

DON MIGUEL Y EL DIOS

ESCONDIDO.

**LA TENSION ENTRE CORDIALIDAD Y
RACIONALIDAD EN EL PENSAMIENTO RELIGIOSO
DE UNAMUNO**

MARIO ŠILAR

INTRODUCCIÓN: A LA BÚSQUEDA DE DON MIGUEL

*“A la obra de arte, a la persona, a Dios sólo llegamos,
y sólo nos adentramos, desde la actitud admirativa, en
acogimiento consciente, tras la iluminación que de ellos
nos llegan.” (O. González de Cardedal)*

*“No el que un alma encarna en carne, ten presente,
no el que forma da a la idea es el poeta,
sino que es el que alma encuentra tras la carne,
tras la forma encuentra idea.” (Unamuno, Antología poética)*

1. El misterio Unamuno

Es muy acertada la distinción que realiza el pensador Gabriel Marcel entre *problema* y *misterio*. Esta distinción involucra la diferencia entre una cuestión objetiva e impersonal y otra, más aguda, en la cual el sujeto que pregunta está envuelto en su propio interrogante y se siente por ello cuestionado en la raíz misma de su ser.

La presente investigación está guiada por el anhelo profundo de *arrancar del sepulcro* a Don Miguel y traerlo a la vida. Considero que es el mejor modo de conocerlo y aquel que él hubiera deseado que hiciéramos. De este modo el análisis se insertará en la órbita del misterio. En el fondo subyace el deseo de que se concrete aquel mensaje que el autor legó a sus lectores: “Cuando vibres por entero / soy yo, lector, que en ti vibro.”¹ Si se realiza el mensaje citado quien surgirá a la vida será el Don Miguel de “carne y hueso”² y no sólo un conjunto de ideas o un pensamiento más o menos original.

En virtud de las pretensiones mencionadas considero que restringir el análisis sólo a la obra “*Del sentimiento trágico de la vida*”, significaría ignorar al *hombre* Unamuno. Si bien los expertos³ en Don Miguel coinciden en interpretar la mencionada obra como el valuarte de su madurez intelectual, considero de gran relevancia el intentar aunque más no sea de modo parcial, una comprensión más panorámica de la obra unamuniana y de su

¹ Unamuno, Miguel de, citado en Galán, Pedro Cerezo, “*Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*”, Ed. Trotta, Madrid, 1996, pág. 11.

² Unamuno, Miguel de, “*Del sentimiento trágico de la vida*”, Ed. Losada, Buenos Aires, 1998, pág. 7. También en “*En torno al casticismo*”, Ed. Porrúa, México, 1983, pág. 188.

³ Cfr. Ferrater Mora, José, “*Unamuno. Bosquejo de una filosofía*”, Ed. Alianza, Madrid, 1985, págs. 35 y ss. Albéres, René Maril, “*Miguel de Unamuno*”, Ed. La Mandrágora, Buenos Aires, 1952. Villamor, Manuel, “*Unamuno*”, Ed. Epeasa, Madrid, 1970. Galán, Pedro Cerezo, “*Las máscaras de lo trágico*”, Ed. Trotta, Madrid, 1996, págs. 375 y ss.

dinámica interna. Sólo así se puede intentar responder (o al menos comprender más profundamente) a las grandes incógnitas que envuelven la mencionada obra.

Las obras completas de quien fuera durante más de cuarenta años profesor en la Universidad de Salamanca abarcan nueve volúmenes, los cuales no incluyen el numeroso material inédito que se encuentra en la “*Casa-Museo Unamuno*” (C.M.U.) de la Universidad arriba mencionada. Esto forma parte de la arista problemática del tema a investigar. En virtud de la mencionada arista es comprensible que nuestro trabajo adquiera un carácter fragmentario a causa de lo reducido de la bibliografía consultada. No obstante los libros seleccionados y analizados son considerados los pilares dentro su voluminosa obra por la gran mayoría de los comentaristas⁴.

Otra razón por la cual me refiero al *misterio Unamuno* se basa en la compleja forma que utiliza el escritor vasco para expresar su *trágico*⁵ pensamiento y a los múltiples modos de hacerlo: poesía, novela, ensayo, teatro, cartas, diálogos, artículos y obras autobiográficas. Aunque parezca sorprendente Unamuno en su juventud criticó el peligro del literalismo afirmando que: “Es vicio extraño este del literalismo que nos roe y excita en nuestra España (...) Y este literalismo se ha incrustado hasta la médula de nuestro espíritu. Y para nosotros la ciencia es literaria, la religión es literaria, literatura la vida, y los gobiernos literarios.”⁶ Sin embargo el Unamuno adulto se entregará a la literatura como modo existencial de expresión de aquellas realidades que escapan al orden de una fría racionalidad. Con el propósito de vivir en la poesía y por un excesivo acento en lo vital (entendido como la esfera de lo a-lógico) Unamuno selló la imposibilidad de brindar la necesaria formulación lógica que todo pensamiento requiere y declaró su derecho a la contradicción. Sin embargo, considero muy acertado a Julián Marías al afirmar que: “los

⁴ Cfr. Ferrater Mora, José, “*Unamuno. Bosquejo de una filosofía*”, Ed. Alianza, Madrid, 1985. Albéres, René Maril, “*Miguel de Unamuno*”, Ed. La Mandrágora, Buenos Aires, 1952. Villamor, Manuel, “*Unamuno*”, Ed. Epesa, Madrid, 1970. Meyer, François, “*La ontología de Miguel de Unamuno*”, Ed. Gredos, Madrid, 1968.

⁵ La iluminación de este concepto es muy problemática: “La tragedia es perpetua lucha sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción”. Unamuno, Miguel de, “*Obras Completas*”, vol. VII, Ed. Escelicer, Madrid, 1966, pág. 117. La genuina tensión trágica llega incluso a la expresión. Sin embargo, en la novela autobiográfica “*Nuevo Mundo*” cuando se publica una obra del personaje Eugenio Roderó (Miguel de Unamuno) hay una frase muy sugestiva: “...y lo publico aquí casi tal cual en el manuscrito se halla, sin más que las modificaciones precisas para templar un poco cierta incoherencia aparente que en él domina”. Y renglones más abajo hallamos la siguiente confesión: “Dar coherencia a su ensayo era quitarle vida, era destruir la libre marcha de su asociación de ideas, era restituir lo sugestivo con lo instructivo”. “*Nuevo Mundo*”, Ed. Trotta, Madrid, 1994. *El subrayado es mío*. El reto queda planteado: intentar comprender la tragedia unamuniana sin violentar sus consecuencias.

⁶ Unamuno, Miguel de, “*Cuadernos de filosofía V*”, 53, inédito. Citado en Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 138.

versos descubren para Unamuno lo más auténtico de su persona; son hijos de libertad, porque son, más que lo que ha sido, lo que ha querido ser. ‘No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero hago’, solía repetir Unamuno”⁷. Por otra parte, en la obra “*Cómo se hace una novela*”⁸ el mismo Don Miguel explica de modo diáfano los argumentos que le permiten confundir y entrelazar la existencia con la novela, la vida con la obra literaria. “Y así cuando les cuento cómo se hace una novela, o sea cómo estoy haciendo la novela de mi vida, mi historia, les llevo a que se vayan haciendo su propia novela, la novela que es la vida de cada uno de ellos. Y desgraciados si no tienen novela. Si tu vida, lector, no es una novela, una ficción divina, un ensueño de eternidad, entonces deja estas páginas, no me sigas leyendo”⁹.

También resulta un misterio este vasco porque cada paso que uno avanza en la investigación, Don Miguel parece haberlo recorrido en sentido inverso escapándose hacia la oscuridad. Cada juicio que el investigador realiza sobre Unamuno se enfrenta con el objeto de su fuga: “De lo que huyo, repito, como de la peste, es de que me clasifiquen, y quiero morirme oyendo preguntar de mí a los holgazanes de espíritu que se paren alguna vez a oírme: *Y este señor ¿Qué es?*”¹⁰.

2. Los pasos a seguir

El tema a desentrañar es la noción de Dios presente en la cosmovisión de Don Miguel.

La tesis que planteamos consiste en establecer si Dios, que aparece en la vida de Miguel de modo paradójico y agónico¹¹, es una mera proyección humana signada por el profundo deseo que se encuentra en el hombre de que exista un ser supremo o, por el contrario, si se lo puede concebir como un Ser Absoluto realmente trascendente. En virtud de las obras consultadas, considero que una tentativa de respuesta a esta cuestión debe contemplar tres momentos distintos en el pensamiento y sentir de Don Miguel. De este

⁷ Unamuno, Miguel de, “*Obras Selectas*”, Ed. Plenitud, Madrid, 1960. Prólogo de Julián Marías. Pág. 41. *El subrayado es mío*.

⁸ Cfr. págs. 3 y ss. de la Ed. Porrúa, México, 1996.

⁹ Unamuno, Miguel de, “*Retrato de Unamuno por J. Cassou y comentario de Unamuno*”, pág. 25, en “*Cómo se hace una novela*”, Ed. Porrúa, México, 1996.

¹⁰ Unamuno, Miguel de, “*Mi religión y otros ensayos breves*”, Ed. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1942, pág. 14.

¹¹ A lo largo del trabajo se abordará el estudio de este término.

modo, a lo largo de la presente investigación, tendremos ocasión de comprobar que Unamuno en su búsqueda de Dios desarrolla caminos metafísicos en extremo opuestos¹². Sin embargo, no es menos cierto que estos caminos poseen también varios puntos de encuentro.

He tenido ocasión de leer a varios comentaristas del famoso profesor de Salamanca y, en mayor o menor medida, casi todos se mueven según un mismo “modus operandi”; comentan una obra y se remiten a tratar de decir no más que lo estrictamente necesario a fin de no “traicionar” ni “encasillar” el pensamiento del vasco. Si bien la actitud puede resultar válida, creo que un estudio comprometido tiene que dirigirse a tratar de iluminar algunas cuestiones claves en el pensamiento de Don Miguel como ser: ¿Si, como se ha mencionado, se puede hallar en su cosmovisión la presencia de Dios como un Ser Trascendente, realmente distinto del hombre y merecedor de mi adoración o si es un simple medio para que el hombre alcance la inmortalidad? ¿Quiere Unamuno perpetuarse en esta historia humana envuelta en miseria y debilidad, o desea ardientemente la bienaventuranza en donde el hombre con su rostro y su cuerpo transfigurado pueda contemplar el rostro de Dios? ¿Es la razón realmente despreciada en Don Miguel o se puede vislumbrar algún matiz racionalista en su planteo?

Estas preguntas tienen distintas tentativas de respuesta de acuerdo a la situación personal en que se encuentra Don Miguel, desde aquí surge un entramado histórico-filosófico que se requiere para el estudio de su pensamiento. Además “en un agonista de verdad la vida y la obra van soldadas, y ésta cobra un sentido distinto según haya sido aquella”¹³. De este modo resulta relevante un acercamiento histórico a nuestro autor.

Una distinción radical entre los planteos teológicos y filosóficos resultaría contraria al gran espíritu religioso presente en nuestro complejo autor¹⁴. En consecuencia, y siempre que resulte esclarecedor, me atreveré a iluminar la reflexión con algún planteo basado en la Revelación pues considero que recortar la veta religiosa del planteo unamuniano puede provocar la incomprensión de su fondo agónico. Sin embargo es preciso realizar dos

¹² Unamuno gustará jugar con expresiones aparentemente contrarias. A modo de ejemplo cabe mencionar “La oración del ateo”, del *Rosario de sonetos líricos*, en *Antología Poética*, Ed. Porrúa, México, 1998, pág. 98. Veremos que este modo de proceder revela una cosmovisión metafísica.

¹³ Benítez, Hernán S. J., *El drama religioso de Unamuno y cartas a M. J. Ilundain*, Buenos Aires, Ed. U.B.A. (Instituto de publicaciones), 1949, pág. 16.

¹⁴ “Yo no siento la filosofía sino poéticamente, ni la poesía sino filosóficamente. Y, ante todo y sobre todo religiosamente”. Unamuno, Miguel de, *Carta a Juan Zorrilla Sanmartín*. Citado en Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 384.

aclaraciones. Primero, la arista teológica que se mencione tendrá sólo un carácter instrumental con respecto a la tesis filosófica que se desea demostrar. Segundo, los temas teológicos que puedan presentarse serán tratados sólo a nivel de teología fundamental y no con el rigor que implica un estudio propio de la ciencia teológica.

En virtud de lo arriba mencionado y teniendo en cuenta que el pensamiento de nuestro autor está muy ligado a los acontecimientos de su vida y a sus lecturas personales, he dividido el estudio en tres etapas. El epicentro donde las mismas convergen es la famosa crisis espiritual desatada en la semana santa del año 1897.

Tenemos así un triple análisis. El primero encierra el estudio del joven Unamuno; desde sus primeros trabajos hasta poco tiempo antes de la crisis. El segundo se desarrolla a lo largo del tiempo en que la crisis alcanza su punto álgido. Finalmente, el tercero abarca el pensamiento de madurez en el cual la crisis se resuelve de un modo *sui generis* y con grandes interrogantes. Si bien estos tres períodos respetan un orden cronológico, es innegable que se implican mutuamente y cada uno de ellos posee elementos de los anteriores. La división responde a tres momentos que considero importantes y en los cuales su cosmovisión involucra distintos modos de entender la divinidad y de acceder a ella.

Tendremos ocasión de verificar que, fruto de su punto de partida, la agonía es inherente al planteo. Queda pendiente analizar la posibilidad real de presentarla como actitud vital. Con esto no me refiero a una cuestión de hecho, pues resulta ampliamente conocido el *factum* de que Unamuno encarnó este vivir agónico durante gran parte de su vida. Lo que intento responder es si esta actitud puede ser sostenida como una actitud vital a seguir. Si bien no fue la intención de Don Miguel formar escuela, a mi juicio y en virtud de lo escrito en alguna de sus obras¹⁵, se intuye el prejuicio de sostener la existencia agónica como el único modo genuino de enfrentar el drama humano.

Llegados a la conclusión tal vez podamos descubrir que no hay muchas respuestas que hayan sido resueltas o que aparezcan como novedosas. Si contemplamos la enorme cantidad de material bibliográfico sobre Unamuno creo que es posible afirmar que “no hay nada nuevo bajo el sol”¹⁶, ser original por lo tanto no será decir cosas “nuevas”, sino decir aquellas cosas que resulten ser “propias”, ubicándonos de este modo a la sombra del

¹⁵ Cfr. Unamuno, Miguel de, “*La agonía del cristianismo*”, Ed. Losada, Buenos Aires, 1984, 7ª edición. En especial el cap. II “*La agonía*”, pág. 20.

¹⁶ Eclesiastés I, 9. Trad.: E. N. Fuster y A. Colunga O.P. (Sgda. Biblia, B.A.C., Madrid, 1962, 13ª edición, pág. 689.)

consejo del rector de Salamanca: “Escribe como te dé la real gana, y si dices algo de gusto o de provecho y te lo entienden y con ello no cansas, bien escrito está como esté”¹⁷.

Como conclusión le doy la palabra a Don Miguel: “... espero que al final de la jornada vea claro el hilo, y, además, ¡es tan difícil y tan *muerto* alinear en fila lógica lo que se mueve en círculo!”¹⁸.

¹⁷ Unamuno, Miguel de, “*Obras Completas*”, vol. I, Ed. Escelicer, Madrid, 1966, pág. 1009.

¹⁸ Unamuno, Miguel de, “*En torno al casticismo*”, Ed. Porrúa, México, 1983, pág. 184. Puesto que no es mi intención renegar de la lógica es preciso efectuar una aclaración: lo que busco es lograr penetrar en la *lógica viva* que se pueda hallar en el *círculo*.

CAPÍTULO 1: EL JOVEN UNAMUNO. ADVERTENCIA AL INCIPIENTE INTELECTUAL

*¡Adiós, mi Dios, el de mi España
adiós, mi España, la de mi Dios,
se me ha arrancado de viva entraña
la fe que os hizo cuna a los dos! (Unamuno, Rimas de dentro)*

1. En el albor intelectual

El estudio del pensamiento de Unamuno durante su juventud resulta fundamental para conocer sus antecedentes intelectuales y sus inquietudes primarias. Por un lado, es en el transcurso de estos años que su pensamiento queda definitivamente vinculado a la temática religiosa. Pero, por otro lado, también se revela durante este tiempo una gran preocupación por el particular momento histórico en que se desenvuelve su existir, su vida. Desde estos años quedan sentadas las bases para las futuras tensiones entre las polaridades presente-eternidad, todo-nada, muerte-inmortalidad. Casi toda la obra de nuestro autor quedará signada por estos dos polos: el pensamiento religioso y el acontecer histórico. Me atrevo a juzgar que incluso su interés poético-literario posterior se debe al intento por acceder de un modo más directo a la comprensión del hombre moderno y de acercarse al misterio de su existencia¹⁹. Teniendo en cuenta lo antes mencionado la gran mayoría de sus escritos requieren ser interpretados a la luz de las particulares circunstancias históricas, pues es en diálogo con ellas como se desenvuelve la obra unamuniana²⁰.

Los faros que iluminan el acercamiento al joven Unamuno son básicamente dos. Primero abordaremos una novela, recientemente editada, escrita durante sus primeros años en Madrid. Desde lo descubierto en esta novela entraremos en contacto con L. Feuerbach. Posteriormente analizaremos una obra que resulta sombría y compleja; son los ensayos “*En torno al casticismo*”. Dentro de ella nos detendremos especialmente en las disquisiciones sobre historia y política que realiza Don Miguel. Tendremos ocasión de comprobar que su búsqueda de Dios está íntimamente vinculada con las temáticas arriba mencionadas.

¹⁹ Posteriormente Unamuno sistematizará este interés en torno a la idea del “*mal del siglo*” en referencia al estado de angustia que envuelve al hombre moderno.

²⁰ Sus primeros escritos se publicaban en periódicos (“*El noticiero de Bilbao*”) y revistas políticas (“*Propaganda republicana*”). Cfr. Salcedo, E., “*Vida de Don Miguel*”, Ed. Anaya, Salamanca, 1970. Los cinco ensayos que comprenden “*En torno al casticismo*” se publicaron mensualmente en la revista “*La España Moderna*” en el año 1895.

Comenzaremos nuestro caminar junto a Don Miguel con su obra “*Nuevo mundo*” reflejo personal e intimista de su famosa primer novela “*Paz en la guerra*”. Considero importante esta obra porque a través de tímidas pinceladas Unamuno deja escapar aquellos ejes de pensamiento que serán los rasgos definitivos de su madurez intelectual. En ella se encuentran elementos tales como la fascinación por el misterio y lo místico²¹, el anticipo de su utopismo²², la “tentación” del idealismo panteísta²³, la inquietud política como reflejo de la temática religiosa²⁴, el antidogmatismo²⁵, el fundamento de la fe en el sentimiento²⁶, el choque entre soledad y sociedad²⁷, la paradoja ateo-creyente²⁸, y el eje de su reflexión: el misterio de la muerte²⁹.

Para poder comprender en profundidad las ideas que aparecen en “*Nuevo mundo*” es conveniente recordar las circunstancias y pensadores que influyeron en el joven Unamuno. Durante sus años de formación universitaria en Madrid el ambiente académico

²¹ Cfr. Unamuno, Miguel de, “*Nuevo Mundo*”, Ed. Trotta, Madrid, 1994, pág. 47: “Perdida la sensación del contacto con la tierra y olvidado de sí, hallábase como suspendido en el cielo frente al friso de los álamos de la opuesta orilla”. Pág. 53: “Al rato de contemplación sintió una invasión extraña en sí mismo, como si un terrible misterio le envolviera, pronunció quedo, muy quedo, su propio nombre y el eco de su voz, como eco extraño brotado del misterio, le dio escalofrío”.

²² Cfr. *ibid.*, pág. 69: “Mas hay que levantar los ánimos a la esperanza (...) ¡Día y santo aquel en que rotas y deshechas las duras capas de las almas se viertan los contenidos de éstas en solemne cataclismo, yendo a fundirse en un mar vivo de donde resurgirán potentes los núcleos eternos”. Pág. 71: “Hay que formar el sagrado ejército de la verdad para combatir contra los más o menos velados sostenedores de la fuerza de la idea, de lo que llaman la razón”.

