).

Sin embargo, estos principios expuestos por Unamuno no son sino estructurales. Para que la estructura personal adquiera personalidad, para que lo individual pueda pasar a ser un yo, el dolor debe hacer su aparición. “El dolor”, escribirá Unamuno, “es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues sólo sufriendo se es persona” (*ib.*, 216). Casi como en el proceso freudiano del robustecimiento del Yo, que se yergue en la resolución de los conflictos entre el Ello y el Superyó, la persona, en Unamuno, se alcanza en la conciencia del dolor que atraviesa al ser humano. Y es que “el dolor es el camino de la conciencia” (*ib.*, 156), pues cataliza los principios de unidad y de continuidad. El dolor en mi brazo me permite asumir con inmediatez que formo una unidad con mi brazo dolorido. Cristalinamente explicado queda esto en la novela *Amor y pedagogía*. En ella, Apolodoro, recién nacido, se duele del dedo y llora; ante la angustiada mirada de la madre, el padre habla:

Déjale que llore; es su primera lección, la más honda. No lo olvidará nunca, aunque la olvide -y como la madre no parece fijarse en el profundo concepto, prosigue el Padre-: así aprenderá que el dedo es suyo, porque ese llanto quería decir: mi dedo, ¡ay!, mi dedo. Y de *mí* a *yo* no hay más que un paso, un solo paso hay del posesivo al personal, paso que por el dolor se cumple (1967, 80).

Y hay un dolor que para Unamuno es el primordial, un dolor espiritual al que se accede ya desde la conciencia despierta por el dolor físico o corporal, el dolor por el límite de los límites, por la mortalidad. Y es que el dolor no es sino un ensayo de la muerte. Esta conciencia puede gradarse de lo simple a lo complejo, de lo individual hacia la totalidad, y en cada nivel el individuo adquiere una capacidad de ser persona más robusta. A nuestro entender, podemos observar tres conciencias. La primera de ellas, estimulada por el principio de continuidad, es la conciencia de mi propia finitud, de mi propia muerte, que, acompañada siempre por el afán de su superación, por “la pasión de no morir nunca”, será lo que ahorme al yo personal, aquello por la que “se adueña de sí mismo un espíritu humano” (2003, 223).

La segunda conciencia es la que responde al tercer principio aludido más arriba, y que viene a coordinarse con el de unidad y continuidad: el principio de agregación. Este principio responde a la conciencia que observa en

derredor y descubre “que no estamos en el mundo puestos nada más junto a los otros, sin raíz común con ellos”, sino que descubre a los otros sintiendo dolor físico como nosotros, y sobre todo acongojados con su propio e individual final; es por ello “que nos duele su dolor, nos acongojamos con su congoja, y sentimos nuestra comunidad de origen y de dolor aún sin conocerla”. Así, concluye Unamuno, resulta ser “el dolor, y la compasión que de él nace, los que nos revelan la hermandad de cuanto de vivo y más o menos consciente existe” (*ib.*, 221); es la conciencia de que aquellos a los que copertenecemos también pasarán, y mi deseo de que no pasen, lo que me descubre la hermandad en la igualdad mortal.

Y, en tercer lugar, encontramos la conciencia que nos lleva más allá en el camino de hacernos no sólo personas, sino mejores personas, la conciencia de la desaparición del propio entorno, de la naturaleza, que Unamuno deja expresada en estas líneas: “aquella lejana estrella que brilla aquí arriba durante la noche se apagará algún día y se hará polvo, y dejará de brillar y de existir. Y como ella, el cielo todo estrellado. ¡Pobre cielo!” (*ib.*, 154). De la comunidad de origen fraterno pasamos en esta tercera ascensión a cierta comunidad de copertenencia cósmica al sufrir un mismo destino caduco la existencia entera. Así pues, la persona se adueña de sí misma ante la evidencia de su propia mortalidad, la persona se hermana con los otros, junto a los que está, al compartir su condición mortal, y, por último, la persona se armoniza con el cosmos ante la evidencia de la cesación existencial.

Estas tres conciencias, a su vez, despiertan diversos instintos. El primero, el más básico, es el instinto de conservación, –el hambre, es el fundamento del individuo– (*ib.*, 49), el que se erige sobre el dolor corporal y tiende al sostenimiento del principio de unidad. El segundo, al que Unamuno otorga de manera explícita mayor importancia, es el instinto de perpetuación, que se traduce en el deseo de permanecer siendo, en el *conatus* spinozista, en el hambre de inmortalidad, pues para don Miguel, “nuestro anhelo de nunca morirnos es nuestra esencia actual” (*ib.*, 30). Este segundo instinto es una segunda hambre, un hambre espiritual que se erige sobre el dolor espiritual de la pérdida de la propia vida y de las ajenas, y sostiene en permanente actividad al principio de continuidad.

Sin embargo, aunque no intitulado en la obra, nos resulta convincente nombrar un tercer instinto presente y sumamente importante en las reflexiones unamunianas, al que llamaremos “instinto de comunión”, que bascula entre la tendencia a ser los otros y ser lo otro, y que Unamuno expresa así:

Todo ser creado tiende no solo a conservarse en sí, sino a perpetuarse y además a invadir a todos los otros, a ser los otros sin dejar de ser él, ensanchar sus linderos al infinito, pero sin romperlos. [...] Quiere el máximo de individualidad con el máximo también de personalidad, aspira a que el universo sea él, a Dios (*ib.*, 219).

