# La feminidad de la fe en la obra de Miguel de Unamuno

*The femininity of faith in the work of Miguel de Unamuno*

ASIER MONTERO RUIZ
*Universidad Complutense de Madrid*
asiermon@ucm.es

**Resumen**: el objetivo de este escrito es analizar la forma femenina de fe reivindicada por Unamuno en *La agonía del cristianismo*, señalando los lugares de su obra donde ésta se manifiesta y apuntando, especialmente, a su relación con el concepto de *intrahistoria*. Para ello, se expondrán las diferencias entre ambas formas de fe, viril y femenina, con intención de demostrar cómo esta última se encuentra vinculada a la llamada *tradición eterna,* a través de diversos pasajes filosóficos y literarios. Por último, se planteará la posibilidad de que Concha Lizárraga represente, además de una inspiración para el pensamiento de Unamuno, el símbolo donde la feminidad de la fe y la intrahistoria convergen con mayor claridad.
**Palabras clave**: filosofía española, Unamuno, feminidad, fe, intrahistoria.

**Abstract**: the aim of this paper is to analyze the femininity form of faith vindicated by Unamuno in *La agonía del cristianismo*, pointing out the places of his work where it is expressed and focusing, especially, on its connection with the concept of *intrahistoria*. To this purpose, the differences between both virile and female ways of faith will be displayed, with the intention of proving how the latter is linked to the so called *tradición eterna,* through various philosophical and literary passages. Finally, apart from being an inspiration to Unamuno's thinking, it will be suggested the possibility of Concha Lizárraga enbodying the symbol where the femininity of faith and the *intrahistoria* converge most clearly.
**Keywords**: Spanish philosohpy, Unamuno, femeninity, faith, intrahistoria.

## 1. Introducción

La cuestión acerca de la fe ocupa un lugar privilegiado en la obra de Miguel de Unamuno. Tras su célebre "no me da la gana de morirme"[1], la vida eterna se convierte en el tema central de la práctica totalidad de su obra, llegando a constituir un problema de carácter casi obsesivo en su pensamiento[2]. Frente a la seguridad de la muerte, la certeza acerca de nuestro destino ulterior se muestra como algo tan imposible como indeseable, por ser contraria a la naturaleza de la propia vida[3]. Bajo esta tesitura, el autor vasco despliega, en *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, el proyecto de una forma de existencia agónica como única forma posible de

[1] UNAMUNO, M. DE, *Obras Completas, vol. VII,* edición de Manuel García Blanco, Madrid, Escelicer, 1965-71, p. 201. De ahora en adelante, para citar las *Obras Completas* se recurrirá a la siguiente fórmula: OCE, vol. VII, p. 136.
[2] Unamuno llega a referirse a la cuestión como "el único verdadero problema". (OCE, vol. VII, p. 111)
[3] OCE, vol. VII, p. 179.

dotar a la incertidumbre, a la cual nos encontramos indefectiblemente ligados, de un carácter salvador[4]. El intento que, a través del sentir trágico, lleva a cabo Unamuno puede verse reflejado con claridad en las reiteradas referencias que realiza al *Obermann* de Sénancour; Unamuno, tomando como referencia la carta XV de la obra, subraya el deber de hacer de la nada que nos espera una evidente *injusticia*[5]. De este modo, si bien la seguridad de la eternidad queda retratada como un objetivo inalcanzable para la condición humana, existe la posibilidad de postular el deseo de la *trasvida* desde una dimensión trascendental, de manera que la puerta hacia lo inmortal quede, de algún modo, abierta.

El *factum* de la sed de vida, hecho "anterior a todo y superior a todo también"[6], se encuentra recogido en un modo de fe paradójico que obedece, en gran medida, a la forma expositiva paradigmática del autor. Su trascendentalidad reside en ser capaz de crear, en cierto modo, su objeto[7], pero al mismo tiempo no parece resultar suficiente el ejercicio de una voluntad que, sin el acompañamiento del sentir compasivo, se torna vacía. Creer es, en última instancia, *querer creer*[8], y querer creer no es sino *crear*, hacer obra desde nuestra condición material y concreta[9]. Es en este momento donde a propósito de la fe, sobre cuyos fundamentos no cabe discurrir más en este momento, Unamuno ofrece ciertas atribuciones sumamente llamativas en primera instancia. Esta es, para el autor, "pasiva, [...] femenina, hija de la gracia, y no activa, masculina, hija del libre albedrío"[10]. A continuación, se tratará de evaluar a través de diferentes obras el alcance de estas palabras, con el objetivo de desvelar el lugar que esta forma particular de fe ocupa en el pensamiento unamuniano. No es la primera vez que se aborda esta cuestión en relación con los escritos del pensador vasco; la feminidad ha sido el objeto de numerosos estudios que reivindican, con gran agudeza, el papel de la mujer en la novela unamuniana, así como la existencia de una forma femenina de religiosidad como superación de la experiencia estrictamente viril de la relación con Dios[11]. El presente artículo aspira, en sintonía con esta serie de interpretaciones, a desarrollar un nuevo enfoque que trate de integrar la concepción unamuniana de lo femenino en su pensamiento más estrictamente filosófico. Se pretende, de este modo, expresar cómo el pensamiento filosófico de Unamuno, a pesar de su aparente asistematicidad, apunta desde múltiples direcciones a la necesidad de una pasividad ontológica, que constituye un valor tan propio del sentir trágico como lo es la figura de la agonía. Para ello, se tomará como referencia el célebre concepto de *intrahistoria*, desarrollado por vez

---

[4] OCE, vol. VII, 179. Se defiende, asimismo, esta postura en *La agonía del cristianismo*, donde el autor afirma que "se puede morir sin agonía y se puede vivir, y muchos años, en ella y de ella". OCE, vol. VII, p. 306.

[5] OCE, VII, p. 265. Otros pasajes de *Del Sentimiento Trágico de la Vida* en los que Unamuno se refiere al *Obermann* son VII, 115; VII, 119; VII, 137 [repitiendo la cita de VII, 115]; VII, 262. Además, las mismas palabras señaladas gobiernan el capítulo noveno de la obra, titulado "El problema práctico".

[6] ZAMBRANO, M., *Unamuno*, Barcelona, Debols!llo, 2003, p. 89.

[7] OCE, vol. VII, p. 223. María Zambrano expone con claridad esta situación al plantear, en su obra acerca de Unamuno, si no es acaso la fuente misma la que enciende la sed. ZAMBRANO, M., *Unamuno*, o. c., 178.

[8] OCE, vol. VII, p. 176.

[9] "Es el furioso anhelo de dar finalidad al Universo, de hacerle consciente y personal, lo que nos ha llevado a creer en Dios, a querer que haya Dios, a crear a Dios, en una palabra. ¡A crearle, sí! Lo que no debe escandalizar se diga ni al más piadoso teísta. Porque creer en Dios es en cierto modo crearlo; aunque Él nos cree antes. Es Él quien en nosotros se crea de continuo a sí mismo." OCE, vol. VII, p. 201.

[10] OCE, vol. VII, 333.

[11] Entre otros, cabe destacar los trabajos de Rodolfo Gutiérrez Simón, investigador en pensamiento español en la Universidad Complutense de Madrid; Carmen Mola Galán o Kathie Carruthers, que serán mencionados a lo largo del texto.

primera en el conjunto de artículos agrupados bajo el título de *En torno al casticismo*, y que, como se tratará de sostener, atraviesa múltiples lugares de la obra de Unamuno, ejerciendo como reflejo de esta fe femenina defendida por el autor en escritos posteriores[12]. Por último, se realizará un análisis en torno a la influencia ejercida por Concha Lizárraga, mujer de Unamuno, sobre el pensamiento de su compañero de vida; a través de diversos pasajes, se explorará la posibilidad de que su figura constituya una fuente de inspiración fundamental para la concepción de la pasividad de la fe, realizada a través de su carácter intrahistórico.