²³ Cfr. *ibid.*, pág. 69: “Entonces la Humanidad naturalizada se abrazará a la humanizada Naturaleza, entonces irá a fundirse con el mundo que nos envuelve el mundo que envolvemos, identificados entre sí”. Pág. 88: “La gracia dentro de la naturaleza, intranatural, no sobrenatural. Nuestro fin, la inmanente revelación de la humanidad en nosotros”.

²⁴ Cfr. *ibid.*, pág. 70: “Pelea, sobre todo, sin descanso por la santa libertad de las ideas”. Pág. 69: “Entonces la revolución divina, la llegada del espíritu santo, el principio de la sociedad verdadera, el grito solemne del organismo colectivo, de la Humanidad, al reconocerse”.

²⁵ Cfr. *ibid.*, pág. 57: “Vio entonces claro que al rejuvenecer en su alma los suaves sentimientos de su religión infantil había acabado de matar los viejos dogmas, de cuyas cenizas surgía vigorosa la fe, la santa fe, fe en la fe...”.

²⁶ Cfr. *ibid.*, pág. 89: “El dogma mata la fe; el entusiasmo crea formas que conviven (...) Querer resucitar con la forma el fondo. Sintiendo lo mismo, en viva comunión de fe viva, caben todos los dogmas”. *El subrayado es mío*.

²⁷ Cfr. *ibid.*, pág. 58: “Estoy solo, solo, solo, ...todos vivimos solos por querer renunciar a lo que llamamos con mentira nuestra individualidad... estamos solos... Dime ¿Cuántos amigos resistirían el estarse mirando a los ojos en silencio media hora seguida?”.

²⁸ Cfr. *ibid.*, pág. 60: “... hablando un día con uno de nuestros amigos hubo de decirle éste: “¿Pero tú eres ateo?”. Miróle Eugenio con sus ojazos serenos y hundidos y respondió lentamente: “¿Ateo...? ¡No!” Cuando quedamos solos me dijo: “Sé lo que entienden por ateo y eso que ellos entienden no soy, decirle que sí habría sido mentir (...) ¿mentir? ... debía haberle dicho que sí y creyera lo que creyese... peor para él... ateo, ateo. ¿Qué quiere decir ese mote?”. Pág. 56-57: “(quería)... sentir desde la tosca emoción del salvaje ante el fetiche hasta el íntimo anhelo místico del ateo que lo es por llevar a Dios en la médula del alma”.

²⁹ Cfr. *ibid.*, pág. 52: “Se ha muerto sin haberme conocido”, exclamó en su interior cuando acabó su madre, y mirando al padre, que lloraba en silencio, se dijo: “Somos impenetrables, nos amamos sin conocernos... ¿nos amamos?”. Y refiriéndose a la muerte de su padre dice: “Recogió su último suspiro y con él un mundo de ideas sobre la muerte”, pág. 53.

era predominantemente escolástico, sin embargo Unamuno era un asiduo integrante de los círculos intelectuales más progresistas que, envueltos en un clima de modernidad, comenzaron a acorralar su fe religiosa. Durante estos años Hegel fue el filósofo que más interés despertó en nuestro autor. “Aprendí alemán en Hegel, en el estupendo Hegel, que ha sido uno de los pensadores que más honda huella ha dejado en mí. Hoy mismo (escribe a principios de siglo) creo que el fondo de mi pensamiento es hegeliano.”³⁰ Tuve ocasión de verificar en dos obras de su juventud que esta influencia se refleja en un movimiento, al menos metodológico, eminentemente dialéctico. Posteriormente veremos que la opción unamuniana por la dialéctica va más allá de un interés restringido únicamente a lo metodológico. Hay también por estos años en nuestro “sentidor”, junto a la tradición racionalista-idealista (Descartes, Kant, el krausismo, Fichte, Hegel), una acentuada influencia positivista (Spencer).

La novela relata el drama interior del personaje Eugenio Rodero (una de las *máscaras* de Don Miguel) que desemboca en la pérdida de la fe. Unamuno vive su niñez en medio de un ambiente de gran piedad religiosa y, siendo su temperamento de una fuerte inclinación poético-mística³¹, resulta comprensible que viviera esta pérdida de un modo desgarrador.

Eugenio es un joven aldeano que viaja a Madrid para continuar con sus estudios universitarios “y en la edad en que otros corren tras el señuelo de la renovación de la vida corpórea (él) vislumbraba ideas, carne espiritual. Quería racionalizar su fe, el *rationale obsequium*, dibujar con línea pura y cándida el dogma preciso y limpio, comprender al mundo por la creencia”³². Durante aquellos años Unamuno poseía también una gran voracidad intelectual y se encontraba enamorado del saber. Reina en el joven Miguel un ansia de saber que presagia la gran avidez ontológica que será característica en su madurez.

En una de las páginas más oscuras del relato, Unamuno describe una salida al campo a fin de recordar su añorada aldea. Durante la misma, Eugenio experimenta una extraña visión, rodeada por un claro matiz místico, que concluye con el encuentro frente a una *misteriosa muchacha* de figura pura y limpia, que lo envuelve con una mirada de

³⁰ Urales, F., “*La evolución de la filosofía en España*”, Ed. Laia, Barcelona, 1977, pág. 161. Citado en Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 125.

³¹ “Soñaba con ser santo, con tremendas penitencias o con un glorioso martirio, con místicos deliquios que apenas vislumbraba...”. Unamuno, Miguel de, “*Nuevo mundo*”, Ed. Trotta, Madrid, 1994, pág. 45. Se puede consultar a Abellán, Jose Luis, “*Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*”, Ed. Tecnos, Madrid, 1964.

profunda infinitud.³³ Esta singular mirada, como él mismo lo afirma, lo acompañará durante toda su vida.³⁴ Independientemente de cómo haya sido el hecho concreto, que Unamuno relata de modo diverso en su otra novela autobiográfica “*Paz en la guerra*” y en “*Recuerdos de niñez y mocedad*”, resulta evidente la intención del salmantino por encarar la vida a la luz del misterio; desde la pregunta por el sentido. A mi juicio, Unamuno juega un papel destacado en la reinsertión del misterio en el pensamiento moderno español oscurecido por el positivismo imperante en aquellos años.³⁵ Esta idea quedará enmarcada, en su madurez, en torno al enigma de la *Esfinge*³⁶, imagen recurrente en la obra unamuniana. *Muchacha* y *Esfinge* denotan el polo vital y el polo nihilista, o más precisamente nadista³⁷, que acompañarán a toda la obra de Don Miguel.

“*Nuevo mundo*” continúa con el propósito que planea el joven Eugenio al volver en sí superado el mencionado arrebató místico: “voy a intentar un nuevo sistema filosófico”³⁸. Es muy probable³⁹ que Unamuno tuviera por aquellos años rondando en su cabeza la realización de un ambicioso proyecto filosófico que lograra conjugar en una síntesis superadora, la línea empirista positivista con la línea idealista hegeliana, ambas envueltas en el aura de una pseudo-religiosidad.

Si bien las lecturas y el ambiente cultural favorecieron la pérdida progresiva de su fe, Unamuno nunca sostuvo un ateísmo explícito sino que continuó en una búsqueda que se desenvuelve, de modo paradójico, en la ausencia de Dios y en un estado de alternancia entre la creencia y la increencia⁴⁰. El comentarista Pedro Galán, apoyándose en una carta y

³² *Ibid.*, pág. 46.

³³ *Ibid.*, pág. 47.

³⁴ Pachico Zabalbide, el doble de Unamuno en “*Paz en la guerra*” vive una experiencia similar.

³⁵ Si bien tendremos ocasión de comprobar que Unamuno también es hijo de la cultura positivista a la que tanto criticará.

³⁶ “No hay en realidad más que un gran problema y es éste: ¿Cuál es el fin del universo entero? Tal es el enigma de la Esfinge; el que de un modo u otro no lo resuelve es devorado”. Unamuno, Miguel de, “*Obras Completas*”, vol. VII, pág. 367.

³⁷ Es conveniente destacar la preferencia unamuniana por el término *nadismo*. “Que no me gusta la palabra (se refiere a *nihilismo*). Pero *nihil* es palabra latina. El nuestro, el español, estaría mejor llamado *nadismo*, de nuestro abismático vocablo: nada. *Nada*, que significando primero cosa nada o nacida, algo, esto es: todo, ha venido a significar, como el francés *rien*, de *rem = cosa* –y como *persone*– la no cosa, la no nada, la nada. De la plenitud del ser se ha pasado a su vaciamiento”. Unamuno, Miguel de, “*Retrato de Unamuno por J. Cassou y comentario de Unamuno*”, pág. 25, en “*Cómo se hace una novela*”, Ed. Porrúa, México, 1986.

³⁸ Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 47.

³⁹ En virtud de los manuscritos inéditos (“*Cuadernos de Filosofía I y II*”, “*Filosofía lógica*”) esta hipótesis es la más plausible. Cfr. Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, págs. 137 y ss.

⁴⁰ El término *increencia* parece más apropiado que *ateísmo* ya que acentúa más el carácter subjetivo en la relación con lo absoluto, pues refiere la cuestión desde el sujeto finito y no desde el Sujeto Trascendente. Por otra parte, mientras que el término *agnosticismo* tiende a separar el plano cognoscitivo del volitivo en el

en las obras inéditas de juventud, advirtió sobre la tesis errónea que considera que el joven Miguel habría vivido un “tranquilo” tiempo de ateísmo que se extendería desde 1880 hasta 1895/7. El siguiente es uno de los numerosos pasajes en la obra de Unamuno que permitirían afirmar un presunto ateísmo juvenil: “Escribía Carlos Vogt: ‘Dios es una barrera movible que, situada en los últimos límites del saber humano y acompañada de una gran *X*, retrocede sin cesar ante los progresos de la ciencia’. Y añadido yo: de la barrera acá, todo se explica sin Dios, de la barrera allá ni sin Dios ni con Dios. Dios por lo tanto sobra.”⁴¹ Sin embargo la actitud de estos años no consiste en declarar a Dios inexistente o incognoscible, sino indemostrable y conceptualmente indefinible según el criterio positivista de definición. Como fundamento de esto hoy día se sabe de la existencia de una carta inédita, escrita a Juan Solís, que resulta sorprendente: “¿Niego a Dios? No, y no y mil veces no. Yo soy tan creyente como cualquiera, soy en teoría creyente, en práctica hasta místico.”⁴² Se puede apreciar que Unamuno tiende a oscilar entre un pseudo-agnosticismo teórico y un fideísmo emotivo.

De este modo, volviendo a “*Nuevo Mundo*”, el intento de Rodero (Unamuno) por *racionalizar* la fe resulta equívoco y se puede entender de dos maneras. Por un lado como intento por dar cuenta racional de la fe pasándola por el tamiz del criticismo filokantiano; pero también se lo puede pensar, en un segundo sentido, como una reducción ético-antropológica del contenido dogmático. En este sentido el agnosticismo teórico se fundirá con un reduccionismo humanista del dogma religioso, logrando así un proceso de secularización de su antigua creencia. “Más que de una destrucción del elemento religioso, cabe hablar, de una superación o absorción dialéctica en el sentido de Hegel y Feuerbach”⁴³. En las citas que encontré de sus “*Cuadernos inéditos*”⁴⁴ se observa cómo el catolicismo se le fue confundiendo o disolviendo en panteísmo, al filo de las lecturas filosóficas. “El hombre en su tendencia a humanizarlo todo, supone a los resultados fines, y donde hay fin ha de haber conciencia y así llega a la idea de una conciencia causa motora

planteo por el ser de Dios, el término *increencia* no hace este movimiento logrando iluminar de un modo más comprensivo el drama del no creyente.

⁴¹ Unamuno, Miguel de, “*Cuadernos de Filosofía XVII*”, 53, inédito. Citado en Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 149.

⁴² Unamuno, Miguel de, “*Carta a Juan Solís*”, 3 bis, inédita. Citado en Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 151.

⁴³ Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 128.

⁴⁴ “No somos más que ideas divinas. ¿Qué es morir? Cesar de estar limitado, realizado en tal limitación. Pero la idea permanece. Existimos en la eternidad e infinitud de Dios”. Citado en Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 128.

y ordenadora del mundo (...) Dios es, pues, el Ideal, la perfección según el hombre, nuestra conciencia llevada al grado supremo a que puede llevarse.”⁴⁵ Esta reducción antropológica le dará bríos para crear una nueva fe humanista que conserva el clima místico de lo divino. Se dará así una transmutación en la denominada *religión de la humanidad*. Posteriormente analizaremos las posibles influencias que pueda haber sufrido Don Miguel en referencia a las expresiones antropomorfizadas de la divinidad.

En este contexto personal e intelectual se desarrolla la crítica del joven Unamuno a las tradicionales pruebas de la existencia de Dios⁴⁶. Este es un tema muy estudiado por los comentaristas y, a mi juicio, no es por donde pasa la vena del pensamiento unamuniano. Será suficiente con presentar el eje del argumento. Básicamente acusa a las pruebas de cometer una petición de principio y moverse circularmente. Sucede que las vías no soportan una hermenéutica positivista de su significado. Unamuno, al haberlas interpretado de este modo, las consideró no demostrativas y circulares. En síntesis, en un contexto positivista el vocabulario desarrollado en las vías resulta sencillamente ridículo⁴⁷. Posteriormente, podremos ver cómo en la madurez Unamuno le da mayor acabamiento a estas primeras elucubraciones algo apresuradas, otorgándoles una arista más existencial.

También a partir de estos años se revela una tensión entre la idea de la muerte como posibilidad de un fin absoluto y el ansia del hombre por perpetuarse en el tiempo. El choque de ambas visiones sumerge a Unamuno en agudas dudas y perplejidades. “La razón dirá todo cuanto quiera, pero ¡qué fuerte y recio nos habla el sentimiento cuando pensamos en la muerte! Es tristísimo que se anonaden de un golpe todas nuestras ideas con tanto cuidado recogidas... ¡Ay del día en que el género humano deje de creer en una vida de ultratumba!”⁴⁸. Sin embargo a renglón seguido el salmantino no duda en afirmar: “Aunque la verdad es que perdido el miedo a la muerte, que según aseguran algunos nada tiene de dolorosa, y perdida la creencia en otra vida el hombre buscará en ésta su felicidad verdadera (...) Indiferente entre el ser o no ser, verá tranquilo alejarse la vida y llegar a la

⁴⁵ Unamuno, Miguel de, “*Carta a Juan Solís*”, 2 rev, inédita. Citado en Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 151.

⁴⁶ Nos referimos a las “vías para demostrar que Dios es” elaboradas por Sto. Tomás de Aquino. Cfr. “*Suma contra los Gentiles*”, L. I, cap. 13. B.A.C., Madrid, 1967, vol. 1º, 2ª edición, pág. 122 y ss.

⁴⁷ Cfr. Unamuno, Miguel de, “*Cuaderno de Filosofía II*”, 40, “¿Por qué existen las cosas? Porque existe un Dios que las ha creado y conserva. Y, ¿por qué existe Dios? Porque sin él no existirían las cosas. A pesar de todos los subterfugios imaginados este círculo vicioso se encierra en el porqué de la existencia de Dios”. Citado en Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 149.

⁴⁸ Unamuno, Miguel de, “*Cuaderno inédito XVII*”, 29-30, inédito. Citado en Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 129.

muerte”⁴⁹. El combate interno entre ambas visiones no verá la victoria definitiva de ninguno de los bandos; incluso Unamuno llega a la tortura de pensar si las citadas sentencias no son más que un mero espectáculo representado en su conciencia⁵⁰. En estrecho vínculo con estos pensamientos se va desplegando en el escritor vasco un fuerte interés por lograr conjugar los elementos que permitan establecer la anteriormente citada “felicidad verdadera” que el hombre anhela. Esto se relaciona con el interés por formar una religión terrenal. Como consecuencia se desarrolla una marcada preferencia por lo intrahistórico⁵¹ como meta última a alcanzar por el hombre.

Con esto estamos en condiciones de afirmar que la crisis que se desencadenará en la vida de Unamuno durante la semana Santa de 1897 no es en absoluto algo repentino sino el clímax de un combate interior que, con diversas oscilaciones en uno y otro sentido (inmanentismo-trascendencia), lo acompañó desde su arribo a Madrid en 1880. “Se diría que a la crisis le subyace un trasfondo agónico de irresolución o, si se prefiere, de tensión interior incesante (...) Y cuando salió de ella, fue precisamente para hacer de la tensión agónica una forma de vida espiritual”⁵².

También se revela durante estos años un elemento que en parte se ha esbozado y que va a ser característico en su pensamiento. En efecto, lo acompañará durante el resto de su vida. Me refiero a la seductora idea de una fe sin dogmas, sin límites; como varias veces gustará decir nuestro autor: *fe en la fe*. Nos dice Don Miguel: “Por debajo de la fe recibida, del creer lo que no había visto, corría en él (Eugenio) cual manantial vivo una fe pura, pura de materia que la atara, una fe sin dogma, fe en la fe misma (de esto se trata el nuevo mundo al que refiere el título), que le llevaba a burilar los objetos todos y a desear desentrañarlos con ojo seguro y limpio”⁵³. Eugenio busca implantar una especie de religión anárquica o de anarquismo religioso. En su desprendimiento de la fe, lo primero que se le reveló como inadmisible fue la idea de la condenación eterna pues “no comprendía que se

⁴⁹ Unamuno, Miguel de, “Cuaderno inédito XVII”, 30, inédito. Citado en Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 130.

⁵⁰ Cfr. Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 131. Durante la crisis espiritual tampoco se podrá liberar de estas tormentosas dudas.

⁵¹ Básicamente el término implica la intención de lograr el paraíso en la tierra mediante el progreso de la ciencia y de la humanidad. Alcanzado este objetivo la pregunta por la existencia de Dios resultaría irrelevante. La novela de Aldous Huxley, “*Un mundo feliz*” describe muy bien esta posibilidad: “Sólo podéis ser independientes de Dios mientras conservéis la juventud y la prosperidad (...) Bien, el caso es que actualmente podemos conservar y conservamos la juventud y la prosperidad hasta el final. ¿Qué se sigue de ello? Evidentemente, que podemos ser independientes de Dios”. Pág. 185, Ed. Plaza y Janes, Barcelona, 1969. Trad. de Ramón Hernández.

⁵² Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 131.

⁵³ Unamuno, Miguel de, “*Nuevo mundo*”, pág. 46.

midiera la magnitud del pecado por la infinitud del Dios ofendido y no por la insignificancia del ofensor”⁵⁴. Una vez que descubre su imposibilidad de creer se lanza “con voracidad insaciable a la lectura de lo que tuviera por prohibido hasta entonces”⁵⁵.

Sesenta años antes, un joven teólogo alemán había tomado el mismo rumbo al decidirse a “pensar” y no “creer” afirmando que “Palestina me resulta demasiado estrecha; necesito caminar por el ancho mundo, y esto sólo lo puede hacer el filósofo”⁵⁶.

2. Unamuno y Feuerbach: Puntos de encuentro

Si bien el análisis más detenido de la posible influencia del espíritu de Feuerbach en la obra de Unamuno merecería un estudio aparte, considero relevante realizar una confrontación psicológica que permita comprender la tendencia juvenil de Miguel por entender a Dios como proyección del yo al infinito.

En “*Nuevo mundo*” pude encontrar varias semejanzas existenciales entre el temperamento del escritor español y Ludwig Feuerbach⁵⁷, teólogo alemán simplifícadamente⁵⁸ conocido por su reducción de la teología a la antropología.

La primer vinculación con Feuerbach la podemos establecer desde el temperamento de Miguel, el cual se encuentra marcado por una desmedida tendencia a la interioridad que lo impulsa a confesar que “siempre en sus juveniles años de fe vio el mundo de la fe dentro de sí, dentro de sí el cielo, siempre se constituyó actor teatral de sus divinas comedias”⁵⁹. El carácter fuertemente introvertido se va configurando idóneo para una posible

⁵⁴ *Ibid.*, pág. 51. Esta afirmación aparecerá en posteriormente en el “*Diario íntimo*”: “Por el infierno empecé a rebelarme contra la fe; lo primero que deseché de mí fue la fe en el infierno, como un absurdo moral” (“*Obras Completas*”, vol. VIII, pág. 793). También en “*Vida de don Quijote y Sancho*”: “Dios, que hizo al hombre libre, no puede condenarle a perpetuo cautiverio” (“*Obras Completas*”, vol. III, pág. 115). Y en “*Del sentimiento trágico de la vida*”: (...) cuando era un mozo, y aun de niño, no lograron convencerme las patéticas pinturas que del infierno se me hacían, pues ya desde entonces nada se me aparecía tan horrible como la nada misma” (“*Obras Completas*”, vol. VII, pág. 114).