2.1. *Contra la parcialidad racional*

Ser el que se es, ser los otros, serlo todo, y siempre. Estos son los deseos que Unamuno descubre palpitando en el alma humana, y la historia de nuestro devenir no ha sido sino la sucesión de diversas tentativas de satisfacer dichos deseos. Sin embargo, desde que el positivismo se erigió en Occidente como único sistema de interpretación y respuesta a los interrogantes del ser humano, sólo uno de los deseos ha adquirido satisfacción; sólo el instinto de conservación ha sido escuchado, pero a costa de haber dejado profundamente insatisfechos los otros dos instintos y sus deseos aparejados. Y es que, en efecto, “el conocimiento se nos muestra ligado a la necesidad de vivir y de procurarse sustento para lograrlo” (*ib.*, 46), está íntimamente relacionado con las más sutiles y sofisticadas maneras de mantenernos siendo, de conservarnos en el ser, y sin embargo jamás logra ensayar el mejor modo de mantenernos en común, en comunión, jamás logra consolarnos de este mal metafísico que nos acongoja y al que llamamos muerte.

El positivismo, ese *pathos* desencantado que totaliza la parcialidad, descuida de este modo la totalidad. Descuida la imagen del ser humano al unidimensionalizarlo, tal como descuida la imagen del mundo al desencantarlo reduciéndolo a sistemas de fuerzas, de energías, etc. “Hemos matado al sol al convertirlo en una bola de gas con manchas”, se lamentaba Wordsworth... La vida queda desmigada, existiendo en su inmediatez fría y concreta. El ser humano termina convertido en una mota de polvo neuronal en la inmensidad de un mundo que gira indiferente a las vicisitudes humanas, en la inmensidad de un universo al que vemos devorarse a sí mismo en algunos rincones de su inabarcable extensión. Al descuidar así al ser humano, la relación con los otros, al mundo, vemos que todo queda desconectado de todo. Los individuos se quedan solos, las comunidades se deshacen, el mundo queda deshabitado, desnaturalizado. Este mundo racionalizado, desde aquella lejana estrella hasta el pequeño dedo dolorido, es el que nuestra conciencia intenciona al tiempo que soporta el empuje del hambre de inmortalidad y el deseo de ser

con los otros. Y es el brutal desnivel entre lo que podemos y lo que deseamos lo que empuja a Unamuno a afirmar que “el hombre es un animal esencial y sustancialmente enfermo” (*ib.*, 64). Él sabe que “el hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya, respecto al burro o a un cangrejo, un animal enfermo. La conciencia es una enfermedad” (*ib.*, 40).

El desarrollo de la conciencia del lugar que ocupa el ser humano en la creación ha ido de la mano del desarrollo de las verdades de razón. Si antes creíamos ser el centro del universo, tras el giro copernicano tomamos conciencia de la verdad de nuestra ex-centricidad. La conciencia, en concreto la del dolor, como vimos, es el principio de individuación, pero también, y precisamente por ello, una enfermedad porque nos deja solos en la inmensidad, recoge todo aquello que nos enseñan las ciencias, y descubre que al espíritu apasionado por persistir dichas enseñanzas le pesan, no le valen; descubre que existen espacios vacíos, distancias insalvables, que los datos científicos no pueden llenar. Por ello, dice Unamuno, “es preciso no perder de vista que, para la práctica de nuestra vida, rara vez tenemos que esperar a las soluciones científicas definitivas” (*ib.*, 130). Y es que, en pocas palabras, “las ciencias no satisfacen nuestras necesidades afectivas y volitivas, nuestra hambre de inmortalidad”, tampoco nuestro instinto de comunión. “Y lejos de satisfacerla, contradícela”, lejos de estimularlo, mérmalo. “La verdad racional y la vida están en contraposición” (*ib.*, 122): el corazón y la razón, convivientes hermanados por la unidad que uno es, están en continua y trágica guerra fratricida. La visión parcial y sesgada del cientificismo ha favorecido una lucha, en lugar de una alianza, entre el hambre fisiológica y el hambre espiritual y, mientras el primero se harta hasta la saturación mórbida, el otro muere de inanición.

Así pues, hay una tarea que se impone: dar satisfacción a los deseos frustrados en los instintos de perpetuación y comunión, cuyas respuestas encontramos en el arte y en la religión como modo de la expresión del amor universal. En efecto, como decía Nietzsche, tenemos el arte para no morir de verdad, tenemos el arte, como espectadores, para participar de un ámbito inmanente de la trascendencia, y como creadores, como posibilidad de sobrevivirnos. Decía Artaud que “nunca nadie ha escrito o pintado, esculpido, modelado, construido, inventado, sino para salir realmente del infierno” (1977, 32), del infierno de la indiferencia que es la nada asomando tras la sombra de la muerte. Unamuno lo sabía bien, y en los mismos términos escribía: “el que os diga que escribe, pinta, esculpe o canta para propio recreo, si da al público lo que hace, miente; miente si firma su escrito, pintura, estatua o

canto. Quiere, cuando menos, dejar una sombra de su espíritu, algo que le sobreviva” (2003, 73).

Unamuno quiere rozar la inmortalidad en sus obras. Así lo ensaya el personaje de don Fulgencio en *Amor y pedagogía*, quien, careciendo de la posibilidad de prolongarse en el tiempo a través de los hijos, sólo encuentra consuelo en la creación. “Los que no tenemos hijos nos reproducimos en nuestras obras, que son nuestros hijos; en cada una de ellas va a nuestro espíritu todo y el que la recibe nos recibe por entero” (1967, 173), confiesa a su interlocutor. Sin embargo, el arte no deja de ser un tipo de inmortalidad de segundo orden; lo que Unamuno solicita es “una inmortalidad material, de bulto, de sustancia” (*id.*), es “una inmortalidad fenoménica, es una continuación de esta vida” (*ib.*, 105), con todos y todo. Unamuno quiere que esto no acabe nunca, y para ello, Dios, para alimentar estas hambres, la religión. Y si al servicio de la ciencia encontramos la razón, al servicio de la religión encontramos el amor, la fantasía, la imaginación.

