

Bergen-Belsen... es indudable que, a pesar de las horribles apariencias, a pesar del encarnizamiento de las fuerzas hostiles, este Dios al que ella definía tan imprecisamente, pero cuya imagen exacta llevaba en su corazón, no la habrá abandonado» (J, p. XII-XIV).

Yo así lo creo, porque, en medio de nuestras derrotas de hombres adultos, en lo más recóndito de nuestras angustias y de nuestros remordimientos, Ana Frank es una de la imágenes de nuestra esperanza. «Ella, que no era nada, consiguió, por fin, que los alemanes tocaran con el dedo la enorme llaga de la deportación.» El sexto poblado europeo fundado por el P. Pire, Premio Nobel de la Paz en 1958, llevará su nombre. Para la «Europa del corazón» y para los millones de hombres dispersos por el planeta, Ana Frank se ha convertido en «la niña querida del mundo».

## SEGUNDA PARTE

### MIGUEL DE UNAMUNO Y LA ESPERANZA DESESPERADA

*Acordarse es vivir. De las esperanzas de recuerdos pasamos a los recuerdos de esperanzas. ¡Y que Dios se acuerde por siempre de nosotros!*

(Miguel de UNAMUNO, *Carta a Pascoaes.*)

San Cirilo de Jerusalén empieza su catequesis décimo octava con estas palabras: «La raíz de toda buena acción es la esperanza en la resurrección.»

(Miguel de UNAMUNO, *Diario inédito.*)

Charles Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo.*  
*IV La esperanza en Dios nuestro Padre*, 4<sup>a</sup> ed., Madrid,  
Ed. Gredos, 1964, 59-177

## CAPÍTULO I

### LAS MONTAÑAS DE MI TIERRA

(1864-1880)

Llegué a Bilbao un sábado al atardecer, en junio de 1958. El *siri-miri* bañaba las calles y los muelles con su tenue llovizna. Las luces brillaban, crudas y descoloridas, sobre el Arenal. Una música ruidosa salía de una tienda de discos. Los peatones, numerosos y atareados, parecían guardar silencio: el vasco es «corto en palabras, pero en obras largo» (DEA, I, p. 431)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Este estudio debe lo esencial de sus datos a la amabilidad con que algunos miembros de la familia de Unamuno y algunos sabios investigadores pusieron a mi disposición informaciones y papeles. Expreso mi agradecimiento, ante todo, a la familia Unamuno, particularmente a don Fernando de Unamuno, que me autorizó a leer y utilizar parcialmente el *Diario* descubierto por don Armando Zubizarreta; a doña Felisa de Unamuno, que con su hospitalidad y con una serie de detalles concretos contribuyó a enriquecer mi documentación. Doy también las gracias a don Armando Zubizarreta, cuyos trabajos, basados en inéditos importantes, están produciendo la renovación de la crítica unamuniana; él ha descubierto el importantísimo *Diario*, que me ha dado a conocer, así como sus trabajos todavía inéditos; en largas conversaciones me enseñó sobre don Miguel más que extensas lecturas. Don Manuel García Blanco me comunicó amablemente el texto de la correspondencia de Unamuno con Corominas, el texto inédito de *La esfinge* y una serie de artículos poco conocidos; también él, en el curso de largas conversaciones, una de las cuales se desarrolló mientras nos dirigíamos al cementerio de Salamanca, donde re-

Perpendiculares al Nervión, silencioso a aquella hora, las estrechas calles de la ciudad vieja me condujeron a la de Ronda, ante una casa alta y estrecha, como retirada del mundo tras sus miradores grises. Allí, en el número 16, nació, el 29 de septiembre de 1864, Miguel de Unamuno y Jugo. Unas viejecillas se preguntan, en esta calle populosa, qué puede detenerme ante la citada casa. Entran y salen niños. En el primer piso, un rostro de mujer se ha asomado un instante, quizá desde la ventana de aquella habitación en que el pequeño Miguel oyó por

posa Unamuno, me comunicó una serie importante de detalles concretos; reciba también mi más cordial agradecimiento. En fin, no puedo olvidar la amabilidad de L. S. Granjel, Pedro Laín Entralgo, José Luis L. Aranguren, E. Salcedo: gracias a todos ellos, he conocido también lo que es la hospitalidad española.—La primera referencia dada en las citas es siempre la del texto español; la segunda (indicada por tr. fr., o por una sigla especial cuando el título francés difiere del español) remite a la traducción francesa, cuando existe; cuando se trata de textos inéditos, la referencia envía al manuscrito. He aquí las siglas: *Obras completas*, ed. A. Aguado = Ob, II, VI; *Ensayos*, ed. Aguilar = EE, I, II; *De esto y de aquello*, ed. Sud-Americana, Buenos Aires = DEA, I, II, III, IV; *Teatro*, ed. Juventud = TJ; *Cancionero. Diario poético*, ed. Losada, Buenos Aires = C; *Antología poética*, col. Austral, ed. Espasa-Calpe, Buenos Aires = AP; *Poèmes*, trad. M. POMES, ed. Journal des poètes = P; *Anthologie*, trad. L. STINGHLAMBER, ed. Seghers = A; *Poesías*, Bilbao, 1907 = Po; *Sentimiento trágico de la vida*, ed. Aguilar, en EE, II, trad. fr. M. FAURE-BEAULIEU, ed. de 1957; «Cartas a Jiménez Ilundain», en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, fasc. 7-10 = RUBA, 7, 8, 9, 10; «Cartas a González Trillo», en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, fasc. 16 = RUBA, 16; *Recuerdos de niñez y mocedad*, col. Austral, Espasa-Calpe, Buenos Aires = RNM; *Diario inédito* = D, I, II, III, IV; «Cartas a Arzadun», en *Sur*, 119-120, tirada aparte = CA; *Cartas a Clarín*, Madrid = ECL; *Unamuno y Maragall. Epistolario*, Barcelona = EM; *Cómo se hace una novela*, ed. Alba, Buenos Aires = CHN (tr. fr. de J. CASSOU, *Avant et après la révolution*, París, Rieder = AAR); *La esfinge*, en *Teatro*, Madrid, Aguilar = LaE; *Obras selectas*, 3.<sup>a</sup> ed., Madrid, 1956 (selección de J. MARÍAS) = ObSel; *Andanzas y visiones españolas*, col. Austral = AVE.—Entre los trabajos sobre Unamuno, cito: A. ZUBIZARRETA, «Una desconocida antelata de la crisis de 1895», en *Insula*, 142, 15-IX-58 = ZDA; A. ZUBIZARRETA, «La inserción de Unamuno en el cristianismo», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 106 (1958), p. 7-35 = ZIC; A. ZUBIZARRETA, «Una desconocida "Filosofía lógica" de Unamuno», en *Bol. Seminario Derecho Político*, Universidad de Salamanca, núm. 20-23 (nov.-dic., 1958), p. 241-252 = ZDT; A. ZUBIZARRETA,

vez primera el canto de una lengua extraña en boca de su padre: no tenía aún seis años cuando, en «la vedada y litúrgica sala», vislumbró algo del misterio de la paternidad (CHN, p. 135-136).

En este tibio atardecer cae el mismo cernidillo que evocará Unamuno introduciendo en la lengua española la encantadora palabra galaico-portuguesa *orvallo*: «llueve tristeza a fino orvallo» (AP, p. 39).

«Los valles familiares, la dulce y refrescante niebla, la verdura que refresca el alma», los descubrí el domingo por la mañana desde lo alto de Begoña. Bilbao parecía pequeño, como acurrucado en su húmedo valle. Los montes agudos y verdeantes decían la proximidad del mar. Me imaginaba los paseos del pequeño Miguel, prescritos por los médicos para vencer su anemia. Evocaba aquella escena final de *Paz en la guerra*, la obra preferida de Unamuno (ECL, p. 83, 94), en que Pachico Zabalbilde, su doble, volvía a encontrar su vida «en el seno de la paz verdadera y honda» (PG, Ob, II, p. 326-27; cfr. FMU, p. 22-23).

*Las montañas de mi tierra  
en el mar se miran,  
y los robles que las visten  
salina respiran.*

*De mi tierra el mar bravío  
besa a las montañas,*

«Miguel de Unamuno y Pedro Corominas», en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1959, p. 5-34 = ZUPC; R. M. ALBÉRÈS, *Unamuno*, colección «Class. du XX<sup>e</sup> siècle», París-Bruselas = UAlb; F. URALES, «La evolución de la filosofía en España», Barcelona, *La revista blanca*, 1934, t. II = FU; F. MEYER, *L'ontologie de Miguel de Unamuno*, París, 1955 = FMU; Pedro LAÍN ENTRALGO, *La generación del Noventa y ocho*, Madrid, 1945 = PLEG; A. SÁNCHEZ BARBUDO, *Estudios sobre Unamuno y Machado*, Madrid, 1959 = SB; *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, Salamanca, 1948-1959 = CMU, I-IX; Manuel GARCÍA BLANCO, *Don Miguel de Unamuno y sus poesías*, Salamanca, 1954 = GBUP; *Razón y Fe* = RF y número del tomo; N. GONZÁLEZ-CAMINERO, *Unamuno*, t. I, *Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa*, Comillas, 1948 = GCU; del mismo, los artículos de *Razón y Fe* = GCRF; L. S. GRANJEL, *Relato de Unamuno*, Madrid, 1957 = RU; J. L. L. ARANGUREN, *Catolicismo día tras día*, 2.<sup>a</sup> ed., Madrid, 1957 = CTD.

y ellas se duermen sintiendo  
mar en las entrañas.

¡Oh mi Vizcaya marina!,  
tierra montañesa,  
besan el cielo tus cumbres  
y el mar te besa.

Tu hondo mar y tus montañas  
llevo yo en mí mismo;  
copa me diste en los cielos,  
raíz en el abismo.

(Po, p. 75.)

\* \* \*

«El vasco es muy vulgar en cosas de amor, al cual no poetiza casi nunca», escribía una vez Unamuno a Angel Ganivet; «en cambio, conozco entre mis paisanos muchos obsesionados por el problema religioso, a la manera de cualquier septentrional lleno de subjetivismo religioso»<sup>2</sup>. El ambiente familiar acentuó aún más la obsesión religiosa del niño. Su padre murió cuando Miguel tenía seis años: «Fue mi niñez la de un niño endeble (aunque nunca enfermo), taciturno y melancólico, con un enorme fondo romántico, y criado en el seno de una

<sup>2</sup> «Cartas a Angel Ganivet», en *Insula*, 35 (1948), p. 2, col. 2-3; una nota de A. ZUBIZARRETA, en carta del 3 de diciembre de 1958, me señala un artículo de G. SOBBERANO, «Ganivet o la soberbia», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 104 (agosto, 1958), en que se afirma que el suicidio de Ganivet se debió a la desesperación religiosa. Como indica Zubizarreta, este suicidio muestra, por contraste, el vigor con que Unamuno supo reaccionar contra la misma desesperación religiosa.—Pedro Corominas, en una carta inédita, dice a Unamuno que el vasco interpreta el mundo como un reflejo de su propia voluntad; para él, las cosas no son lo que son, sino lo que él desea que sean (cfr. Pedro COROMINAS, *La trágica fi de Miguel de Unamuno*, trad. esp. en *Ateneo*, LIII, Concepción, Chile, 1938, p. 108 = PCTF). Para Corominas, en cambio, la belleza es un valor que basta para justificar la vida; punto de vista que Unamuno rechaza violentamente, como explica ZUPC, p. 12, 17. En ECI, Unamuno habla con frecuencia de su «espíritu vasco», a pesar de su *anticasticismo*, que le hizo rechazar todo regionalismo (ECI, p. 56).

familia vascongada de austerísimas costumbres, con cierto tinte cuáquero. Fui de chico devoto en el más alto grado, con devoción que picaba en lo que suelen llamar... misticismo. Pero a la vez me daba por leer libros de controversia y apología religiosa y por querer raciocinar mi fe heredada e impuesta» (FU, p. 250-206)<sup>3</sup>.