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Feuerbach, Ludwig, “*La esencia del cristianismo*”, Madrid, Ed. Trotta, 1995. Trad. José L. Iglesias. Pág. 10.

⁵⁷ El estudio de este autor lo hacemos desde sus obras “*La esencia del cristianismo*” y “*La esencia de la religión*”.

⁵⁸ En efecto hay en Feuerbach frases oscuras y enigmáticas como ésta: “Quien no sabe decir de mí sino que soy ateo, no sabe nada de mí. La cuestión de la existencia o no existencia de Dios, la contraposición de teísmo y ateísmo pertenece al siglo XVII y XVIII, pero no al XIX. Yo niego a Dios. Esto quiere decir en mi caso: yo niego la negación del hombre (...) La cuestión del ser o no ser de Dios es en mi caso únicamente la cuestión del ser o no ser del hombre”. (Prólogo a las “*Obras Completas*”, 1846, vol. II, pág. 411. Citado en la introducción a “*La esencia del cristianismo*”, pág. 21.)

⁵⁹ Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 46.

antropologización de lo sobrenatural. Si bien aún no está presente la sistematización teórica, la cual, tratándose de Unamuno, será compleja a la vez que ambigua.

Como elemento más interesante me animo a afirmar que en ambos pensadores (sentidores) se encuentra presente, y con gran profundidad, el tema de la alteridad. Uno de los hechos que entristecen a Rodero al vivir en la ciudad era el volver a su casa “sin haber visto una cara conocida”⁶⁰. En otro momento nos narra que “buscaba sociedad y trato en que se entrara sin esfuerzo y como llamando, almas en que verter su alma y a todos hallaba distraídos, encastillados a todos en sí mismos. Los diálogos resultábanle monólogos entreverados en que cada cual seguía su rumbo y línea, quedando impenetrables las almas”⁶¹. Esta genuina preocupación por la vivencia en relación con el otro, por la intersubjetividad, también la encontramos en Feuerbach quien afirma: “El yo templa su mirada en el ojo de un tú, antes de soportar la intuición de un ser que no refleja su propia imagen”⁶² y más adelante revela que “donde no hay tú, no hay yo; pero la diferencia de yo y tú es la condición fundamental de toda personalidad, de toda conciencia”⁶³.

Finalmente, cuando Eugenio vive un nuevo despertar del sentimiento religioso y es consciente de que el mismo ya no recobrará la sencillez de su niñez⁶⁴; siente un profundo deseo de “profesar las religiones todas, creer todos los credos”⁶⁵. Por otra parte se revela en el siguiente pensamiento la ambivalencia inherente al modo de expresión unamuniano al afirmar de modo sugerente que “...en aquel cielo, como melodía santa que surgía de su inmensa sinfonía armónica, veía a Dios, *“la idea ideal del hombre”*”⁶⁶. Si bien este tipo de expresiones poseen un marcado tinte antropologizador, en las obras consultadas nunca encontré las explícitas afirmaciones presentes en el pensamiento de Feuerbach: “La religión, por lo menos la cristiana, es la relación del hombre consigo mismo, o, mejor dicho, con su esencia, pero considerada como una esencia extraña. La esencia divina es la esencia humana, o, mejor, la esencia del hombre real y corporal, objetivado, contemplado y venerado como un ser extraño y diferente de sí mismo”⁶⁷. En otra obra el teólogo alemán afirma que “la *teología* no es otra cosa que la *antropología*, es decir, que cuando los

⁶⁰ *Ibid.*, pág. 48.

⁶¹ *Ibid.*, pág. 53.

⁶² Feuerbach, Ludwig, *op. cit.*, pág. 132.

⁶³ *Ibid.*, pág. 140.

⁶⁴ Con relación al “*Diario íntimo*”, del cual “*Nuevo mundo*” es la antesala cronológica y conceptual, me animo a pensar que se está refiriendo a la imposibilidad de profesar nuevamente la “dogmática” fe Católica.

⁶⁵ Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 56.

⁶⁶ *Ibid.*, pág. 57. *La itálica es mía.*

⁶⁷ Feuerbach, Ludwig, *op. cit.*, pág. 66.

griegos decían *theos*, y lo que nosotros llamamos Dios, no es sino la esencia humana *divinizada*; por lo cual la historia de las religiones se reduce, a fin de cuentas, a la historia de la humanidad, pues hay tantas religiones diferentes cuantos pueblos diversos hay”⁶⁸.

En el despertar intelectual de ambos autores Hegel ejerce un marcado protagonismo. Es el autor que les revela nuevos horizontes. Sin embargo, posteriormente ambos entrarán en confrontación con el sistema hegeliano.

Finalmente, en los dos filósofos encontramos la acentuación del plano afectivo-sensitivo como preeminente en lo que se refiere a la fe. Unamuno, en la reveladora carta antes citada, escrita con anterioridad a 1891, afirma que: “La fe es un hecho, es el pleno reconocimiento de un principio sin necesidad de pruebas, es creer lo que no vimos; la fe es un hecho que arranca del sentimiento para llenar el vacío de la razón.”⁶⁹ Por otra parte, Feuerbach, en su obra “*La esencia de la religión*”, ubica a la fantasía o el deseo como los factores desencadenantes de la dinámica religiosa: “El hombre personifica sus deseos, sus pensamientos y sus sentimientos. Lo que le parece útil, lo transforma en un ser personal fuera de sí”⁷⁰. Cabe mencionar que el filósofo alemán fue discípulo de Schleiermacher, quien seguía la línea de la filosofía antirracionalista y sentimental de Fr. H. Jacobi⁷¹.

Posteriormente, y en referencia al clímax de la crisis religiosa analizaremos las vinculaciones más profundas en las expresiones filosóficas de Unamuno así como los pensadores que inspiraron estas afirmaciones.

3. Intento de integración humanista

Ahora es oportuno analizar una estación en el pensamiento del vasco en la cual, antes de que se desencadenara la mencionada crisis, plantea la posibilidad de arribar a un

⁶⁸ Feuerbach, Ludwig, “*La esencia de la religión*”, Ed. Rosario, Rosario, 1948. Trad.: Carlos Siburu. Pág. 17.

⁶⁹ Unamuno, Miguel de, “*Carta a Juan Solís*”, inédita. Citado en Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 152.

⁷⁰ Feuerbach, Ludwig, *op. cit.*, pág. 135.

⁷¹ Feuerbach creía que su maestro se quedaba a mitad de camino: “yo critico a Schleiermacher, no –como Hegel– porque haga de la religión cosa del sentimiento, sino solamente porque, por su timidez teológica, no llegó ni pudo llegar a sacar las obligadas consecuencias de su punto de vista, porque no tuvo valor para ver y confesar objetivamente que *Dios no es más que la esencia del sentimiento, si subjetivamente el sentimiento es lo principal de la religión*”. En Feuerbach, Ludwig, *op. cit.*, pág. 15 (Introducción). *La itálica es mía*.

acuerdo, si bien no armónico, entre la idea de un progresismo científico –heredada del positivismo– y la profunda sed religiosa –residuo de su pasado personal–.

Lo que defino como el primer momento del pensamiento de Unamuno encuentra su visión más acabada en los cinco ensayos escritos “*En torno al casticismo*”⁷². Intentaremos realizar un breve análisis de estos ensayos que, si bien aparentan no tener un claro nexo lógico, poseen determinadas constantes filosóficas que tendremos que ir desentrañando. Me animo a afirmar que esta obra presenta un “preludio de escisiones” en la conciencia del autor vasco.

Para 1895 Unamuno logra madurar a la par que su vida intelectual, su vocación de escritor. Mas todo escritor requiere apropiarse de una lengua. Si bien la lengua materna del escritor salmantino era el castellano, éste no lograba encarnarse en su alma al encontrarse en pugna con el vascuence, la lengua de su país natal. Unamuno, lejos de su aldea, se hallaba dividido y sin raíces. Como consecuencia la obra esconde el íntimo anhelo de encontrar su identidad. El mismo Don Miguel nos dice: “Los ensayos que constituyen mi libro “*En torno al casticismo*”, (...) ensayos que son un estudio del alma castellana, me fueron dictados por la honda disparidad que sentía entre mi espíritu y el espíritu castellano”⁷³.

De este modo la historia literaria se convierte en el instrumento adecuado para realizar una autognosis esclarecedora, la cual se encuentra reflejada en dos niveles. En efecto esta autognosis involucra tanto su situación personal como la del pueblo español. Se trata de adentrarse en el espíritu del alma española a través de la historia y la literatura. A lo largo de su investigación Unamuno descubre en la historia española una compulsiva tensión que reúne situaciones de delirio y de grandeza. Esta tensión se plasma en la conciencia literaria española en el drama de don Quijote-Alonso Quijano. Se produce así una interesante paradoja pues mientras que en esta obra Unamuno reclama la muerte del Quijote para que renazca la cordura de Alonso Quijano como signo del resurgir de España; en un escrito posterior a la crisis espiritual (“*Vida de don Quijote y Sancho*”) cambiará totalmente la interpretación de la obra maestra de Cervantes, afirmando la paradójica cordura de la locura quijotesca como única vía de salida al problema hispánico.

⁷² En referencia a esta obra su autor afirmará que en ella “están en germen los más de mis trabajos posteriores” (“*Obras Completas*”, vol. I, pág. 778).

⁷³ Unamuno, Miguel de, “*Obras Completas*”, vol. I, pág. 1289. Citado en Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 174.

Pero volviendo a los *ensayos* podemos decir que el objetivo que se propone el escritor al elaborarlos es el de devolverle al pueblo español una nueva conciencia de sí mismo. El espíritu castizo representa la tradición hispana que vincula de modo nefasto, a entender de Unamuno, el trono y el altar. El peligro más grave es el anquilosamiento de la cultura española y su permanente pugna con el espíritu europeo moderno. Como consecuencia del casticismo se estableció un rígido sistema tanto en la esfera religiosa (dogmatismo-inquisición) como en la política (monarquía absoluta-militarismo). En el polo opuesto “no deja de oírse a las veces el murmullo de los despreciadores sistemáticos de lo castizo y propio”.⁷⁴ Estas voces son pronunciadas por aquellos adoradores de lo foráneo que, a juicio de Unamuno, aspiran a un cosmopolitismo no menos destructor de la identidad hispánica. El enfrentamiento de estas dos visiones trajo como consecuencia una disputa irreconciliable que ha sumergido a España en una parálisis civil.

Es necesario hacer una aclaración. Cuando se analiza el pensamiento político de Unamuno es preciso interpretarlo desde la óptica religiosa que le imprime a éste⁷⁵. En efecto, nos dice Pedro Galán que “en el fondo, religión y política eran dos aspectos complementarios de un mismo problema, expresado en claves diferentes, como continuidad de la conciencia personal y de la tradición intrahistórica respectivamente”.⁷⁶ Tendremos oportunidad de descubrir que Unamuno, desde temprana edad, vincula el compromiso político con la necesidad de una profunda reforma religioso-espiritual en clave liberal-protestante.

Adentrándonos en el análisis del método empleado a lo largo de la obra, Unamuno nos revela que “suele buscarse la verdad completa en el justo medio por el método de remoción, *vía remotiois*, por exclusión de los extremos, que con su juego y acción mutua engendran el ritmo de la vida, y así sólo se llega a una sombra de verdad, fría y nebulosa. Es preferible, creo, seguir otro método, el de afirmación alternativa de los contradictorios, es preferible hacer resaltar la fuerza de los extremos en el alma del lector para que el medio tome en ella vida, que es resultante de lucha”⁷⁷. Unamuno reconoce la productividad del conflicto en la vida del pensamiento; y la mención de los contradictorios parece indicar una clara referencia a la dialéctica hegeliana. Dentro de la dialéctica el salmantino

⁷⁴ Unamuno, Miguel de, “*En torno al casticismo*”, pág. 179.

⁷⁵ “Unamuno debe a Donoso (Cortés) la intuición fundamental de que en el fondo de toda cuestión política late siempre una cuestión religiosa”. Cfr. Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 121.

⁷⁶ *Ibid.*, pág. 122.

⁷⁷ Unamuno, Miguel de, “*En torno al casticismo*”, Ed. Porrúa, México, 1983, pág. 178.

reconoce una mediación e integración de los extremos en lucha, quedando el resultado de la integración en manos del lector. Posteriormente veremos que estos elementos dialécticos no tendrán cabida en la conciencia trágica de su madurez, la cual estará signada por una antinomia irreductible e inconciliable.

La solución a una espúrea dialéctica planteada entre una “apertura radical” a lo europeo o un “encierro proteccionista” de lo español, se encuentra en replantear el punto de partida. Ni progresismo ni tradicionalismo. El primero no logra ver el hecho de que no hay legítimo progreso sin memoria, el segundo no hace más que repetir el pasado de un modo inerte no entendiendo que la verdadera tradición es aquella que es fuente de creatividad. De este modo “conspiran a un fin los que piden muralla y los que piden conquista”⁷⁸. Ambos extremos ceden ante la satánica tentación que propone “o todo o nada”⁷⁹. En este punto Unamuno es dueño de una genial intuición al afirmar que “es una idea arraigadísima y satánica, sí satánica, la de creer que la subordinación ahoga la individualidad, que hay que resistirse a aquélla o perder ésta”⁸⁰. Rompe así Unamuno con las posturas antinómicas estáticas y solidificadas del todo o nada, amo o esclavo y afirma la coimplicación de ambas polaridades a partir de su negatividad. De este modo se presenta un nuevo nivel de análisis que, arraigado en la tradición, conserva su fuerza dinámica y creativa. Sólo el análisis dialéctico permite esta apertura. A la misma se accede desde los complejos conceptos de “*historia*” e “*intrahistoria*”. Paralelamente el ingreso a ellos viene dado por la idea de *tradición*. Si se quiere superar el casticismo hay que lograr formarse un concepto vivo de tradición. El término equivale a entrega, es lo que pasa de uno a otro, es un concepto hermano de *transmisión*, *traspaso*, *traslado*. “Pero lo que pasa queda, porque hay algo que sirve de sustento al perpetuo flujo de las cosas”⁸¹. Es esta tradición viva entendida como “sustancia de la historia”⁸² la que revela lo intrahistórico en la historia. Unamuno utiliza la imagen literaria del mar para significar al *presente histórico* como las agitadas olas de la superficie, las cuales se hielan y cristalizan en los libros; pero por debajo, en el fondo mismo del mar, se encuentra la vida silenciosa de los millones de hombres que sin historia son los responsables de los verdaderos cambios. Para Don Miguel esa vida intrahistórica “silenciosa y continua como el fondo del mismo mar, es la sustancia

⁷⁸ *Ibid.*, pág. 180.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.* El subrayado es mío.

⁸¹ *Ibid.*, pág. 185.

⁸² *Ibid.*

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”⁸³.

Así, frente al mero flujo de acontecimientos (la historia externa) se encuentra un fondo de continuidad que permanece (la historia interna). La falta de este sentido intrahistórico es lo que no percibe el alma castiza, la cual queda condenada a cosificar el pasado (tradicionalismo) frente a la absolutización de lo nuevo (progresismo).

Unamuno afirma que “en el fondo del presente hay que buscar la tradición eterna”⁸⁴ pues allí es donde vive y no en el pasado muerto. Varios comentaristas, apoyándose en las obras autobiográficas del vasco, afirman que el tiempo obsesionaba al joven Miguel. El tema también lo trata en esta obra: “Así como la tradición es la sustancia de la historia, la eternidad lo es del tiempo, la historia es la forma de la tradición como el tiempo la de la eternidad. Y buscar la tradición en el pasado muerto es buscar la eternidad en el pasado, en la muerte, buscar la eternidad de la muerte.”⁸⁵ Unamuno vincula de este modo el presente con la eternidad. En un arrebato hegeliano⁸⁶, expresado con la terminología propia de Schopenhauer, afirma: “La representación brota del ambiente, pero el ambiente mismo es quien le impide purificarse y elevarse. Aquí se cumple el misterio de siempre, el verdadero misterio del pecado original, la condenación de la idea al tiempo y al espacio, al cuerpo.”⁸⁷ Aquí manifiesta Unamuno la tensión entre la finitud y lo absoluto, entre lo particular y lo universal. La idea ha caído en el tiempo y se ha encarnado en la naturaleza, sellando con ello un destino de alienación. Pero, en clara concordancia con Hegel, el alienarse de la idea es la condición de su retorno a sí misma. Se produce así un movimiento de descenso y ascenso en el cual la idea se encarna para volver a purificarse.

Puesto que sólo el ser humano es histórico⁸⁸, la tradición eterna “es el fondo del ser del hombre mismo”⁸⁹. Sólo esta comprensión de la realidad humana permite descubrir lo

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*, pág. 186.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ En efecto Hegel afirma que: “La naturaleza, considerada en sí misma, en la idea, es divina; pero en el modo en que es, su ser no responde a su concepto: al contrario, es la contradicción no solucionada”. Citado en Antiseri, Darío y Reale, Giovanni, “*Historia del pensamiento filosófico y científico (Del Romanticismo hasta hoy)*”, tomo III, Ed. Herder, Barcelona, 1988, pág. 140. Trad.: Juan Andrés Iglesias. *El subrayado es mío.*

⁸⁷ Unamuno, Miguel de, *op. cit.* Pág. 181.

⁸⁸ En este sentido pienso que Unamuno no presentaría objeciones a la siguiente afirmación: “El ser subhumano no es histórico salvo por participación en la historicidad del hombre... por eso llamamos *histórico* al campo de Chacabuco porque participa de la historicidad de los hombres que allí actuaron”. Caturelli, Alberto, “*La providencia y el gobierno del mundo*”; en revista *Sapientia*, Ed. U.C.A., Buenos Aires, 1996. Pág. 176.

verdaderamente original, aquello que constituye la “humanidad en nosotros”⁹⁰. Y como esta tradición eterna es universal y cosmopolita, refleja el futuro hacia el cual se debe dirigir el hombre moderno⁹¹. Todo aquel que se empeñe en distinguirse de los demás, en evitar la absorción en el espíritu general de la Europa moderna combate contra la tradición eterna. Intentar tal cosa es “querer destruir la humanidad en nosotros”⁹².

A lo largo de toda la obra se respira una atmósfera que fomenta la unión hacia una apertura comunitaria en oposición a un yo egoísta y elitista, el cual tiende a encerrarse dentro de límites estrechos. Par esto Unamuno distingue la *personalidad histórica*, principio de individuación o diferenciación, de la *persona*, que es el principio de participación en la comunidad universal.

El esfuerzo más elaborado por unir la persona (en terminología kantiana, lo interior-nouménico) con la personalidad (lo fenoménico) lo constituye para Unamuno la mística española⁹³. Los místicos “buscaban libertad interior bajo la presión dominante del ambiente social y el de sí mismos, del divorcio entre su mundo inteligible y el sensible (...), (buscaban también), desnudarse de deseos para que la voluntad quedara en potencia respecto a todo”⁹⁴. Estos místicos deseaban “no ya *ver* las cosas en Dios, sino *sentir* ser todas en Él”⁹⁵. Sin duda esta nota antiintelectual⁹⁶ y más sentimental de la mística española era del agrado de Don Miguel. Unamuno descubre en los místicos y, muy especialmente en Fray Luis de León, a los precursores del humanismo moderno. La mística al buscar la mayor plenitud personal por la muerte de las diferencias individuantes, se constituye en norma de acción para la España decimonónica. Al igual que las personas (como ya lo señaló en “*Nuevo mundo*”⁹⁷), los pueblos también necesitan comunicarse. España sólo hallará su verdadero espíritu si se vierte hacia el exterior. “Sólo así se llega a ser un mundo perfecto, plenitud que no se alcanza poniendo portillos al ambiente, sino abandonándose a él, abriéndose lleno de fe al progreso, que es la gracia humana (...)”⁹⁸.