2.2. *La totalidad compasiva*

Como decíamos antes, la conciencia despierta recoge una verdad acongojante, constata que, no sólo uno mismo, sino que todo pasa, que hasta el pobre cielo sufre la pérdida de sus estrellas, que “la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto” (Nueva Biblia de Jerusalén 1999, Rm, 8:22), que, como reza el haiku de Kobayashi Issa,

Para el mosquito
También la noche es larga,
Larga y sola

Uno sufre el dolor de la pérdida de sí mismo, y es entonces cuando descubre en la pérdida de cada una de las cosas un dolor sordo que debe ser sufrido. Y de compadecernos a nosotros mismos llegamos a compadecerlo todo, porque todo ha de pasar. Por ello, en cada perdición encuentra el ser humano reflejada su propia y personal pérdida, y así es como llega “a compadecerlo todo, al amor universal”. Este amor, forjado en las ascuas del dolor y la solidaridad metafísica ante la amenaza de la nada, es el elemento vivificador del universo frente a la desertificación racionalista. El amor, afirma Unamuno, “personaliza cuanto ama” (2003, 165), y amamos cuanto sufre. Si el dolor que

se sufre ante la nada es lo que nos hace personas, entonces la nada que acecha a toda existencia nos habla de un sufrimiento cósmico que lo personaliza todo. Es la conciencia cósmica, o social,

hija del amor, del instinto de perpetuación, la que nos lleva a socializarlo todo, a ver en todo sociedad, y nos muestra, por último, cuán de veras es una sociedad infinita la naturaleza toda. Y por lo que a mí hace he sentido que la naturaleza es sociedad, cientos de veces, al pasearme en un bosque y tener el sentimiento de solidaridad con las encinas que de alguna oscura manera se daban sentido de mi presencia (*ib.*, 165).

En esto juega un papel fundamental la fantasía o imaginación. El amor sería algo así como la energía vivificante que pulsa en los instintos hermanos de perpetuación y comunión, que se concreta gracias a la facultad imaginativa. Pasar de mi dolor al del otro, de mi pérdida a la pérdida de lo otro, es cosa de la fantasía:

Al oírle un grito de dolor a mi hermano, mi propio dolor se despierta y grita en el fondo de mi conciencia. Y de la misma manera siento el dolor de los animales y el de un árbol al que le arrancan una rama, sobre todo cuando tengo viva la fantasía (*ib.*, 157).

Pasar de la verdad de mi mortalidad al deseo de una inmortalidad de bulto, del vacío positivista al lleno de Dios, de mi soledad sustancial a la compañía de la pertenencia cósmica, es cosa de la imaginación. Es la imaginación, afirma Unamuno, la “que lo personaliza todo, la que, puesta al servicio del instinto de perpetuación, nos revela la inmortalidad del alma y a Dios” (*ib.*, 151). Y es finalmente el instinto de comunión, que planea por cada rincón de *Del sentimiento trágico de la vida*, el “sentimiento de lo divino”, como lo llama Unamuno, el que “nos hace desear y creer que todo es animado, que la conciencia, en mayor o menor grado, se extiende a todo”. Es por nuestro instinto de comunión por lo que queremos no solo salvarnos, sino “salvar al mundo de la nada” (*ib.*, 163). Para esto es para lo que está Dios, para esto es para lo que hemos creado, personalizando con amor el todo, a Dios. No sólo para garantizar nuestra inmortalidad individual, egotista y personalista, sino que, sobre todo, “hemos creado a Dios para salvar al universo de la nada” (*ib.*, 169).

Y es que, si bien el recorrido instintivo comienza con la propia conservación del individuo, a menos que interfiramos científicamente en el proceso del desarrollo humano, todo individuo tenderá a incorporar las realizaciones

de los instintos que llevan de la simplicidad individual, a la complejidad de la totalidad. El ser humano jamás se contenta con lo que hay, jamás se sacia con las verdades de razón, con los datos y los métodos científicos del instinto de conservación. “Todo esto puede animar mi alma”, decía hace dos siglos Obermann, “pero no la llena. Esta carretilla que cargo de fruta y empujo suavemente la sostiene mejor” (Senancour 2010, 149). También Albert Camus, el siglo pasado, se lamentaba en los mismos términos, y escribía:

así, esta ciencia que debería enseñármelo todo termina en la hipótesis, esta lucidez naufraga en la metáfora, esta incertidumbre se resuelve en obra de arte. ¿Qué necesidad tenía yo de tantos esfuerzos? Las líneas suaves de esas colinas y la mano del crepúsculo sobre este corazón agitado me enseñan mucho más (2004, 33).

Más allá de la ciencia se extienden las regiones del corazón, la imaginación, y la intuición. Más allá de mi individualidad está la totalidad. Más allá de mi deseo de inmortalidad está mi deseo de comunidad. Más allá de mi miedo a la muerte, está mi temor a abandonar la comunidad cósmica; y es que “si doloroso es tener que dejar de ser un día, más doloroso sería acaso seguir siendo siempre uno mismo, y no más que uno mismo, sin poder ser a la vez otro, sin poder ser a la vez todo lo demás, sin poder serlo todo” (Unamuno 2003, 154). He aquí el genuino deseo unamuniano en *Del sentimiento trágico de la vida*, resumido con toda la potencia y belleza del estilo de su autor: “Más, más y cada vez más; quiero ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme en la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo” (*ib.*, 62).

En este primer Unamuno consideramos que se impone el instinto de comunión al de perpetuación, el principio de agregación al de continuidad, la importancia de la desaparición total a la desaparición personal. Todo ello bajo un solo pensamiento-guía, pues, para Unamuno, “hay que estar repitiendo de continuo el *memento mori*” (*ib.*, 144). Para Unamuno, casi preconizando a Heidegger, sólo sin olvidarnos de la caducidad que tiñe los contornos de lo existente podemos ser personas, con los otros, con el cosmos. A este pensamiento-guía se aferrará con más ahínco en 1925, y de una manera tan acuciante que abandonará la escasa vitalidad que al morir le otorgaba la vida de los otros y de lo otro. En *La agonía del cristianismo* será el instinto de perpetuación el que maneje la pluma de nuestro trágico filósofo.