## I. EL MISTICISMO INFANTIL

Sus primeros recuerdos religiosos los evoca Unamuno en *La esfinge*. Están ligados al frescor de los campos, eco de la limpidez de su espíritu: «Aquí, en las honduras de mi alma, donde se llevan los puros aluviones de la aurora de la vida, aquí llevo siempre el reflejo de la lenta calma, de la vida sin historia de mi nativa aldea... Y recordarás la escuela en que aprendí a leer, escribir y contar, y las viejas leyendas de los antiguos patriarcas y profetas. Tenía ventanas abiertas al campo libre. Al salir de ella, íbamos los chicuelos a corretear por la campiña, atracándonos de luz y de aire libre.» El hogar de Don Pascual parecía «una iglesia más íntima y más recogida»; cuando yo oía el viejo clavicordio, me detenía a la puerta «como suspenso y enajenado en aquellos ecos que parecían purificar el ámbito y que, casados al perfume del incienso, me hacían ver en aquel hogar casto la concentración viva de los tranquilos siglos de mi aldea». Don Pascual decía que no bastaba hacer el bien, sino que hay que «ser bueno», y, sin embargo, sólo Dios es bueno. A veces, oculto en la sombra de la catedral y soñando cosas vagas, «una nube me cubría el espíritu, en la que me parecía palpitar, pidiendo libertad, un mundo entero»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> «Yo soy hijo de viuda. Mi padre murió teniendo yo seis años. En mi casa no hubo hombre, y sobre todo no hubo matrimonio. Y no sabe usted todo lo que esto creo yo que significa. Mi hijo mayor cumplirá pronto diecisiete años, y va a tener un hermanito. ¿No adivina usted lo que hay tras esto? La suma austeridad se da en el hogar de una viuda» (UPC). El mismo tema en FU, p. 205-206; ZIC, n. 57, p. 30; CA, p. 5.

<sup>4</sup> A pesar de la infatigable esperanza que sin cesar impulsará a Unamuno hacia el porvenir, no es de los que, como Malraux, parecen olvidar su infan-

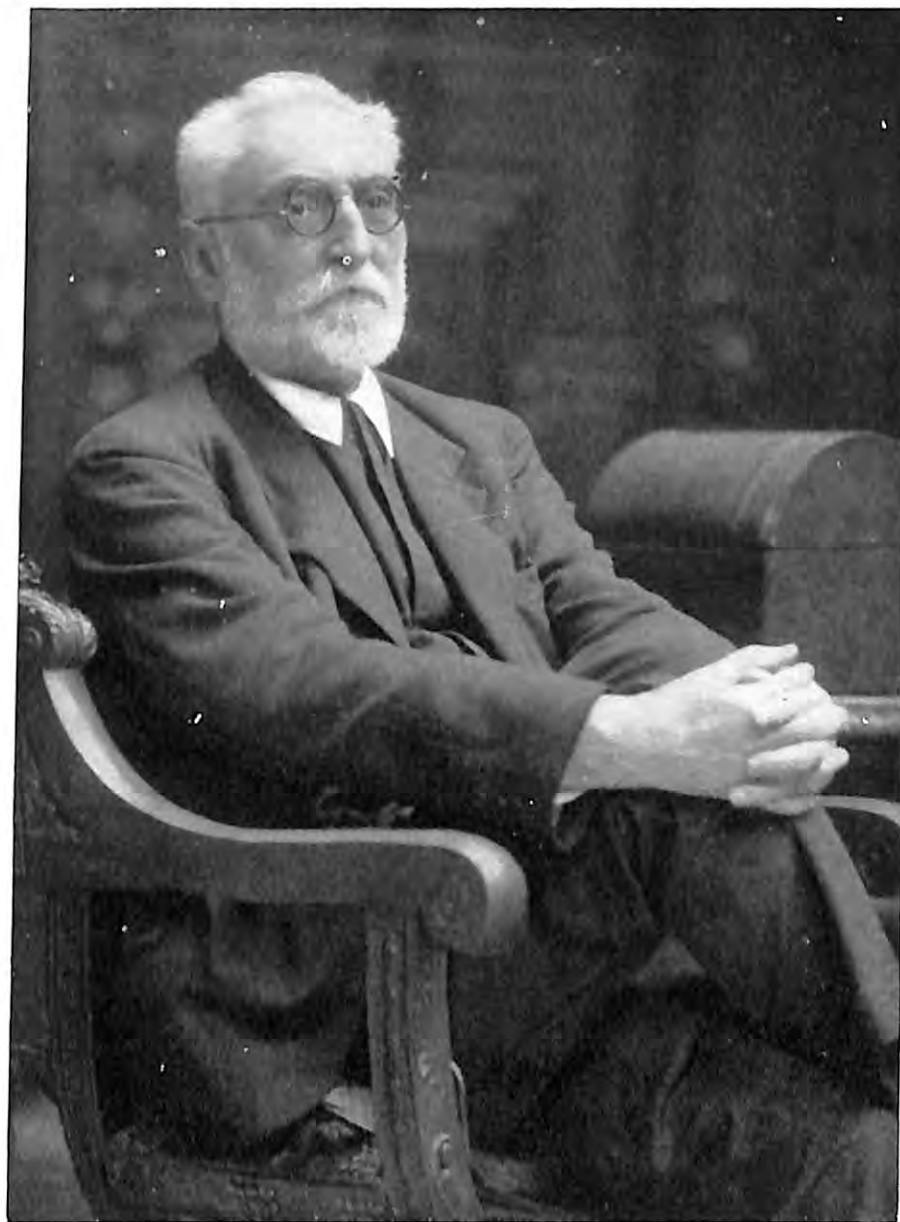
Este fervor creí volver a encontrarlo el domingo por la mañana en Santiago: la penumbra y los bisbiseos en la baja nave, la procesión por el claustro de los ángeles y las voces ácidas del coro parroquial, la gracia seria, casi florentina, del niño que me ayudó a misa, su rostro blanco, su cabello negro, sus grandes ojos oscuros, su piedad sin ostentación, su presencia silenciosa y atenta, todo esto me traía a la memoria los graves rasgos, la mirada pensativa y soñadora, la barbilla aguda y los labios muy finos, ya como un poco tristes e inquietos, del adolescente Miguel, tal como me lo mostraba una fotografía reproducida en el *Retrato de Unamuno*, de Luis S. GRANJEL (RU, p. 25):

La más pura poesía humana es inaccesible a quien no haya pasado alguna vez en su vida por crisis mística más o menos efímera.

Cuando al entrar en la vida se nutre el alma de altos pensamientos ultramundanos, aun pareciendo inadecuados a la ternura de la niñez, obran sobre el alma infantil, vaso de gracia, mucho más eficazmente que sobre el alma adulta. Como en los pueblos nacientes, así en las almas que se abren a la vida aparece más augusto el misterio del mundo, más vivificantes los reflejos de la aurora y más solemnes las sombras de la noche.

Si la vida del hombre es trasunto y resumen de la vida del linaje humano, no puede tenerse por verdaderamente hombre quien no haya

cia: «Nuestros primeros años tiñen con la luz de sus olvidados recuerdos toda nuestra vida, recuerdos que, aun olvidados, siguen vivificándonos desde los soterraños de nuestro espíritu, como el sol que sumergido en las aguas del Océano las ilumina por reflejo del cielo» (RNM, p. 116). «Las ideas que, en cierto modo, traíamos virtualmente al nacer, las que encarnaron como vaga nebulosa en nuestra primera visión, las que fueron viviendo con nuestra vida y de nuestra vida hasta endurecer sus huesos y su conciencia con los nuestros, son las ideas madres, las únicas vivas, son el tema de la melodía continua, que se va desarrollando en la armoniosa sinfonía de nuestra conciencia. Las demás ideas o no pasan de cachivaches almacenados en la sesera o sirven sólo de pábulo a las congénitas» (RNM, p. 117). «Sólo conservando una niñez eterna en el lecho del alma, sobre el cual se precipita y brama el torrente de las impresiones fugitivas, es como se alcanza la verdadera libertad y se puede mirar cara a cara el misterio de la vida» (RNM, p. 120).—RU, p. 37-46, insiste sobre la importancia del paisaje vasco en la formación psicológica y espiritual de Unamuno: los valles estrechos y verdes favorecen la dispersión de los habitantes, su individualismo, al mismo tiempo que cierto romanticismo.



*Miguel de Unamuno o la esperanza desesperada*

por lo menos pasado por un período sinceramente religioso, que, aun cuando pierda su perfume, su oculta savia le vivificará. Los pensamientos más profundos no son los que brotan en fórmulas concretas, sino los que, como nubes, se forman en el cielo con los vapores que exhalan los corazones puros, y bajan luego, en dulce orvallo, a rociar a los espíritus humildes (RNM, p. 103) <sup>5</sup>.

Las reuniones vespertinas de la *Congregación de San Luis Gonzaga*, en Bilbao, estaban particularmente bañadas por esta llovizna mística <sup>6</sup>. Los muchachos entraban en el claustro de los ángeles. Allí se adivinaban, acurrucadas en la sombra, algunas negras siluetas femeninas. Cerca de los confesonarios, percibíanse ligerísimos bisbiseos. Pero, muy pronto, las mujeres se retiraban y, en la penumbra, iluminada por una sola bujía, el director, don Juan José Lecanda, leía, y luego comentaba, un texto piadoso. Cada uno le seguía a su manera, más con la imaginación que con la razón, o hacía «viajes al encantado campo de los sueños»: ¿quién no se ha representado a sí mismo... ya como hombre opulento..., ya como poderoso guerrero dirigiendo sus huestes en el fragor de la batalla, ya como orador dominando el tumulto de las muchedumbres, «y quién no ha soñado, al menos una vez, con ser un santo?» (RNM, p. 104-105):

Era una edad en que la mente no podía aún fijarse en el tremendo misterio del mal, de la muerte y del sentido; era una edad de frescura

<sup>5</sup> La gente moderna no se preocupa ya por este mundo situado más allá de lo puramente sensible. Para Unamuno, esta ausencia del sentido «místico» es prueba de incultura.

<sup>6</sup> Unamuno cuenta cómo las reuniones de la *Congregación de San Luis Gonzaga* (que se celebraban por aquella época en la basílica de Santiago y eran dirigidas por el P. Juan José Lecanda, mientras que actualmente se celebran en la moderna iglesia de los jesuitas, que tienen también los archivos) estaban bañadas por este rocío místico. El libro de actas, con fecha 21 de diciembre de 1879, registra el nombre de Unamuno como secretario; él mismo cuenta cómo estas elecciones provocaban cada vez intrigas y «cabildeos», en que se mezclaban incluso, por parte de los «paganos de fuera», acusaciones de carlismo («un chico me dijera que todos los congregantes éramos unos carlistones»). La elección de Unamuno fue discutida; pero ejerció su secretariado hasta abril de 1880 (RNM, p. 103-104; J. ITURRIOZ, *Crisis religiosa del Unamuno Joven*, en RF, 130, p. 107-111); el 1.º de octubre de 1880 se dirigió a Madrid, y su firma ya no figura en los registros.

en que la imaginación se me dejaba brizar en la poesía exquisita de la vida de santidad; era una edad en que aspiraba el perfume de la flor sin gustar el fruto. De perfumes se nutría mi alma. Era la edad en que, en medio de misterios, penetra al alma la serenidad de la vida y sólo se imagina a la muerte en remota lejanía, confundidos sus confines con los de la vida, como cuando bajo el cielo sereno parece el mar continuarse en él (RNM, p. 105).

Por la calle, el joven Unamuno caminaba como «si llevara un tesoro en vasos frágiles», temiendo ver perderse este mundo en el «carnaval incesante de las impresiones huideras» (RNM, p. 106). A veces, lograba mantener cerradas las ventanas de su alma, recuperando, al volver a su pequeña habitación, el mundo maravilloso de su misticismo infantil; después de lo cual, dormía como un bendito (RNM, p. 104)<sup>7</sup>. El origen remoto del *Cristo de Velázquez*, lo encontramos sin duda en *Paz en la guerra*:

Sus días de mayor gozo eran los de la semana de Pasión, siguiendo la liturgia con su librito en latín y castellano, rezando lo mismo que rezaba el cura, seriamente, y no las oraciones compuestas para esas gentes. Los negros velos del altar, los Cristos envueltos en percal morado, las matracas en vez de campanillas, toda aquella novedad le interesaba (PG, Ob, II, p. 66)<sup>8</sup>.