En algunos pasajes de la obra, en donde utiliza términos religiosos para referirse a la situación humana, se observa un marcado interés por conciliar una concepción

⁸⁹ Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 186.

⁹⁰ *Ibid.*, pág. 187.

⁹¹ Cfr. pág. 189.

⁹² *Ibid.*, pág. 189.

⁹³ Unamuno fue un asiduo lector del “humanista” Fray Luis de León y de los “místicos” Santa Teresa de Jesús y, en menor medida, de San Juan de la Cruz.

⁹⁴ *Ibid.*, pág. 225.

⁹⁵ *Ibid.*, pág. 226.

⁹⁶ Nos referimos a la interpretación que le dio Unamuno y no a la mística en sí misma considerada.

⁹⁷ Cfr. págs. 68 y 69.

racionalista-científica de la vida y la inspiración ético-religiosa presente en el autor como fruto del mencionado cristianismo residual heredado de su pasado. Desde esta perspectiva se debe interpretar su interés y afiliación al socialismo⁹⁹ durante su juventud. Durante estos años Unamuno aspira a un cristianismo interior, ético, repensado desde la subjetividad moderna: “El socialismo es el verdadero liberalismo y el verdadero cristianismo también, el íntimo, el que han ido elaborando los pueblos en su conciencia entre luchas y amarguras (...)”¹⁰⁰.

Para la época de los “*Ensayos*”, Unamuno no duda en denominar al socialismo como la nueva “religión de la humanidad”¹⁰¹; sin embargo desde un primer momento su profesión de fe en el socialismo fue singularmente entendida en virtud de dos motivos. Primero porque nunca creyó que la economía fuera el único eje de la historia. Las ruedas sobre las que se apoya el eje de la historia para Unamuno eran dos: economía y religión. De este modo el socialismo unamuniano se amplía a un humanismo que pretende una reforma integral de la vida, y por su alcance planetario revela una dimensión religiosa. El socialismo se presenta como la realización histórica y secular del cristianismo. En segundo lugar, la personalidad liberal profundamente arraigada en Don Miguel y de la cual nunca se desprendió, lo llevaba a desconfiar de toda actitud dogmática e intransigente como posible encubridora de inseguridades y temores. Desde esta óptica, la nueva cultura debía encarnar un ideal de progreso en armonía hacia la paz. Sólo con este pacifismo se puede alcanzar el verdadero cosmopolitismo, “la gran patria del espíritu”¹⁰².

Las finas disquisiciones elaboradas por el salmantino requieren introducirse en terrenos algo escabrosos. Su meditación nos ha conducido a los umbrales mismos de los planteos de una filosofía de la historia. Desde ella se puede interpretar la concepción de

⁹⁸ *Ibid.*, pág. 234.

⁹⁹ “El humanismo ateo de Unamuno, encarnado en un socialismo *sui generis* que preconiza un ideal de fraternidad y de justicia social, toma, pues, la forma de una postura religiosa que viene a ocupar el vacío originado por la pérdida de la auténtica fe religiosa de su niñez”. Martínez Barrera, José María, “*Miguel de Unamuno y el protestantismo liberal*”, Imprenta Nacional, Caracas, 1982, pág. 73.

¹⁰⁰ Unamuno, Miguel de, “*Obras Completas*”, vol. IX, págs. 560-561. Citado en Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 207.

¹⁰¹ “Ha acabado por penetrarme la convicción de que el socialismo limpio y puro, sin disfraz ni vacuna, el socialismo que inició Carlos Marx con la gloriosa Internacional de Trabajadores y al cual vienen a refluir corrientes de otras partes, es el único ideal hoy vivo de veras, es la religión de la humanidad”. (“*Carta a Valentín Hernández*”, de 1894, en “*Obras Completas*”, vol. IX, pág. 477. Citado en Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 204.)

¹⁰² Unamuno, Miguel de, “*Obras Completas*”, vol. I, pág. 980. Citado en Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 216.

progreso y de humanidad *divinizada* que se esconde tras el pensamiento unamuniano durante estos años.

Resulta evidente que en el planteo del pensador español la temática histórica aparece sumergida en el contexto de una confianza, algo desmedida, en el progreso a través de la perpetuidad de la humanidad. Dentro de esta atmósfera, la distinción que establece Unamuno entre *historia* e *intrahistoria* no le permite hallar una salida que trascienda de modo real el orden de la finitud. Pues, si bien la afirmación unamuniana según la cual lo temporal se encuentra íntimamente ligado con lo eterno es perfectamente válida; el considerar que es en el mundo finito donde se encuentra la eternidad, encierra al universo en un *en-sí* y *para-sí* inmanente. Como consecuencia a Don Miguel no le queda otra vía más que plantear el fin del hombre, y de todos los hombres (la humanidad), *en el tiempo*, es decir, dentro del orden de la sucesión temporal. En esta óptica, inspirada en la inmanencia hegeliana, no se pueden concebir para el hombre fines, que superen lo temporal. Sin embargo, como bien menciona Sciacca: “La actuación plena del espíritu no es una cuestión de tiempo; se plantea más allá de él, del curso natural de la vida aun cuando ésta fuese inagotable; se plantea en el valor que valoriza al tiempo mismo”¹⁰³.

El joven Unamuno, al reducir el problema de la inmortalidad a una esperanza de perpetuidad en lo vital y a un supuesto durar siempre en el tiempo termina oscureciendo el anhelo de inmortalidad personal. Dice Sciacca, en referencia a lo antes citado que: “El no haber tenido presente este punto esencial del problema, ha hecho que el sentido de la inmortalidad haya sido completamente desfigurado o confundido con este otro: el hombre aspira a no morir, es decir, a vivir siempre en el tiempo; si pudiese, actuaría su inmortalidad. De ningún modo: realizaría sólo la perpetuidad que es, *cualitativamente* distinta de la inmortalidad, la cual no indica la exigencia de vida perpetua en el tiempo, sino de vida <inmortal>, es decir, «más allá de la vida misma y de la muerte»¹⁰⁴. Cuando en la madurez Unamuno comience a ver que el hombre no desea una trascendencia *en el tiempo*, sino respecto *al tiempo mismo*¹⁰⁵, su desprendimiento de Hegel será inevitable. Respecto al Unamuno maduro bien se puede decir que supo ver que “reducir la

¹⁰³ Sciacca, Michele Federico, “*Muerte e inmortalidad*”, Ed. Louis Miracle, Barcelona, 1962, pág. 187.

¹⁰⁴ Sciacca, Michele Federico, *op. cit.*, pág. 187.

¹⁰⁵ “Si la inmortalidad fuese una cuestión de duración en el tiempo, es evidente que el sentido de ser inmortal le sería dado al hombre por el tiempo mismo. Es, en cambio, lo contrario: la temporalización total del espíritu es su pérdida y no el rescate de la temporalidad en los valores de la existencia. El tiempo puede adquirir sentido y valor si se relaciona con la inmortalidad, es decir, con la intemporalidad de la actuación total del espíritu, posible únicamente si la vida temporal no es perpetua”. Sciacca, Michele Federico, *op. cit.*, pág. 188.

inmortalidad a la perpetuidad del tiempo (a través de las obras, las generaciones, etc.) no significa haber resuelto el problema de la inmortalidad, sino simplemente no haber comprendido su sentido metafísico, haberlo degradado desde el plano filosófico al empírico; es decir, es plantear un problema distinto”¹⁰⁶. Pero aún faltan años para este cambio, y Unamuno opta por una salida que será cada vez más de su agrado, me refiero al uso de expresiones ambiguas. En este caso afirmará que hay que confiar en la “gracia humana”¹⁰⁷ para que no se impida el progreso.

Podemos concluir afirmando que el joven Unamuno presenta un sugestivo acercamiento, explícitamente reconocido, a la temática hegeliana en lo referente a su visión de la divinidad. Asimismo abundan expresiones sutilmente antropomórficas cuando se refiere a lo divino y con ellas pretende descifrar el llamado inherente a la felicidad presente en todo ser humano. De este modo Don Miguel creía que lograba conciliar su temperamento religioso (de tendencia inmanente) con la concepción científico-moderna imperante en la España de fin de siglo. Sin embargo esta síntesis, frágil y volátil, se sostenía por la personalidad en ese entonces optimista de Don Miguel. Pues como él mismo dijo: “(...) la doctrina que forja o abraza un hombre suele ser la teoría justificativa de su conducta (...)”¹⁰⁸. Cuando en su vida se desencadenaran agudos conflictos y tremendas incógnitas, aquella síntesis se resquebrajaría desde sus cimientos. Precisamente esto fue lo que sucedió en el año 1897.

En síntesis, en el joven Unamuno y siguiendo los argumentos centrales de sus obras “*Nuevo Mundo*” y los ensayos “*En torno al casticismo*” se plantearon los siguientes temas: en su obra autobiográfica (“*Nuevo mundo*”) se analizaron las primeras nociones de Dios y la vinculación antropológica en el planteo de la divinidad, también se tuvo un primer acercamiento al rechazo de los modos clásicos de plantear el tema de Dios, la estrecha relación entre el problema de la muerte y la existencia de Dios y el interés por la relación interpersonal. Por otra parte, en los *ensayos* se estudió la vinculación en la obra unamuniana del problema religioso con el acaecer socio-cultural. Desde aquí se pudo comprobar el creciente estado de tensión en el que se sumerge la obra de Don Miguel.

¹⁰⁶ Sciacca, Michele Federico, *op. cit.*, pág 189.

¹⁰⁷ Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 236.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pág. 224.

CAPÍTULO 2: UNAMUNO A SOLAS CON LA ESFINGE. EL GIRO AGÓNICO

*“Al rezar reconocía con el corazón
a mi Dios, que con mi razón negaba.”
(Unamuno, Diario íntimo)*

1. Ubicación en el contexto histórico

Para 1896 Unamuno era un personaje público de destacado renombre y de una gran injerencia en la vida cultural y política española. En lo que hace a su vida personal llevaba cinco años de un matrimonio feliz con Concha Lizárraga, la *muchacha* que había sido su primer novia. Desde entonces Concha fue su fuerza inspiradora y su sostén. Ella tendrá un papel muy relevante durante la crisis espiritual de Don Miguel.

Hemos visto en el anterior capítulo la presencia en Unamuno de una especie de religiosidad no creyente, una especie de humanismo sin Dios que pregonaba un anarquismo religioso. Este humanismo se encarnaba en la pretensión de una fraternidad universal de todos los hombres y en un progreso científico-cultural que brindara las condiciones de posibilidad para que arribara la mencionada fraternidad.

Hemos analizado también la compleja trama presente en el pensamiento de Unamuno durante sus primeros esbozos intelectuales. Como consecuencia de estos esbozos tuvimos ocasión de verificar lo extremadamente complicado que resultaba demarcar con precisión el pensamiento religioso juvenil del escritor vasco. Desde su defección católica hasta la crisis, Unamuno se encontraba en un claroscuro religioso muy especial.

En 1890 Unamuno escribe una carta en la que se puede apreciar una idea que posteriormente aparecería en los *“Ensayos en torno al casticismo”*. La misma consiste en afirmar la necesidad de un substrato religioso como elemento de formación cultural originado, en el plano individual, a partir del sentimiento y, en el plano social, a partir de la fuerte influencia de la educación familiar. En efecto Unamuno escribe: “No me extraña su religiosidad ni que siga fiel a sus primitivas creencias. Esta es ante todo y sobre todo sentimiento; hay ateos religiosos, hay almas religiosísimas desligadas de todo dogma y de todo rito, así como aquí hay creyentes que profesan la liturgia cuya religiosidad es nula. Aunque no creamos en el Hombre-Dios, aunque consideremos la vida del Cristo como una hermosa leyenda, llevamos todos, creyentes y no creyentes, la obra secular del cristianismo en la conciencia, la hemos heredado y la vivimos. Yo, hoy por hoy, no creo en dogma

alguno religioso, pero siempre recordaré con cariño lo que me dio de chiquillo alimento al espíritu, las doctrinas que han formado mis costumbres. Debo a la religión de mi madre lo mejor que tengo, y no sé burlarme ni despreciar lo que me ha hecho hombre.”¹⁰⁹ Todo este planteo es lo que se derrumbará durante la crisis. Podemos concluir que el prelude de la crisis está marcado por una especie de revisión y autocrítica de todo su pasado.

Afortunadamente hoy tenemos acceso al célebre “*Diario íntimo*”¹¹⁰ escrito durante aquellos años traumáticos. Integran el *Diario* cinco cuadernos del tipo escolar, típicos de la época, que completan casi cuatrocientas páginas. En sus páginas¹¹¹ Don Miguel vuelca gran parte de sus cavilaciones y tormentos. Se percibe que lo aqueja una sensación de vacío que cala muy hondo en su alma. Unamuno sospecha que esa sensación está causada por su excesivo intelectualismo y egotismo. Mucho se ha discutido sobre el presunto factor desencadenante de la crisis. Martínez Barrera señala la fuerte hipocondría que sufría el vasco como el elemento disparador. “¡Y qué sentido, qué vivido aquello de la hipocondría que engendra la punzadita! Aquí donde usted me ve sano y fuerte, he pasado por eso, por la preocupación de la angina de pecho, de un mal cardíaco, y conozco los males imaginarios! (...) Un día hace años, cuando me preocupaba lo cardíaco, al verme llorar presa de congoja, lanzó un ¡hijo mío! que aún me repercute”¹¹². Pero coincido con Galán en sostener que el motor de la crisis “(...) más que en una neurosis cardíaca, hay que buscarlo en la enfermedad irreversible de su hijo (hidrocéfalo) Raimundo Jenaro, nacido en 1896”¹¹³. Sin embargo sea cual fuere el verdadero motivo de la crisis, lo que subyace a ambas opiniones es la idea de la muerte; o expresado de modo más radical: el tener que

¹⁰⁹ Unamuno, Miguel de, “*Cartas a Múgica*”, 89. Citado en Martínez Barrera, José María, *op. cit.*, págs. 51 y 52.

¹¹⁰ En efecto Unamuno: “Pasa la Semana Santa (de 1897) retirado en Alcalá de Henares, accediendo a una invitación del Padre J. J. Ledesma. Por lo demás, se da a un aislamiento casi completo, cobrando gusto a la soledad y absteniéndose incluso de escribir cartas. El *Diario íntimo*, escrito en su mayor parte durante los meses de marzo, abril y mayo, recoge las vicisitudes interiores por las que atraviesa Unamuno, tras despertar de su “sueño”, cobrando dicho documento un significado y una importancia considerables por tratarse del único testimonio que nos permite trazar el perfil del proceso crítico unamuniano”. Martínez Barrera, José María, *op. cit.*, pág. 60.

¹¹¹ “Esa mezcla de positivismo científico, de teología protestante y de mística católica constituyen la tensión dramática de ese librin, que por otro lado tiene todo el encanto de un decir humilde y verdadero, propio de quien habla delante de Dios, con Dios, o consigo mismo para aclararse y entregarse a Dios”. González de Cardedal, O., “*Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Richter, Machado, Wilde*”, Ed. Trotta, Madrid, 1996, pág. 129.

¹¹² Unamuno, Miguel de, “*Cartas a Maragall*”, 58. Citado en Martínez Barrera, José María, *op. cit.*, pág. 57.

¹¹³ Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 229. Esta opinión se sustenta en un apunte del *Diario*: “Qué mala mano Susana (escribe pensando en su hermana monja). De noche me levanto a pasearle; besos más ahincados. Mis dos otros niños hacían mi orgullo; a la desgracia de éste se une una estúpida vanidad”. “*Obras Completas*”, vol. VIII, pág. 775.

morir¹¹⁴. Y frente a ese encuentro con la muerte Unamuno experimenta el sin sentido de todo aquello que hasta ese entonces había motivado su existir. La muerte le revela su enfermedad, a la que denomina “yoísmo”¹¹⁵. Esta enfermedad viene a desenmascarar toda su miseria. “Vivía dormido, sin pensar en tales cosas, perdido en mis proyectos y mis estudios, confiado en la razón, como viven otros. Vivía alegre y animoso, sin pensar en la muerte más que como se piensa en una proposición científica y sin que su pensamiento me diera más frío ni calor que el que me da el que el sol se apagará un día (...) He vivido como viven los que se llaman sanos de espíritu, fuertes de él, equilibrados y normales, considerando a la muerte como una ley natural y necesaria condición de la vida”¹¹⁶.

Resulta desgarradora la lectura de las páginas del *Diario*. Es un escrito de gran sinceridad y crudeza. La firme intención de mantenerlo oculto a la vista de sus familiares y amigos le brinda al relato mayor veracidad. Sin duda el *Diario* revela un momento de inflexión en todo el ser de Don Miguel; pero sin embargo resulta muy polémico establecer acabadamente qué representó realmente esta crisis en lo que atañe a su vida espiritual. Para algunos comentaristas significó su inserción definitiva en el cristianismo¹¹⁷, para otros el culto al nombre y a la fama, ante la imposibilidad de recuperar la fe¹¹⁸. De este modo el estudio de la concepción de Dios presente en este período resulta de una gran complejidad en virtud de lo íntimo del planteo. Creo que es el período en donde más se acerca Don Miguel a plantear la posibilidad de afirmar el ser de un Dios trascendente y providente. En todo el diario se respira esta atmósfera, no obstante encontrarse en él algunas líneas oscuras referidas, sobre todo, a la excesiva preeminencia que otorga al tema de la muerte. Intentaremos hacer un recorrido profundo del *Diario* para intentar vislumbrar alguna posible vía de acceso a Dios.

2. Renacer del Dios cristiano

¹¹⁴ Esta es la *Esfinge* que Unamuno va a enfrentar cara a cara.

¹¹⁵ “Estoy muy enfermo y enfermo de yoísmo. He vivido en la necia vanidad de darme en espectáculo, de presentar al mundo mi espíritu como un ejemplo digno de ser conocido”. Unamuno, Miguel de, *Diario íntimo*, en *Obras Completas*, vol. VIII, pág. 845.

¹¹⁶ Unamuno, Miguel de, *Diario íntimo*, en *Obras Completas*, vol. VIII, pág. 826.

¹¹⁷ Así lo cree A. Zubizarreta en *Tras las huellas de Unamuno*, Madrid, Taurus, 1960, pág. 113. Citado en Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 235.

¹¹⁸ De esta opinión es Sánchez Barbudo en *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Madrid, Guadarrama, 1968, pág. 104. Citado en Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 235.

Todo lo expresado de modo dramático en el *Diario* permite hablar de una verdadera *conversión* en el alma del escritor vasco. Pero siendo Don Miguel el sujeto de esta conversión, la misma resultará algo especial. Vinculo el término conversión al sentido que le otorga Julián Marías, para quien “no es un mero cambio de ideas, ni siquiera de creencias, sino una mudanza en el ser, y así el converso pasa a ser otro”¹¹⁹. Este *pasar a ser otro* encuentra en el *Diario* su reflejo en la idea muy repetida de *renacer*. “Hay que renacer. En tantos años no he [pensado, tachado] sentido realmente, en ser bueno, no he hecho más que pensarlo.”¹²⁰ Como consecuencia de este descubrimiento, el pensamiento de Unamuno volverá reiteradamente sobre la figura evangélica de Nicodemo¹²¹. Sin duda Unamuno se siente reflejado en aquel fariseo que *en la oscuridad de la noche* fue a la búsqueda del misterioso Nazareno. En su obra “*Nicodemo, el Fariseo*”¹²², Unamuno proyecta todos sus temores e incertidumbres. Su gran miedo era la aparente imposibilidad de renovarse y constituirse en un hombre nuevo: “Débome a mi pasado; aún más, no soy sino el resultado de mi vida. No cabe desandar lo andado, ni puedo ser ya de otro modo que como he venido a ser.”¹²³ Don Miguel empieza a sospechar que si encuentra la clave para vivir un auténtico renacer se le puede abrir una vía firme de acceso a la afirmación del ser de Dios.