3. DESVÍO A LA INMORTALIDAD, MEMENTO MORI

Cuando Miguel de Unamuno publica *La agonía del cristianismo* lleva cerca de dos años desterrado por su furibunda oposición al régimen de Primo de Rivera. Y aunque el primer paisaje de su destierro son las queridas aguas y luz solar de Fuerteventura, donde recalca a continuación y da a luz su pequeño ensayo es en Francia, en París. Una capital con “olor a fatiga social”, donde se siente “desterrado de toda vida libre” (Rabaté 2019, 358). Separado de su familia, con escasos amigos, arrancado del suelo matricial de una España que le duele cada día más, Unamuno centra su solitaria inquietud en la pervivencia individual de su alma. Si en 1913, guiado por el instinto de comunión, quería ser los demás, serlo todos y todo, ser lo(s) otro(s), en la agonía de su destierro afirma que “el fin de la vida es hacerse un alma, un alma inmortal” (1966, 17), y desde esta estrecha mirada del instinto de perpetuación observa al cristianismo, al que acaba por considerar una “religión individual, una religión quae non religat, una paradoja” (*ib.*, 33). De tanto repetir de continuo el *memento mori*, se termina Unamuno lamentando por el hecho de que, más allá de que los hombres vivan juntos, “cada uno se muere solo”, más allá de que la vida sea la cuna de la comunidad, él se obstina en encarar la idea que “la muerte es la suprema soledad” (*id.*).

Unamuno, capaz de ver su dolor en la encina de ramas cercenadas, capaz de personalizarlo todo, es, del mismo modo, capaz de encontrar el reflejo de su agonía en su religión cristiana, y en el único apóstol que creyó efectivamente sin poder ver, San Pablo. En efecto, don Miguel se considera a sí mismo un creyente agónico, un creyente que rinde culto al Cristo de esos trágicos crucifijos españoles, aquel que clama, “Dios mío, Dios mío, ¿porqué me has abandonado?” (Nueva Biblia de Jerusalén 1999, Mt, 27:47). Y olvida que también existe aquel Cristo al que cantaba la saeta de Machado, no sólo aquel Jesús del madero, sino aquel que anduvo en el mar, no sólo aquel Jesús que domó en soledad el desierto de Judea, sino aquel que volvió para formar comunidad.

Pero Unamuno, que siente el peso de la soledad, velada presencia de la nada, sólo tiene pensamientos para la inmortalidad y su imposible resolución intelectual. Para un hombre que, como Unamuno, “tiene la inteligencia de las matemáticas, una razón clara y el sentido de objetividad” (1966, 100), creer no puede cifrarse más que en mero deseo de creer; un hombre así no puede más que querer creer, ejercitar “la voluntad de creer”, es decir, agonizar. Y es también agonía, es lucha, la que observa en el cristianismo de San Pablo.

Para este apóstol, judío helenizado, la lucha se encarna en la dificultad de aunar el “dogma de la resurrección de la carne a la judaica” y el dogma “de la inmortalidad del alma a la helénica” (*ib.*, 33); “esta fue la agonía del cristianismo en San Pablo” (*ib.*, 44). Unamuno sufre doble, acoge en su pecho dos agonías; la de la imposibilidad de creer con la fe del carbonero, y la que, una vez lanzado a querer creer, encuentra en la agonía paulina, en el propio cristianismo:

Porque la resurrección de la carne es algo fisiológico, algo completamente individual. Un solitario, un monje, un ermitaño puede resucitar carnalmente y vivir, si eso es vivir, solo con Dios. La inmortalidad del alma es algo espiritual, algo social. Es vivir en la historia (*ib.*, 34).

Para Unamuno, morir el cuerpo es de solitarios, así también considera suprema soledad el cuerpo redivivo, cuando en verdad nada hay más social y comunal que el propio cuerpo. No por nada la ingesta sacramental del cuerpo de Cristo funda sociedad. En todo caso, el cuerpo como campo de lo común, como veremos más abajo, no es ajeno a la reflexión unamuniana. Pero en 1925 su obsesión intelectual y visceral se encuentra en la idea supervivencial que trata de decidirse entre “el hombre carnal, fisiológico, la cosa humana, y el otro, el que vive en los demás, en la historia, el hombre histórico” (*ib.*, 38); entre la resurrección por medio de la carne o la resurrección por medio del alma. Unamuno sufre porque no ve en la soledad un intervalo entre momentos comunitarios, sino el sino del cristiano. Y es que el cristianismo viene a dejarnos solos:

el Cristo vino a traernos agonía, lucha y no paz. Nos lo dijo él mismo: “no penséis que vine a meter paz en la tierra; no vine a meter paz, sino espada. Vine a separar al hombre de su padre, y a la hija de su madre, y a la novia de su suegra, y enemigos del hombre los de su casa” (Mateo, X, 34-37) (*ib.*, 20).