## 2. Doble economía de la fe en Unamuno

Afirma Ferrater Mora que Unamuno se mueve "entre la inquietud y el sosiego"[13]. Tomando en cuenta esta consideración, es posible encontrar en el agonismo del autor una suerte de tensión interna entre el ansia de la pregunta por la inmortalidad y la calma que trae consigo la esperanza. Al mismo tiempo que, atravesado aún por la llamada *crisis del 97*[14], reza oraciones a un Dios inexistente[15], el pensador declara que la esperanza precede a toda posible creencia, y no a la inversa[16]. Para comprender el carácter agónico de la fe unamuniana, es preciso llamar la atención sobre el papel de la desesperación en su filosofía, que ejerce precisamente como fundamento de toda posible esperanza. Vivir es "propiamente vivir en agonía"[17], y no hay camino hacia lo eterno que no pase por sentir la fractura espiritual que da origen del sentimiento trágico de la vida. Esta incertidumbre, sin embargo, permite la concepción de una forma particular de esperanza que reside en hacer de esta lucha "base de acción y moral"[18], de manera que la *trasvida* emerja como un horizonte no solo deseable en tanto justo, sino justo en tanto deseable. En torno a la pesadumbre de la agonía, el autor enuncia:

> Este dolor da esperanzas, que es lo bello de la vida, la suprema belleza, o sea, el supremo consuelo. Y como el amor es dolor, es compasión y no es sino el consuelo temporal que esta se busca. Trágico consuelo. Y la suprema belleza es la de la tragedia. Acongojados al sentir que todo pasa, que pasamos nosotros, que pasa lo nuestro, que pasa cuanto nos rodea, la congoja misma nos revela el consuelo de lo que no pasa, de lo eterno, de lo hermoso[19].

El malestar de la incertidumbre proporciona, por lo tanto, un fundamento de fe y un apoyo para la esperanza en el sujeto agónico[20]. Algunos autores, como Rodolfo

---

[12] *Lo femenino* no se tomará, en este escrito, como un valor social propio de la mujer, ni tampoco como el valor exclusivo de una fe que es, ante todo, humana. La feminidad, según se expresará más adelante, se concebirá como una forma de manifestación ontológica ligada a lo interior, silencioso y pasivo, aunque se trate de una pasividad creadora.

[13] FERRATER MORA, J. *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1944, p. 8.

[14] Para un análisis más pormenorizado de esta época, ver "La ilusión del progresismo", en CEREZO GALÁN, P., *Las máscaras de lo* trágico, Madrid, Editorial Trotta, 1996, p. 228.

[15] Así sucede en la célebre "Oración del ateo". OCE, vol. VIII, p. 359.

[16] "No esperamos porque creemos, sino más bien que creemos porque esperamos." OCE, vol. VII, p. 219.

[17] FERRATER MORA, J. *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1944, p. 94.

[18] OCE, vol. VII, p. 183.

[19] OCE, vol. VII, p. 229.

[20] Ferrater Mora subraya, a este respecto, que "la identidad de la esperanza y de la felicidad es al mismo tiempo la identidad de la esperanza y del dolor, pues al esperar carecemos de algo y, por tanto, estamos, literalmente hablando, insatisfechos". (FERRATER MORA, J. *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1944, p. 105.

Gutiérrez Simón, han señalado la importancia de reconocer la diferencia existente entre la desesperación y la desesperanza, siendo esta última incompatible con toda forma de salvación, y cuya más alta manifestación es el suicidio; en palabras del autor, "mientras que la persona que carece definitivamente de esperanza permanece pasiva, el sujeto desesperado es capaz, a través de la propia desesperación, de denegar, afirmar, o abstenerse de denegar o afirmar"[21]. La fe unamuniana, por lo tanto, se apoya al mismo tiempo en una agonía esperanzada y en una esperanza agónica, siendo ambos lugares esenciales para afrontar la cuestión de la eternidad.

Bajo este carácter paradójico de la religiosidad unamuniana, en el que autores como François Meyer encuentran una "forma kantiana de pensar"[22], puede rastrearse la gestación de esta doble economía de la fe, siendo la feminidad una de sus formas características. Una de las principales maneras en las que se manifiesta este pensar dicotómico, propio de la dialéctica mencionada entre desesperación y esperanza, consiste en la relación entre la libertad y el amor en la obra de Unamuno. Si bien el amor, tal y como señala Pedro Cerezo Galán, es "el esfuerzo de [la] libertad por afirmarse como conciencia"[23], no es menos cierto que cabe percibir aquí cierta fricción entre ambos elementos del alma humana; esta tensión queda patente, por ejemplo, en el poema "Libérate, Señor", donde el autor clama:

> No canta libertad más que el esclavo,
> El pobre esclavo.
> El libre canta amor,
> ¡te canta a Ti, Señor![24].

La libertad, a pesar de constituir un elemento fundamental de la rebelión agónica contra el destino, se muestras insuficiente en su tarea de afrontar el vértigo ante la *nada*; en ella puede verse el ejercicio de heroísmo propio de la masculinidad de la fe, que se contrapone a la compasión, entendida como recibimiento de lo divino. Toda fe que se funde sobre una libertad carente de amor, sin embargo, acabará sencillamente autodestruyéndose. Así, en palabras del autor:

> La fe verdaderamente viva, la que vive de dudas y no las "sobrepuja", la fe de un Renán, es una voluntad de saber que cambia en querer amar, una voluntad de comprender que se hace comprensión de voluntad, y no unas ganas de creer que acaban por virilidad en la nada. Y todo esto en agonía, en lucha.
>
> Creo, quiere decir "quiero creer", o mejor, "tengo ganas de creer", y representa el momento de la virilidad, el del libre albedrío, que Lutero llamó 'siervo albedrío', *servum arbitrium*. 'Socorre mi incredulidad', representa el momento de la feminidad, que es el de la gracia. Y la fe, aunque el P. Jacinto quisiera creer otra cosa, proviene de la gracia y no del libre albedrío. No cree el que tiene ganas de creer. La virilidad sola es estéril[25].

Sin embargo, esta contienda entre voluntad y amor no se da en términos de equidad. Según declara María Zambrano en su estudio sobre Unamuno, "la cultura europea ha vivido a la manera masculina, atravesando sus avatares a fuerza de decírselos, viviendo de una fe que tenía que hacerse visible, que tenía que tomar expresión, publicidad. Nada

---

[21] GUTIÉRREZ SIMÓN, R., "Desire of Death, Suicide, and Salvation: Problems with Eternity in Miguel de Unamuno", en ROS VELASCO, J. (ed.), *Suicide in Modern Literature: Social Causes, Existential Reasons and Prevention Strategies*, Cham, Suiza, Springer, 2021, pp. 155-169.

[22] MEYER, F., *La ontología de Miguel de Unamuno*, Madrid, Editorial Gredos, 1962, p. 157.

[23] CEREZO GALÁN, P., *Las máscaras de lo trágico*, o. c., p. 508.

[24] OCE, vol. VI, p. 225.

[25] OCE, vol. VII, p. 333-334.

de extraño tiene que [la feminidad] quedase suspendida de lo que es la publicidad misma"[26]. Unamuno parece ser más que consciente del olvido del carácter femenino de la fe, al señalar en los cimientos de la historia occidental un predominio de lo masculino. Según sus propias palabras:

> La civilización es, con todo lo que tiene de bueno y todo lo que tiene de malo, predominantemente masculina. La influencia femenina se ejerce, sin duda, en ella, pero se ejerce de una manera en general funesta para actuar sobre un conjunto de tipo masculino, con todo lo malo de la masculinidad. Lo femenino tiene más su campo de acción en la esfera privada y doméstica —en la domesticidad—, pero no en la civilización, que es la civilidad, la vida civil. Esta vida civil tiene orígenes militares y una constitución política, y la milicia es masculina y masculina es la política. La mujer no ha sido ni guerrera ni ciudadana[27].