Pero Unamuno también intuye el peligro que puede acarrear el estar viviendo una especie de parodia de conversión. “Debo tener cuidado con no caer en la comedia de la conversión, y que mis lágrimas no sean lágrimas teatrales. A Tí, Señor, nadie puede engañarte.”¹²⁴ “No es lo peor el tener que romper con el hombre viejo; lo que me aflige es el temor de llevar a la nueva vida el espíritu de la vieja, el ser católico como he sido anarquista y por las mismas razones; es catolizar pensando en mí y en dejar un nombre en la Iglesia. La comedia de la conversión impide la conversión verdadera. Esto es terrible.”¹²⁵ Esta parodia, cree Don Miguel, podría ocultar una tendencia egotista en su espíritu mucho más sutil que el ya acostumbrado egocentrismo. Una y otra vez a lo largo

¹¹⁹ Marías, Julián, “*Miguel de Unamuno: Obras V*”, Madrid, 1969, pág. 67. Citado en Martínez Barrera, José María, *op. cit.*, pág. 59.

¹²⁰ Unamuno, Miguel de, “*Diario íntimo*”, Ed. Alianza, Madrid, 1970, pág. 60.

¹²¹ Cfr. Evangelio según San Juan, cap. 3, vers. 1-24.

¹²² La obra fue escrita en 1897 y fue leída en una Conferencia pronunciada en el Ateneo de Madrid en el año 1899. En la introducción Unamuno afirma que “(...) en él me encontré con la historia de un fariseo típico, del intelectual que ansía consuelo en la verdad y verdad en el consuelo (...)”. Unamuno, Miguel de, “*Nicodemo, el Fariseo*”, en “*Obras Selectas*”, pág. 956.

¹²³ Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 958.

¹²⁴ Unamuno, Miguel de, “*Diario íntimo*”, pág. 20.

del retiro espiritual, durante el cual escribió gran parte del *Diario*, Unamuno no deja de pensar en los efectos públicos que pudiera traer una conversión radical: “Es terrible esclavitud la de vivir esclavos del concepto que de nosotros se han formado los demás. Es terrible esclavitud, la esclavitud de la vanagloria. (...) No de ellos, de mí tengo que responder. Libertad, libertad, libertad. Dios me ha llamado, debo oírle. Que los demás no comprenderán esa llamada, ¿he de vivir esclavo de ellos?”¹²⁶ Todo este tormento lo lleva a pensar en la locura¹²⁷ o incluso en el suicidio¹²⁸. Pero esta *meditatio mortis* que atraviesa transversalmente todas las páginas del *Diario*, también es motivo de una secreta esperanza: “Cuando esa idea de la muerte, que hoy paraliza mis trabajos y me sume en la tristeza e impotencia, sea la misma que me impulse a trabajar por la eternidad de mi alma, no por inmortalizar mi nombre entre los mortales, entonces estaré curado”¹²⁹. Unamuno no pierde la esperanza de salir regenerado de este trance.

En medio del desarrollo de su tragedia espiritual, el pensamiento de Don Miguel recobra un gran poder intuitivo. Primero descubre la gran falacia de lo escrito en los Ensayos acerca de la eternidad insertada en la temporalidad: “¡Cuántas veces he escrito, sin sentirlo de verdad, lo de vivir en la eternidad y no en el tiempo, en lo permanente y no en los futuros sucesos!”¹³⁰ Y de este modo descubre lo nefasto de un mero progreso en sentido inmanente: “El progreso, don de Dios, sirve para la perdición de muchos pueblos, que no lo toman como instrumento para salvar las almas, libertadas merced a él de los lazos de la animalidad. La cultura es un don de Dios cuando se lo toma como instrumento para la gloria de Él. No hay otra filosofía de la historia.”¹³¹ De todo este planteo se deduce que parece desplomarse su antiguo apego a un progreso humano-científico radicalmente desligado del orden religioso. Otro gran cambio es su afirmación de la existencia del infierno. “Por el infierno empecé a rebelarme contra la fe; lo primero que deseché de mí fue la fe en el infierno, como un absurdo inmoral. Mi terror ha sido el aniquilamiento, la anulación, la nada más allá de la tumba. Ese temor a la nada es un temor pagano. Dame,

¹²⁵ Unamuno, Miguel de, “*Diario íntimo*”, en “*Obras Completas*”, vol. VIII, pág. 818.

¹²⁶ Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 816.

¹²⁷ *Ibid.*, pág. 89. Cfr. también pág. 90: “O imbécil o creyente, no quiero que sea mi mente mi tormento y que me envenene mi vida la certeza de su fin y la obsesión de la nada”.

¹²⁸ *Ibid.*, pág. 835. “Esto es insufrible. Ahora me persigue la idea del suicidio. Hace un rato pensaba en si me inyectaba una fuerte cantidad de morfina para dormirme para siempre. Y me veía, recién inyectado, aterrado ante la muerte, anunciando mi hecho para que acudieran a curarme, echando a correr desesperado y a sudar y agitarme para vencer el sueño y la morfina”.

¹²⁹ *Ibid.*, pág. 807.

¹³⁰ *Ibid.*, pág. 23.

Dios mío, fe en el infierno. ¿Le hay? Si llego a creer en él, es que le hay. ¡Inmenso misterio el del infierno! (...) Es un misterio terrible, y acaso la piedra de toque de la verdadera fe. Debemos creer en el infierno, he aquí todo”¹³².

Otro elemento muy meditado en el *Diario* es el tema del libre albedrío. Lo considero importante porque, en torno a este tema, Unamuno descubre el peligro que implica el invadir la realidad espiritual con una razón que pretenda agotar todo posible misterio. “El libre albedrío no es una razón, es una verdad; querer razonarlo es destruirlo. ¿Cómo ha podido ocurrir a mente humana la idea de una intención *creada* por nuestra voluntad? Es que somos de Dios; a semejanza suya, y semejanza de su poder creador es el de nuestro libre albedrío.”¹³³ Y en un arrebato de teología negativa Don Miguel llega a afirmar: “El Eclesiastés es el punto máximo a que puede llegar la razón. Es, por lo tanto, una de las mejores preparaciones para recibir la fe.”¹³⁴ Parece que finalmente logrará conciliar la lucha encarnizada que enfrenta a su razón y a su fe: “Con la razón buscaba a un Dios racional, que iba desvaneciéndose por ser pura idea, y así paraba en el Dios Nada a que el panteísmo conduce. Y no sentía al Dios vivo, que habita en nosotros, y que se nos revela por actos de caridad y no por vanos conceptos de soberbia. Hasta que llamó a mi corazón, y me metió en angustias de muerte”¹³⁵. Despegado ahora de su pseudo-racionalismo, Unamuno carga sus tintas contra el protestantismo. La religión de Lutero será su tema de meditación: “El protestantismo oscila entre la esclavitud de la letra y el racionalismo, que evapora la vida de la fe. Si la Iglesia Católica desapareciese se desvanecerían las confesiones protestantes, y desvanecidas estas aquella no desaparecería. El protestantismo tiene que cumplir su ciclo todo, ir a perderse en el racionalismo que mata toda la vida espiritual, para que vuelva a caer en la fe de que salió. ¡Libertad, libertad! ¿Cuándo un protestante ha llegado a la libertad de los místicos católicos? O caen en la esclavitud de la letra (fideísmo), o en el nihilismo de la razón”¹³⁶. Y el mismo Unamuno admite nuevamente su visión racionalista: “Quise racionalizar la fe. Quise hacerme dueño y no esclavo de ella, y así llegué a la esclavitud en vez de llegar a la libertad en Cristo”¹³⁷. Sin embargo, años más tarde, y en nombre de la mencionada libertad, Unamuno descubrirá

¹³¹ *Ibid.*, pág. 39.

¹³² *Ibid.*, pág. 41.

¹³³ *Ibid.*, pág. 43.

¹³⁴ *Ibid.*, pág. 45.

¹³⁵ *Ibid.*, pág. 15.

¹³⁶ *Ibid.*, pág. 53.

¹³⁷ *Ibid.*, pág. 57.

su imposibilidad de regresar a la dogmática fe católica y su mente se irá acercando paulatinamente a la cosmovisión protestante.

Habíamos mencionado que un posible acceso a Dios en el *Diario* se podía establecer desde la añorada sencillez. Muchas páginas de la obra parecen seguir la clásica línea agustiniana¹³⁸. Unamuno insiste en intentar alcanzar aquella sencillez que constituye el rasgo propio de la niñez; incluso cita a Kempis cuando afirma: “bienaventurados los sencillos, porque tendrán mucha paz”¹³⁹. Aquel que conserva un espíritu sencillo puede ver más allá del recortado mundo que revela lo racional. “Pero ante todo sencillez y pureza, las dos alas con que hemos de elevarnos. (...) Lo mejor es abandonarse”¹⁴⁰. “En el templo y no en vanas disputas hemos de buscar a Cristo, si por nuestra desgracia lo perdimos. Y le hemos de buscar niño, sencillo, humilde”¹⁴¹. De este modo se logra como una *expansión* por el mirar sencillo y el amor. Desde esta expansión se puede acceder a Dios: “La existencia del amor es lo que prueba la existencia del Dios Padre”¹⁴². Y si el hombre logra las características de un niño indefenso, el Dios unamuniano tomará un claro matiz maternal: “En momentos de apuro se me escapaba maquinalmente esta exclamación: Madre de Misericordia, favoréceme (...) María es de los misterios el más dulce. La mujer es la base de la tradición en las sociedades, es la calma en la agitación, el reposo en las luchas. La virgen es la sencillez, la madre, la ternura.”¹⁴³ Esta presencia de un Dios con connotaciones *maternales* es algo que puede ser correctamente interpretado desde la teología Católica¹⁴⁴.

¹³⁸ Con este término me refiero a un acceso desde la intimidad del alma sencilla, que por vía cuasi-intuitiva, descubre el ser de Dios.

¹³⁹ *Ibid.*, pág. 31.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pág. 61.

¹⁴¹ *Ibid.*, pág. 58-59.

¹⁴² *Ibid.*, pág. 55.

¹⁴³ *Ibid.*, pág. 30.

¹⁴⁴ “El *segundo vocablo*, que en la terminología del Antiguo Testamento sirve para definir la misericordia es *rah^mmim*. Este tiene un matiz distinto del *hesed*. Mientras éste pone en evidencia los caracteres de la fidelidad hacia sí mismo y de la “responsabilidad del propio amor” (que son caracteres en cierto modo masculinos), *rah^mmim*, ya en su raíz, denota el amor de la madre (*rehem*=regazo materno). Desde la unidad que liga a la madre con el niño, brota una relación particular con él, un amor particular. (...) Es una variante casi “femenina” de la fidelidad masculina a sí mismo, expresada en el *hesed*. Sobre este trasfondo psicológico, *rah^mmim* engendra una escala de sentimientos, entre los que están la bondad y la ternura, la paciencia y la comprensión, es decir la disposición a perdonar. (...) Este amor, fiel e invencible gracias a la misteriosa fuerza de la maternidad, se expresa en los textos veterotestamentarios de diversos modos”. Juan Pablo II, “*Carta encíclica Dives in Misericordia*”, Ed. Paulinas, Buenos Aires, 1980, págs. 20 y 21.

Como conclusión podemos establecer la vía de acceso a Dios en el *Diario íntimo*, desde la sencillez de un amor puro del corazón (lo cordial) que descubre su nada frente al Ser de un Dios maternal, ante quien se abandona en filial acto de obediencia¹⁴⁵.

Por lo tanto el peligro del intelectual radicaré en la tentación de la soberbia que impide encarnar una verdadera humildad. “De aquí se ve también que la raíz de la humildad de la vida, de la humildad en actos y afectos, es la humildad interior, la humildad del espíritu y de la mente, la humilde sumisión de ésta, la fe. Sólo es humilde de verdad el que humilla su razón”¹⁴⁶.

3. Buscando la salida

Lo hasta aquí desarrollado podría llevar a confusiones si no se precisa de modo correcto el desenlace de la crisis. Si bien numerosas páginas del *Diario* afirman como verdadera la fe que profesa la Iglesia Católica y aprueban la tradición oral como el legítimo vínculo con la Revelación¹⁴⁷, todo lo vivido durante la crisis no lleva a Unamuno a una vuelta a la fe Católica. Don Miguel descubre su miseria, intuye con gran profundidad la verdad, pero su voluntad no puede humillarse. Afirma con fuerza la grandeza de la sencillez que brinda la preciosa humildad¹⁴⁸ y que trae como fruto la obediencia, pero es incapaz de ponerla en acción. Por otra parte, admite que “es ya gracia el deseo de creer, que nos hace merecer la gracia de orar y con la oración logramos la gracia de creer”¹⁴⁹ pero es incapaz de acercarse a la confesión. Afirma la existencia de la gracia, la desea, la llega a pedir pero no se siente transformado. Y Unamuno descubre el origen de esta aridez en su voluntad totalmente debilitada: “Padezco abulia; sin excitante externo no sé resolverme a obrar, y todo mi recurso es procurar provocar ese excitante. Alguna vez se me ocurre la locura de desear una grave enfermedad, un accidente o aprieto que poniéndome

¹⁴⁵ Esta obediencia reclama incluso una comunidad: “Siempre he combatido todo dogmatismo, alegando libertad, pero en realidad por soberbia, por no formar en fila ni reconocer superior ni disciplinarme. Quiero oír, vivir, y morir en el ejército de los humildes, uniendo mis oraciones a las suyas, con la santa libertad del obediente”. Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 18.

¹⁴⁶ Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 75.

¹⁴⁷ Cfr. pág. 53.

¹⁴⁸ *Ibid.*, pág. 17. “Por la humildad se alcanza la sabiduría de los sencillos, que es saber vivir en paz consigo mismos y con el mundo, en la paz del Señor, descansando en la verdad y no en la razón”.

¹⁴⁹ Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 128.

cerca de la muerte me mueva a pedir confesión y rompa este estado.”¹⁵⁰ Unamuno ve, intuye, pero no puede obrar; vive una experiencia religiosa singularísima pero sin embargo Dios, en su vida, permanece escondido.

Unamuno busca “querer creer”¹⁵¹, arrancar de las manos de Dios su fe¹⁵² pero, si en algunos momentos parece lograrlo, en otros sus tormentos parecen no encontrar salida.

Esta ambigüedad en el pensamiento de Unamuno condujo a muchos críticos a considerar que la fe que persigue Unamuno consiste, casi exclusivamente, en creer en su propia inmortalidad, en que no se aniquilará del todo: “Es una emoción casi instintiva a la emoción de la muerte, un rebelarse a la idea del aniquilamiento total. Unamuno no se resigna a morir del todo, necesita vivir, y aunque su razón le presente la idea de la nada, su corazón anhela vida plena y total. Su fe se reduce, pues, a un querer creer, a un querer creer en su propia inmortalidad, en que su vida no se aniquila tras la muerte natural. (...) Su voluntad de creer, su querer creer, se inscribe, pues, en este contexto dialéctico de muerte-inmortalidad.”¹⁵³ Sin embargo considero que Unamuno no planteó el problema de la fe como medio de inmortalizar su alma, al menos durante el período la crisis. Creo que en las páginas del *Diario* se puede descubrir un genuino peregrinar en búsqueda de un Dios que permanece oculto y que es anhelado en sí mismo y no sólo por ser el garante de la inmortalidad del alma. No obstante considero que en su período posterior (de madurez), el pánico ante la nada termina llevando a Unamuno a poner como tema primordial la *meditatio mortis* y la paradoja del deseo de la pervivencia personal.

Por lo tanto podemos afirmar que si bien Don Miguel no sale de la crisis como él lo hubiera deseado (recobrando la fe sobrenatural), esto no significa una vuelta a los años de increencia de su juventud. Todo hace pensar que se orientó hacia un cristianismo *sui generis*. Esta opinión prevalece hoy día entre los que estudian el pensamiento del vasco. “Unamuno, pues, no vuelve al estado de antes de la crisis. Aunque desorientado, se siente

¹⁵⁰ *Ibid.*, pág. 76. Y páginas más adelante afirma: “Padezco un gran desfallecimiento de la voluntad, no sé decidirme a nada. Hace días que tengo pensado ir a ver al párroco y todos los días lo difiero. (...) No sé decidirme, no tengo voluntad. Nuestra voluntad sin la gracia no es nada”, pág. 78-79. “Si de pronto tuviese certeza de que no voy a vivir más de dos días de seguro que iba a confesar ¿porqué no lo hago ahora?”, pág. 89.

¹⁵¹ *Ibid.*, pág. 128. “Conozco algunos que han llegado a una crisis análoga y que me han dicho que quisieran creer. No, no quieren creer, no lo quieren verdaderamente; creen que quieren creer, o tienen muy enferma la voluntad. Porque si de veras quisieran creer era que allá en lo hondo creían ya y buscarían la fe en la humillación y en la oración continua”.

¹⁵² Cfr. pág. 134. “Tengo que rezar más, rezar y rezar sin descanso hasta arrancar de nuevo a Dios mi fe o abotargarme y perder conciencia”.

¹⁵³ Martínez Barrera, José María, *op. cit.*, pág. 74.

cristiano y con grandes ansias de conquistar esa libertad interior que haga de él su propio dueño y no el esclavo de sí mismo”¹⁵⁴.

De este modo se produce la extraña paradoja de un converso que si bien no accedió a “la paz de Dios que sobrepuja a todo entendimiento”¹⁵⁵ se descubre llamado a ser un reformador religioso de su tiempo. Bien se puede decir que “la incomparable grandeza de Unamuno está en afirmar, en verso y en prosa, en ensayos filosóficos y en obra de teatro, en artículos de crítica y en novelas, la absurdez fundamental de este mundo si no hay un más allá”¹⁵⁶. Desde esta perspectiva Don Miguel se decide a enfrentar el ya mencionado “mal del siglo” que viene a identificarse con el nadismo (nihilismo) y la espera de la nada ultramundana reinante en gran parte de la sociedad moderna. Y si bien, como he mencionado, en el *Diario* se percibe a un Unamuno muy próximo al catolicismo y muy deseoso de volver a la fe de sus padres y a reconciliarse con la Iglesia; el puerto por el que Don Miguel se reinsertó en el cristianismo, a partir de la crisis, no fue el de su vuelta a la ortodoxia católica, sino, su aproximación al protestantismo liberal (que, paradójicamente, había sido objeto de duras críticas en el *Diario*), en cuya frontera se encuentra a principios de siglo. “Sin duda lo que apartaba a Unamuno del catolicismo era, como se ha señalado frecuentemente, su rígido dogmatismo y su no menor racionalismo escolástico, que amenazaba con ahogar los gérmenes de una viva espiritualidad. De otra parte es perfectamente comprensible que una personalidad tan rica y proteica como la de Unamuno, tan radicalmente ácrata y librepensadora, se sintiera, no ya incómodo, sino incompatible con la intransigencia dogmática, la mediocridad intelectual y el formalismo jurídico de la Iglesia católica española.”¹⁵⁷ Así vemos cómo el protestantismo liberal¹⁵⁸ le ofrecía la posibilidad de una reflexión sobre la experiencia de la fe en el marco de una interioridad libre de toda atadura extrínseca. Esto le permitía una expansión de su individualidad a límites inimaginables. El mismo Don Miguel afirma: “Desde que me he metido a leer a los pensadores brotados de la izquierda protestante, del libre pensamiento renacido de la

¹⁵⁴ Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 78. Moeller, Charles, en la misma línea, señala que: “Unamuno se “convirtió”, pues, en 1897, a un “cristianismo” *sui generis*, pero verdaderamente religioso en su propósito”. En *“Literatura del Siglo XX y cristianismo. Tomo IV: La esperanza en Dios nuestro Padre”*, Ed. Gredos, Madrid, 1960, pág. 112. Trad.: Valentín García Yebra.

¹⁵⁵ “*Epístola de San Pablo a los Filipenses*”, Cap. 4, vers. 7, *op. cit.*, pág. 1216.

¹⁵⁶ Moeller, Charles, *op. cit.*, págs. 151-152. *El subrayado es mío*.

¹⁵⁷ Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 237.

¹⁵⁸ Unamuno fue un voraz lector de A. Harnack, W. Herrmann, H. J. Holtzman, J. Kaftan, A. Kalthoff, A. Ritschl, F. Schleiermacher, D. F. Strauss, J. Wellhausen y E. Troeltsch. Cfr. Martínez Barrera, José María, *op. cit.*, pág. 123 ss.