Para nuestro trágico filósofo, la llamada cristiana es la llamada solitaria, pues considera que, “para seguir a Cristo, hay que dejar padre, y madre, y hermanos, y esposa e hijos” (*ib.*, 88), porque sólo tiene oídos para el Jesús que, por boca de Mateo, dice: “y cualquiera que haya dejado casas, o hermanos, o hermanas, o padre, o madre, o mujer, o hijos, o tierras, por mi nombre, recibirá cien veces más, y heredará la vida eterna” (Nueva Biblia de Jerusalén 1999, Mt., 19:29). Don Miguel, o bien olvida que esta llamada no se dirige a los creyentes sino en exclusiva a sus apóstoles o bien él mismo asume el

llamado apostólico. Porque también encontramos en las sagradas escrituras consignas y llamadas a la comunidad. Aquel salmo que cantaba “¡Cuán bueno y cuán agradable es que los hermanos convivan en armonía!” (*ib.*, Salmos, 133:1), o en Marcos, cuando nos advierte que “si una casa está dividida contra sí misma, esa casa no podrá subsistir” (*ib.*, Mc., 3:25). Por nuestra parte creemos que su obstinación en la lectura apostólica obedece, en efecto, no tanto a un olvido de esas otras llamadas evangélicas comunitarias, cuanto a su inclinación al apostolado. Un evento de su vida podría darnos la razón en ello. Cuenta don Miguel que,

siendo casi un niño, al volver de comulgar, abrió al azar el evangelio y puso el dedo sobre un pasaje que rezaba: “id y predicad el evangelio por todas las naciones” y lo interpretó como mandato para que se hiciera sacerdote. Cuenta también que a los 15 o 16 años abrió otra vez el evangelio y le salió el versículo 27 del capítulo nueve de San Juan: “respondióles: ya os lo he dicho y no habéis atendido, ¿por qué lo queréis oír otra vez?”. Le produjo una impresión tan fuerte que el recuerdo de estas palabras le siguió siempre (Rabaté 2019, 35).

Hasta el punto de considerar cada una de sus conferencias académicas o políticas como “sermones laicos”, Unamuno siempre tuvo el alma anclada en el amor a la prédica, y en su corazón se batallaba entre el darse al cultivo del alma, plasmada en ideas y obras con jugo de posteridad, a la helénica, o el darse en cuerpo al linaje humano, pues, aunque se nos diga que hay que desmembrar la familia, reconoce que, “sin embargo, hay que propagar la carne. Y al mismo tiempo hay que economizar virilidad para engendrar hijos de espíritu”. Por ello, se pregunta desde la entraña de su agonía, “¿por cuales nos salvaremos? ¿Por los de la carne en la resurrección de la carne, o por los del espíritu en la inmortalidad del alma?” (1966, 64).

Ambas posibilidades representan las dos clases de cristianos que existen, según Unamuno: “unos son los cristianos del mundo, los del siglo, los cristianos civiles, los que crían hijos para el cielo, [...] y los otros son los puros cristianos, los regulares, los del claustro, los *monachos*”, los que dejan padre y madre, los que escuchan la llamada del apostolado. Y, sin embargo, siempre “cabe llevar el mundo al claustro, el siglo a la regla, y cabe guardar en medio del mundo el espíritu del claustro” (*ib.*, 88), cabe cierta reconciliación, cierta tregua en la lucha. Pero la tregua dura poco, y el aguijón de su tormento no permite concilios. Si en 1912 lo que le dolía de veras a don Miguel, lo verdaderamente doloroso, era no poder ser lo(s) otro(s), ser todo, ahora, en 1925

escribe aguijoneado que, “si es trágico el hombre mundano que se encierra -o le encierran, más bien- en un monasterio, es más trágico el monje de espíritu, el solitario que tiene que vivir en el siglo” (*ib.*, 89), muestra que la tragedia es él.

Y lo es, creemos, porque asume que “el cristianismo es la religión del hijo” (*ib.*, 125), igual que el judaísmo asume que su religión es la del padre. Es la religión del hijo abandonado por el padre en la soledad de su cruz, y olvida, una vez más la posibilidad de la reconciliación familiar. Unamuno olvida, para posteriormente recordar, el instinto de comunión bajo el cual escribió en 1912 que “el culto a la Virgen, a lo eterno femenino, a la maternidad divina, acude a completar la personalización de Dios haciéndole familia” (2003, 186). Y es que, si bien es cierto, como apunta don Miguel, que “quien no conozca al hijo jamás conocerá al padre”, que “al padre solo por el hijo se le conoce” (*ib.*, 215), también habría que remarcar que al hijo jamás se le conocería si no fuera por la madre. Será en la maternidad, fuente de toda estirpe humana, savia de toda comunidad, donde se reencuentre la soledad reabsorbida en la familiaridad, y quien mejor concretará esta imagen será don Manuel Bueno, “varón matriarcal”, y el propio Miguel de Unamuno con el testimonio que supone su propio hogar.

4. REGRESO A LA TOTALIDAD, MEMENTO VIVERE

Muchas dudas, terrible agonía, trágicos duelos entre la carne y la historia, entre lo mundano y lo monacal, pueblan las reflexiones del filósofo vasco. Pero su propia vida es una respuesta al duelo, una reconciliación fáctica de dichas luchas abstractas. Y es que Unamuno formó familia, y numerosa. Pocos filósofos habrá tan prolíficos intelectual y carnalmente, pocos han podido aunar la paternidad intelectual y visceral como lo hizo él. Doce obras de teatro, siete libros de viaje, cinco ensayos, quince obras narrativas, innumerables artículos y cartas, y nueve hijos de sus entrañas y las de su mujer Concha, su “costumbre”. La soledad monacal por la que dice sufrir supone más la sombra de un temor que la verdad de un padecimiento; y es que él mismo afirmaba que, de estar solo, hubiera dimitido de la vida. “Si yo hubiese tenido que permanecer soltero, tal vez a estas horas me habría pegado un tiro”, se sincera. “La familia, mi mujer sobre todo -de cuyos ojos llueve alegría sobre mi casa- me han sostenido y me han hecho recobrar, a mi manera, la fe de mi infancia” (Rabaté 2019, 229). Concha, la mujer a la que Unamuno rinde

su propio culto, quien fue incluso, en la peor de sus crisis, una madre para él antes de serlo para sus hijos, viene a llenar de familia el vacío de su soledad. Don Miguel ya no encarna la tragedia del monje de espíritu que no logra vivir en el mundo, pues, en realidad, él mismo escribe: “he sabido conciliar mi íntimo gusto por la vida del claustro, por la vida monástica, con la vida de familia. Mi hogar es un convento, y esta fusión de vida doméstica y civil con la claustral es mi ideal, es acaso nuestro ideal español” (*id.*).