Unamuno reconoce y, según se verá a continuación, enfrenta un paradigma eminentemente masculino. Según atestigua a este respecto José Javier Fernández Freire, "Unamuno [entiende] que la deshumanización del mundo moderno se [debe] a una conformación inadecuada de la feminidad y de la masculinidad de la época, que [cabe] corregir feminizando la modernidad"[28]. Este intento de corrección del espíritu de su época, sin embargo, no consiste tanto en reformar la publicidad de la cual disfruta la fe masculina en la historia, como en reivindicar, precisamente, un plano distinto al de la publicidad donde la masculinidad se pronuncia. Esta hegemonía del carácter masculino hace brotar, por el momento, una seria preocupación en el seno de las reflexiones del autor bilbaíno acerca de la fe, al considerar que "la virilidad marcha a su suicidio, marcha por vía de soledad, de eunuquismo"[29]. No es de extrañar, por lo tanto, que Unamuno se sumerja en el intento de esbozar una nueva forma de fe que, al no renunciar al plano de la pasividad, logre recuperar los lazos con lo trascendente. En su más célebre ensayo en torno a la figura de la creencia, el autor afirma: "no tiene fe el que quiere, sino el que puede; aquel a quien su vida se la da, porque es la fe don vital y gracia divina si queréis. […] Espera, porque la fe consiste en esperar y querer"[30]. La búsqueda de la *trasvida* debe renunciar, al menos por un instante, a la arrogancia necesaria de la pregunta por lo eterno, para dejarse atravesar por una fe a la que no queda sino aguardar, haciéndolo sin caer en la desesperanza[31]. No obstante, lejos de provocar un mero letargo, esta suerte de epifanía invita a llevar a cabo formas de compasión que, poniendo al unísono al hombre exterior con el interior[32], permitan al ser humano reconciliarse con la esperanza en lo no perecedero. La compasión es "la esencia

---

[26] ZAMBRANO, M., Unamuno, o. c., p. 68.

[27] OCE, vol. III, p. 479.

[28] DÍAZ FREIRE, J.J., "Miguel de Unamuno: La feminización de la masculinidad moderna", en *Cuadernos de historia contemporánea*, Universidad Complutense de Madrid, n. 39 (2017), p. 39. (https://revistas.ucm.es/index.php/CHCO/article/view/56265)

[29] OCE, vol. VII, p. 330. Es preciso aclarar, llegados a este punto, que el rechazo unamuniano a lo masculino no es radical y definitivo; es, antes bien, su carácter hermético y tiránico lo que inquieta a nuestro autor. Para encontrar un símbolo de la fe genuina, y por tanto sencillamente humana, a la que aspira llegar Unamuno, cabría mencionar el pasaje del prólogo a *La tía Tula* donde el autor expresa: "¿O es que el zángano no tiene algo de abeja y la abeja de zángano? O hay, si se quiere, *abejos* y *zánganas*". OCE, vol. II, p. 1043

[30] OCE, vol. I, p. 962.

[31] El surgimiento de esta forma de *primacía de la pregunta* en el pensamiento filosófico occidental ha sido desarrollado a modo de genealogía por María Zambrano en *El hombre y lo divino*. ZAMBRANO, M., "La condenación aristotélica de los pitagóricos", en *El hombre y lo divino*, Madrid, Alianza, 2020, pp. 78-125.

[32] OCE, vol. I, p. 963.

del amor espiritual humano"[33]; siendo el amor considerado, a su vez, "la única medicina contra la muerte"[34], el camino inagotable hacia la inmortalidad ha de estar marcado por un padecimiento compartido, por una experiencia ética que está dispuesta, antes de desplegar sus máximas, a recibir sencillamente al otro[35]. La radicalidad de la interpretación zambraniana a este respecto es evidente. En su ensayo sobre el autor, la pensadora malagueña declara:

> La realidad se constituye por la misericordia y no por la necesidad. Es la misericordia la que crea, la que engendra ese 'positum' en que dicen los positivistas que constituye lo real. Nada de lo que hay sería necesario y, en último término, si algo lo es, lo sería con relación a otra cosa, de la cual podría decirse lo mismo. Pues que el mundo exista, que nosotros estemos abocados a existir, es cosa de la misericordia[36].

Esta defensa de la interioridad, de la espera que precede toda expresión de fe y que se manifiesta intersubjetivamente, puede verse reflejada en la figura de la *entraña*, tan empleada por Unamuno y de gran influencia en el pensamiento de Zambrano. María Luisa Maillard García, en su estudio sobre el papel desempeñado por la feminidad en la obra de la pensadora, acude a este término para argumentar que la autora "cree en la diferencia de lo femenino, […] en esa proximidad de la mujer a las entrañas, […] a esos saberes del alma […] que pueden y deben corregir la orientación última del pensamiento occidental para superar la crisis en la que se encontraba sumido, ya desde finales del siglo XIX"[37]. La entraña, figura ignorada por la masculinidad de la fe, correspondería entonces a un lugar del alma donde, desde el silencio, la fe es recibida. Esta situación de extraña calma, que no se opone tanto a la palabra como al vacío, ha sido reivindicada como crucial en el pensamiento unamuniano en diferentes ocasiones. Zambrano reconoce que la palabra salvadora en Unamuno es aquella "que nace del silencio planeando sobre él, por un momento invulnerable, blanca, para quedar así en el silencio que no acaba de romper: la palabra del que calla"[38]. Ferrater Mora, en esta misma línea, declara que "en Unamuno hay un silencio casi perpetuo, interrumpido sólo por su palabra, hay un silencio que es el que constituye la parte más voluminosa y forzosamente ignorada de su vida, la parte a la cual debería dedicarse casi la totalidad de su biografía"[39]. El propio Unamuno celebra en numerosas ocasiones el papel de lo callado, que debe ser capaz de reservar un espacio libre para la fe, para esa esperanza cuya labor consiste en realizar un "rapto de lo eterno"[40]. En una de sus poesías, que no conviene pasar por alto, el autor reza:

> Terrible es la palabra

---

[33] OCE, vol. VII, p. 190. "El amor compadece, y compadece más cuanto más ama". *Ib*.

[34] OCE, vol. VII, p. 187.

[35] A propósito de la relación entre la fe y la epifanía del otro, resulta esclarecedor el trabajo realizado por Emmanuel Levinas en su obra *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977.

[36] ZAMBRANO, M., *Unamuno*, o. c., p. 142.

[37] MAILLARD GARCÍA, M. L., "María Zambrano en el debate sobre la mujer", en *Verbeia*, Universidad Camilo José Cela, n. 2 (2018), p. 74. (https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6767399)

[38] ZAMBRANO, M., *Unamuno*, o. c., p. 173.

[39] FERRATER MORA, J., *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, o. c., p. 16. "Durante esos largos momentos de silencio —continúa el autor— va adquiriendo lo que es siempre el fundamento de una obra y de una vida: las propias experiencias sin las cuales no puede entenderse ni uno solo de sus actos, sin las cuales no tiene sentido ni una sola de sus palabras. Las experiencias de Unamuno quedan por ahora en la sombra, en espera de cualquiera que pueda más directamente conocerlas o de quien sea más perspicaz para adivinarlas". *Ib.*

[40] CEREZO GALÁN, P. *Las máscaras de lo trágico*, o. c., p. 541.

y su poder, poder de mal agüero.
Muere en ella la idea cuando nace,
enterrada en su cuerpo,
como muere al dar fruto,
del todo nuestro anhelo.
(...)
Calla, mi amor, cierra tu boca fresca,
que así te quiero;
donde dejó su huella la palabra
no anida bien el beso.
Calla, que hay otro mundo
por dentro del que vemos,
un mundo en el que tejen las tinieblas
y es todo cielo[41].