Reforma he encontrado un pensamiento que enraiza mejor en mi corazón y arregla la constante lucha de éste con aquélla (la razón), llevándolo, si no a acuerdo, a un compromiso durable, a una guerra amistosa”¹⁵⁹. Unamuno ya no quitará más la etiqueta de “racionalista” a todo el pensamiento escolástico católico y el protestantismo liberal representará la oportunidad de volver a un cristianismo evangélico e interior de más fácil arraigo en su temperamento y más congruente con las exigencias planteadas por la modernidad. Por otra parte el protestantismo le permite recuperar su ansia por lo vital. Este elemento vital es el que quedó petrificado e inerte en la Iglesia. El mismo Unamuno explica cuál es la causa de esta petrificación: “Pero ¿aquí que ha pasado? Que se ha querido casar las dos cosas más incompatibles: el Evangelio y el derecho romano: la nueva de amor y libertad y el *ita ius esto*; el espíritu y el dogma. Y así se han cortado las alas al profetismo hebraico (...) Y encima han alzado al Estagirita con su molino lógico”¹⁶⁰. De este modo la lógica de la *razón* ahoga la verdad que halla su morada y vive en el *corazón*¹⁶¹. Parece producirse de este modo un giro hacia la temática dualista kantiana: “Ahora que he entrado en relativa calma es cuando creo que voy rehaciéndome interiormente, merced a la *razón práctica*, al corazón, que edifica sobre las ruinas que la *razón teórica* acumuló”¹⁶².

Como síntesis podemos establecer con Galán que: “Este *Kulturprotestantismus* está ya mediado por el criticismo kantiano y busca una expresión del contenido de la fe en términos de experiencia subjetiva, y en la línea de la inmanentización característica de la conciencia moderna. No se trata tanto de un racionalismo teológico cuanto de un

¹⁵⁹ Unamuno, Miguel de, “*Cartas a Zulueta 1903-1933*”, Ed. Aguilar, Madrid, 1968, pág. 22. Citado en Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 238. Ya en 1893 se aprecian las primeras simpatías por el protestantismo: “Ya sabrá usted que aunque creo que no soy católico ni protestante, el protestantismo me es simpático pues creo que a pesar suyo ha cumplido un progreso y ha sido el paso de la antigua fe a otra más íntima, la muerte de la Iglesia como institución política y la transferencia de lo religioso a la conciencia privada”. Unamuno, Miguel de, “*Cartas a Múgica*”, pág. 194. Citado en Martínez Barrera, José María, *op. cit.*, pág. 87.

¹⁶⁰ Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 966. Citado en Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 240. Y en “*La quimera*” afirma: “Y el catolicismo es, hoy por hoy, entera y radicalmente racionalista. Se ha empeñado en racionalizar la fe y en hacer creer no los misterios, sino la explicación que de ellos da, y ha sustituido a la religión con la teología. No basta creer en Dios; es menester admitir que se puede probar filosóficamente la existencia de Dios; y a los que creyendo en Dios sostengan que no creen posible demostrar con argumentos de ninguna clase su existencia, a éstos ¡anatema!”.

¹⁶¹ Esta antinomia ya había aparecido en el *Diario*. Cfr. págs. 40-41. “¿Qué es la verdad? he aquí la pregunta de todo racionalismo, que busca la verdad en la razón y no en la fe. (...) *Adveniat regnum tuum*; el reino de la Verdad, no el de la razón”.

¹⁶² Unamuno, Miguel de, “*Cartas a P. Jiménez Ilundain*”. Citado en Martínez Barrera, José María, *op. cit.*, págs. 82 y 83.

antropologismo, esto es, del intento de verter el misterio religioso en claves antropológicas”¹⁶³.

Esta subjetivización de la experiencia religiosa ubica a Unamuno en el filo equívoco de la inmanencia religiosa en virtud de la cual nunca quedará claro si Dios es una verdadera alteridad trascendente o si, por el contrario, es una idea de nuestro yo proyectado al infinito.

Todos estos planteos sientan las bases para su posición de madurez. Unamuno sale de la crisis cristiano pero conciente de tener que vivir en una lucha a muerte en la cual no hay esperanza de triunfo o de tregua. Esta lucha, que se produce en dos planos, abandona toda posibilidad de una conciliación dialéctica. En el plano personal, entre su corazón y su razón. Y en el plano social, entre la Iglesia católica y una reforma cristiana¹⁶⁴ que vuelva a las raíces del Evangelio.

4. La religión quijotesca

Unamuno concluye su crisis con una profunda convicción: ser un instrumento en manos de Dios para contribuir a la renovación espiritual de España.¹⁶⁵ Esta renovación debía establecer un cristianismo esencial con una fe pura y libre de dogmas eclesiásticos y que lograra sacar a España de la irreligiosidad. El renacer espiritual encuentra su paradigma en la figura del Quijote de la Mancha. De este modo Unamuno no dudará en denominar a su religión como *quijotesca*.

En 1904 Don Miguel escribe *Vida de don Quijote y Sancho*, su “obra más personal y propia”¹⁶⁶. El ensayo es un comentario libre a distintos pasajes de *El Quijote*, en quien ve a un héroe ejemplar de la existencia trágica. “En el Caballero de la Triste Figura inventa Unamuno su propio personaje, la máscara trágica con que va a presentarse en público, de la que va a revestirse tan asidua y estrechamente a partir de ahora que le fragua su personalidad definitiva”¹⁶⁷. Es preciso ver esta figura existencial que adopta Don Miguel

¹⁶³ Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 238.

¹⁶⁴ “La sacudida aquí tiene que ser religiosa. Los jóvenes deben agruparse, pero es para combatir a la Iglesia y al catolicismo”. (Unamuno, Miguel de, “*Cartas a Zulueta*”, pág. 92.) “Y mientras aquí no venga algo que sea a nosotros lo que fue a los pueblos germánicos la Reforma, estamos perdidos”. (Unamuno, Miguel de, “*Cartas a Múgica*”, pág. 291.)

¹⁶⁵ Cfr. Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, págs. 311-324.

¹⁶⁶ Unamuno, Miguel de, “*Cartas a Múgica*”. Citado en Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 311.

¹⁶⁷ Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, págs. 312-313.

bajo una doble perspectiva. Por un lado la situación histórico-cultural de la España de principios de siglo, en la cual reinaba un espíritu dogmático e inquisitorial (el casticismo que ya había advertido Don Miguel en los *ensayos*). Pero, por otro lado, no hay que perder de vista el agudo egotismo del escritor que lo lleva, creo que sin darse cuenta, a buscar una salida absolutamente original e individual. Aquel afán de individualismo por el que tanto se reprocha en el *Diario*¹⁶⁸ finalmente se le cuele muy ingeniosamente. Al no poder recuperar la fe de su niñez y al no querer caer en el vacío del escepticismo producido por el intelectualismo, Don Miguel opta por una salida a la que denomina *locura heroica*: “Grande fue la locura de don Quijote, y lo fue porque era grande la raíz de que brotaba, ese inextinguible anhelo de sobrevivirnos, que es el manantial tanto de los más desatinados desvaríos como de los más heroicos actos.”¹⁶⁹ De este modo Unamuno logra su originalísima conversión. Conversión a don Quijote, el “Cristo español”, como lo llamará muchas veces. En efecto, don Quijote representaba el ideal de la búsqueda de la libertad interior, de la fe en un ideal, de vivir en la cordura de la locura, y sobre todo el ideal de un alma profundamente religiosa y una voluntad heroica. Creo que éste último elemento presente en el Quijote era el que más anhelaba Don Miguel, quien en el fondo siempre deseó poseer una voluntad que lo impulsara con fuerza hacia la obtención de sus ideales.

Pero no puede haber una religión sin Dios. Por lo tanto esta nueva religión quijotesca reclama la presencia de lo eterno: “Ésta es la raíz última, la raíz de las raíces de la locura quijotesca. ¡No morir! ¡No morir! Ansia de vida, ansia de vida eterna es la que te dió vida inmortal, mi señor don Quijote; el sueño de tu vida fue y es sueño de no morir”¹⁷⁰. El Quijote había hecho el movimiento esencial de “ver a Dios en sí” o “verse a sí en Dios”¹⁷¹, a través de un arrebató hacia lo eterno. Esta actitud exultante de la fe, entendida como la revelación de lo eterno en el hombre, es la que se irá menguando en el alma de

¹⁶⁸ “¿Qué es eso de querer tener un catolicismo tuyo, para tí, más exquisito y hondo que el del pueblo? ¿Qué es eso de querer refugiarte en la más recóndita mística dejando la que crees rutinaria devoción y los ejercicios ordinarios para los demás? Mira no te lleve una pecaminosa curiosidad, una lujuria espiritual de nuevas emociones”. Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, págs. 90-91.

¹⁶⁹ Unamuno, Miguel de, “*Vida de don Quijote y Sancho*”, en “*Obras Completas vol. VII*”, pág. 1205. Citado en Galán Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 315.

¹⁷⁰ Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 228.

¹⁷¹ “Aquí hay que admirar cómo unía y juntaba en uno don Quijote su fe en Dios y su fe en sí mismo (...) y es que no hay fe en sí mismo como la del servidor de Dios, pues éste ve a Dios en sí”. Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 125.

Don Miguel cuando la cabeza (la razón) vuelva a hacer valer su “no” frente a toda posibilidad de una pervivencia de la conciencia¹⁷².

Sobre estos elementos que presagian la posibilidad de matices más inquietantes y pesimistas se irá gestando la obra capital de Don Miguel, “*Del sentimiento trágico de la vida*”. Con la elaboración de esta obra Unamuno alcanza su madurez e ingresa en una nueva etapa de reflexión que analizaremos a continuación.

¹⁷² “(...) en mantener esa lucha entre el corazón y la cabeza, entre el sentimiento y la inteligencia, y en que aquél diga ¡sí! mientras éste dice ¡no!, y ¡no! cuando la otra ¡sí!, en esto y no en ponerlos de acuerdo consiste la fe fecunda y salvadora”. Unamuno, Miguel de, *op.cit.*, pág. 160.

CAPÍTULO 3: LA GESTACIÓN DE LA TRAGEDIA, LA AGONÍA Y LA ESPERANZA

DESESPERADA

“Si del todo morimos, ¿para qué todo?, ¿para qué?
Es el para qué de la Esfinge, es el para qué que nos
corroe el meollo del alma, es el padre de la congoja,
la que nos da el amor de esperanza.” (Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*)

1. El principio de la tragedia

Considero el año 1912 como la época de la plena madurez intelectual de Miguel de Unamuno; ese año se publicó su obra más conocida. Desde 1905 Don Miguel venía trabajando en un escrito al que iba a titular *Tratado del amor de Dios*. La obra, concluida en 1911, verá la luz en el periódico *La España moderna* con el título definitivo de *Del sentimiento trágico de la vida*. Con esta obra Unamuno adquiere un reconocimiento que va más allá del territorio español. Es su libro más acabado y el que más se ha estudiado. “Si en el *Diario* Unamuno está delante de Dios como realidad, a la que se abre y ora, en *Del sentimiento trágico* se enfrenta a Dios como posible no existente, como necesario fundamento de nuestra propia vida y garantía de nuestra inmortalidad”¹⁷³.

Durante este período se termina de consolidar en Unamuno la preocupación fundamental por el problema religioso, personificado ahora en la cuestión de ultratumba, en la pregunta insoslayable sobre el destino del hombre *post mortem*. Si bien esta pregunta venía siendo motivo de reflexión desde la adolescencia, el pensamiento de Unamuno termina asociando el ser con la conciencia y oponiendo ésta con la nada¹⁷⁴. De este modo el problema por la pervivencia de la conciencia se convierte en el problema por antonomasia en la dialéctica ser-no ser. En esta obra Unamuno termina de elaborar los fundamentos para poder producir un definitivo giro antropológico y subjetivo en el drama estudiado. Intentaremos ir penetrando en esta obra compleja y densa analizando algunos binomios conceptuales y utilizando todo aquello que hemos mencionado a fin de poder iluminar su contenido.

¹⁷³ González de Cardedal, O., *op. cit.*, pág. 130.

2. Hombre-conciencia

Mucho se ha dicho sobre el *hombre de carne y hueso* de Don Miguel. Es desde aquí por donde Unamuno se inserta en la meditación de la realidad. “Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el adjetivo sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre.”¹⁷⁵ Unamuno quiere evitar estudiar los sistemas filosóficos que terminan oscureciendo la única realidad que verdaderamente existe: la de los filósofos. De este modo la metafísica de Don Miguel toma un perfil eminentemente antropológico. Acercándonos más al núcleo del desarrollo unamuniano, es preciso indagar por aquel aspecto que propiamente se presenta como la característica fundante del filosofar. Ese rasgo esencial que posee el hombre, y que ya hemos adelantado, es el ser *conciente*: “El mundo se hace para la conciencia, para cada conciencia. (...) Y sucede que, a medida que se crea menos en el alma, es decir, en su inmortalidad conciente, personal y concreta, se exagerará más el valor de la pobre vida pasajera”¹⁷⁶. De este modo la vida sólo es digna de ser vivida si el hombre posee conciencia. “La conciencia era para él el verdadero tesoro de la vida humana. Por eso, pronto tuvo que formularse a sí mismo la cuestión de la perpetuidad de este inestimable privilegio. La vida del hombre después de la muerte ¿era sólo un deseo, o una certeza? El problema, en último término, desembocó en la inmortalidad”¹⁷⁷. Resulta innegable que, con el abandono del terreno firme que ofrecían las definiciones dogmáticas, la cuestión se tornó mucho más dramática. En ese contexto comienza Unamuno a plantear la horrorosa hipótesis de la aniquilación perpetua del alma y tal vez la desaparición de toda la realidad¹⁷⁸.

El tema de la inmortalidad, esbozado ya en el *Diario*, es tan central en el pensamiento maduro de Don Miguel que incluso hace depender de él la misma fundación del cristianismo: “Porque lo específico religioso católico es la inmortalización y no la justificación al modo protestante.”¹⁷⁹

¹⁷⁴ “La conciencia es el conjunto de hechos e ideas relacionados (...) fuera de la conciencia, así concebida, *la nada*”. (Unamuno, Miguel de, “*Filosofía lógica*”. Citado en Zubizarreta, Armando F., “*Tras las huellas de Unamuno*”, Ed. Taurus, Madrid, 1960, págs. 20-21.)

¹⁷⁵ Unamuno, Miguel de, “*Del sentimiento trágico de la vida*”, Ed. Losada, Buenos Aires, 7ª edición, 1998. Pág. 7.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pág. 17.

¹⁷⁷ González Caminero, Nemesio, “*Unamuno. Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa*”, Ed. Universidad Pontificia Comillas (Santander), 1948, Burgos, pág. 260.

¹⁷⁸ En este sentido una de sus últimas novelas “*San Manuel Bueno, mártir*” constituye un claro ejemplo de la seducción nadista que comienza a cobrar relieve en la vejez de Don Miguel.

¹⁷⁹ Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 64.

Para estos años Unamuno ya tenía encima el bagaje de innumerables lecturas sobre el tema y nada lo había dejado satisfecho. En los primeros capítulos de la obra el mismo Don Miguel se dedica a criticar las posturas que conocía, tanto las que estaban a favor como las que estaban en contra de la inmortalidad¹⁸⁰. Como consecuencia se presentaba una única salida: “La nueva actitud de Unamuno ante la vida, principalmente ante el problema de la inmortalidad, es agónica y contradictoria. No es la afirmación de un extremo mientras se niega el otro, no es refugiarse y reposar en un escéptico agnosticismo sentimental, sino instalarse en el punto céntrico donde confluyen las dos desesperadas filosofías de la razón que no consuela y del sentimiento que no prueba.”¹⁸¹ Desde aquí se da paso a otro binomio que puede iluminar la compleja trama unamuniana presente en la obra.

3. Lógica y cardíaca

Las bases para la eterna lucha están sentadas. La única opción válida será la agonía envuelta en una actitud de lucha sufriente. Como el mismo Don Miguel dirá en una obra posterior, “*La agonía del cristianismo*”, “La vida es lucha, y la solidaridad para la vida es lucha y se hace en la lucha”¹⁸². Y como esta lucha pasa a ser constitutiva del hombre, el nuevo hombre unamuniano ha de ser tan anticordial como antirracional, pero paradójicamente, tan intelectualista como para prestar oído a las desoladoras razones del entendimiento como voluntarista para obedecer los impetuosos impulsos del corazón¹⁸³. Esta trágica lucha entre la voluntad y la inteligencia que se encuentran buscando cosas opuestas (aquella absorber el mundo en nosotros, y ésta que seamos absorbidos por el mundo)¹⁸⁴ debe llevar al hombre a la experiencia del contacto con el fondo del abismo¹⁸⁵. A esta altura ha quedado muy lejos el impetuoso optimismo, producto de una fe optimista, propio de los años de la *Vida de don Quijote*. “Ni pues, el anhelo vital de inmortalidad humana halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida y verdadera felicidad a ésta. Mas he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan

¹⁸⁰ Cfr. págs. 96-97.

¹⁸¹ González González Caminero, Nemesio, *op. cit.*, pág. 266.

¹⁸² Unamuno, Miguel de, “*La agonía del cristianismo*”, Ed, Losada, Buenos Aires, 1984, 7ª edición, pág. 18.

¹⁸³ Cfr. González Caminero, Nemesio, *op. cit.*, pág. 266.

¹⁸⁴ Cfr. Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 176.

¹⁸⁵ El capítulo sexto de *Del sentimiento* lleva por título: “En el fondo del abismo”.

como hermanos”¹⁸⁶. Y, nueva paradoja en Don Miguel, este abrazo engendra una esperanza desesperada¹⁸⁷. Esta esperanza contra toda esperanza es el origen de una legítima existencia trágica. Esta existencia descubre en el sujeto existente la presencia del pensamiento y del sentimiento, del conocer y del querer. Y estos polos se hallan asumidos en la primigenia experiencia del acto de ser como fuente originaria. “Sentirse uno a sí mismo es sentir-se ser o en-ser, y sólo a partir de esta autoafección de sí, en tanto que se es, es posible conocer(se) y querer(se). (...) Existir o vivir es, pues, sentirse siendo como tarea de ser; en una palabra: ser-se. El término (empleado por Unamuno) es un gran acierto semántico por su doble sentido: transitivo y reflexivo. (...) El existente se es porque no estriba en la certidumbre y posesión de sí; porque necesita ser, esto es, le falta ser, y, por tanto, tiene que hacer por ser. Su existencia consiste en la permanente tensión de indigencia y exigencia, vacío y esfuerzo”¹⁸⁸. Esta agónica tensión existencial aleja a Don Miguel de toda filosofía de la identidad y es el fundamento de sus ataques a las posturas panteístas. Este análisis del existente impide el peligro que implicaría un acercamiento abstraccionista. En este punto vemos un acercamiento al planteo del pensador danés Sören Kierkegaard¹⁸⁹. El mismo Don Miguel nos dice: “Oigamos al hermano Kierkegaard, que nos dice: “Donde precisamente se muestra el riesgo de la abstracción es respecto al problema de la existencia, cuya dificultad resuelve soslayándola, jactándose luego de haberlo explicado todo”¹⁹⁰. Así Unamuno logra una particularísima captación de la finitud y contingencia de todo lo existente que escapa a cualquier racionalización. Esta captación es tan aguda que lleva a Don Miguel a expresiones de tintes irracionalistas: “Somos muchos los que, no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real, lo realmente real es irracional; que la razón construye sobre irracionalidades”¹⁹¹. Esta finitud a veces parece ser el mal universal y la causa del dolor: “El dolor universal es la congoja de todo ser por ser todo lo demás sin poder conseguirlo, de ser cada uno lo que es, siendo a la vez todo lo que no es, y siéndolo por siempre”¹⁹². Ante esta congoja no hay escape, pues se dejaría de ser lo que se es. Unamuno instaló la tensión en el centro mismo del ente finito.

¹⁸⁶ *Ibid.*, pág. 98.

¹⁸⁷ “El escepticismo, la incertidumbre, última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre (el) que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza”. Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 98.

¹⁸⁸ Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 392.

¹⁸⁹ Para un estudio minucioso de la relación entre el escritor vasco y el danés se puede consultar la obra de Collado, Juan Antonio, “*Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*”, Ed. Gredos, Madrid, 1960.

¹⁹⁰ Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 101.

¹⁹¹ *Ibid.*, pág. 111. Citado en Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 397.

¹⁹² *Ibid.*, pág. 232.