## II. LA VORACIDAD INTELECTUAL

Pero Unamuno no soñaba sólo con la santidad: quería también saber. Él mismo ha hablado de su «voracidad intelectual», de su «de-

<sup>7</sup> En PG (Ob, II, p. 66-67), vemos la misma mezcla de verdadera piedad y de imaginación infantil. Este detalle de que «dormía como un bendito» tiene su valor: Unamuno sufrirá más tarde, particularmente durante el período de crisis religiosa, terribles insomnios.

<sup>8</sup> EE, II, p. 390-395, a propósito del «Cristo español», muestra un cambio en la mentalidad unamuniana: mientras que, al principio, desdeñaba un poco estos Cristos demasiado «populares», acabó sintiéndose muy atraído por ellos. En el estadio de PG hay un ligero aristocratismo en el joven que se ve capaz de seguir el misal mientras los demás se limitan a contemplar las efigies realistas de la pasión. (Nota amablemente comunicada por A. ZUBIZARRETA.)

seo de saberlo todo», de su «ardor por la lectura» (PG, Ob, II, p. 66-67), que no le abandonó jamás. Le consumía «un ansia devoradora de esclarecer los eternos problemas». Pasaba de una idea a otra, y, en vez de experimentar un escepticismo desolador, este continuo vaivén le daba «cada vez más fe en la inteligencia humana y más esperanza de alcanzar alguna vez un rayo de la Verdad» (RNM, p. 98).

Lo que más le apasionaba era «la Filosofía, la poesía de lo abstracto», mucho más que «la de lo concreto»: así, en Balmes, oía «un eco apagado y lejano de la portentosa sinfonía del gran poema metafísico» que veía en el sistema de Hegel. No comprendía, en absoluto, hasta qué punto era una locura querer «encerrar en ecuaciones la infinita complejidad del mundo vivo». Cuando, por el contrario, supo que Newton «consideraba el espacio como la inmensidad de Dios, esta hermosa metáfora pareció dilatarle el pecho del alma, haciéndole respirar el aire que llenaba la inmensidad divina y contemplar el cielo que la refleja» (RNM, p. 101)<sup>9</sup>. A pesar de algunas desilusiones, adivinó, más allá de las enseñanzas áridas, «la ciencia viva que las produce», un «sol de la ciencia, vivo y vivificante», que le convirtió en un «enamorado del saber» (RNM, p. 113; cfr. también PG, Ob, II, p. 67).

Chateaubriand exaltó su imaginación<sup>10</sup>, pero sobre todo Balmes y Donoso. El primero, vulgarizador elegante, pero trabajador de «quinta mano», se le reveló en su *Filosofía fundamental*, «esa obra tan endeble entre las endebles obras balmesianas», como una especie de Kant de bolsillo; Balmes logró, sin embargo, hacerle entrever las formas *a priori*, la *Crítica de la razón pura*, los razonamientos de Fichte, la doctrina de Hegel. Todo esto le dio vértigo, sin ningún balancín para sostenerse en la maroma metafísica, a tan elevadas alturas (RNM, p. 99-100). Finalmente, se deleitaba con el estilo enfático de Donoso;

<sup>9</sup> ST, VII (EE, II, p. 848-869; ST, p. 130-152) recoge, en parte, esta metáfora.

<sup>10</sup> SB, p. 16-29.—El año 1887, en el *Diario* (D, III, 93), Unamuno rechaza el «catolicismo declamatorio y literario» del *Genio del Cristianismo*, y habla de Chateaubriand como de una «figura triste y siniestra»; le incluye en la cohorte de los «oradores ultramontanos» que insultan a la «pobre razón».

descubría en él, anticipadamente, una de las ideas que él mismo iba a desarrollar, la del pensamiento trágico e incluso la del amor al absurdo, que se oculta en el alma humana (RNM, p. 102)<sup>11</sup>. Él mismo nos ha descrito, en la historia de Pachico Zabalbilde, muy autobiográfica<sup>12</sup>, las noches en que el libro se le caía a veces de las manos; más frecuentemente, prolongaba su bujía, por temor a verla consumirse antes de terminar la lectura (RNM, p. 99):

Dedicábase con ardor a la lectura, tragando los pocos libros de la biblioteca de su tío, y muchas noches, con el libro abierto a la vista, quedábase contemplando la dulce luz de la bujía. Parecía ésta un ser vivo y tímido, que no cesaba de encogerse y alargarse, que contraía su cuerpo medroso al menor movimiento o soplo del aire, que de pronto le entraban convulsiones dolorosas. Daba su luz tranquila, serena, y cuan-

<sup>11</sup> Sin duda había encontrado esta idea en J. de Maistre, en quien siempre vio un ejemplo típico del «cristianismo popular», tal como él lo consideraba (cfr. ST, IV, EE, II, p. 795; p. 77).—He aquí lo que sobre Balmes escribe G. VAN RIET, *L'épistémologie thomiste*, col. «Bibl. philos. Louvain», Lovaina, 1946: «Balmes decía de su obra: "No es más que la filosofía de Santo Tomás, adaptada a las necesidades del siglo XIX." Después de cien años de estudios tomistas, esta afirmación parece poco exacta; más escrupulosos en materia de ortodoxia tomista, preferimos matizar nuestro juicio. Balmes es, ante todo, un apologista. Su meta declarada consiste en prevenir a los espíritus contra los errores a que conduce el abandono de la fe católica. Estos errores están representados por el empirismo de Locke y de Condillac, por el kantismo y por el idealismo panteísta de más allá del Rin. Para responderles, Balmes toma de aquí y de allá una doctrina sostenida en otro tiempo por algún filósofo cristiano. Pero tampoco duda en adoptar algunas tesis de Descartes, de Leibniz o de Reid. Si se tiene en cuenta la variedad de elementos que implica su filosofía, hay que incluir a Balmes entre los eclécticos. Pero si se recuerda que es neotomista de intención, y si se piensa en el influjo que ejerció sobre los autores neotomistas, es preciso reservar un puesto distinguido en el renacimiento tomista» (p. 3). Al concluir su estudio, el autor cita una frase de Balmes que, curiosamente, está en consonancia con ciertas tesis posteriores de Unamuno: «No quiero ponerme en lucha con la naturaleza; si no puedo ser filósofo sin dejar de ser hombre, renuncio a la filosofía y me sitúo del lado de la humanidad» (p. 32). GCU, p. 41-49, habla de Unamuno como «prematuro lector de Balmes».

<sup>12</sup> FU, p. 205-206, señala las páginas 59-60 de la primera edición (en Ob, II, p. 69-71) como particularmente autobiográficas. ECI, p. 71; ZDA, p. 10.

do la mataba para acostarse, veíala en la oscuridad encapullada en cambiantes colores de pedrería. ¡Pobre luz dulce y tímida! Sobre los libros de aquella biblioteca soñó mil vaguedades abstractas (PG, Ob, II, p. 67).

Más particularmente, iba a oír sermones, y se ponía a razonar los dogmas, desdeñando, como su tío, a las gentes que repiten: «Creo cuanto cree y enseña la Santa Madre Iglesia», sin saber lo que ésta enseña y cree (PG, Ob, II, p. 67). Era muy diferente de los que, habiendo recibido el libro sellado con siete sellos, creen en él, sin intentar abrirlo (PG, Ob, II, p. 50).

De nada sirve levantar los brazos al cielo, en ademán de lamentar estas lecturas: ya he insistido bastante, a propósito de Malègue<sup>13</sup>, sobre el enfrentamiento intelectual necesario para aquellos que han recibido el talento de la inteligencia y se disponen a seguir estudios filosóficos universitarios; no creo que deba volver aquí sobre ello. Era inevitable que, dejándose impregnar por el aire de su época, Unamuno elaborase un sistema filosófico «muy simétrico, muy erizado de fórmulas» (RNM, p. 101); ¿qué joven filósofo no se ha dejado cautivar por este juego, corriente, por lo demás, en la generación de 1860-

col. 4, muestra que, al redactar *Paz en la guerra*, en la primavera de 1896, Unamuno estaba obsesionado por el problema de la muerte (cfr., por lo demás, ECI, p. 60, que muestra que esta obsesión aparece desde 1895). SB, p. 31-42, supone que el fondo de PG es el sentimiento de la nada (p. 38-41), al que trataría de enmascarar la escena final, en la montaña (la experiencia «panteísta»); ZDA piensa más bien que, al escribir PG, Unamuno abrigaba ideas «cristianas», pues desde este año comienza su movimiento de vuelta a los valores cristianos; la tesis de ZDA explica mejor el carácter autobiográfico y el aspecto religioso que impresionó a los primeros lectores, como Jiménez Ilundain (cfr. RUBA, 7, p. 57 y p. 61; pero el último texto, de acuerdo con las cartas originales enviadas a Unamuno, debe leerse así: «Usted es ateo, es decir, su inteligencia, pero su alma (pase la palabra) es religiosa, creyente, mística», en vez de «ateo-místico»; cfr. ZIC, n. 60, p. 32, y n. 50, p. 27, que ha demostrado que H. BENÍTEZ, *El drama religioso de Miguel de Unamuno*, Buenos Aires, 1949, publicó los borradores de las cartas de Jiménez Ilundain, mientras que las cartas enviadas por éste se hallan en Salamanca, sin haber sido hasta ahora utilizadas sistemáticamente).

<sup>13</sup> *Literatura del siglo XX y cristianismo*, II, 8.ª ed. fr., p. 326-328; páginas 333-335 de la 4.ª ed. española.



1870? <sup>14</sup>. Nosotros, que hemos tenido la suerte de vivir en una época intelectual que, sin confundir la ciencia, la filosofía y la religión, permite descubrir mejor su valor específico y su fecunda coexistencia, no debemos reprochar excesivamente a un muchacho vasco de quince años el entusiasmo un poco confuso que simultáneamente le lanzaba al sueño de la santidad y a la búsqueda del conocimiento total:

*Aquí soñé mis sueños de la infancia,  
de santidad y de ambición tejidos.*

(AP, p. 35.)

### III. «HACE MUCHOS AÑOS YA, SIENDO YO CASI UN NIÑO...»

La aurora de las vidas puestas bajo el signo del fervor místico y de la sed de saber lleva con frecuencia, en su punto culminante, la señal de una llamada de Dios más precisa, como si esta doble pasión del corazón y de la inteligencia fuese, al mismo tiempo que un riesgo, el envés de una vocación superior: Ion, el niño del templo de Delfos, canta a Apolo a la hora en que el sol dora las cumbres del Parnaso; Mario el epicúreo irradia desde su vida «dedicada» esa *unworldliness* que encantarán más tarde a Du Bos; Samuel es ofrecido en el templo de Siló desde sus tiernos años; Juan el Bautista, en fin, vive en el desierto, en esa especie de monasterio anticipado que era, sin duda, la «lavra» de Qumrán. La llamada del Señor no suprime el diálogo ni,

<sup>14</sup> Un libro importante a este propósito es el de P. JOBIT, *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine*, París, 1936. El intelectualismo positivista de estos años se describe bien en estas líneas: «La generación que recibió sus primeras impresiones científicas entre los años sesenta y setenta del siglo pasado estaba completamente inmersa en las categorías biológicas y dominada por el esquema básico de la teoría de la evolución, hasta el punto de que, como es sabido, muy notables cultivadores de las ciencias del espíritu —Schaffle, Nietzsche, Paulsen, von Gierke y, temporalmente, el mismo Dilthey— esperaban que la salvación científica vendría de extender estos conceptos fundamentales a sus propios problemas» (SPRANGER, citado por PLEG, p. 132).

a veces, el conflicto entre la razón y la fe, pero hace redescubrir los mismos problemas bajo la mirada de la sabiduría divina: Largillier, el matemático amigo de Augustin Méridier, aceptó el tenderse sobre la cruz; basada en esta crucifixión interior, su vida de sabio y de cristiano se despliega simultáneamente; habiendo sacrificado la legítima sed de saber que le animaba, y preferido, de una vez para siempre, al dador divino antes que a sus dones, habiéndose entregado en cuerpo y alma a Cristo, recibió todo lo demás por añadidura, y vio que era «el ciento por uno». En cambio, Augustin Méridier, que prefirió la vía de los mandamientos a la de los consejos, no conoció la paz hasta la hora undécima, en el instante en que se le pide al viajero misterioso: «Quédate con nosotros, que se hace tarde y el día está ya declinando» <sup>15</sup>.