Lo callado, como se tratará de mostrar a continuación, posee un alcance más profundo del aparente en el pensamiento unamuniano; a través del concepto de la *intrahisoria*, que atraviesa de múltiples maneras la obra de nuestro autor, queda reservado en el corazón del agonismo un lugar privilegiado para el silencio, símbolo de la feminidad y de la fe pasiva.

### 3. Feminidad e intrahistoria

Dada la importancia que concede Unamuno al obrar del hombre concreto en relación con la existencia[42], no parece aventurado tratar de encontrar en la obra del pensador vasco un sujeto que encarne esta forma pasiva de la fe. Conviene, a este respecto, analizar el término unamuniano de la *intrahistoria*, esbozado en su obra *En torno al casticismo*, para tratar de desentrañar los matices de su significado y apuntar a sus posibles implicaciones en el terreno de la fe. En el tercero de los artículos que constituyen el ensayo, el autor declara:

> Todo lo que cuentan a diario los periódicos, la historia toda del «presente momento histórico», no es sino la superficie del mar, una superficie que se hiela y cristaliza en los libros y registros, y una vez cristalizada así, una capa dura, no mayor con respecto a la vida intra-histórica que esta pobre corteza en que vivimos con relación al inmenso foco ardiente que lleva dentro. Los periódicos nada dicen de la vida silenciosa de los millones de hombres sin historia que a todas horas del día y en todos los países del globo se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna. […] Sobre el silencio augusto, decía, se apoya y vive el sonido; sobre la inmensa Humanidad silenciosa se levantan los que meten bulla en la Historia. Esa vida intra-histórica, silenciosa y continua como el fondo mismo del mar, es la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna, no la tradición mentira que se suele ir a buscar al pasado enterrado en libros y papeles y monumentos y piedras[43].

Si bien el surgimiento del término es previo a la denominada *crisis del 97*, no es menos cierto que la intrahistoria subyace —diríamos, *intrahistóricamente*— a una vasta cantidad de textos posteriores. La *santa sencillez* propia de la intrahistoria resuena de

---

[41] OCE, vol. VI, p. 241.

[42] "No nos enredemos, pues, en el insoluble problema de otra objetividad de nuestras percepciones, sino que existe cuanto obra, y existir es obrar." OCE, vol. VII, p. 225. No debe olvidarse, por otra parte, que el sujeto de su filosofía es el "hombre de carne y hueso". OCE, vol. VII, p. 109.

[43] OCE, vol. I, p. 793.

manera nítida en su *Diario*[44], perteneciente a la época de la crisis, así como en numerosos artículos[45]. El mayor ejemplo de este eco intrahistórico puede encontrarse, sin embargo, en la obra *San Manuel bueno, mártir*, publicada en 1931, donde el célebre cura sin fe es capaz de recuperar la esperanza apoyándose en la inocencia de todo su pueblo. Pedro Cerezo Galán señala, a este respecto, que la iglesia de Valverde de Lucerna es "símbolo (...) de la intrahistoria, donde se funde el unánime rezo de los vivos con la memoria de los muertos"[46]. Otro ejemplo del devenir intrahistórico puede encontrarse en *Niebla*, de 1913, donde la voz del protagonista reza:

> 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. Se teje y se desteje a un tiempo. […] 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[47].

La intrahistoria, si bien no acostumbra a ser tratada en la obra de Unamuno como tema aislado, se encarna a través de diversos personajes, en los que acontecen los dilemas más representativos del agonismo propio del autor.

El sujeto de lo intrahistórico, materializado en "la muchedumbre de lo sin-nombre"[48], se dibuja, además, envuelto en una serie de metáforas; a propósito de esta forma de exposición alegórica, Mario J. Valdés destaca, con gran lucidez, "una serie de oposiciones binarias que se van resumiendo hasta llegar a una toma de posición ontológica"[49]. La intrahistoria es *oscura*, es *silenciosa*, y la eternidad que representa se manifiesta como *el fondo mismo del mar*. ¿No se opone este silencio al ruido de la historia, propio de la virilidad que marcha hacia su propio suicidio? La oscuridad característica de la tradición eterna podría albergar también, en este sentido, el calor que se opone a la luz en *Del sentimiento trágico de la vida*, y que resulta vital para salir de situación de incredulidad de la razón[50]; no es, por lo tanto, en el terreno de lo evidente donde el deseo de la trasvida encuentra sus cimientos, sino en el seno de lo que, sin manifestarse de manera clara, sostiene la vida entera. La fe consiste, según afirma el propio Unamuno en otro de sus ensayos, en trabajar "no para la historia, sino para la eternidad"[51]. Esta contraposición entre lo visible y lo invisible, entre lo exterior y lo interior, entre la manifestación y lo latente nos lleva a poner en sintonía lo intrahistórico

---

[44] "¡Felices aquéllos cuyos días son todos iguales! Lo mismo les es un día que otro, lo mismo un mes que un día y un año lo mismo que un mes. Han vencido al tiempo; viven sobre él y no sujetos a él. No hay para ellos más que las diferencias del alba, la mañana, el mediodía, la tarde y la noche; la primavera, el estío, el otoño y el invierno. Se acuestan tranquilos esperando al nuevo día y se levantan alegres a vivirlo. Vuelven todos los días a vivir el mismo día. Rara vez se forman idea de su Señor porque viven en él, y no lo piensan, sino que lo viven. Viven a Dios, que es más que pensarlo, sentirlo o quererlo. Su oración no es algo que se destaca y separa de sus demás actos, ni necesitan recogerse para hacerla, porque su vida toda es oración. Oran viviendo. Y por fin mueren como muere la claridad del día al venir la noche, yendo a brillar en otra región. ¡Santa sencillez! Una vez perdida no se recobra." OCE, vol. VIII, p. 832.

[45] Unamuno elogia, por ejemplo, el teatro popular de Lorca como una reivindicación de la sensibilidad propia del ser humano común. OCE, vol. VII, p. 718.

[46] CEREZO GALÁN, P., Las máscaras de lo trágico, o. c., p. 730.

[47] OCE, vol. II, p. 578.

[48] CEREZO GALÁN, P., *Las máscaras de lo trágico*, o. c., p. 189.

[49] VALDÉS, MARIO J. "La Intrahistoria de Unamuno y La Nueva Historia", en *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, University of Alberta, n. 1 (1996), p. 241. (http://www.jstor.org/stable/27763356)

[50] "'¡Luz, luz, más luz todavía!', dicen que dijo Goethe moribundo. No, calor, calor, más calor todavía, que nos morimos de frío y no de oscuridad. La noche no mata; mata el hielo". OCE, vol. VII, p. 300.

[51] OCE, vol. I, p. 963.

con la pasividad, actitud necesaria para que las aspiraciones de la fe no queden reducidas a un vano intento.