Una vez encarnada esta tensión se vive la experiencia del fondo del abismo; fondo del cual brota la agonía. De este modo Don Miguel termina experimentando la individualidad como un modo de *no ser*. Esa individualidad tan alabada como expresión de su liberalismo político y tan exaltada en su religión quijotesca termina por llevar el espíritu de Unamuno al borde de la desilusión y del sin sentido: “Quiero ser yo y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabado del tiempo. De no ser todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos, ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser todo yo, es ser todo los demás. ¡O todo o nada!”¹⁹³ Este grito que en algún tiempo acusó de satánico¹⁹⁴, pasa a ser la expresión más sincera de la tensión existente en la conciencia entre su anhelo de ser (presente en el corazón) y su destino de no-ser (anunciado por la razón). Entre estos dos rivales se inserta la libertad que interpela al hombre por el sentido y el “para qué” de la realidad que lo rodea. Y esta pregunta lleva nuevamente al Dios escondido.

4. Sin Dios y con el Evangelio entre las manos

Ya habíamos adelantado que resulta irrelevante explicar la refutación que hace Unamuno a las clásicas pruebas de la existencia de Dios. Si bien en su juventud ya se había enfrentado con ellas, la nueva perspectiva ensancha aún más la brecha. Su cordialismo torna superfluo todo análisis que aparezca revestido de una cierta racionalidad¹⁹⁵. Como consecuencia de la contraposición irreductible entre la razón y el corazón, cada una de estas facultades presenta una noción de Dios. La razón muestra a un Dios lógico, racional, el *primum movens*, el Ser Supremo de la teología natural. Pero esto para Don Miguel no es más que una idea de Dios, es decir algo muerto¹⁹⁶. Como consecuencia la teología natural ya está juzgada aún antes de analizar las pretendidas pruebas racionales de la existencia de Dios. Por eso ahora resulta *doblemente* superfluo afirmar que, al igual que las pruebas de la inmortalidad del alma, las demostraciones de la existencia de Dios, reciban la acusación

¹⁹³ *Ibid.*, pág. 132. Citado en Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 402.

¹⁹⁴ Recuérdese lo leído en el primer capítulo.

¹⁹⁵ Nuevamente recuérdese lo mencionado en el primer capítulo: Unamuno nunca se liberó de la noción restringida de racionalidad impuesta por el positivismo. Desde esta perspectiva interpretó la actitud medieval del “*intellego ut credam*”.

¹⁹⁶ Cfr. pág. 203.

de caer en una petición de principios.¹⁹⁷ Pues el problema no es el modo de la demostración sino la pretendida actitud demostrativa en sí misma considerada que sólo puede conducir a un Dios muerto.

En síntesis, más allá de la debilidad argumentativa, el mismo planteo práctico-vital-cordial del problema religioso torna radicalmente inútil el esquema teórico-racional de la existencia de Dios.

Sin embargo Unamuno no cierra el sendero que pueda vincular al hombre con Dios. En efecto, vislumbra una revelación o cierta presencia paradójica de Dios desde la arista cordial, la cual patentiza el ansia de inmortalidad presente en todo hombre. Por lo tanto podemos afirmar que: “Es tan estrecha la conexión entre el tema de Dios y el hambre de inmortalidad que cabe hablar de una circularidad trascendental entre ambos, pues si el hambre de inmortalidad es la condición subjetiva de acceso a Dios, éste a su vez aparece como el postulado práctico o la condición objetiva de posibilidad de tal empeño”¹⁹⁸. Mediado por el deseo de inmortalidad se produce en el corazón del hombre la revelación de Dios. Este Dios biótico, cordial, garante de la inmortalidad y del sentido del universo y vivenciado en el sentimiento religioso, nada tendrá que ver con el Dios abstracto de la filosofía. Esta “revelación” paradójica de Dios se concreta de un modo trágicamente doloroso. “Tan a la raíz está Dios en la existencia que sólo puede ser sentido en el mismo conflicto ontológico que la constituye, es decir, en la lucha entre el ser y la nada. Se diría que este conflicto es la brecha por donde mana la pregunta por Dios, y aún antes, la pasión por Dios o la necesidad de que lo haya, porque al existente le va la vida en ello”¹⁹⁹. Así nos dice Don Miguel: “Y este sentimiento, obsérvese bien, porque en esto estriba todo lo trágico de él y el sentimiento trágico todo de la vida, es un sentimiento de hambre de Dios, de carencia de Dios”²⁰⁰. Pero bien se puede argumentar que el hambre de Dios no es una prueba, sino un requerimiento para que Dios exista. Como lúcidamente afirma Unamuno, la sed no es un argumento en favor del agua, salvo por el contraargumento del absurdo de un mundo sin agua y entregado a una sed implacable. Con esto Don Miguel parece retomar la senda de aquella actitud propia del pensador medieval sintetizada en el famoso adagio: “natura non frustrat”. En efecto, si se percibe la presencia de un deseo natural, de una

¹⁹⁷ Cfr. Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 157. “En rigor, deducimos la existencia del creador del hecho de que lo creado existe, y no se justifica racionalmente la existencia de Aquel; de un hecho no se saca una necesidad, o es necesario todo”.

¹⁹⁸ Galán Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 516.

¹⁹⁹ *Ibid.*, pág. 517.

tendencia, es lícito creer que existen los medios para alcanzar ese objeto e incluso al objeto mismo. Es evidente que esto no es una demostración, pero sí es una disposición previa de confianza hacia las cosas tal como están dadas y una afirmación implícita de que poseen un fin de algún modo cognoscible por el hombre. “Pero Unamuno afirma justamente lo contrario: que no hay finalidad en el mundo; o en otras palabras, que éste no está cortado a la medida de nuestros deseos, y precisamente por eso hay que procurarle finalidad humana. Darle finalidad es hacerlo conforme con la obra de la libertad, y por tanto, correlato de una Conciencia universal e integral, que todos participen”²⁰¹.

De este modo Dios aparecerá en la perspectiva de la finalidad, no desde la órbita de la razón de ser y la eficiencia, pues “decir que el mundo es como es porque Dios así lo hizo, mientras no sepamos la razón de por qué lo hizo así, no es decir nada. Y si sabemos la razón de haberlo así hecho Dios, éste sobra y la razón basta”²⁰². Por lo tanto en la lucha por la perpetuidad de la conciencia se requiere de la asistencia de lo eterno como garante de que la batalla no va a quedar frustrada. Y entonces aquello que en el sistema kantiano se proponía como *postulado*, en el lenguaje unamuniano pasa a ser *creación*. En efecto, Unamuno llega a afirmar que “hemos creado a Dios para salvar al Universo de la nada”²⁰³. Así Unamuno parece caer en el mismo hilo argumental que se había reprochado en el *Diario*: “Empecé una crítica de las pruebas de la existencia de Dios. Propendía a un absoluto fenomenismo, y en cuanto a la materia y el movimiento a no admitir más que éste, suponiendo que el móvil es conjunto de movimientos. Toda sustancia se desvanecía”²⁰⁴. Así, el Ser Absoluto parece diluirse en la creación de una conciencia anhelante de eternidad. En este sentido abundan en Don Miguel textos en extremo confusos y ambiguos: “Porque creer en Dios es, en cierto modo, crearle, aunque Él nos cree antes. Es Él quien en nosotros se crea de continuo”²⁰⁵. Coincido con Galán²⁰⁶ en afirmar que Unamuno parece disfrutar de dar dialécticamente del revés el lenguaje de la inmanencia. Pero estas expresiones no se deben interpretar como un juego verbal (al que Don Miguel era muy aficionado) sino como la intención de abrir un horizonte objetivo a la trascendencia sin

²⁰⁰ Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 209. *El subrayado es mío*.

²⁰¹ Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 519.

²⁰² Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 205.

²⁰³ *Ibid.*, pág. 201.

²⁰⁴ *Ibid.*, pág. 78.

²⁰⁵ *Ibid.*, pág. 201. En la pág. 209 afirma: “Dios y el hombre se hacen mutuamente; en efecto, Dios se revela en el hombre, y el hombre se hace en Dios”.

²⁰⁶ Cfr. pág. 527.

renunciar al lenguaje inmanentista de la subjetividad, del cual Unamuno nunca pudo ni quiso desligarse. En este sentido se puede comprender su afición por el lenguaje de los místicos y en especial por San Agustín de quien cita: “Te buscaré, Señor, invocándote, y te invocaré creyendo en Tí”²⁰⁷. Desde esta perspectiva Unamuno encuentra la más ajustada denominación “cordial” que se puede pronunciar de Dios en el hecho de que nos “sobre-existe”²⁰⁸. Considero oportuno finalizar con una cita tan extensa como intensa de Galán que sintetiza el complejo significado de este sobre-existir en la órbita unamuniana.

“Afirmación desconcertante (el sobre-existir), que para unos es incompatible con la experiencia trágica del ser, y para otros parece contradecir el subjetivismo radical de Unamuno o bien exasperarlo hasta límites inconcebibles. (...) no puede interpretarse esta frase en el sentido de la irrealdad de Dios. Al declarar que “no existe”, Unamuno está utilizando el criterio kantiano de existencia, como darse fácticamente algo en un contexto empírico. Lo que propiamente se afirma es que Dios no tiene la existencia objetiva de un ente, no es una cosa, ni siquiera la suprema, ni está, por tanto, fuera del yo, formando parte del mundo o del sobre-mundo. Para evitar esta cosificación de Dios, emplea Unamuno el término “sobre-existencia”. Pero ¿qué significa sobre-existir? Desde luego, hay que evitar interpretarlo en un sentido ontoteológico como tipo de existencia superior. Pero hay que cuidarse igualmente de caer en una interpretación de marcado apriorismo antropológico. “En efecto -arguye Collado-, si Dios no tiene una existencia objetiva, sino que es más bien la proyección de la nuestra al infinito, entonces mejor es decir que sobre-existe, que no que existe”. Se diría que en tal caso la sobre-existencia de Dios no es más que la hipóstasis de mi voluntad de sobre-existir. Creo que interpretarlo en estos términos, crasamente subjetivistas, contradice toda la experiencia de lo eterno en el hombre, que constituye, a mi entender, el núcleo de la teología de Unamuno. Pero la afirmación completa unamuniana de que Dios nos sobre-existe, en la misma medida en que nos sustenta y nos hace existir -*existiéndonos*- obliga a una interpretación de sentido metafísico, y acaso místico. Si existimos en Dios, al modo agustiniano y paulino, si nos sustenta con su poder, de tal modo que cada aliento del *conatus* es sentido como una embestida de lo eterno, lo que el corazón, -no la razón- puede afirmar de Dios es que le sobre-existe, porque lo encuentra en él como el impulso originario de su voluntad de no morir. La sobre-existencia de Dios no es una existencia trascendente y separada, al modo de la ontoteología, sino aquella otra inmanente y radical, que le hace trascender-se desde su raíz. Se trata, a mi juicio, de un eco del agustiniano *intimior intimo y superior supremo*. ¿Se compadece esta lectura con el agonismo unamuniano? Creo que sí. Es ciertamente la presencia de un Dios todavía insuficiente, y por eso se lo vive como falta en la congoja, y, sin embargo ya incipiente, renaciente, en la flor de la esperanza. Es verdad que el tragicismo de Unamuno le impidió sentir esta presencia emergente de Dios con la confianza del corazón agustiniano. El suyo es más bien un *Deus absconditus*, secreto e inaccesible, que mueve succionando como el vacío, y empuja por detrás al alma sin dejarse ver. Presencia ausente, que se siente en la medida en que aún falta; y ausencia presente como el fundamento oculto en que ya se está”²⁰⁹.

No pretendo con esto presentar el pensamiento del salmantino de un modo tal que niegue la radical diferencia existente entre una metafísica de la participación, propia de San Agustín y de todo el platonismo cristiano, y una metafísica del conflicto y la tensión presente en el planteo de Unamuno. En efecto la posición trágica de Don Miguel es lo que le impide asumir filosóficamente a San Agustín, pero sin embargo sí podía sentirlo y hasta

²⁰⁷ Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 223.

²⁰⁸ *Ibid.*, pág. 209. “Y Dios no existe, sino que mas bien sobre-existe y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos”. Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 209.

²⁰⁹ Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 529-530.

aprobarlo cordialmente, pues ambos vivían el anhelo por Dios, y en ambos la inquietud por lo eterno era una prueba de la presencia de lo eterno en el hombre²¹⁰.

Por lo tanto la actitud trágica de Don Miguel antes mencionada no le deja vivir sino de un modo doloroso y sumido en la *congoja* la existencia frente a un Dios escondido. Y la vivencia cordial del sufrimiento y el dolor es tan grande que Unamuno los sobrepaja hasta descubrirlos presentes en el mismo Dios²¹¹: “Porque Dios se nos revela porque sufre y porque sufrimos; porque sufre exige nuestro amor, y porque sufrimos nos da el suyo y cubre nuestra congoja con la congoja eterna e infinita”²¹². Esto puede ser interpretado como un conflicto ontológico insuperable²¹³ en la raíz misma del ser de Dios que de este modo sería “la forma eterna y la más desesperada del *querer serlo todo*, eternamente crucificado por la finitud del mundo y de las criaturas”²¹⁴. Pero coincido con Galán en que las expresiones unamunianas pueden adquirir su sentido pleno en el contexto de una teología de la cruz. En efecto “¿Cómo podría interesarnos un Dios impassible, ajeno al sufrimiento humano? Pero, si por otra parte, Dios se confunde íntegramente con nuestra precariedad ontológica, ¿cómo podría salvarnos de la muerte? La respuesta a este problema sólo puede venir de la revelación de un Dios Amor, que vence a la muerte porque ha cargado con ella, invirtiendo su sentido. Pero si el Amor que salva lo hace precisamente a través de la muerte, apurando hasta el fin la *kenosis* o vaciamiento de Dios, entonces el Dios trágico deja de ser un Dios contradictorio, tal como lo ve Meyer, para aparecer como el Dios amante, revelado en la cruz.”²¹⁵ En este sentido la hermenéutica de O. González de Cardedal que sostiene que las repuestas a los problemas e interrogantes fundamentales de la existencia y la perduración personal vertidos en “*Del sentimiento trágico*” se encuentran en la obra “*El Cristo de Velázquez*”, resulta muy plausible²¹⁶.

Por lo tanto, como conclusión, considero que no hay dos modos de acceso a Dios, uno producido desde la incertidumbre de la pervivencia y unido a ella el anhelo de vivir siempre y el otro que se daría a través de la figura de Cristo; sino que el acceso es uno y el

²¹⁰ Cfr. Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 529.

²¹¹ En este sentido creo que su agudo egotismo puede ser una causal psicológica en esta proyección de un Dios sufriente. Cfr. Abellán, José Luis, “*Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*”, Ed. Tecnos, Madrid, 1964.

²¹² Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 229-230.

²¹³ De este modo lo interpreta F. Meyer. Cfr. *op. cit.*, pág. 87: “Dios (en la cosmovisión unamuniana) quiere, como el hombre, lo imposible y vive, como él, de esta imposibilidad misma”.

²¹⁴ Meyer, François, *op. cit.*, pág. 89.

²¹⁵ Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, págs. 531-532.

mismo que, partiendo de la incertidumbre alcanza su inquieta paz y su concreción última en la figura del Nazareno.

5. El reflejo del Dios sufriente: Cristo

Habíamos adelantado en la introducción que el pensamiento de Don Miguel es eminentemente religioso y que no abordar esta arista implicaba dejar incompleta la presentación de nuestro autor²¹⁷. Como consecuencia, es preciso afirmar que la obra de Unamuno alcanza su plena comprensión desde la órbita religiosa. Y dentro de la misma, propiamente en el encuentro del hombre con Cristo²¹⁸. Indagaremos la obra fundamental de Don Miguel con respecto a este tema.

El poema “*El Cristo de Velázquez*”, que no es la primera elaboración cristológica de Don Miguel, representa la cúspide del pensamiento unamuniano. El encuentro con la figura de Cristo ya lo había tratado varias veces; especialmente en sus poemas dedicados al “*Cristo de Cabrera*” y al “*Cristo de Santa Clara*”. “Son estos poemas una trágica y casi anticristiana descripción de Cristo, como símbolo del dolor, la pobreza, el desgarró, el desvalidamiento y la muerte del hombre, y en especial del hombre castellano. El Cristo, sangre y tierra, debilidad y muerte, igual a todos los mortales, es lo que cantó en estos primeros poemas”²¹⁹. Al nuevo poema cristológico Don Miguel dedica casi diez años de trabajo: desde 1912 hasta 1920, en que aparece publicado. Si bien la obra estuvo terminada para el año 1914, la retuvo a fin de retocarla, cambiarla, ampliarla, descartando o agregando fragmentos, versos y palabras. “Todo esto nos da una idea de la identificación que Unamuno vivió con esta obra, la más esencial y reveladora de su ultimidad como poeta, hombre religioso y español. Nacida inmediatamente después de “*Del sentimiento trágico de la vida*”, decanta sus mejores valores”²²⁰.

²¹⁶ Cfr. González de Cardedal, Olegario, “*Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Richter, Machado, Wilde*”, Ed. Trotta, Madrid, 1996. Esta interpretación se encuentra en la Introducción, págs. 8-9.

²¹⁷ Recuérdese la modalidad de estudio, ya presentada en la introducción de esta monografía, de los temas que son propiamente teológicos.

²¹⁸ Unamuno posee la convicción básica de que “un hombre perfecto no puede ser menos que la revelación de todo un Dios”. De este modo “en el límite, la virtud moral perfecta, incapaz de fundarse en sí misma, reclama el paso a la dimensión religiosa”. Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, págs. 538-539.

²¹⁹ González de Cardedal, O., *op. cit.*, pág. 27. En la misma línea Galán nos dice: “Y es que “*El Cristo de Velázquez*” fue concebido como una réplica cristiana al post-cristiano Cristo de las Claras. Si no por remordimiento -lenguaje psicológico que no me gusta-, Unamuno se sintió al menos forzado a hacerlo por consecuencia con su propio sentimiento trágico que no compadece ni con el triunfador de la Pascua ni con la momia nadista del viernes santo. Se sintió impelido a superar aquella visión nadista con la propiamente agónica, recuperando así el instante de tensión entre el todo y la nada, en que se enciende “la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre” (VII, 179)”. Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 545.

²²⁰ González de Cardedal, O., *op. cit.*, pág. 27. El mismo Don Miguel escribió: “Sigo trabajando en mi “*Cristo de Velázquez*”. Es la obra que trato con más cariño”. Ep. II, 37. Citado en González de Cardedal, O., *op. cit.*, pág. 126.

Como hemos dicho anteriormente, en esta obra se encuentran las respuestas a los planteos volcados en *Del sentimiento trágico: la lucha de Don Miguel por conocer el propio misterio*, que es la misma por conocer el nombre de Dios, quien se encuentra en lucha con él, tal como le sucedió a Jacob. “Jacob y Jesús son los dos protagonistas de ambos libros, y lo que él, nuevo Jacob, profiere como la pregunta en “*Del sentimiento trágico*”, nos lo entrega Jesús como respuesta en “*El Cristo de Velázquez*”²²¹. En este acceso al Dios sufriente que ya hemos desarrollado, se funde en Don Miguel la herencia de Schopenhauer con la sentencia paulina del amor paciente, que todo lo sufre y todo lo soporta, y por eso, todo lo espera. De donde resulta comprensible que Unamuno afirme que: “El amor personaliza todo cuanto ama”²²² y también que: “El dolor es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues sólo sufriendo se es persona”²²³. Y si sólo sufriendo se es persona, aquel que máximamente sufra será la persona por excelencia (Jesús). Esta personalización del sufrimiento en un temperamento como el de Unamuno, no es otra cosa que la expresión de una teología de la cruz²²⁴. De este modo, por la vía del sufrimiento Don Miguel logra desentrañar el acercamiento a un Dios-máximamente persona y máximamente compasivo. Se produce así una relación amorosa por vía del dolor y el sufrimiento. Y esta relación no es simplemente una compasión genérica, sino *tuísmo*²²⁵, trato de tú a tú en una misma filiación universal²²⁶: “El Dios de la fe es personal; es persona, porque incluye tres personas, puesto que la personalidad no se siente aislada. Una persona aislada deja de serlo. ¿A quién en efecto amaría? Y si no ama no es persona. Ni cabe amarse a sí mismo siendo simple y sin desdoblarse por el amor. Fue el sentir a Dios como Padre lo que trajo consigo la fe en la trinidad. Puesto que un Dios Padre no

²²¹ *Ibid.* pág. 125.