Durante su adolescencia, Unamuno iba a misa todos los días y comulgaba una vez al mes (ECl, p. 53-54) <sup>16</sup>. Un día, el soplo de las brisas que venían del altar del Señor se hizo más potente, y la llamada más explícita, como lo cuenta él mismo en una carta del 25 de marzo de 1898 a su amigo Jiménez Ilundain:

Hace muchos años ya, siendo yo casi un niño, en la época en que más imbuido estaba de espíritu religioso, se me ocurrió un día, al volver de comulgar, abrir al azar un Evangelio y poner el dedo sobre algún pasaje. Y me salió éste: «Id y predicad el Evangelio por todas las naciones.» Me produjo una impresión muy honda; lo interpreté como un mandato de que me hiciese sacerdote.

<sup>15</sup> *Literatura del siglo XX y cristianismo*, II, 8.ª ed. fr., p. 338-341; páginas 345-349 de la 4.ª ed. española.

<sup>16</sup> ECl, p. 53 (cfr. el punto de vista particular de Unamuno en esta correspondencia, que ZUPC, nn. 29, 31, 34, 35, pone de relieve, invitando a leer con espíritu crítico particularmente las dos cartas de 1900, escritas en un momento de desaliento). El pasaje citado recibe mucha luz de RF, 130, p. 111-114, y GCRF, 146, p. 214-218, donde se manifiesta que Unamuno dejó de practicar antes de cumplir los veinte años; se ha insistido demasiado en ECl, p. 54, que es un relato imaginado por Unamuno, para hacerle decir que había comulgado al regresar a Bilbao en 1884.

Mas como ya por entonces, a mis quince o dieciséis años, estaba en relaciones con la que hoy es mi mujer <sup>17</sup>, decidí tentar de nuevo y pedir aclaración. Cuando comulgúe de nuevo fui a casa, abrí otra vez, y me salió este versillo, el 27 del capítulo IX de S. Juan: «Respondiôles: Ya os lo he dicho y no habéis atendido, ¿por qué lo queréis oír otra vez?» No puedo explicarle la impresión que esto me produjo.

Hoy todavía, después de dieciséis o dieciocho años, recuerdo aquella mañana, solo en mi gabinete. En mucho tiempo repercutió la sentencia en mi interior, y el recuerdo de aquellas palabras me ha seguido siempre. Lo he contado varias veces a mis amigos, explicándolo de un modo o de otro, pero siempre he llevado grabado en el alma este suceso. Y cuando, hace un año, sentí como una súbita visita de aquellos sobresaltos e inquietudes, resurgió con nueva fuerza en mí alma el recuerdo de esa extraña experiencia de mi juventud (RUBA, 7, p. 74-75) <sup>18</sup>.

Estos dos pasajes figuraban en la cubierta de su ejemplar del Nuevo Testamento griego, que no abandonaba nunca. Los reproduce asimismo en el *Diario* de 1897, en el momento quizá más agudo de la crisis religiosa de que hablaremos luego <sup>19</sup>. El joven Miguel vio en estos textos una llamada de Dios, incluso un «mandato».

<sup>17</sup> Unamuno conocía a Concepción Lizarraga desde su infancia, pues ella iba con bastante frecuencia a casa de los padres de él en Bilbao. Cuando la familia emigró definitivamente al campo (a unos 40 kilómetros de Bilbao), Miguel adquirió conciencia de su amor, y consideró a la joven como su novia; alguna vez recorrió a pie los 40 kilómetros que le separaban de ella. Esta precocidad no tiene, pues, nada de extraordinario, y no puede verse en ella la causa «pecadora» de la negativa a seguir la llamada. Sería interesante estudiar la visión unamuniana del amor a la mujer, del matrimonio, del papel de la vida carnal: EE, II, p. 457-471; DEA, III, p. 230-238, por ejemplo, subrayan cómo, de una parte, la mujer tiene algo de «maternal y de serenador» y cómo, de otra parte, es deseable el matrimonio a una edad bastante joven, de manera que, estabilizada así la vida de la carne, el hombre recobre su libertad para el amor de la «esposa-madre» y, al mismo tiempo, para los trabajos del espíritu.

<sup>18</sup> La carta de marzo de 1888 se refiere, pues, a un suceso de 1880-1883, o incluso de 1879-1880, poco antes del traslado a Madrid (octubre de 1880).

<sup>19</sup> Este detalle me ha sido señalado por A. Zubizarreta, que me ha mostrado el ejemplar del NT griego en Salamanca. El texto del *Diario* se encuentra en D, I, p. 81-82.

No se puede interpretar el destino del autor del *Sentimiento trágico* como «recusación de la gracia» <sup>20</sup>. La llamada no es jamás una orden, sino un consejo. Además, el temperamento escrupuloso de Unamuno habría aumentado su inquietud si hubiera entrado en el convento o en el seminario. Su matrimonio con Concha le ayudó a estabilizarse <sup>21</sup>. Pero Unamuno tomó muy en serio este suceso, y su vida

<sup>20</sup> Cristina, en *Cristina Lavransdatter*, de SIGRID UNSET, rechaza la vocación religiosa. Al obrar así, no comete un pecado; se limita a tomar el «camino agreste», prefiriendo las «tribulaciones de la carne» al don total e inmediato. Un confesor habría explicado a Unamuno, comenta H. BENÍTEZ, *El drama religioso de Unamuno* (cito por RUBA, 9, p. 155, n. 23), que no se trataba de un «mandato».—Como H. Benítez, tampoco yo creo que esta negativa sea la clave de todo el problema, según piensa J. M.<sup>a</sup> PEMÁN, ABC, Madrid, 29 de mayo de 1949, «Unamuno o la gracia resistida»; Dios no abandona jamás a un alma, aunque ésta haya rechazado una llamada a la vida de los consejos evangélicos. Además, nunca podremos saber si hubo una verdadera llamada, y no, solamente, la consideración de una vocación posible, hipótesis que se presenta normalmente a todo joven católico un poco fervoroso, pero que no implica una palabra dirigida personalmente a su alma. Por último, es temerario, particularmente en el caso de Unamuno, que siempre rehusó las etiquetas (EE, II, p. 371, *Mi religión*), elegir una frase o un acontecimiento de una vida larga, para ver en ellos el eje de todo lo demás. Todavía el año 1913, en ST, subsiste el recuerdo de la llamada: «Puede uno sentir que el Universo le llama y le guía como una persona a otra, oír en su interior su voz sin palabras que le dice: «¡Ve y predica a los pueblos todos!» (ST, IX, EE, II, p. 905).

<sup>21</sup> EA, p. 25-26, afirma que, gracias a su matrimonio, ha podido evitar, más tarde, las crisis de desesperación solitaria a la manera de Pascal, quien, teniendo necesidad de dilatar su alma, vivió constantemente en la tristeza. D, I, p. 93-94, explica cómo la vida contemplativa le habría conducido a la «rumia espiritual, a vivir escarbándose, a la continua labor de topo en su alma»; en cambio, la vida activa del escritor, en defensa de Cristo, le parece más en consonancia con su vocación: «Tuve un tiempo en que soñé con el claustro, pero Dios me ha apartado de él; ¡bendito sea! ¡Hágase su voluntad!» El aspecto de timidez, escrupulo, tendencia a la introversión paralizante, puesto de relieve por A. ZUBIZARRETA (ZDA, p. 1, col. 1) y RU, p. 168 ss., no ha sido bastante tenido en cuenta por los biógrafos de Unamuno. La inquietud, la incapacidad de alistarse en la fe, no son la consecuencia de haber rechazado la vocación sacerdotal, sino, más bien, fruto de una tendencia a la introversión. La vida de familia le era más conveniente.

no recobró el equilibrio más que bajo el signo de un «apostolado laico»: su apariencia de «cura vestido de paisano», la pobreza y el ascetismo de su vida, la llama que le abrasaba y no le daba tregua en su afán de «sacudir las almas, despertarlas, consolarlas de haber nacido» (RUBA, 9, p. 151), ¿no es todo esto el envés de una vocación apostólica propiamente cristiana? <sup>22</sup>.

Así paseaba el adolescente, bajo los arcos de la *Plaza nueva* de Bilbao, puritana y hosca, y tan geométrica, sus visiones juveniles. A la edad en que tantos muchachos imberbes riman ternuras, él, en su espíritu agonioso, alzaba severas construcciones de conceptos abstractos. El cielo que orvallaba entre la casas era, como él comprendió más tarde, muy metafísico. Las flores le enseñaban América, pero también, bajo el sirimiri, la patria mística:

*Mi Plaza nueva, fría y uniforme,  
cuadrado patio de que el arte escapa,  
mi Plaza nueva, puritana y hosca,  
¡tan geométrica!*

*En ti, a la edad en que el imberbe mozo  
ternuras rima, yo, en mi mente ansiosa,  
con abstrusos conceptos erigía  
severa fábrica.*

(Po, p. 83.)

<sup>22</sup> Unamuno se proclamará «cristiano» en todo y contra todo; pero este término iba a cobrar más tarde, bajo su pluma, un sentido bastante analógico.

## CAPÍTULO II

### LA RAZÓN ATEA (1880-1895)

#### I. RACIONALIZAR LA FE (1880-1886)

Madrid, en 1880, se hallaba bajo el signo del racionalismo liberal. Los libros «europeos» y «modernos» hacían llegar al centro de España las últimas olas de la secularización: Hegel, Leopardi, Balzac, Stendhal encarnaban algunos de sus aspectos. En ciencia y en filosofía se hablaba mucho de la «razón». Hegel, al afirmar que todo lo que es racional es real y que todo lo que es real es racional, parecía cerrar el círculo de las ciencias humanas en torno al espíritu absoluto (PLEG, p. 121). Al mismo tiempo, la filosofía de K. Cl. F. Krause, introducida por Sanz del Río, había acrecido la marea racionalista con una oleada de irracionalismo, muy anterior a la que irrumpiría, a partir de 1890, paralelamente al positivismo científico <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. P. JOBIT, «El problema religioso del krausismo», en *Cuadernos de Adán*, II, p. 61-107; LÓPEZ-MORILLA, «El krausismo», *Colegio de Méjico*, enero-febrero, 1957. Unamuno (PG, Ob, II, p. 67) habla de racionalismo suavizado por ciertas auras de krausismo. Aunque postkantiano, el filósofo de Heidelberg es, ante todo, precursor de la *Lebensphilosophie*; pero su prestigio en España lo consiguió como introductor de Kant (UAlb, p. 20, n. 3; RUBA, 16, p. 539).

Al pasar la *Peña de Orduña*, no lejos de la capital de Carlos VII durante las guerras carlistas de 1872, Unamuno se dio cuenta de que abandonaba el mundo recogido y sedante de su primera juventud (RU, p. 62-63). Nunca volvería a encontrar su límpida paz; su infancia se le presentará siempre como un horizonte inaccesible, verdaderamente «tantalizante» (CHN, p. 133), pero vedado por la razón. Unamuno, efectivamente, iba a caer en medio del torbellino de las ideas nuevas que hervían en la capital (PG, Ob, II, p. 68).

Durante su primer año de carrera (1880-1881) «iba a misa todos los días y comulgaba mensualmente, pensando mucho en su país, más que en el real, en el fantástico que le habían dado sus lecturas. Estaba lleno de una soñadora melancolía» (PG, OB, II, p. 68; FU, p. 206). Al abrigo de estos ensueños románticos y religiosos, aquel bachiller de dieciséis años perseguía con pasión su designio de «racionalizar» su fe. Más que la indagación de un «espíritu» cristiano bajo la «letra» del catolicismo<sup>2</sup>, hay que suponer en él un despertar simultáneo de la carne y del espíritu, una tentativa, ferviente y candorosa al principio, de abrazar al universo con su mirada, tanto los misterios más intrincados del pensamiento como la humanidad eterna que se despertaba en su alma<sup>3</sup>. Amarlo todo, comprenderlo todo: ¡cuántos jóvenes cristianos han soñado con llevar a cabo este doble designio!

n. 6). Parece que apenas influyó sobre Unamuno, que está bajo el signo del racionalismo idealista y del positivismo, al menos hasta 1886. Cfr. también Pedro LAÍN ENTRALGO, *España como problema*, Madrid, 1957, p. 32-56, 90, 95, 429-435 (tomado de PLEG, p. 138-198, 646-685).