No parece tan extraño, llegados a este punto, que se haya llegado a definir la intrahistoria como "maternidad fecunda"[52]. La tradición eterna vivifica el espíritu desde una forma de pasividad que recuerda a un perfil femenino de amor, y que traza el camino hacia una expresión femenina de fe. En su *Diario íntimo*, el autor se refiere a la mujer como "la base de la tradición en las sociedades, […] la calma en la agitación, […] el reposo en las luchas"[53]. En esta misma línea, el autor considera que, frente a la forma de creencia en la eternidad del hombre, sustentada por la historia, la mujer "cree en la carne de la vida"[54]. Unamuno, siempre alejado de la idea de una filosofía como sistema, no expone de manera explícita esta posible relación entre la intrahistoria y lo femenino. Sin embargo, cabe considerar lo suficientemente rico el universo de símbolos que rodean al término como para encontrar en él, si bien no una clara identificación, al menos el rastro de la feminidad que en otros lugares es reivindicada con claridad. Una de las coordenadas de la obra de Unamuno en donde parecen converger feminidad e intrahistoria es el corazón de lo cotidiano en los pueblos, cuya máxima expresión se da en la figura del hogar. A propósito de la aparente calma propia de los rincones que han renunciado a la historia, el autor declara:

> Penetrad en uno de esos lugares o en una de las viejas ciudades amodorradas en la llanura, donde la vida parece discurrir calmosa y lenta en la monotonía de las horas, y allí dentro hay almas vivas, con fondo transitorio y fondo eterno y una intra-historia castellana[55].

Lo cotidiano, a lo que Unamuno llega a referirse en su *Diario* como lo *sobresustancial*[56], es el lugar donde la tradición eterna se manifiesta con mayor fuerza[57]. No resulta difícil, en este sentido, encontrar en el hogar uno de los lugares sagrados donde la intrahistoria penetra en el alma humana, y que supone en el propio Unamuno —en el filósofo y en el hombre— una honda inspiración. Según atestigua María Zambrano, "toda su actuación de escritor está traspasada de vida doméstica, familiar, […] en torno a un brasero, al lado de una mujer fuerte y honesta, tronco de una raza inmemorial"[58]. El hogar, sede de la intrahistoria, está además fuertemente vinculado a la visión unamuniana de la fe. En el siguiente fragmento, situado en la colección de ensayos *Paisajes*, aparece una forma de religiosidad que, alejada ya de las grandes

---

[52] CEREZO GALÁN, P., *Las máscaras de lo* trágico, o. c., p. 641.

[53] OCE, vol. VIII, p. 787.

[54] UNAMUNO, MIGUEL DE, *Ensueño de una Patria*, compilación de Víctor Ouimette, Valencia, Pretextos, 1984. Citado por CEREZO GALÁN, P., *Las máscaras de lo trágico*, o. c., p. 813].

[55] OCE, vol. I, p. 811. Este elogio unamuniano a la sencillez debe comprenderse con cierta prudencia. No se trata de que el pueblo represente la quietud de lo inalterable, sino la forma más pura de solidaridad de la que brota toda posible esperanza. Tal y como matiza, con gran acierto, Celso Medina, "lo cotidiano trabaja en un espacio paradójico. Es rutina, pero también es cambio. En él se urde la trama del mundo, que conserva, cambia y desecha experiencias". MEDINA, C., "Intrahistoria, cotidianidad y localidad", en *Atenea: revista de ciencias, artes y letras*, Universidad de Concepción, n. 500 (2009), p. 130. (https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4948880)

[56] "Επιουσιον, cuotidiano, significa etimológicamente *sobresustancial*." (OCE, vol. VIII, p. 862)

[57] Según ha esclarecido, entre otros, Maricarmen R. Margenot, "la verdadera tradición eterna será la sencilla pero intensa vida cotidiana; constituirá la extensión a través del tiempo de todos los momentos históricos verdaderos, es decir, de todas las 'intrahistorias' aisladas, ahora formando una cadena temporal, eterna". MARGENOT, MR. R., "Intrahistoria en Unamuno e intratiempo en Machado", en *Espectáculo: revista de estudios* literarios, Universidad Complutense de Madrid, n. 42 (2009), p. 4. (https://biblioteca.org.ar/libros/151434.pdf)

[58] ZAMBRANO, M., Unamuno, o. c., p. 32.

preguntas, cobra sentido cerca de la chimenea, elemento donde se materializa el calor de lo cotidiano. Según narra Unamuno:

> Empezaban a rezar en familia el santo Rosario, cuyas Avemarías henchían dulcemente el recinto alumbrado por las llamas del hogar, y resonaban a la vez en el hogar de mi alma cual trasunto de la oración de los campos, cual eco prolongado de aquella hora recogida en que a los cielos, que narraban la gloria del Señor, respondía la tierra con la salutación Angélica a María, la madre[59].

El pensador, que pasa su vida "rodeado de mujeres"[60], no titubea en señalar la falta del hombre al rehuir la figura del hogar, en lo que podría interpretarse como un viaje sin regreso hacia el ruido de la Historia; la expresión final de este rechazo a lo doméstico deriva, a falta de corrección de lo femenino, en la ya mencionada virilidad autodestructiva. En una de sus conferencias, el autor confiesa que "las más de las cobardías de nosotros los hombres, la hipocresía y el fingimiento en el que nos envolvemos, son ante todo y sobre todo por huir de pasajera dimensión en el hogar"[61]. Si al comienzo de este escrito se ha señalado que la pasividad propia de la fe femenina está marcada, a su vez, por el acto positivo del querer, cabe situar en el corazón de lo doméstico el lugar en el que se da esta suerte de *inversión ontológica*, y que permite a la voz callada de lo intrahistórico tomar la palabra. Allá donde la Historia y las grandes preguntas que gobiernan el saber occidental no escrutan, violentándolos, los sucesos del día a día, la fe aparece sin que nadie la reclame, pero cuando todos, de algún modo, la esperan. De esta forma, cuando se trata del acto de amar como única forma de enfrentarse a la tiranía de la razón[62], cabe atestiguar que, si bien el amor "es en la mujer compasión y en el hombre orgullo", una mirada atenta revela que "es en éste la necesidad de ser amparado y protejido [sic] y en aquélla la necesidad de amparar y protejer [sic]"[63]. Lo femenino, por lo tanto, actúa como fuente de la compasión principalmente sobre el escenario de lo doméstico, de lo intrahistórico, haciendo posible la aparición de una fe que no es posible reclamar en otros lugares, ni bajo otras fórmulas.

El hogar puede ser reconocido en Unamuno como un horizonte reducido del pensamiento, pero que permite desplegar, a su vez, las raíces de una fe que requiere de una espera salvadora. Para una mayor comprensión de la pasividad que gobierna los pequeños horizontes, conviene comentar un pasaje altamente revelador, donde al autor, en medio de una discusión estética, parece escapársele toda una teoría ontológica, y que se encuentra en sintonía con las dicotomías propias del ser intrahistórico enfrentado a los grandes sucesos. Unamuno, en contraposición a la exuberancia del paisaje castellano, lleno de contrastes y marcado por la fuerza de un sol imparable, defiende la topografía de su norte natal apoyándose en la cotidianidad silenciosa que lo acompaña, elevando así a fuente de inspiración los momentos sencillos que marcan sin mayor escándalo la vida humana; se entiende, de esta forma, que la profundidad de un instante

---

[59] OCE, vol. I, p. 79.

[60] SANDOVAL ULLÁN, A., "El concepto de mujer en el pensamiento de Miguel de Unamuno", en *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno*, Universidad de Salamanca, n. 1 (2008), p. 42. (https://revistas.usal.es/dos/index.php/0210-749X/article/view/1547) El propio autor confiesa no recordar apenas la figura de su padre, fallecido cuando él contaba tan solo con seis años de edad. (OCE, vol. VIII, p. 97. Citado en *Ib.*, p. 43)

[61] OCE, vol. IX, p. 191.

[62] Recuérdese que, para Unamuno, "la razón fuera de lo formal es nihilista, aniquiladora". OCE, vol. VII, p. 214.