Su vida, al fin y al cabo, no es una tragedia, como puede pensarse a juzgar por lo leído en *La agonía del cristianismo*; su vida es más bien la concreción de un ideal de reconciliación. Su vida es el testimonio de que la tragedia de las soledades y la suprema soledad, la muerte, se supera en la comunidad de la vida familiar. El instinto de perpetuación se desliza con suavidad en las entrañas del instinto de comunión que lo acoge. Y todo ello se plasma en pocas pinceladas, con valiosos golpes de pluma, en la obra de 1930 *San Manuel Bueno, mártir*.

Para don Manuel, aquel “varón matriarcal”, heterónimo de don Miguel, la muerte ya no es de solitarios, y hacerse un alma inmortal importa bien poco si no se salvan todos. Don Manuel revive la consigna de don Miguel escrita en *Del sentimiento trágico de la vida*, que rezaba así: “O se salvan todos o no se salva nadie” (2003, 257). O, en otras palabras: “Yo no debo vivir solo, yo no debo morir solo. Debo vivir para mi pueblo, morir para mi pueblo. ¿Cómo voy a salvar mi alma si no salvo la de mi pueblo?” (1997, 129). Se redescubre la insoluble unidad entre lo que le acontece a uno y lo que le acontece al otro. Es más, mi salvación no solo supone *eo ipso* la de los otros, sino también la de lo otro.

Don Manuel es consciente de ello, y le pide a Angélica que reze: “reza hija mía, reza por nosotros”, “y reza también por nuestro señor Jesucristo” (*ib.*, 153), pues él, “Hijo del Hombre”, también corrió la suerte humana del dolor y la mortalidad, y por ello es también digno de compasión, de amor y ruegos. Y no sólo por Jesucristo, no sólo por sus iguales, sino por la creación entera habrá de rezar. Como recordando el espíritu de 1912, aquel amor universal que hacía sociedad y familia con la lejana estrella y el pobre cielo, Angélica nos cuenta que, tras la petición de don Manuel, se levantó sin fuerzas y como sonámbula, que todo la pareció un sueño, y que fue entonces cuando pensó: “habré de rezar también por el lago y por la montaña” (*id.*). Un dolor sordo que debe ser sufrido solicita una plegaria muda que debe ser rezada. Y entonces, personalizado todo en el amor universal, ya no es sólo uno quien reza

por todos, ya no es sólo Angélica quien reza por el lago, sino que es el propio lago y la creación entera quien ruega.

Don Manuel o don Miguel, don Miguel o don Manuel, tanto da, escribiremos D.M. para abreviar, lo ve con claridad. Paseando a la vista de su lago de Sanabria, D.M. le dice a Lázaro, “¡Mira, el agua está rezando la letanía y ahora dice: *Ianua caeli, ora pro nobis, puerta del cielo, ruega por nosotros!*” (*ib.*, 150). Y es que Unamuno posee una afinidad misteriosa con el entorno y en particular con el agua. Para él, “el agua es como el alma del paisaje; en ella se ven reflejados árboles y colinas y como que adquieren visión y conciencia de sí mismos” (1911, 252), es “la conciencia del paisaje”, porque “donde hay agua parece el paisaje vivo” (*ib.*, 276), tanto como para elevar desde su cristalina superficie un ruego por nosotros. Porque el agua refleja el paisaje, y nuestras oraciones, como parte del mismo, se reflejan *ad infinitum* en las aguas especulares. Y así nosotros, podemos exclamar con Lázaro, “¡Cómo siente, ¡cómo anima D.M. a la naturaleza!” (1997, 148).

Y no sólo eso. En *San Manuel Bueno, mártir* encontramos no sólo familiarización y retorno a la comunión cósmica, sino también un llamamiento al *memento vivere* en detrimento al *memento mori*, en las palabras de D. M. cuando decía: “Hay que vivir. Y hay que dar vida” (*ib.*, 146). Palabras también habladas años antes por don Fulgencio, a la atención de Apolodoro, en *Amor y pedagogía*: “Hay que vivir, Apolo, hay que vivir, y lo demás son lailailas” (1967, 140), aconsejaba. Y así, tal como don Manuel hiciera con Angélica, podemos aseverar que Miguel de Unamuno “nos enseñó a vivir, a sentir la vida, a sentir el sentido de la vida, a sumergirnos en el alma de la montaña, en el alma del lago, en el alma del pueblo de la aldea, a perdernos en ellas para quedar en ellas” (1997, 164).

El instinto de comunión con otros y con la naturaleza: sólo por ellos y en ellos, por ella y en ella, nos salvaremos. Pues los otros y la naturaleza son nuestra circunstancia, y si no la salvamos, si no salvamos a los otros a través de la comunidad, si no salvamos la naturaleza a través de la comunión, no nos salvaremos a nosotros mismos.

5. SIENDO HUMANO Y NATURALEZA

Existe en japonés un concepto que sintetiza de manera extraordinariamente precisa la compleja y dinámica concepción del ser humano que maneja Unamuno. Para nuestro filósofo, “ha de ser nuestro mayor esfuerzo el de

hacernos insustituibles” (2003, 275), lograr perpetuar la unidad personal que uno es en una continua batalla contra el olvido, una batalla en la cual ser uno mismo lo es todo, siempre y exclusivamente siendo a la vez los otros. *Ningen* es el vocablo japonés equivalente a nuestro *ser humano*; un vocablo nativo de una lengua que, a diferencia de las lenguas racionalistas occidentales, no se limita a nombrar una sustancia sino más bien una relación dinámica. Y es que *ningen* se compone de dos caracteres, *nin*, que significa propiamente “ser humano”, y *gen*, que vendría a significar “espacio intermedio” o “relación”. *Ningen*, el *ser humano* japonés, es la relación humana encarnada. Del mismo modo, en el universo de sentido japonés, uno no puede saber lo que es el ser humano acudiendo únicamente a la antropología, porque no hay algo así como un “conocimiento del humano”. Uno lo que hace es aprender acerca del ser humano siéndolo; uno aprende simplemente a ser humano. Es por esto por lo que, en lugar de “antropología”, los japoneses alumbran un concepto más poderoso, cuando a su vocablo *ningen* le añaden el ideograma *gaku*, que significa “aprender”. En sus coordenadas no hay antropología, lo que hay es *ningengaku*, literalmente, “aprendizaje de lo humano”.