<sup>2</sup> Es difícil captar el sentido exacto de la expresión «racionalizar la fe» en la época misma de la crisis, en 1880. Las menciones de este tema que encontramos (PG, Ob, II, p. 68; ECI, p. 57-58; FU, p. 206) implican un esfuerzo de búsqueda del espíritu bajo la letra. Esta es, a mi parecer, una «explicación ulterior», en el sentido de una especie de cristianismo protestante a lo Sabatier. En 1880, esta fórmula significa que Unamuno quiso razonar el dogma, conocer el contenido de su enseñanza, en vez de atenerse al cristianismo de la fe del carbonero.

<sup>3</sup> Cfr. una confidencia de Angel, en *La Esfinge*, acto III, esc. 3: «en el momento en que comenzó a cosquillear la carne, me cosquilleó también el espíritu».

El dogma que provocó su primera rebelión fue el del infierno, en el que veía un absurdo inmoral (ZIC, p. 30, n. 57). La aparente desproporción entre un ser finito y la infinitud de las penas infernales fue probablemente el punto preciso que ocasionó el primer choque. El conflicto se produjo sin duda en el plano moral: como muchos jóvenes católicos fervorosos, Unamuno conoció probablemente la obsesión del pecado y de la condenación<sup>4</sup>. Esta crisis es tanto más probable cuanto que «el carácter vascongado y la modalidad del catolicismo familiar heredado le había dotado de una concepción católica, sí, pero inflexible de la moral. La insistencia moral del catolicismo español reforzaría, en algún modo, su íntima concepción. En su inicial desvío del catolicismo hay una desesperación dentro de su rígida moral —moral algo jansenista, aunque por cierto todavía católica— al sentirse en la conciencia del pecado» (ZIC, p. 30, n. 57)<sup>5</sup>. Esta angustia, puesta de relieve por Armando Zubizarreta, tenía que engendrar fatalmente un comienzo de rebelión. El joven Unamuno se volvería entonces, para recobrar la paz del alma, hacia una concepción «protestante» de la radical malicia de la naturaleza; buscaría,

<sup>4</sup> El texto sobre el infierno se encuentra en D, I, p. 57-58. Unamuno le añade un comentario que parece contemporáneo de la crisis de 1897 (hay algo más terrible que el infierno; es la nada total, porque, en el infierno, se sufre, pero se vive; lo cual no impide que el temor a la nada sea, según él, un temor pagano). Es en PG, Ob, II, p. 68, donde hay que buscar, a mi parecer, el verdadero aspecto del problema del infierno en 1880, la aparente desproporción entre las penas infinitas y la persona creada, finita. Esto, combinado con el escrúpulo moral, se relaciona también con el detalle sobre el despertar simultáneo de la carne y del espíritu, citado en la n. 3.—La comparación con Péguy es muy ilustrativa: también éste perdió la fe a causa del dogma del infierno; sólo que a Péguy, fue la idea de que un solo ser pudiera condenarse definitivamente la que le echó atrás; su punto de vista es el de la redención universal, que creyó encontrar entonces en el socialismo. Para Unamuno, se trata de la angustia moral de la salvación personal.

<sup>5</sup> En el *Diario*, explica Unamuno que lo esencial es «ser bueno», pues, entonces, una obra mala no demuestra nada contra esta bondad; por el contrario, el que «es malo» no se redimirá haciendo una «obra» buena (D, II, p. 60-62). Yo me pregunto si este concepto puritano de la moralidad no está ya presente en la crisis de 1880.

en una especie de «fe-confianza» en su justificación, una manera de certeza vivida de su salvación<sup>6</sup>.

Ya he dicho, a propósito del *Jean Barois* de Martin du Gard, hasta qué punto la insistencia demasiado exclusiva sobre el moralismo, sobre todo si éste se refiere principalmente a la vida carnal, da lugar a crisis peligrosas en la vida de fe. La obsesión de la predestinación, la angustia de la muerte eterna por un solo pecado, la tortura de no alcanzar una absoluta perfección moral, producen a veces una especie de hemiplejía psicológica; la excesiva frecuencia con que ésta se produce me obliga a insistir sobre la necesidad de una pedagogía sobrenatural más ilustrada. Ni el angelismo ni la rigidez estoica tienen nada que ver con el dogma cristiano. No pretendemos negar la grandeza de esas tradiciones de austera moral familiar, pero siempre es necesario poner en ellas algo de aquella ternura salesiana con que el obispo de Annecy escribía a la madre Angélica Arnauld: «Hija mía, ¿no sería mejor no coger peces tan grandes y coger más?»<sup>7</sup>.

\* \* \*

La crisis se extendió muy pronto al plano teológico. Como muchos espíritus juveniles, que desean certezas matemáticas incluso en el dominio de la fe, Unamuno persiguió sin duda una especie de evidencia racional del hecho de la revelación, un poco en la línea de la teoría de Miguel de Elizalde, para quien el razonamiento apolo-gético excluye toda posibilidad de error. La apologética demasia-

<sup>6</sup> En una carta a Pedro Corominas, el 15 de diciembre de 1889, escribe Unamuno: «¡Qué hondo sentido tiene aquello de *en el fondo es bueno!* Sí, en el fondo todos somos buenos, todos somos lo que somos, miserables todos. Y ¡qué de cosas se han dicho acerca de esta posición religiosa! El moralismo jurídico católico se escandalizó de Calvino, de Jansenio, hijos legítimos de San Agustín, y ha triunfado en él la solución jesuítica, la jurídica, la racionalista, la del casuismo y probabilismo.» ¡Dijérase que estamos leyendo la tesis de Pascal!

<sup>7</sup> Véase «Montherlant et le drame de Port-Royal», en *Revue Nouvelle*, abril de 1955, p. 418, donde se halla el pasaje citado y también algunas notas sobre este «rigorismo» jansenista.

do intelectualista, casi «racionalista», que había dominado en el siglo XIX, se había orientado en el mismo sentido. El error de Unamuno es, pues, muy excusable. Al escapársele necesariamente esa certeza «evidente» —la fe no es la conclusión de un raciocinio—, cae en el otro extremo: puesto que no se podía «probar» la verdad de la fe, tampoco se podía, por ningún concepto, darle un fundamento razonable; en otros términos, arrastrado por el extremismo de la juventud, Unamuno traspasó el punto de equilibrio, que, en este dominio, está situado entre la evidencia y la opinión<sup>8</sup>.

El mismo extremismo se manifestó en otro terreno, sobre el que estamos mejor informados. El joven vasco quiso también pensar el dogma como una fórmula que debía «contener» en sí la verdad religiosa. Sin duda esperaba descubrirla, escudriñarla en su misma formulación, sin recurrir al testimonio de la fe en y por la Iglesia. Ahora bien, en la misma medida en que es preciso mantener una relación esencial entre el enunciado dogmático y la verdad revelada que en él se expresa, es también necesario evitar convertirlo en una especie de pantalla abstracta, de «doble conceptual» y puramente teórico de la verdad revelada misma. Aquí, una vez más, en vez de pasar del hiperintelectualismo al agnosticismo o a la negación, era preciso descubrir la función mediadora de las fórmulas dogmáticas: garantizadas por la autoridad infalible de la Iglesia, deben ser siempre comprendidas en relación con el contenido concreto revelado. La expresión de Santo Tomás: *Actus credentis terminatur non ad enuntiabile sed ad rem*, «el acto de fe tiene como meta no el enunciado, sino la cosa», permite descubrir el sentido inteligible de los dogmas, salvaguardando al mismo tiempo su carácter de signos sagrados, que conducen al espíritu hasta la realidad significada, la persona viva de Jesucristo, que se revela y se comunica en y por la Iglesia. Si Unamuno hubiera conocido esta doctrina, habría podido pensar los dogmas, no ciertamente como enunciados estáticos, que atrapan la verdad religiosa, sino como enunciados que sig-

<sup>8</sup> Cfr. APF, p. 738-742. Este problema es, según parece, el que Rousselot no supo resolver (cfr. APF, p. 747).

nifican, ya en sí mismos, algo del misterio insondable de la revelación. Pero nadie podía, en aquella época, hacer conocer esta verdad al joven que llegaba a Madrid «con la mente llena de fórmulas muertas» (PG, Ob, II, p. 67)<sup>9</sup>.

• • •

A fuerza de interrogarse y de racionalizar su fe, Unamuno la vio volatilizarse. Un día de Carnaval dejó de ir a misa, probablemente el año 1882<sup>10</sup>.

El futuro autor de *Paz en la guerra* se lanzó entonces a una carrera a través de la filosofía. Aprendió el alemán en «el estupendo Hegel, uno de los pensadores que más honda huella dejaron en él»<sup>11</sup>. Más tarde se entusiasmó con Spencer, hombre de «vasta cultura, pero muy tosco como metafísico», al que, por lo demás, leyó siempre «hegelianamente»<sup>12</sup>. Algunos textos inéditos dan testimonio, para esta época anterior a 1886, del racionalismo, del positivismo y del cientismo más radical: «Pedid el reino de la ciencia y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura»<sup>13</sup>. La *Filosofía lógica* de

<sup>9</sup> Más tarde (D, IV, p. 85) dirá que la fe sin dogmas, e incluso sin conceptos, se derrumba: «Los sentimientos sin conceptos que los sustentan, sin hueso, son pulposos y flácidos y dan el sentimentalismo. Sin fe, el sentimiento religioso se convierte en sentimentalismo, que acaba por convertirnos el alma en masa indefinida.» En este sentido corregirá el artículo *Pistis y no Gnosis*, de DEA, III, p. 507-513; el texto de Santo Tomás se encuentra en la *Ila-Ilae*, q. 1, a. 2, ad 2.

<sup>10</sup> ECI, p. 53, parece situar este abandono hacia el año 1886; pero, tanto en PG (Ob, II, p. 68) como en FU (p. 206), la investigación filosófica es mencionada con posterioridad al abandono de la práctica religiosa.

<sup>11</sup> En 1901 (FU, p. 206), Unamuno se preguntaba si el fondo de su pensamiento no era hegeliano. No debe olvidarse, sin embargo, que en la etapa de la *Aufhebung* lo esencial de las tesis y de las antítesis anteriores es recogido en la síntesis; este punto de vista será siempre extraño a Unamuno.

<sup>12</sup> Unamuno tradujo al español las obras de Herbert Spencer. No obstante, su período spenceriano duró poco tiempo, según ZFL, p. 244, n. 2.

<sup>13</sup> ZDF, p. 242: «inteligencia es la facultad de conocer, razón es la facultad de combinar»; «yo no soy materialista, yo tampoco soy espiritualista, porque ni sé qué es materia, ni qué espíritu; pero no soy dualista, y creo basta

1886 se funda igualmente en supuestos positivistas, según los cuales la ciencia se ocupa de «hechos» y la filosofía tiene como objeto propio «las síntesis superiores de carácter lógico»<sup>14</sup>. Pasando de una significación rígidamente unívoca de los conceptos filosóficos a su equivocidad casi total en materia de verdad metafísica, Unamuno descuida la analogía; desconoce la doctrina que ve en el concepto, no un *medium quod*, sino un *medium quo*, es decir, una relación que orienta a la razón hacia lo real en sí mismo. No tardó en verse escindido entre fórmulas lógicas, que se engendran rigurosamente unas a otras, sin que se pueda percibir jamás su relación con la realidad metafísica, de una parte, y, de otra, el empirismo positivista, los hechos puramente concretos y sensibles.

La existencia de Dios y la inmortalidad del alma no podían resistir a esta crítica. Cuando Unamuno leyó un día estas líneas de Vogt: «Dios es una equis sobre una gran barrera situada en los últimos límites del conocimiento humano; a medida que la ciencia avanza, la barrera retrocede», escribió al margen: «De la barrera acá, todo se explica sin Él; de la barrera allá, ni con Él ni sin Él; Dios, por lo tanto, sobra». (EE, I, p. 558-559)<sup>15</sup>. El idealismo kantiano acabó de echar abajo el valor de las pruebas racionales de la exis-

una sola fuerza para explicar toda clase de fenómenos». Este último texto, y el que cito en la exposición, son anteriores a 1886. El aspecto kantiano de los textos sobre la inteligencia y la razón parece innegable; según Zubizarreta (en una carta del 2 de diciembre de 1958), la primera lectura de Kant tendría lugar hacia 1882-1883.

<sup>14</sup> ZDF, p. 242-243. El sabor kantiano e incluso nominalista de este tema se demuestra bien en el artículo citado.