[63] OCE, vol. III, p. 483.

de la vida común, anónimo e irrelevante a ojos de la Historia, constituye una forma de acceso a la vida buena —donde la fe toma, como se ha expuesto, un papel central— superior a la aparente infinitud de los grandes páramos; estos, que parecen inspirar grandes pensamientos, terminan en última instancia por traicionar la figura de la compasión, ejercitada en el día a día. El autor, refiriéndose a la mencionada disputa, acontecida con Juan José de Lecanda, declara:

> Nada me extraña el desencanto del pintor. Acostumbrado a los tonos vivos, su ojo no descubría en la aparente monotonía de nuestros montes la infinita variedad de matices tibios, lo mismo que estos espíritus, aficionados a los dramas fuertes y los heroicos romances históricos, a sucesos de bulto, no ven la dulce y tierna poesía de la vida cotidiana, la profundidad de Juan Vulgar, la poesía amarga de la vida de almacén.
>
> Yo soy menos grave, menos melancólico que usted, y prefiero mis encañadas frescas, mis paisajes de nacimiento de cartón, el cielo de nubes, los días grises, todo lo que acompañado de tamboril y chistu, después de merendar bien y beber buen chacolí, da una alegría agria. Yo prefiero el placer de subir montes por gastar fuerza, para sudar la humedad endémica; yo prefiero ver bajar el sol, velado por el humo de las fábricas, y acostarse tras los picos de Castrejana. ¿Qué hay poco horizonte? Mejor. Así está todo más abrigado, más recogidito, más cerca.[64]

Después de haber analizado, en estos dos apartados, la forma *general* y *concreta* de la fe unamuniana en su dimensión femenina, conviene dar un paso más y desentrañar el papel que esta figura de la pasividad desempeña en un lugar aún más específico: la vida del propio autor. Tomando en consideración la opinión de Unamuno en torno a la influencia que la vida de los filósofos ejerce sobre su pensamiento[65], parece legítimo abordar ciertos pasajes referidos al Unamuno *de carne y hueso* que arrojen luz sobre esta cuestión. Hay quien ha expresado, como es el caso de Rodolfo Gutiérrez Simón, que "hay acontecimientos biográficos de Unamuno que resultan determinantes para entender el papel religioso de la mujer"[66]. En este sentido, se tomará como referencia la figura de Concha Lizárraga, compañera de Unamuno durante la práctica totalidad de su vida, para tratar de esclarecer los vínculos existentes entre la feminidad de la fe y la intrahistoria, a través del influjo que su persona desempeña en la obra del autor.

### 4. Concha Lizárraga, autora sin pluma

La llegada de Concha Lizárraga a la vida de Unamuno supone, desde el primer momento, un cambio de rumbo en la vida del filósofo. En *Recuerdos de niñez y mocedad*, el autor confiesa: "soñaba en ser santo y de pronto atravesaba este sueño su imagen. [...] Y mi soñada santidad flaqueaba"[67]. Este aparente alejamiento de la

---

[64] OCE, vol. I, p. 128. Es posible encontrar una extensión de este paisaje simbólico en otros lugares de la obra unamuniana. Así, en *Andanzas y visiones españolas*, el autor proclama: "A mí me produce una más honda y más fuerte impresión estética la contemplación del páramo, sobre todo a la hora de la puesta del sol, cuando lo enciende el ocaso, que uno de esos vallecitos verdes que parecen de cartón. Pero en el paisaje ocurre lo que en la arquitectura: el desnudo es lo último de que se llega a gozar. [...] El desnudo necesita siempre tiempo, mientras la hojarasca impresiona desde luego, aunque luego esa impresión vaya amortiguándose". OCE, vol. I, p. 373.

[65] "La íntima biografía de los filósofos, de los hombres que filosofaron, ocupa un lugar secundario. Y es ella, sin embargo, esa íntima biografía la que más cosas nos explica." OCE, vol. VII, p. 109.

[66] GUTIÉRREZ SIMÓN, R., "La agencia religiosa de la mujer en la narrativa Unamuno", en *Bajo palabra*, Universidad Autónoma de Madrid, n. 24 (2020), p. 50. (https://doi.org/10.15366/bp.2020.24.002)

[67] MORALES GALÁN, C., *El Tema Maternal en La Concepción Unamunesca De La Mujer. (Spanish Text)*, LSU Historical Dissertations and Theses, 1971, p. 11.

religiosidad que supone en primera instancia el enamoramiento se torna, según tratará de mostrarse, paradójico a la luz del desarrollo filosófico del autor. El presente texto no constituye la primera vez en la que se señala en Concha una influencia crucial en la filosofía unamuniana. Tras unas primeras décadas posteriores a la muerte del autor sin demasiadas referencias a la figura de Concha, autores como Kathie Carruthers han afirmado que "parece haber tenido un papel crítico en el desarrollo de su pensamiento"[68]. El propio escritor confiesa, en un bello pasaje, haber puesto a su mujer expresamente en uno de sus últimos sonetos, y tácitamente en todos[69]. Es posible, en este sentido, tratar de seguir el rastro del carácter de esta misteriosa y noble mujer para descubrir bajo cuántos escritos y junto a qué propuestas filosóficas se esconde su figura.[70]

Las referencias de Unamuno a Concha armonizan, en la gran mayoría de los casos, con el imaginario y los escenarios propios de la intrahistoria. Si bien no se ha llegado a desarrollar un análisis profundo en torno a esta relación, algunos autores como Cerezo Galán han logrado apuntar a ella con gran perspicacia; según el autor andaluz, "Concha es el arquetipo de la existencia intrahistórica, sencilla y firme, implantada en la certidumbre de la sustancia inmortal de la vida"[71]. Para tratar de rescatar esta convergencia entre feminidad y tradición eterna, conviene atender a un poema escrito durante el período del exilio, en el que el amor de Unamuno por su mujer podría demostrar tener serias implicaciones en su pensamiento. En la vigesimosexta poesía que compone *De Fuerteventura a París*, el autor clama:

> Ahora que voy tocando ya la cumbre
> de la carrera que mi Dios me impuso
> —hila su última vuelta al fin mi huso—
> me dan tus ojos su más pura lumbre.
>
> Siento de la misión la pesadumbre,
> grave carga deber decir: '¡Acuso!',
> y en esta lucha contra el mal intruso
> eres tú, Concha mía, mi costumbre.
>
> En la brega se pierde hojas y brotes
> y alguna rama de vigor se troncha,
> que no en vano dió en vástagos azotes;
>
> pero al alma del alma ni una roncha
> tan sólo me rozó que con tus dotes
> eres de ella la concha tú, mi Concha.[72]

En estos versos, rebosantes de simbología, destaca la figura de la *costumbre*, con la cual se define de manera directa a Concha. Frente al *mal intruso*, que bien podría

---

[68] CARRUTHERS, K., "Apuntes para un estudio de la mujer y el estudio de la personalidad en Unamuno", en *Reflexión*, n. 1 (1972), p. 105. Cerezo Galán contempla, por su parte, que Concha "representa para Unamuno su más profunda experiencia religiosa". CEREZO GALÁN, P., *Las máscaras de lo trágico*, o. c., p. 814.

[69] OCE, vol. VIII, p. 732.

[70] Emanuel José Maroco Santos manifiesta, al respecto, que "Unamuno, en su recóndito yo, debió haber sentido siempre fe en su Dios. Y quizás su amparo —la feminidad de la fe— haya sido la presencia de su mujer, Concha". MAROCO SANTOS, E. J., "Unamuno y la fe religiosa", en *Eidos*, Universidad del Norte, n. 28 (2018), p. 276 (https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7229063))

[71] CEREZO GALÁN, P., *Las máscaras de lo trágico*, o. c., p. 814.