Ser humano no es ser una sustancia pensante, sino ser una encarnación relacional entre iguales. Uno es la relación misma con los otros, uno es el espacio intermedio, la lazada ontológica entre lo individual y lo social. Uno es, finalmente, el aprendizaje mismo de nuestra hermandad y copertenencia. Sobre ello reflexionó el filósofo japonés Tetsuro Watsuji en 1935, poco antes de que Unamuno muriera. En su obra más importante, *Fûdo*, Watsuji escribe, “por tanto, ni solamente el individuo, ni solamente la sociedad. Se trata, más bien, de la unión dialéctica de ambos términos” (2016, 253). En efecto, tal como pudimos ver más arriba, ni solamente el solitario monje de espíritu, ni solamente el hombre mundano y de familia, se trata de la síntesis de ambos, lograda con esfuerzo, en la vida de cada cual. Aquí hallamos el fundamento para un cambio de perspectiva que nos permita bascular del *memento mori* al *memento vivere*. Y es que, si desde la perspectiva individual, lo que a uno le acongoja es la absoluta soledad de la muerte, desde la perspectiva social, lo que a uno más le importa es el sostenimiento de la vitalidad común. En efecto, como decía Unamuno, “los hombres vivimos juntos, pero cada uno se muere solo” (2003, 33), y es verdad. También Watsuji es consciente de ello, cuando escribe que “mueren las personas y cambia el entorno”. Sin embargo, continua, “dentro de ese continuo morir y cambiar, la humanidad y su ambiente perviven. Están continuamente acabándose y renovándose. Lo que,

visto desde la perspectiva individual es un “ser para la muerte”, se convierte, desde el punto de vista social, en un “ser para la vida” (2016, 33).

Y es que uno vive más, uno se siente más vivo, más humano, cuando está entre humanos, cuando está con otros. Ello viene a atestiguarlo nuestra primigenia corporalidad. Y es que el cuerpo es el lugar del encuentro con los otros, y no el vehículo cuya resurrección restaura la individualidad solitaria. El cuerpo es ya, de continuo, resurrección del ser que únicamente puede prolongarse a lo inabarcable del tiempo y a lo ilimitado del espacio a través de la convivencia comunitaria, es decir, socialmente, y a través de la prole, es decir, biológicamente. Pues, como escribía don Miguel en 1912,

mi yo vivo es un yo que en realidad es un los otros; mi yo vivo, personal, no vive si no en los demás, de los demás y por los demás yos; Procedo de una muchedumbre de abuelos y en mí los llevo en extracto, y llevo a la vez en mi en potencia una muchedumbre de nietos (2003, 187)

Tiempo antes, en 1900, en su famoso “¡Adentro!”, nuestro trágico filósofo incidía en la misma idea cuando escribía, “hasta carnalmente no provenimos de un solo ascendiente, sino de legión, y a legión vamos; somos un modo en la trama de las generaciones” (1987, 54). Vivimos por los otros y en los otros, por tanto, hay que vivir y hay que dar vida. Pero esa vida que se da no es en exclusiva biológica, también uno puede dar vida comunitariamente. Uno puede, con el ejemplo que es su vida, alimentar ideales que trasciendan agonías, y mostrar en cada uno de sus actos la verdad de la copertenencia. Si es verdad que “hay quien en su vida toda no persigue sino un solo propósito” (2003, 32), el que consideramos más honrado, más humano, es el propósito unamuniano, es el de ser *ningengaku*, el de ser yo, y sin dejar de serlo, ser a la vez los otros, los que hay, los que vendrán, y los que fueron.

Pero, como vimos, se trata también de ser lo otro, porque siendo nuestro cuerpo un enlace con los otros, solo lo es a condición de estar enlazado a su vez con el mundo, con el entorno. “El ser humano”, escribe Watsuji, “no es solamente portador del pasado en general”, de la muchedumbre que es el linaje humano, su sociedad, sus tradiciones, “sino que acarrea en su cuerpo un pasado determinado por el clima y el paisaje” (2016, 34). Uno no es los otros, así, en abstracto; uno es los otros aquí y ahora constantemente, entre árboles, entre arena y espuma, entre coches y edificios, entre valles y montañas y ello determina nuestro aprendizaje de lo que supone ser humano. Y Unamuno posee una conciencia preclara de ello. En *Andanzas y visiones españolas* nos dice:

aquellos paisajes que fueron la primera leche de nuestra alma, aquellas montañas, valles o llanuras en que se amamantó nuestro espíritu cuando aún no hablaba, todo eso nos acompaña hasta la muerte y forma como el meollo, el tuétano de los huesos del alma misma (1922, 33).

Es por ello por lo que, aunque la mayor parte de su vida la exprime en campos de Castilla y en la ciudad de Salamanca, cuando Unamuno regresa a su Bilbao natal, nos dice que su ambiente hace que le “suba a flor de alma” su niñez, y ese pasado, cada vez más remoto, es el que sirve de núcleo y alma a sus ensueños del porvenir remoto (1903, VIII). Podemos por tanto rastrear, en las reflexiones de Unamuno, paisajes de su vida. Amiel decía que un paisaje es un estado del alma; Pessoa le corrigió pensando que un estado del alma es un paisaje, y quizás estuvo cerca de la certeza (1986, 52). Lo que aquí pensamos, siguiendo el sendero reflexivo de Watsuji cuando afirma que “las diversas circunstancias ambientales corresponden a diversas maneras de autocomprensión” (2016, 40), es que toda reflexión obedece al influjo de un paisaje; y así como el agua es la conciencia del paisaje, toda reflexión es un paisaje hecho conciencia. Todo paisaje refleja su contorno y su clima en la reflexión. Y en las de Unamuno podemos ver, alternándose en un combate agónico, lo vasco y lo castellano, la exuberancia y la aridez.