<sup>15</sup> El texto es de 1904, pero el pasaje paralelo (ST, EE, II, p. 874) precisa que lo escribió siendo aún adolescente. En esta época Unamuno tomó, sin duda, muy en serio el argumento, pues, según afirmación de Areilza a Ilundain sobre «sus primeros tiempos de positivismo enragé» (RF, t. 146, p. 224), Unamuno fue, hasta 1886, verdaderamente positivista. Más tarde, en 1897, 1904 y 1913, explicará que esta crítica de Vogt vale contra el «Dios-Idea», pero que el Dios vivo puede ser alcanzado por otras vías. D, II, p. 27-28: «El principio de causalidad sin la consciencia será la mera consciencia de los fenómenos.» Este texto es una indicación de otra vía hacia Dios, en el plano del teísmo práctico (cfr. ZDF, p. 248, n. 3).

tencia de Dios<sup>16</sup>, puesto que afirma cada vez más que la razón teórica no se ocupa más que de puras relaciones (RUBA, 7, p. 66)<sup>17</sup>. ¿Cómo extrañarse, entonces, de que Unamuno pensara en titular su escrito «Metafísica positivista» o «Filosofía nominalista», o bien «Filosofía de lo relativo»? (ZDF, p. 243, 248). Dios y el alma se perdían definitivamente en la nube de lo incognoscible.

## II. AMOR Y PEDAGOGÍA (1886-1891)

### 1. «LA ENORME LECTURA DE FILOSOFÍA QUE ME ENGULLÍ»

En 1884 Unamuno estaba de nuevo en Bilbao. Vivía en la calle de la Cruz, núm. 7, a dos pasos de su «Plaza nueva, tan puritana y hosca, muy metafísica». Nuevamente, como cada vez que volvió a la tierra de su niñez, le invadió profundamente la nostalgia de la paz de una fe «infantil» (RU, p. 237 s.); bajo las bóvedas de la basílica de Santiago volvió a encontrar las penumbras piadosas de su juventud. Pero esta «crisis de retroceso» (PG, Ob, II, p. 69) no cambió nada en el ateísmo teórico que paralizaba su razón (ECl, p. 53-54)<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Es posible que, en 1886, Dios y el alma sean para Unamuno puras ideas, «las que, propiamente, se llaman ideas, aquellas a las cuales nada real corresponde en cuanto a la forma, aunque sí en cuanto a la materia» (ZDF, p. 247-248). Cfr. también *Mi religión*, EE, II, p. 371-372.

<sup>17</sup> ST, VIII, EE, II, p. 893: «conocer es informar la materia»; ST, VIII, EE, p. 890: «la razón fuera de lo formal es nihilista, aniquiladora». El 3 de enero de 1898 escribe a Jiménez Ilundain que la razón sólo se ocupa de «las meras relaciones», que la razón abstracta es «pura forma». El 25 de marzo del mismo año habla de las «ruinas que la razón teórica acumuló» (RUBA, 7, p. 66, 68, 75). El 26 de enero de 1899 hablará del «impulso negador y nihilista de su inteligencia ultralógica, postkantiana» (RUBA, 8, p. 341).

<sup>18</sup> En CA, p. 15, escribe Unamuno, el 17 de junio de 1892, que la metafísica no debe ser una colección de soluciones, sino escuela de libertad de pensamiento y gimnasia de la razón. Más adelante recuerda que el ciencismo

El joven doctor de veintidós años tenía por entonces otras preocupaciones más terrenas: la obtención de una cátedra universitaria, que le permitiera fundar un hogar. Trabaja en colegios de segunda enseñanza y, al mismo tiempo, acomete innumerables lecturas: física, química, psicología, biología, matemáticas, simultaneadas con el descubrimiento de Leopardi y de los líricos ingleses. Los psicólogos y los filósofos dominan en este período en que Unamuno devoraba todo lo que caía en sus manos (ECl, p. 81; RUBA, p. 206-207)<sup>19</sup>. Arzadun, un amigo vasco conocido desde su niñez, ha descrito con humor la historia de estas oposiciones de Unamuno:

El tenía novia desde los catorce años, y sólo esperaba para casarse ganar unas oposiciones o alguna cátedra, la que fuere. ¡Estaba preparado para tantas! Necesitaba un sueldo que le permitiera sostener un hogar. La ocasión se le presentó no una, sino varias veces, siempre en la misma trágica forma. Al comparecer ante el tribunal respetable, sacaba sin turbarse la papeleta de la suerte. Y rompía a hablar: «Sobre esto, fulano dice... y mengano añade...», y hablaba, hablaba entre el asombro de aquellos maestros encanecidos ante tanta y tan selecta erudición. Cuando el éxito era indudable, cuando le bastaba callar para haber vencido, agotado ya el tema, añadía imperturbable: «Y yo digo...» ¡Lo que decía él! ¡Aquel cerebro en ebullición, que parecía haber estudiado todas las cosas para contradecirlas y contrastarlas, aquel Juan Niega lo trastornaba y rebatía todo!

Los sabios profesores se decían confidencialmente: «¡Sabe más que nosotros! Pero ¿cómo entregamos la juventud a esta fiera?» El resultado,

no es una compilación de dogmas, sino un método. Armando Zubizarreta, en su carta del 2 de diciembre de 1958, estima que el positivismo materialista cesó, en el terreno teórico-filosófico, en 1886, si bien es cierto que algunas orientaciones sociológicas lo mantuvieron hasta los alrededores de mayo (?) de 1895, cuando comienza la crisis religiosa.

<sup>19</sup> ¿Habrá que situar por entonces el descubrimiento de Schopenhauer, cuyo influjo sobre el pensamiento unamuniano me parece que no ha sido bastante subrayado por la crítica? Leyó también a Carlyle (cfr. C. CLAVERÍA, *Temas de Unamuno*, Madrid, 1953, p. 9-58, *Unamuno y Carlyle*), a Leopardi, el poeta pesimista que Unamuno se sabe de memoria; los líricos ingleses, Wordsworth, Coleridge, Burns; leyó, además, física, química, fisiología, biología y hasta matemáticas; sólo la geometría se exceptúa casi por completo.

de antemano conocido, era siempre el mismo: una calificación que proclamaba su sabiduría, pero lo excluía de la cátedra. Varias veces, no sé cuántas, se repitió el episodio. Y el pobre Miguel, enamorado de la que luego fue compañera de su vida, no pensaba más que en nuevas oposiciones (RUBA, 9, p. 18-19).

Unamuno había presentado al principio su candidatura a una cátedra de psicología, lógica y ética, y después, a otra de metafísica. Habiendo fracasado a causa de la independencia de sus juicios, intentó conseguir una cátedra de latín, pero tampoco tuvo éxito. Acabó obteniendo una cátedra de griego ante un tribunal presidido por su maestro Menéndez y Pelayo, «elocuente poeta que lleva alma de tal a sus trabajos de reconstrucción erudita de los tiempos pasados»<sup>20</sup> (EE, I, p. 722-723). Teniendo esto en cuenta, se comprende que Unamuno no sintiera jamás gran amor a la erudición. Por otra parte, apenas obtenida la cátedra de griego en la Universidad de Salamanca (1891),

me encontré con un profesor eruditísimo, el cual me espetó una larga arenga para persuadirme de que dedicara mi vida a ser un helenista, y no sé si a desenterrar y publicar yo no sé qué manuscritos griegos que dicen hay en el Monasterio de El Escorial... Pero yo, que sabía muy bien que no es de helenistas de lo que España más necesita, no le he hecho caso alguno, y de ello estoy cada vez más satisfecho. Sé más que el suficiente griego para poner a aquellos de mis alumnos que gusten de él en disposición de valerse por sí mismos y de hacer progresos en la lengua de Platón (EE, I, p. 723)<sup>21</sup>.

Nos parece escuchar a Péguy fulminando contra «la historia de los Lavisse, los Seignobos y los Lanson». La obra unamuniana «no es más que un pretexto para tejer y retejer sus pensamientos perso-

<sup>20</sup> Él será quien pronunciará en el Congreso católico de Madrid las palabras que citamos *infra*, p. 123; cfr. el bello estudio de P. LAIN ENTRALGO en *España como problema*, Madrid, 1957, p. 61-280.

<sup>21</sup> Unamuno conocía muy bien el griego, como lo prueban los textos de las ediciones Teubner, las de los Padres griegos en el *Corpus* de Berlín, anotadas por él.

nales y sus divagaciones; podría estar unida por un hilo cualquiera, completamente diferente» (EE, I, p. 720). Por más que desagrada a los que él llama «estos eruditos paleontólogos» (EE, I, p. 722), apenas se encuentra nada sobre el helenismo en su obra actualmente publicada; también esto nos recuerda a Péguy, de quien se ha dicho humorísticamente que partía de algún sitio para llegar a cualquier parte, y que era en la *Note conjointe sur Bergson* donde había que buscar sus consideraciones sobre Descartes y Corneille, y en la *Note conjointe sur Descartes*, las relativas a Bergson. Unamuno, según expresión exacta de Albérès, será siempre «un intelectual desarraigado, que no reconoce por feudo ninguno de los cantones que han sido recortados en esta patria otrora universal, que rehusa hacerse una clientela de aficionados a la historia de España o a la filosofía griega, que, como Péguy, al cual habrá que compararle incesantemente, no se siente a gusto en la Universidad. Por consiguiente, no debe extrañarnos que este intelectual viva permanentemente en las fronteras de lo que pudiera ser su dominio, que su papel llegue a ser el de un espía del intelecto en los hombres que viven por la carne y en los que viven por el alma, el de un agente de enlace ambiguo entre los carnales y los espirituales, de una parte, y, de otra, los intelectuales» (UALb, p. 24). En otros términos, Unamuno está, ya en esta época —y sus repetidos «fracasos» en las oposiciones universitarias le han confirmado en su propósito— enteramente dedicado al «hombre de carne y hueso», fórmula que iba a serle inspirada algunos años más tarde, sin duda por la lectura de Carlyle<sup>22</sup>. Este profesor paradójico, enemigo de la erudición, preocupado por seguir siendo «de su pueblo», que pasaba horas en largas excursiones a pie, que hablaba familiarmente con los campesinos, recogiendo de paso las expresiones en que se acumula la sabiduría milenaria de un pueblo, será a la vez el más «español» de los escritores de su generación y el más europeo, o, mejor, pues desconfiaba de este vocablo, el más universal (UALb, p. 37-38)<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Cfr. Carlos CLAVERÍA, *op. cit.*, p. 24.

<sup>23</sup> La comparación con Péguy es aquí, una vez más, muy ilustrativa: también éste amaba el lenguaje *royal et paysan*, «regio y campesino». Cfr. UALb, p. 26-36.



## 2. AMOR Y CONVIVENCIA

La obtención de la cátedra de griego permitió a Unamuno casarse con Concepción Lizarraga, una muchacha rubia de Guernica, que será para él la fiel compañera, un poco irónica frente a sus trabajos de intelectual, y que intentará civilizar al que ella llama su «oso doméstico» (UAlb., p. 38). Una carta de 1901, dirigida a Pedro Corominas, expresa lo que su novia fue para él durante estos años intelectuales:

Recuérdame su carta la época en que yo no soñaba más que en casarme con la que es hoy mi mujer y madre de mis cinco hijos; fue mi época de más intensa vida. Entonces, de novio, fue cuando más estudié, y fue sin duda mi amor un gran digestivo de mis lecturas. Yo no sé qué extraño perfume tienen para mí hasta las más secas doctrinas metafísicas de que me tupí por entonces. No digo que lo más sustancioso, pero lo más espontáneo y sentido de cuanto he escrito (entre ello partes de mi novela), de entonces data. Y si hay algo que me ha servido de contrapeso a las tendencias hipocondríacas y algo tristes de mi espíritu, es mi mujer <sup>24</sup>.