[72] OCE, vol. VI., p. 668.

considerarse la lucha contra la muerte, así como el factor de la muerte misma, la compañera de Unamuno se revela como una figura calma y envuelta en una cotidianidad salvadora. Sobre Concha no parece pasar el tiempo, y se muestra como un refugio para el espíritu agónico, que después de enfrentarse a la nada para preguntarle por el último de los *después*, regresa a las formas más simples de amor, donde la fe parece recobrar su fuerza. El juego de palabras que propicia el nombre de la amada resulta igualmente esclarecedor; Concha, siendo *concha* del alma del pensador vasco, representaría un espacio vacío en cuyo interior, sin embargo, se sitúa de manera exclusiva la *lumbre*, elemento indisociable de la figura del hogar. Concha es, para Unamuno, de este modo, un sosiego, un espacio para el silencio del que brota la querencia; una esperanza, en última instancia, que posibilita toda esperanza. También en el cancionero se refiere Unamuno Concha como su *costumbre*; allí, la posible analogía con la intrahistoria se vuelve aún más evidente. El poema clama:

> Sólo tú, mi compañera,
> mi costumbre, tú me diste
> repetición verdadera,
> que a todo cambio resiste,
>
> y es sustancia permanente
> de la dicha, y es el vaso
> de la eternidad presente
> mientras dura nuestro paso.[73]

¿No resuena en esta *repetición verdadera* resistente al cambio ese *fondo mismo del mar* donde la tradición se protege del ruido de la historia? La intrahistoria desconfía de la duración de los grandes monumentos, y busca la eternidad a través de un *ahora* que trascienda toda temporalidad. En palabras de François Meyer, "el ser verdadero se encuentra en lo interior del tiempo, y no en el despliegue espectacular de sus momentos. […] Y esta tradición eterna vive no en las ilusiones de lo temporal, sino precisamente en las profundidades de lo presente, a donde hay que acudir para despertarla"[74]. Concha le regala a Unamuno un presente que nace del silencio de la cotidianidad doméstica; de este modo, si tomamos la tradición eterna como el silencio que alberga la fe de los pueblos, la costumbre puede ser considerada como la manera en la que la esperanza se abre paso en cada ser humano particular a través de la figura del hogar, históricamente vinculada al ámbito de lo femenino. Rebosa en Concha, en definitiva, una forma de fe que difiere, complementándola, de la creencia agónica de Unamuno. Tal y como confiesa, en este sentido, el propio autor, atravesado ya por el dolor de la viudedad: "era el alma de mi alma. […] Yo nunca he creído en la vida; ella nunca creyó en la muerte. En todas mis obras respira en silencio"[75]. El autor, por lo tanto, parece necesitar hablar a través de la voz de Concha en sus obras para ofrecerle a la esperanza un lugar en sus libros. Existe otro pasaje, raramente comentado, en el que el autor relata la obsesión que una mujer denominada *de letras* le confiesa durante su estancia en Fuerteventura. La historia se desarrolla según sigue:

> Y entonces al final de mi confinamiento en la isla, después que mi hijo mayor hubo venido con su mujer a juntárseme, presentóseme una dama —a la que acompañaba, para guardarla,

[73] OCE, vol. VI, p. 1377.

[74] MEYER, F., *La ontología de Miguel de Unamuno*, o. c., p. 48.

[75] OCE, vol. II, p. 318. Pedro Cerezo Galán apunta, a este respecto, que Unamuno se apoya secretamente en la fe de Concha. CEREZO GALÁN, P., *Las máscaras de lo trágico*, o. c., p. 814.

> acaso, su hija— que me había puesto casi fuera de mí con su persecución epistolar. Acaso quería darme a entender que llegaba a hacer conmigo lo que los míos, mi mujer y mis hijos no habían hecho. Esa dama es mujer de letras, y mi mujer, aunque escriba bien, no lo es. ¿Pero es que esa pobre mujer de letras, preocupada de su nombre y queriendo acaso unirlo al mío, me quiere más que mi Concha, la madre de mis ocho hijos y mi verdadera madre? [Concha] no tiene otra novela que mi novela, ella, mi espejo de santa inconciencia divina, de eternidad. Es por lo que me dejó solo en mi isla mientras que la otra, la mujer de letras, la de su novela y no la mía, fue a buscar a mi lado emociones y hasta películas de cine. Pero la pobre mujer de letras buscaba lo que busco, lo que busca todo escritor, todo historiador, todo novelista, todo político, todo poeta: vivir en la duradera y permanente historia, no morir[76].

El fracaso de este intento de seducción consiste, según queda expuesto, en el excesivo intelectualismo de una mujer que parece querer hacer gala de ciertos valores masculinos, tratando de vivir en la historia y despreciando, con ello, todo un microcosmos de valores cotidianos al considerarlos fútiles o inferiores; esta dama trata, de algún modo, de conquistar a Unamuno mostrándose a la altura de sus ambiciones históricas —como escritor, como político, como intelectual—, pero olvidando la necesidad de la intrahistoria, valor que Unamuno se ve obligado a buscar fuera de sí, en el regazo de Concha. El autor encuentra en su mujer una dimensión de la fe que le resulta, en un primer momento, ajena, y con la cual desea fundirse para salvar su existencia de una agonía que se convierta en precipicio[77].

Una de las novelas donde toma protagonismo la feminidad, en su vinculación con la intrahistoria, es *Amor y pedagogía.* Concha, en una de sus silenciosas estancias en las páginas de su marido, podría tomar la voz de Marina, expresión del amor que se revela contra toda abstracción, y hacerlo para dirigirse al propio Unamuno, al cual, es bien sabido, profiere en ocasiones una forma de amor maternal[78]. La mujer de Avito Carrascal, frente a la forma de educación científica que su marido ejerce tiránicamente sobre su hijo, se refiere a él como Luis[79], desoyendo el apelativo *Apolodoro* por considerarlo frío e impropio para un niño. Marina, en definitiva, rechaza ver en su hijo el reflejo de un gran proyecto intelectual, y se revela contra Avito al contemplarlo, sencillamente, como un ser humano merecedor de amor en el seno de la familia. Concha, según parece, no acostumbra a leer los escritos de su marido[80] y, sin embargo, tal y como se ha mostrado, el apoyo recibido por ella es incondicional para el autor. Según contempla Antonio R. de las Heras a este respecto:

> Doña Concha quiere al hombre, no al pensador y escritor, porque su manera de pensar choca con la de su marido y no comprende la complejidad de su carácter, y por otra parte prefiere

[76] OCE, vol. VIII, pp. 746-747.

[77] En una carta escrita en su juventud, Unamuno declara: "el estudio y mi pobre novia, que con tanta resignación me espera, me sostienen en este batallar". FERNÁNDEZ LARRAÍN, S., *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, Chile, Editorial Zigzag, 1972, Carta del 29 de abril de 1890. Citado en SANDOVAL ULLÁN, A., "El concepto de mujer en el pensamiento de Miguel de Unamuno", o. c., p. 31.

[78] Existen numerosos lugares en los que resuena el célebre "¡hijo mío!" de Concha a Unamuno, que tan radicalmente afectó a su forma de entender el amor de la pareja. Entre otros, puede destacarse el relato que se ofrece en *Cómo se hace una novela.* OCE, vol. VIII, p. 747).

[79] "Porque al bautizarle hizo le pusieran Luis, el nombre de su abuelo materno, del padre de Marina, en vez de aquel feo Apolodoro, y es Luis el nombre prohibido, el vergonzante, el íntimo." OCE, vol. II, p. 343.

[80] DE LAS HERAS, A. R., "La inauguración del monumento a Unamuno coincide con la fecha de su boda", en *El Adelanto*, Salamanca, 28 de enero de 1968), p. 5. Citado en MORALES GALÁN, C., "El Tema Maternal en La Concepción Unamunesca De La Mujer," o. c., p. 21.

leer a Pérez Zúñiga y dejar a don Miguel pensador del que ya se preocupan suficientemente los demás, y cuidar al Unamuno hombre[81].