Así como lo familiar y lo social entra en discusión con lo monacal y lo solitario, así entablan lucha País Vasco y Castilla. En el paisaje vasco, paisaje de la virgen, hogareño, de la familia matriarcal, “todo parece estar al alcance de la mano y hecho a la medida del hombre que lo habita y anima; es un paisaje doméstico, de hogar, en el que se ve más tierra que cielo; es un nido”. Lo vasco es lo acogedor, lo familiar, lo vecinal, lo comunal. “Compárese a esto el paisaje castellano”, paisaje claustral, solitario, monacal, “de esta Castilla en que todo es cima. Aquí se abarca más cielo que tierra, perdiéndose esta en lontananza” (1903, XIII). “¡Ancha es Castilla!”, exclama Unamuno, “¡y qué hermosa la tristeza enorme de sus soledades, la tristeza llena de sol, de aire, de cielo!” (*ib.*, 55). Para don Miguel, la anchura castellana es “un mar petrificado”, un mar de reflejo estanco, que únicamente permite la reflexión de lo mismo. Porque lo castellano y su anchura llana y petrificada, solo se llena de una soledad que llama al ensimismamiento. Donde no hay nada, todo se llena de uno mismo, y es por eso que en lo árido uno siempre se encuentra en soledad.

6. CONCLUSIÓN

Unamuno es país híbrido vasco-castellano encarnado. Miguel de Unamuno, tal como lo fue el gran poeta japonés Basho, “se relaciona con la naturaleza no solo como objeto estético, sino como algo que incluye una dimensión ética y hasta religiosa” (Watsuji 2016, 244). En Unamuno, el paisaje, la naturaleza, el mundo, es ya, desde siempre, uno mismo, y la tarea suprema es no dejar de serlo nunca, estar repitiendo de continuo el *memento vivere*, aprendiendo a ser lo otro. Porque “importa mucho sentir en vivo, con onda comprensión, esta comunión entre nuestra conciencia y el mundo, y cómo este es obra nuestra y nosotros de él” (1987, 17). Es importante observar cómo la naturaleza nos moldea en relación dialéctica con nuestro moldeamiento de la misma. Así es, “yo y el mundo nos hacemos mutuamente” (*ib.*, 16). Uno se hace a sí mismo aprendiendo lo que es ser humano en el trato directo, carnal, con los otros, en un proceso que involucra desde el principio el mundo en derredor, aquella encina, la lejana estrella, el pobre cielo.

Y huelga decir que uno no se sumerge en este proceso de igual modo en naturaleza que en civilización. Uno no es la misma persona entre encinas, valles o campos, que entre coches, edificios y asfalto. Y es que, si bien puedo, por medio de la imaginación y la fantasía, personalizar lo vivo que me rodea -el mundo del instinto de comunión-, no puedo vivificar la inercia de los aparatos creados por el armazón científico-tecnológico del mundo moldeado por el instinto de conservación. Uno no puede actualizar el sentimiento de lo divino en la ciudad árida de naturaleza. Cuando Unamuno proclamó su famoso “¡Que inventen ellos!”, no sopesó las terribles consecuencias que traerían sus inventos, y que él mismo sufrió. Pues inventaron nuestras ciudades, “la ciudad odiable y odiosa del trajín social, de los cafés, de los casinos y los clubs, de los teatros, de los parlamentos, la odiosa ciudad de las vanidades y las envidias. Huyo de esta ciudad, en cuanto puedo”, confiesa Unamuno. Y a donde huye es al campo, pues “el campo es una liberación” (1922, 32). Y es que sólo con lo que es hermano puede uno ser plenamente libre, sólo la familia, su compañía, su complicidad, nos liberan. Sólo en naturaleza podemos sentir la hermandad de la totalidad, y satisfacer así la totalidad de nuestros instintos, saciar el hambre espiritual de ser yo, y a la vez ser lo(s) otro(s).

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARTAUD, A. (1977). *Van Gogh: el suicidado de la sociedad*. Madrid: Fundamentos
- CAMUS, A. (2004). *El mito de Sísifo*. Buenos Aires: Losada
- NUEVA BIBLIA DE JERUSALÉN. (1999), Bilbao: Desclée De Brouwer
- PESSOA, F. (1986). *El libro del desasosiego*. Barcelona: Seix Barral
- RABATÉ, J.-C. (2019). *Miguel de Unamuno (1864-1936): Convencer hasta la muerte*. Madrid: Galaxia Gutenberg
- SENANCOUR, E. (2010). *Obermann*. Oviedo: KRK Ediciones
- UNAMUNO, M. (1903). *De mi país*. Madrid: Librería de Fernando Fe
- UNAMUNO, M. (1911). *Por tierras de Portugal y de España*. Madrid: Renacimiento
- UNAMUNO, M. (1922). *Andanzas y visiones españolas*. Madrid: Renacimiento
- UNAMUNO, M. (1966). *La agonía del cristianismo*. Buenos Aires: Losada
- UNAMUNO, M. (1967). *Amor y pedagogía*. Madrid: Magisterio Español
- UNAMUNO, M. (1987). *Obras Escogidas*. Barcelona: Círculo de Lectores
- UNAMUNO, M. (1997). *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid: Cátedra
- UNAMUNO, M. (2003). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Alba Libros
- WATSUJI, T. (2016). *Antropología del paisaje*. Salamanca: Sígueme