Otra carta, dirigida a Arzadun, evoca aquellos tiempos lejanos en que los novios ignoraban el «besuqueo francés». La víspera de su boda, Unamuno habla con gravedad del primer beso que dará a su esposa. El, por su parte, era un pensador lleno de filosofía y de misterio, y ella, una muchacha sencilla, que, frente a las discusiones literarias, decía no entender nada de esas «cosas arrevesadas de hombres»:

He sondeado el sentimiento estético de Concha, su gusto literario, y he visto con gozo cómo le gusta lo vivo, lo fresco, lo sanote, aunque sea rudo, inculto y tosco! Da asco oír decir que ciertos géneros son para señoritas, considerando a una señorita como un monigote, compuesto de pasta-flora, almíbar barato, pachulí y polvos de arroz, con lagrimitas a la luna, suspiros al alba y ternezas a cualquier cosilla. Las señoritas de-

<sup>24</sup> Texto comunicado por don Manuel García Blanco.

bían protestar de que se crea por muchos que su ideal es el oficial de peluquero o el tenorino de ópera, con sus adorables brutalidades bien estudiaditas (RUBA, 9, p. 18, n. 3).

La vida hogareña de Unamuno fue ejemplar: su fidelidad, su confianza en la vida (tuvo nueve hijos), la sencillez de sus costumbres, le asemejan a Péguy y a Marcel, cuyo testimonio figura también en este volumen. Una carta a Corominas evoca esta esperanza humana, tan robusta en este hombre que iba a estar —que ya estaba— obsesionado por la muerte de todas nuestras esperanzas concretas:

En los ojos de mis hijos hay esplendor de alegría y de vida; saltan y brincan, beben luz y aire. En ellos vivo y en ellos revivo. Ahora que abren los ojos al mundo y descubren cada día algo, lo descubro yo con ellos; estoy rehaciendo mi mundo. Y me parece resucitar en mi niñez, y que es todo nuevo bajo el sol, y que es mi existencia una creación continua <sup>25</sup>.

«Todo es nuevo bajo el sol»: he aquí el canto de esperanza que contradice al «no hay nada nuevo bajo el sol» del Eclesiastés. No se ha destacado bastante la importancia de este hogar en que Unamuno experimentaba en lo más profundo de su ser, «en sus entrañas», la inagotable riqueza del amor humano. Su vivida experiencia de la dicha familiar, en lo más hondo del don de sí mismo, al lado de una mujer sonriente y sacrificada, le hará todavía más intolerable el pensamiento de la muerte. Su hogar de Salamanca, donde incesantemente se reconfortaba, sin el que no habría podido escapar a una especie de monomanía, le inspirará sus afirmaciones sobre la voluntad de supervivencia del hombre de carne y hueso. Su mujer, sus hijos, y muy pronto también su enseñanza universitaria, tan vivaz, serán para él el signo del valor de esta vida. No le bastará una pálida inmortalidad del alma; sólo la resurrección del hombre, su entrada «en un paraíso en que habrá cosas», según la expresión de Péguy, podrá calmar su sed de ser, de «más ser», de ser todo sin dejar

<sup>25</sup> Texto comunicado por don Manuel García Blanco.

de ser él mismo, de «serse y serlo todo». No comprenderíamos en toda su profundidad la crisis que se avecina, si no midiéramos antes la riqueza de esperanza que se manifiesta en la vida familiar de este gran europeo. Así, el 8 de febrero de 1904, Unamuno escribe a Jiménez Ilundain:

El año pasado ha sido para mí fatal; se me ha cerrado con déficit, habiendo tenido que recurrir a oficios de un buen amigo por no deshacer mi seguro. Mis excursiones a Galicia y Andalucía, aunque me pagaron viaje y estancia, me costaron bastante. Pero este año se me presenta mejor. Tengo más sueldo y mis trabajos aumentan. Sin embargo, he observado que la serenidad y alegría de mi espíritu coinciden con los períodos de apuros pecuniarios. Luego está mi mujer, que por nada se acongoja, que guarda su niñez perdurable, que me alegra la casa y el corazón con su inalterable alegría, que es mi mayor sostén y el alba perfecta de mi vida. ¡Un alba, sí, que es lo más hermoso; no sale el sol que agosta y quema, pero nunca es noche! ¡Bendito el día en que me casé! (RUBA, 9, p. 159) <sup>26</sup>.

«No hay más *turris eburnea* fecunda y humana», escribía a Pedro Corominas, «que el propio hogar; encerrarse en él es una de las mejores y más hondas maneras de comunicarse con el mundo». Rechazando el erotismo, así como las loas estéticas de la belleza, compara el verdadero amor con la oración: «creo que el amor es lo menos erótico que hay (no quisiera hacer frases); cuantos hablan a todas horas del Amor y de la Belleza casi mayusculizados, se me presentan como los traga-novenas y engulle-rosarios, que se creen muy religiosos. La verdadera oración es un modo de vivir, de vivir votivamente, y para el hombre verdaderamente religioso es oración todo; su hablar, su pasear, su callar, su pensar, su dormir mismo, son rezo. Y lo mismo el amor; es, ante todo y sobre todo, *con-vivencia*, en la fuerza toda de este hermoso vocablo» <sup>27</sup>.

<sup>26</sup> El 27 de diciembre de 1902 había escrito ya a Pedro Corominas que volvería «a casarse cien veces con la misma mujer y a vivir lo vivido». Texto comunicado por don Manuel García Blanco.

<sup>27</sup> Texto comunicado por don Manuel García Blanco. ZIC, n. 37, p. 20, compara y opone esta experiencia a la de Kierkegaard-Regina.

Unamuno encontró en su mujer el eterno femenino tal como lo buscaba, ese algo virginal y maternal al mismo tiempo, que sosiega y serena al hombre inquieto <sup>28</sup>. Es aquí donde hay que buscar la fuente de los admirables textos del *Diario* sobre la Virgen y sobre la Iglesia <sup>29</sup>.

### III. LA SERIA SALAMANCA (1891-1895)

Nombrado catedrático de griego de la Universidad de Salamanca, Unamuno se instaló allí en 1891. Siendo vasco de nacimiento y de corazón, iba a convertirse en el hombre de Castilla, y, especialmente, de Salamanca <sup>30</sup>.

El paisaje de Castilla, la meseta inmensa, con su tierra desnuda, despojada del ornato verde, con su cielo inmenso, transparente y frío durante el invierno, pero hirviente de estrellas, es, según la expresión unamuniana, «monoteísta». Mueve a los hombres a agruparse en aldeas, para encontrar en ellas esa «sociabilidad» sin la cual el español no puede vivir; pero, al mismo tiempo, mueve a cada uno a concentrarse en su interior, como en un mundo secreto y absolutamente reservado. Esta doble tendencia hacia la vida en sociedad y hacia el «ensimismamiento», la vive el castellano hasta lo más hondo. Al mismo tiempo que la luz de Castilla le enseña a amar este paisaje, en que las aldeas y las ciudades se confunden con el color del suelo, la desnudez de la tierra y del cielo le mueve a interrogarse a sí mismo,

<sup>28</sup> Cfr. DEA, III, p. 234, y ZIC, p. 20-23, que expone magistralmente este punto.

<sup>29</sup> D, III, p. 51-52; IV, p. 11-12; 31, 88-89 (sobre la Iglesia); D, III, p. 47-48; IV, p. 7-8, 12-14, 16, 56, 89-90 (sobre la Virgen).

<sup>30</sup> Nombrado catedrático de griego en 1891, Unamuno fue elegido rector el 31 de octubre de 1900. Habiendo dimitido por razones políticas en 1914, siguió como vicerrector hasta 1924, fecha de su destierro. Regresó a España en 1930 y, en 1934, fue reelegido rector a perpetuidad, ejerciendo el cargo hasta su muerte, el 31 de diciembre de 1936.

a preguntarse qué es él frente a esta inmensidad<sup>31</sup>. El conflicto entre la esperanza humana y la nada alcanza su punto culminante frente a este paisaje ascético, en que Juan de la Cruz y Teresa de Avila aprendieron el renunciamento. Basta pasearse por la meseta, como lo hice yo mismo, una tarde, a la puesta del sol; basta andar lentamente, mientras se habla o se calla; basta ver los matices de la puesta del sol sobre Salamanca, a lo lejos, para experimentar el calor de la presencia humana, y también para interrogarse acerca de sí mismo, para preguntarse qué es lo que se es, si se es siquiera algo más que una sombra. Se piensa entonces en Don Quijote persuadido de que tiene que habérselas con malignos encantadores, a los que es preciso desafiar para socorrer al justo y al agraviado, pero, también, penetrado del sentimiento de su pecado y de su nada, y diciendo a Sancho que le imploraba: «Señor, no os muráis», que abjuraba de los libros de caballerías, que no había caballeros andantes, que jamás los había habido, y que él mismo, el Caballero de la Triste Figura, no era tal caballero andante.

Cuando se penetra en Salamanca, el contraste entre la esperanza y la nada se afirma más todavía: «Esta ciudad de Salamanca... es una ciudad abierta y alegre; el sol brilla sobre ella; ha dorado las piedras de sus torres, de sus templos y sus palacios.» En la plaza Mayor, una de las más bellas que conozco en Europa, «la muchedumbre que por ella circula, tiene movimientos rítmicos. Es el principal mentidero de la ciudad; es, también, su principal escuela de haraganería»<sup>32</sup>. Ha-

<sup>31</sup> RU, p. 97-113, ha captado y puesto de relieve maravillosamente este aspecto de descubrimiento del paisaje propio de la generación de 1898.

<sup>32</sup> «Podría decirnos cómo esta ciudad de Salamanca, asentada en un llano, a orillas del Tormes, es una ciudad abierta y alegre, sí, muy alegre. Como el sol que sobre ella brilla ha dorado las piedras de sus torres, sus templos y sus palacios, esa piedra dulce y blanda que, recién sacada de la cantera, se corta como el queso, a cuchillo, y luego, oxidándose, toma ese color caliente, de oro viejo, y cómo, a la caída de la tarde, es una fiesta para los ojos y para el espíritu ver a la ciudad como poso del cielo en la tierra, destacar su oro sobre la plata del cielo y reflejarse, desdoblándose, en las aguas del Tormes, pareciendo un friso suspendido en el espacio, algo de magia y de leyenda» (AVE, p. 86). Y más adelante: «Una plaza cuadrada —es decir, un cuadrilá-

blan los estudiantes y las estudiantes, y su conversación suena como un movimiento de grandes aguas; discuten sobre Quevedo, Góngora, Machado, o sobre esas sombras que son para ellos los países del otro lado de los Pirineos. Al atardecer, a lo largo del pórtico oriental de la plaza, los muchachos y las muchachas, al cruzarse, se miran, lanzan «saetas», producen un rumor de oleaje oceánico; esperan el encuentro, que a veces se produce cuando, de dos filas que se cruzan, súbitamente, un muchacho y una muchacha han desaparecido. Mientras tanto, este «bosque de piedras que arrancó la historia a las entrañas de la tierra madre» se alza, en medio de la tierra desnuda, como un metrónomo que puntúa la melodía de la nada, y la multitud que pasea por la Plaza siente la obsesión de su misterio interior: no he visto nunca una multitud más rumorosa de palabras y, al mismo tiempo, más silenciosa. Estos estudiantes y estas muchachas tan engalanadas parecen muy pequeños frente al enorme silencio del cielo.

Unamuno, cuya enseñanza buscaba siempre un contacto vivo, no dudaba en plantear la cuestión de las cuestiones: —«¿Está usted preparado para la muerte?» (P, p. 16)— en el momento en que el alumno menos lo esperaba. En medio de la gloria que no iba a tardar en conocer, jamás olvidaría la «seriedad» de su ciudad de Salamanca. Basta leer su poema a la torre de Monterrey, en una noche de luna (GBUP, p. 78-81), para ver a esta misma Salamanca de amarillo, verde, oro y azul, pasar súbitamente al «más allá», en esta eter-

tero, no un cuadrado— con sus soportales, y toda llena de aire y de luz. Una tarde, paseándonos los dos por ella, me decía mi amigo el gran poeta peninsular, o mejor, ibérico, Guerra Junqueiro: «Me gusta esta plaza porque en ella la muchedumbre tiene movimientos rítmicos.» Y, en efecto, circulan bajo sus soportales los hombres y las mujeres en dos filas, separados, dándose cara, ellos hacia la parte de fuera, en el sentido del reloj, ellas por la parte de dentro, en el otro sentido. Y hay algo de litúrgico en este circular —mejor sería decir «cuadrar»— de las gentes de la ciudad por su plaza. Salmantino hay que puede decirse que vive en ella. Es el principal mentidero de la ciudad: es también su principal escuela de haraganería. Y sin molestias de tranvías» (AVE, p. 124-125).

nidad petrificada, en esta muerte viva de una vieja ciudad universitaria bajo el cielo nocturno.