Concha, al igual que le sucede a Marina con su hijo Luis, no ve en su marido a Unamuno —intelectual perteneciente a la generación del 98, político, filósofo, novelista— ni siquiera a Don Miguel, sino sencillamente a Miguel, uno de tantos en el país, pero el más importante para ella. Quizá resida en esta forma de querer, que aparta su mirada de la historia, el motivo de la admiración unamuniana hacia su compañera, motivo que le lleva igualmente a rechazar los intentos de aquella escritora por acercarse a su persona.

El contraste entre Unamuno y Concha es evidente. En palabras de Birutė Ciplijauskaitė, "ella, siempre tranquila, siempre sosegada, hallando la paz en su fe y en la oración, y el, atormentado por mil dudas, en continua lucha, refunfuñando contra la política, contra los métodos de la enseñanza, contra la paz misma que conduce al embrutecimiento"[82]. Unamuno, finalmente, encuentra en la fe de Concha el fármaco frente a la virilidad suicida expuesta en *La agonía del cristianismo*, y lo hace acercándose al hogar, a lo cotidiano y, en definitiva, a la intrahistoria. Así queda escrito en las menciones explícitas del filósofo a su mujer, y con mayor fuerza aún, de alguna manera, en las veladas, como él mismo reconoce.

## 5. Conclusión: dejar que la feminidad entre en Dios

A través del presente trabajo se ha tratado de mostrar cómo un análisis de la feminidad de la fe esbozada por Unamuno en *La agonía del cristianismo* lleva a una relectura del concepto de intrahistoria, que lo sitúa como el posible reflejo de una pasividad salvadora; del mismo modo, cabe ver en la influencia de Concha una inspiración de esta forma de creencia, que sobrepasa el ámbito de lo biográfico para adentrarse en las novelas, poemas y ensayos del autor. Como último apunte acerca de la relación entre estos tres elementos, conviene regresar a los textos de carácter más estrictamente filosófico del pensador, donde puede encontrarse el germen de la interpretación aquí realizada. En *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno se refiere en numerosas ocasiones a la figura de la Virgen María, confrontándola con la idea de un Dios meramente viril, cuya forma de divinidad es ciertamente incompleta[83]. El autor, de este modo, expresa que "el culto a la Virgen, a lo eterno femenino, a la maternidad divina, acude a completar la personalización de Dios haciéndole familia"[84]. Este elogio a María se torna aún más radical en su *Diario íntimo*, donde queda escrito: "He llegado hasta el ateísmo intelectual, hasta imaginar un mundo sin Dios, pero ahora veo que siempre conservé una oculta fe en la Virgen María. En momentos de apuro se me escapaba maquinalmente del pecho esta exclamación: Madre de Misericordia,

---

[81] *Ib.* Citado en MORALES GALÁN, C., "El Tema Maternal en La Concepción Unamunesca De La Mujer", o. c., p. 21.

[82] CIPLIJAUSKAITE, B., "El amor y el hogar: dos fuentes de fortaleza en Unamuno", *en Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, Universidad de Salamanca, n. 9 (1961), p. 89. (https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/download/9680/10046/0).

[83] "Nuestra pobre e imperfecta concepción de un Dios con largas barbas y voz de trueno, de un Dios que impone preceptos y pronuncia sentencias, de un Dios Amo de casa, *Pater familias* a la romana, necesitaba compensarse y completarse." (OCE, vol. VII, p. 211)

[84] OCE, vol. VII, p. 211. Estudios como el de Rodolfo Gutiérrez han señalado la importancia de este rasgo con anterioridad; el autor, a este respecto, apunta que "Unamuno propone frente al Dios andromórfico, guerrero y vengador, a la Virgen mujer y madre que perdona, consuela e incluso salva." GUTIÉRREZ SIMÓN, R., "La religiosidad de la mujer en la narrativa de Unamuno", o. c., p. 43.

favoréceme"[85]. Es posible considerar que la idea expuesta en esta clase de pasajes, cuyo carácter, en principio, es meramente teológico, subyazca a la totalidad de la obra unamuniana en los términos anteriormente enunciados. Hay quien ha vinculado, con buen criterio, la figura de la Virgen con la de Concha; Zubizarreta, en esta línea, declara que "su profundo amor a María funda el amor a Concepción. La Virgen Madre, la ternura de ella, su *fiat* humilde que hace posible la redención, perfilan de valor sacramental el hogar de don Miguel"[86]. Es preciso, sin embargo, y tomando en consideración el carácter fundacional que la persona de Concha adquiere en algunas de las narraciones y reflexiones del autor, revertir los términos, y reconocer en el amor a la esposa no solo el efecto, sino principalmente la fuente de fe del autor.

El culto a la Virgen al que Unamuno se adscribe responde a la necesidad, en sus propias palabras, "de que Dios sea hombre perfecto, de que entre la feminidad en Dios"[87]. El esfuerzo del autor por construir esta forma genuina de relación con la divinidad, empero, no se detiene en estas reflexiones, y empapa, según se ha tratado de demostrar, todos aquellos textos donde la costumbre hace acto de presencia. La fe consiste, para Unamuno, tal y como se ha mencionado, en "trabajar, no para la Historia, sino para la eternidad"[88]. No parece haber mejor expresión de ese *otro lado de la historia* que la *intrahistoria*, tradición eterna, y más concretamente la figura de la costumbre en la que resuena el nombre de Concha. Es posible que Unamuno no argumente de manera explícita en favor de la relación cuya existencia aquí se defiende, e incluso que su propuesta acerca de la feminidad de la fe se plantee de manera inacabada[89]. Esta lectura *hipertextual*, si se quiere, puede sin embargo ayudar a arrojar luz sobre algunos de los pasajes unamunianos donde, en el epicentro de la tormenta agónica, la esperanza se abre camino. Para concluir, cabe contemplar en los siguientes versos uno de los más claros ejemplos del abrazo entre feminidad y fe; el autor, refiriéndose ahora a sí mismo, clama:

> voy haciéndote, alma mía,
> mi mujer, mi hija y mi madre,
> mi conciencia.
> mi recuerdo de recuerdos,
> mi esperanza de esperanza,
> mi poema.[90]

Quizá la filosofía de Unamuno no haya sido capaz de encontrar esa figura universal de la fe humana, pero no hay duda de que ha tratado de compensar la tiranía de la fe viril apuntando a nuevos horizontes, seguramente hoy en día aun inexplorados. No parece desaventurado estimar que el peso de la feminidad de la fe en el pensamiento del autor pueda llegar a ser superior al esperado, llegando a condicionar algunos núcleos de su pensamiento, como es el caso de su posicionamiento frente al contexto político de su época; al tomar estos hechos por cuestiones propias de la Historia, y alejadas, por tanto, del calor de lo intrahistórico, Unamuno podría haber considerado en ciertos momentos la necesidad de apartar la mirada frente a las tensiones políticas características del

---

[85] OCE, vol. VIII, p. 787.

[86] ZUBIZARRETA, A., *Tras las huellas de Unamuno*, Madrid, Taurus, 1960, p. 134. Citado en MORALES GALÁN, C., "El tema maternal en la concepción unamunesca de la Mujer", o. c., p. 15.

[87] OCE, vol. VII, p. 221.

[88] OCE, vol. I, p. 963.

[89] No debe sorprender esta situación, por otra parte, tomando en cuenta el carácter formalmente asistemático y multidisciplinar de la obra del pensador vasco.

[90] OCE, vol. VI, p. 131.

momento. El alcance de este estudio es limitado, pero resulta evidente que, a partir de lo aquí expuesto, se abren nuevas pistas para, a través de futuras investigaciones, tratar de esclarecer con una mayor ambición aquellos lugares donde la feminidad, en el ámbito de la fe, ejerce como piedra de toque de la filosofía unamuniana.

Recibido: 3 de diciembre de 203
Aceptado: 29 de enero de 2025