²²² Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 192.

²²³ Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 230.

²²⁴ No obstante Unamuno a la hora de interpretar su intuición del Dios sufriente mezcla dos modelos teóricos de distinta procedencia. Uno trágico/gnóstico, porque sitúa en el seno mismo de lo divino una lucha que se está dirimiendo hacia el triunfo final de la Conciencia. Hay, pues, un “lado oscuro” de Dios, materia o inconsciencia, que pugna contra el espíritu y se le resiste. Y otro modelo trágico/cristiano basado en la teología de la cruz. “(...) pero es este último, sin duda, el predominante y el que otorga a su pensamiento su consecuencia y profundidad”. Cfr. Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, págs. 532 y ss.

²²⁵ Cuando Galán menciona este término cita un claro poema del *Cancionero*: “Tú que hiciste redondel / descentrándonos del punto / en que se muere: Tú, Él, / dános amor, que es *tuísmo*; / yo no soy sino en tu ser”. Unamuno, Miguel de, *Cancionero. Diario Poético*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1953. Pág. 141. C. 400.

²²⁶ “Para Unamuno la realidad colectiva constituye la almendra misma de la vida humana. Somos lo que somos con la ayuda de los otros, siendo solidarios de los otros y proexistiendo para los otros. Y esto lo ha aprendido precisamente de la figura de Cristo y de la experiencia cristiana, tal como las expone el Nuevo Testamento, que ha forjado la idea de “recapitulación”, “reencabezamiento”, “resumen o reasunción en una cabeza” (*anakefalaiosis*)”. González de Cardedal, O., *op. cit.*, pág. 31.

puede ser un Dios soltero, esto es, solitario.”²²⁷ De este modo, la figura de Cristo se eleva mediando entre Dios y el hombre como asunción del sufrimiento del mundo, para convertirlo en el dolor salvífico de Dios. “A partir de este instante, el dolor del hombre se hace co-redentor con el dolor de Dios”²²⁸.

No obstante, es preciso recordar que las elaboraciones de Don Miguel nunca logran desprenderse de algunos matices confusos: “Unamuno retiene unas afirmaciones de sabor gnóstico, ya que religa el dolor a la materia ciega y no a la libertad luminosa del hombre, a la inserción en los límites del mundo y no a las consecuencias objetivas del pecado.”²²⁹ De este modo parece Don Miguel desviarse hacia una especie de maniqueísmo solapado: “(...) Dios, la Conciencia del Universo, está limitado por la materia bruta en que vive, por lo inconsciente, de que trata de libertarse y libertarnos.”²³⁰ Don Miguel nunca se pudo desprender de aquellos elementos que le quitaban claridad a sus expresiones.

²²⁷ Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 210. Citado en Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 536.

²²⁸ Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 536.

²²⁹ González de Cardedal, O., *op. cit.*, pág. 135.

²³⁰ Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 232. Y en el “*Cristo de Velázquez*” encontramos: “probando la materia tenebrosa, / que es el espanto del que ser ansía”. *CV*. Parte 3ª, XXIII, pág. 184 de Ed. Porrúa, “*Antología poética*”.

CONCLUSIÓN: ¿DÓNDE HALLAR A UN DIOS ESCONDIDO?

— (...) *De todo eso hablaremos otro día.*
 — *Pero para concluir...*
 — *No, no concluiremos nunca. Nunca, nunca, nunca.*
 (Unamuno, *Obras Completas III*)

“*¡Santa sencillez! Una vez perdida no se recobra.*” (Unamuno, *Diario íntimo*)

1. Recapitulación

En el primer período que hemos analizado pudimos ver que Unamuno optó por seguir las seductoras elaboraciones de su razón en las cuales Dios no tenía más lugar que el de una idea ideal. No obstante Don Miguel se cuidó de formulaciones que redujeran lo divino a lo antropológico. Años más tarde el drama de la crisis supone un acercamiento más existencial al tema de Dios, en el cual se experimenta dramáticamente la necesidad de un Ser personal, trascendente y providente. Pero el temperamento²³¹, la formación intelectual, el contexto histórico y el modo de acercarse al problema condicionan enormemente la posibilidad de una solución que satisfaga totalmente el perplejo espíritu de Don Miguel. En consecuencia el pensamiento de Unamuno va tomando matices más subjetivistas y sentimentales, en los cuales a Dios, paulatinamente, más que intentar demostrarlo con la razón hay que desearlo con el corazón. Si este deseo es profundo y sincero, incluso cabe la posibilidad de crear a Dios. Así la fe pasa a ser ese milagro por el cual el hombre logra *crear* (con toda la carga de oscuridad que este término implica en la obra unamuniana) a aquel que es el garante de su inmortalidad. Pero Unamuno intuye los peligros de un pensar reduccionista y acerca sus expresiones a las de San Agustín y los místicos cristianos. Así, en su madurez, Unamuno logra mantener la irreductibilidad de la razón frente al corazón. Desde entonces su vida se convierte en una afirmación explícita de esta lucha que, en mayor o menor intensidad, venía librando desde la adolescencia y de la que ya no esperará salir. La auténtica existencia pasa a ser el modo quijotesco de encarar el combate por el sentido del existir, esto es con heroísmo y algo de locura. Durante la vejez cobrará mayor relevancia una tendencia *nadista* y casi desesperada que, de modo potencial, siempre estuvo presente en Miguel. Esta arista de su pensamiento se halla claramente representada en sus famosas obras “*La agonía del cristianismo*” y “*San*

Manuel Bueno, mártir". Pero no hay que olvidar que estas obras, en un hombre tan visceral como lo era Don Miguel, estaban profundamente influenciadas por su situación personal (el destierro) y por la crítica situación política española. Estas obras van a contrapelo de muchas de las poesías que escribía de modo simultáneo y secreto por esos mismos años. En consecuencia coincido con Cardedal al decir que: "Afirmamos antes que *El Cristo de Velázquez* es el punto cumbre, como mojón entre dos épocas en la evolución de las formas poéticas y de las ideas, separando por un lado el *Diario y Del sentimiento trágico* y por otro *La agonía del cristianismo* y *San Manuel Bueno*. Es la expresión de su madurez personal, poética y religiosa. Lo que viene después queda afectado por el desgarramiento del destierro y de los problemas políticos a partir de los años treinta"²³². Si a esto agregamos el doloroso desprendimiento que significó para Don Miguel la muerte de su esposa²³³ se comprenderá mejor la índole nadista de sus últimos escritos. En este sentido la obra más expresiva de la perplejidad e incertidumbre espiritual de Unamuno es "*San Manuel Bueno, mártir*". Es un escrito oscuro, que merece un estudio aparte, de múltiples interpretaciones y en donde no se puede establecer a ciencia cierta si el protagonista de la novela es una imagen de Cristo, de Unamuno, del creyente ideal, del buscador agónico o del cura ejemplar en los tiempos nuevos; "(...) pero también puede ser un retrato del Unamuno ex-futuro, el que ahora teme qué habría sido si hubiera seguido la vocación sacerdotal sentida en sus años jóvenes. (...) ¿es San Manuel el cura que hubiera sido Unamuno de haber seguido ese camino?"²³⁴. Es esta una pregunta casi imposible de responder.

Con respecto al otro punto anunciado en la introducción acerca de la posibilidad de que Unamuno plantee la tensión agónica como el único modo de existencia genuina, termino respondiendo afirmativamente. Esto constituye una evidencia más de su tentación egotista a la que muchas veces cedió; sin embargo también se comprueba aquí su lucha interna ya que nunca dejó que su pluma escribiera tal posibilidad de modo contundente y absoluto. Por otra parte, si admitimos todo el contexto, no cabe duda que es la única salida viable.

²³¹ Aunque tengo reparos en la escuela psicológica elegida para su estudio, recomiendo la lectura de Abellán, José Luis, "*Miguel de Unamuno a la luz de la Psicología*", Ed. Tecnos, Madrid, 1964.

²³² González de Cardedal, O., *op. cit.*, pág. 127.

²³³ Unamuno dirá de su esposa: "¡Era el alma de mi alma y más que mi amor, mi costumbre! Yo nunca he creído en la vida; ella nunca creyó en la muerte. En todas mis obras respira en silencio". Ep. II, 320. Citado en González de Cardedal, O., *op. cit.*, pág. 129.

²³⁴ *Ibid.*, pág. 128.

Por último deseo hacer un comentario sobre los libros leídos. Entre los comentaristas del escritor vasco, el trabajo de Hernán Benítez me pareció muy luminoso. Su libro “*El drama religioso de Unamuno y Cartas de Miguel de Unamuno a J. Ilundain.*” escrito en 1949 adolece de las limitaciones históricas pertinentes ya que no tuvo acceso a muchos de los escritos inéditos que hoy se encuentran; pero sin embargo supo ver el núcleo central del drama de Don Miguel. En las primeras páginas, creo que alcanza *el fondo del abismo* junto al vasco al afirmar que Unamuno “en el fondo es un niño, sólo un niño, cuyo corazón muere de miedo de morir y cuya despabilada inteligencia arde en ganas locas de verle las tripas a Dios, como otros niños se las quieren ver al osito de raso”²³⁵. Y el mismo autor al escribir sintéticamente en un título “*Mente protestante y corazón católico*”²³⁶ da en la tecla de todas las tensiones y desvaríos de Don Miguel.

2. Conclusión final

Si bien se puede afirmar con verdad que “la cristología constituye el centro de gravedad del pensamiento de Unamuno”²³⁷ no es menos cierto admitir que Don Miguel parece no haber gozado de la alegría que produce el encuentro con el resucitado. En su obra se puede percibir una radical ambivalencia, producto de la ambigüedad insuperable que se produce si no se concreta el salto a través de un acto explícito de fe teológica²³⁸. Unamuno parece no encontrarse con Dios. El *sentidor* vivencia su presencia desde el corazón, pero la mente lejos de negarlo, ni siquiera lo puede concebir. Y en caso de hacerlo no será más que en la imagen de un Dios frío y muerto. Como consecuencia mientras que con el corazón se puede *presentir* a Dios, con la *razón* no se descubre ninguna señal, ninguna huella, ningún rastro en el mundo.

En la introducción a la presente monografía había afirmado que Unamuno fue un gran impulsor en la reinserción de todo aquello que hace a la órbita del misterio en el pensamiento español. Sin embargo como pionero que fue en la necesidad intelectual del misterio, por algún extraño motivo, no llegó a ver totalmente el hecho de que no puede haber creencias absolutamente evidentes y saciadoras. En efecto, toda la obra de Don

²³⁵ Benítez, Hernán, *op. cit.*, pág. 9-10.

²³⁶ *Ibid.*, pág. 111.

²³⁷ Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 537.

²³⁸ Una prueba más de la radical ambivalencia unamuniana viene representada en los poemas cristológicos arriba mencionados. El Cristo agónico (“*El Cristo de Velázquez*”) es el más unamuniano pues su sentimiento

Miguel parece gemir suavemente aquel desgarrador pedido del salmista a su Señor: “No me escondas tu rostro, no rechaces con ira a tu siervo”²³⁹.

Considero que la línea de este *encuentro en la ausencia*, de este juego de escondidas entre Dios y el hombre de carne y hueso Unamuno hay que buscarla por el lado de las confesiones que hiciera Don Miguel. En efecto, Unamuno nunca se retractó de las críticas que se hiciera por su falta de sencillez. Creo que en los precisos instantes en que sentía recobrar su sencillez, sentía renacer también su confianza y su seguridad en un Dios Amor, personal, trascendente.

Si nos dejamos guiar por el testimonio de su hijo, Fernando, encontraremos el sendero que nos conducirá al corazón de Don Miguel: “Donde más se refleja mi padre es en la poesía. Ahí está viva la presencia de mi madre ... La fe limpia y pura de mi madre le hacía un gran efecto, y en cierto modo le alimentaba, puesto que él no podía estar seguro de la suya”²⁴⁰. Por eso coincido con Valverde en afirmar que: “Fue en poesía donde Unamuno se acercó a vencerse a sí mismo y donde confesó su pecado capital –pecado ante Dios y hacia el prójimo–: su exceso de *yo*”²⁴¹. Por otra parte, si es verdad que alguna vez el mismo Don Miguel dijo: “Hago versos. Es casi lo único que hago desde dentro”²⁴², será en los versos donde se deba buscar a Don Miguel.

Creo que en algunas pocas ocasiones Don Miguel pudo reencontrarse en la paz y en la unidad del Ser. Esto sucedía, como ya he dicho, en aquellos momentos en que sentía resurgir en su alma la humildad. Su temple poético lo obligaba a volcar en versos aquellas vivencias. Por eso entre sus poesías, hay muchas que reflejan aquellos intensos encuentros del hijo con su Padre oculto. Hay una, puntualmente, que me conmueve en razón de su ternura y sencillez:

“Agranda la puerta, Padre,

trágico “no compadece ni con el triunfador de la Pascua ni con la momia nadista del viernes santo”. Galán, Pedro Cerezo, *op. cit.*, pág. 545.

²³⁹ Salmo 26 (27), 9. *Op. cit.*, pág. 609.

²⁴⁰ Unamuno, Fernando de, Entrevista en *La Gaceta Regional*, 1º de agosto 1971. Citado en González de Cardedal, O., *op. cit.*, pág. 21.

²⁴¹ Valverde, J. M., Introducción a *Miguel de Unamuno. Antología poética*, Madrid, 1977, pág. 12. Citado en González de Cardedal, O., *op. cit.*, pág. 30. ²⁴¹ Así se lo atribuye Aranguren, José Luis J., *Personalidad y religiosidad de Unamuno*, pág. 248. En “*La Torre, Revista General de la Universidad de Puerto Rico*”. Dir. Jaime Benítez. Homenaje a Don Miguel de Unamuno, Año IX, Números 35-36. Julio - Diciembre de 1961. *El subrayado es mío.*

²⁴² Así se lo atribuye Aranguren, José Luis J., *Personalidad y religiosidad de Unamuno*, pág. 248. En “*La Torre, Revista General de la Universidad de Puerto Rico*”. Dir. Jaime Benítez. Homenaje a Don Miguel de Unamuno, Año IX, Números 35-36. Julio - Diciembre de 1961. *El subrayado es mío.*

*porque no puedo pasar;
la hiciste para los niños,
yo he crecido a mi pesar.*

*Si no me agrandas la puerta,
achícame, por piedad,
vuélveme a la edad bendita
en que vivir es soñar.*

*Gracias, Padre, que ya siento
que se va mi pubertad;
vuelvo a los días rosados
en que era hijo no más.*

*De mis hijos, hijo ahora
y sin masculinidad
siento nacer en mi seno
maternal virginidad”²⁴³.*

14-3-1928

(Hallada en su escritorio el día que falleció)

²⁴³ Unamuno, Miguel de, *op. cit.*, pág. 26.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

- Unamuno, Miguel de, *Antología poética*, Ed. Porrúa, México, 1998.
- *Del sentimiento trágico de la vida*, Ed. Losada, Bs. As., 1998. 7ª edición.
 - *Diario íntimo*, Ed. Alianza, Madrid, 1970.
 - *La agonía del cristianismo*, Ed. Losada, Bs. As., 1984, 7ª edición.
 - *Nuevo Mundo*, Ed. Trotta, Madrid, 1994.
 - *Obras Selectas*, Ed. Plenitud, Madrid, 1960.
 - *Vida de Don Quijote y Sancho. Ensayos en torno al Casticismo*, Ed. Porrúa, México, 1983.

2. Comentadores

- Benítez, Hernán, *El drama religioso de Unamuno y cartas de Miguel de Unamuno a J. Ilundain*, Ed. U.B.A., Bs. As., 1949.
- Galán, Pedro Cerezo, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Ed. Trotta, Madrid, 1994.
- González de Cardedal, Olegario, *Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Richter, Machado, Wilde*, Ed. Trotta, Madrid, 1996.

3. Bibliografía general

- Antiseri, Darío y Reale, Giovanni, *Historia del pensamiento filosófico y científico (Del Romanticismo hasta hoy)*, tomo III, Ed. Herder, Barcelona, 1988. Trad.: Juan Andrés Iglesias.

4. Bibliografía consultada

4.1. Libros

- Abellán, José Luis, *Miguel de Unamuno a la luz de la Psicología*, Ed. Tecnos, Madrid, 1964.
- Alberés, René Maril, *Miguel de Unamuno*, Ed. La Mandrágora, Buenos Aires, 1952.

- Collado, Juan Antonio, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Ed. Gredos, Madrid, 1960.
- Ferrater Mora, José, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Ed. Alianza, Madrid, 1985.
- Feuerbach, Ludwig, *La esencia de la religión*, Ed. Rosario, 1948. Trad.: Carlos Siburu.
- *La esencia del cristianismo*, Madrid, Ed. Trotta, 1995. Trad.: José L. Iglesias.
- González Caminero, Nemesio, *Unamuno. Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa*, Ed. Universidad Pontificia Comillas, Burgos, 1948.
- Juan Pablo II, “*Carta encíclica Dives in Misericordia*”, Ed. Paulinas, Buenos Aires, 1980.
- Martínez Barrera, José María, *Miguel de Unamuno y el protestantismo liberal*, Imprenta Nacional, Caracas, 1982.
- Meyer, François, *La ontología de Miguel de Unamuno*, Ed. Gredos, Madrid, 1968.
- Moeller, Charles, *Literatura del Siglo XX y Cristianismo*, tomo IV: *La esperanza en Dios nuestro Padre: Ana Frank-Unamuno-Ch. Du Bos-G. Marcel-Hochwälder-Péguy*, Ed. Gredos, Madrid, 1960. Trad.: Valentín García Yebra.
- Sciacca, Michele Federico, “*Muerte e inmortalidad*”, Ed. Louis Miracle, Barcelona, 1962.
- Villamor, Manuel, *Unamuno*, Ed. Epesa, Madrid, 1970.

4.2. Artículos

- Caturelli, Alberto, “La providencia y el gobierno del mundo”, en *Sapientia*, U.C.A., Buenos Aires, 1996.
- “Número especial: Homenaje a Don Miguel de Unamuno”, en *La Torre, Revista General de la Universidad de Puerto Rico*. Dir. Jaime Benítez. Año IX, Números 35-36. Julio - Diciembre de 1961.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: A LA BÚSQUEDA DE DON MIGUEL.....	2
1. EL MISTERIO UNAMUNO.....	2
2. LOS PASOS A SEGUIR.....	4
CAPÍTULO 1: EL JOVEN UNAMUNO. ADVERTENCIA AL INCIPIENTE INTELECTUAL.....	8
1. EN EL ALBOR INTELECTUAL.....	8
2. UNAMUNO Y FEUERBACH: PUNTOS DE ENCUENTRO.....	15
3. INTENTO DE INTEGRACIÓN HUMANISTA.....	17
CAPÍTULO 2: UNAMUNO A SOLAS CON LA ESFINGE. EL GIRO AGÓNICO.....	26
1. UBICACIÓN EN EL CONTEXTO HISTÓRICO.....	26
2. RENACER DEL DIOS CRISTIANO.....	28
3. BUSCANDO LA SALIDA.....	33
4. LA RELIGIÓN QUIJOTESCA.....	37
CAPÍTULO 3: LA GESTACIÓN DE LA TRAGEDIA, LA AGONÍA Y LA ESPERANZA DESESPERADA.....	40
1. EL PRINCIPIO DE LA TRAGEDIA.....	40
2. HOMBRE-CONCIENCIA.....	41
3. LÓGICA Y CARDÍACA.....	42
4. SIN DIOS Y CON EL EVANGELIO ENTRE LAS MANOS.....	44
5. EL REFLEJO DEL DIOS SUFRIENTE: CRISTO.....	49
CONCLUSIÓN: ¿DÓNDE HALLAR A UN DIOS ESCONDIDO?.....	52
1. RECAPITULACIÓN.....	52
2. CONCLUSIÓN FINAL.....	54
BIBLIOGRAFÍA.....	57
1. FUENTES.....	57
2. COMENTADORES.....	57
3. BIBLIOGRAFÍA GENERAL.....	57
4. BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA.....	57
4.1. Libros.....	57
4.2. Artículos.....	58
ÍNDICE.....	59