El silencio de la «plaza de las Escuelas» nos habla del pasado. El estrecho banco, una especie de tronco apenas escuadrado, sobre el que Carlos V seguía —y vigilaba— las lecciones del célebre Vitoria sobre el derecho de colonización, la soledad que se respira «en este patio que se cierra al mundo», evocan esa «intra-historia» que, más allá de las apariencias sensibles y del sueño de la vida, encarna al mismo tiempo la esperanza y la muerte. El admirable poema unamuniano a Salamanca, ese canto de la vida joven, distinto y el mismo que en Oxford, Heidelberg, Cambridge, Lovaina, celebra cosas que fueron y no volverán a ser:

*Luego en las tristes aulas del Estudio*<sup>33</sup>,  
Frías y oscuras, en sus duros bancos,  
Aquietaron sus pechos encendidos  
En sed de vida.

*Como en los troncos vivos de los árboles,  
De las aulas así en los muertos troncos  
Grabó el amor con manos juveniles  
Su eterna empresa.*

*Sentencias no hallaréis del Triboniano,  
Del Peripato no veréis doctrina,  
Ni aforismos de Hipócrates sutiles,  
Jugo de libros.*

*Allí Teresa, Soledad, Mercedes,  
Carmen, Olalla, Concha, Blanca o Pura,  
Nombres que fueron miel para los labios,  
Brasa en el pecho.*

*Así, bajo los ojos la divisa  
Del amor, redentora del estudio,*

<sup>33</sup> Se trata de las construcciones que todavía ahora constituyen la vieja universidad, en torno al patio.

*Y cuando el maestro calla, aquellos bancos  
Dicen amores.*

*¡Oh Salamanca, entre tus piedras de oro  
Aprendieron a amar los estudiantes,  
Mientras los campos que te ciñen daban  
Jugosos frutos!*

• • •

Lo que Unamuno tenía que afrontar cada día no era sólo el contraste entre la esperanza y la nada, inscrito en el paisaje castellano y en los amores que ya no son, sino también la indagación de una verdad viva en el seno de su ateísmo teórico. El descubrimiento de una verdad que consuele de haber nacido obsesiona al paseante de la meseta cuando, solo frente al sol poniente, ve nacer en su interior una sombra solemne, un doble, el sueño de un sueño que le juzga, que le pone en duda y reduce a pura apariencia la «sustancialidad», el *ens realissimum* que él creía ser y que no era<sup>34</sup>. Fue en las aulas, en las callejuelas, en los sombreados patios, a la orilla del Tormes, ante las lavanderas, y en el «mentidero» de la plaza Mayor, donde se jugó la partida de la verdad. En torno al profesor, muy pronto famoso, discutía la juventud española, acuciada simultáneamente por su amor a la «tierra de Castilla» y por la fascinación ejercida por la «europeización». Un violento combate se desarrollaba entre su alma místicamente católica —Alba de Tormes, donde murió Teresa de Avila, no está lejos— y su cerebro, que le hervía en aquel tiempo lleno de rumores de filósofos, de poetas, de exegetas y de historiadores de la última camada. El gran deber de los intelectuales cristianos en este siglo XIX que termina —conocer el contenido de la revelación según la dialéctica bíblica, litúrgica y patristica, pero también confrontar esta fe sobrenatural con el verdadero pensamiento de este siglo— conoció en los auditorios de Salamanca, en torno a la persona de Unamuno, una seriedad y una violencia que no se resolverían en un acorde consonante.

<sup>34</sup> Pienso en las conocidas tesis de A. CASTRO sobre el genio español.

No he olvidado mi primer descubrimiento de la *Plaza Mayor*, difícil de adivinar y, luego, súbitamente, extendida en su amplitud dorada. Caía la tarde. Muy pronto, al adentrarme en el corazón de la ciudad, entreví las dos catedrales y luego la Plaza de las Escuelas, suavemente iluminada por globos de una gracia un tanto provinciana. Una gran calma. Ausencia casi total de paseantes en estas calles estrechas, saturadas de recuerdos. Pensaba en Unamuno, del que había discutido algunos textos en mis años universitarios; evocaba la irradiación un poco extraña que había ejercido sobre los estudiantes belgas este título amplio y altivo: *El sentimiento trágico de la vida*, en una época en que, sin duda, también en Lovaina sentíamos temblar las bases de la paz europea, pero sin haber medido aún la amplitud de los riesgos que sobre nosotros pesaban. Especialistas de la literatura comparada nos habían hablado de la *Querverbindung*, de la conexión transversal que existió largo tiempo entre Viena y Madrid, por encima del Renacimiento y de la Reforma<sup>35</sup>, y habíamos oído hablar en este sentido de Salvador de Madariaga, de Eugenio D'Ors, de von Hoffmannsthal, de Unamuno. Pero este último no había sido para nosotros más que una gran voz, un poco extraña, que hablaba de vida, de tragedia, de agonía y de la necesidad de luchar siempre. Sabíamos que había perdido la fe. Lo confundíamos un poco con Gide y con cierto liberalismo francés —¡del que, sin embargo, dista tanto, con todo su ser!—, pero ninguno de nosotros ignoraba que era uno de los europeos de quienes más se hablaba durante la guerra civil española. Habíamos leído en Malraux las páginas de *L'espoir* en que el gran rector aparecía en filigrana, como una especie de figura épica que los dos bandos se disputarían muy pronto. Ahora, en este atardecer, me hallaba en su ciudad de Salamanca. Caminaba por la breve calle que une el armonioso edificio de la vieja Universidad con los de la Universidad pontificia, de un barroco grandioso. Aquí había florecido la escuela de los *Salmanticenses*, de los que había hojeado con curiosidad, y muy pronto con interés, algunos gruesos *in folio*, con motivo de un trabajo de teología mariana. Desgraciadamente, los pocos metros que

<sup>35</sup> E. R. CURTIUS, *Kritische Essays zur Europäischen Literatur*, Zurich, 1954, habla de esta relación a propósito de von Hoffmannsthal.

separan la plaza de las Escuelas y la Universidad pontificia jamás habían sido recorridos, ni de un lado ni de otro, en un verdadero esfuerzo por entenderse. Unamuno se cruzaba allí a diario con algunos de estos teólogos; incluso tenía amigos entre los dominicos de San Esteban<sup>36</sup>; pero la distancia moral que separaba a las dos Salamancas no fue nunca franqueada. Estos pocos metros iban a convertirse en un *magnum chaos*, que haría de uno de los más grandes escritores españoles el signo de contradicción para este país al que tanto amó, el único del mundo al que amó *verdaderamente*.

Pero el poema a Salamanca contiene también esta estrofa:

*En silencio Fray Luis<sup>37</sup> quédase solo  
Meditando de Job los infortunios,  
O paladeando en oración los dulces  
Nombres de Cristo.*

(A, p. 18.)

Fray Luis de León enseñó en la famosa aula en que Carlos V había seguido las lecciones de Vitoria. Fray Luis era la prueba de la posible unión entre la plaza de las Escuelas y el *Studium generale*. Un trágico error se había cernido sobre la vida de Unamuno, y yo estaba dispuesto a intentarlo todo para aclarar este drama.

<sup>36</sup> Cfr. Fray ALBINO G. MENÉNDEZ-REIGADA, O. P., Obispo de Córdoba, en *El Español*, Madrid, 4-10 de abril de 1954, Epoca 2.ª, núm. 274, donde evoca las visitas de Unamuno al P. Arintero en San Esteban; parece que éste le dijo un día que, para tener fe, es necesario practicar, y Unamuno, entonces, comenzó a ir a misa; pero más tarde dijo que ni aun así había podido creer.

<sup>37</sup> «Fray Luis de León es la gloria principal de la Universidad de Salamanca en la segunda mitad del siglo XVI. Enseñaba Sagrada Escritura y Filosofía más como humanista que como escolástico.» (Nota de L. STINGHLAMBER, A, página 19.)

### CAPÍTULO III

#### LA IMAGEN DE LA MUERTE

##### I. EN LAS GARRAS DEL ÁNGEL DE LA NADA (1895-1897)

«Pero somos hombres, y no somos nada más que frágiles hombres, aunque muchos nos consideren ángeles y lo digan. *Sed homines sumus, nec aliud quam fragiles homines sumus, etiamsi angeli aestimamur et dicimur.*» Frente a este texto, Unamuno puso en su ejemplar de la *Imitación* una cruz y una fecha: 31 de enero de 1891, día en que se casó con Concepción Lizarraga<sup>1</sup>. En la armonía del hogar dichoso resuena el contrapunto de la inquietud interior. La primacía española de la ética sobre la estética<sup>2</sup> es puesta de relieve en el profesor de

---

<sup>1</sup> Detalle comunicado por A. Zubizarreta y doña Felisa de Unamuno, a quienes doy las gracias cordialmente. Todo este párrafo I se inspira, en lo esencial, en los estudios de A. Zubizarreta.

<sup>2</sup> El profesor Pedro Laín Entralgo me ha hecho observar que la expresión española «qué bonito», utilizada para expresar la admiración ante una cosa bella, da testimonio de esta primacía de la ética sobre la estética o, mejor, de la visión ética de las realidades bellas. ZUPC, p. 12 y n. 18, muestra que, en este punto, Unamuno era muy opuesto al sentido de la «belleza» de que le hablaba su amigo Pedro Corominas; tachábalo de esteticismo.

Salamanca por su sentido de la responsabilidad moral, que acompaña a todos sus actos como la sombra al caminante.

Por otra parte, a partir de 1886, más allá del positivismo idealista y del intelectualismo (ECl, p. 77; ZDA, p. 1, col. 2), el pensamiento de Unamuno alcanza nuevamente el plano existencial<sup>3</sup>. A partir de 1892<sup>4</sup>, se orienta hacia un socialismo de tipo anarquista y tolstoiano (FU, p. 208)<sup>5</sup>, que, más allá de la primacía de los valores económicos y del dogmatismo sectario del marxismo (FU, p. 208), persigue una reforma religiosa (ECl, p. 53). Unamuno se rebela contra «la inquisición atea» que dominaba al socialismo vasco y catalán de la época. De ello da testimonio una carta de Anselmo Lorenzo, el 17 de noviembre de 1895: «Somos ateos, creemos que, mientras se acepte una fuerza llamada Dios, ha de ser impotente el hombre... El concepto de Dios..., si es fuerza social, es negativa, resistente, antiprogresiva, que ha de destruirse para que la humanidad camine libremente por las vías que abre la ciencia.» (ZDA, p. 10, col. 1). Para Unamuno, al contrario, Dios es más que una «pura hipótesis». Es una «fuerza social», porque el espíritu divino se hará «espíritu del espíritu social humano, cuando Dios se convierta en sustancia de la Humanidad» (ECl, p. 58)<sup>6</sup>. El

<sup>3</sup> ZDF, p. 249. La *Filosofía lógica* quedó inconclusa. Unamuno, en notas que la siguen en el manuscrito, elige como nuevo punto de partida el hecho de la conciencia personal. D, I, p. 28, contiene esta afirmación: «El gran misterio es la conciencia y el mundo en ella». Estos textos permiten decir, con ZDF, que, a partir de los años 1886-1897, Unamuno hizo que la filosofía se orientara en España hacia el punto de vista existencial; es, efectivamente, uno de los «padres» del existencialismo (cfr. FMU, p. 114, n. 1, en el mismo sentido), pero su existencialismo es original con relación al de Kierkegaard.

<sup>4</sup> Detalle comunicado en una carta del 2-XII-1958 por A. Zubizarreta.

<sup>5</sup> «Péguy es un anarquista que ha echado agua bendita a su petróleo», decía Lavissee. El socialismo de Péguy era también de tipo «religioso».

<sup>6</sup> Esta última fórmula es de sabor hegeliano. J. LACROIX, *Le sens de l'athéisme contemporain*, Tournai-París, 1958, p. 24, 34-39, 47, muestra la misma actitud que A. Lorenzo. H. URS VON BALTHASAR, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Brujas-París, 1958, puntualiza bien lo que hay de valdedero en la evolución del pensamiento moderno hacia la primacía de la antropología.

Rector de Salamanca sueña con ver a los hombres andar «con sus almas desnudas»<sup>7</sup>.

Por otra parte, la sombra de la muerte atormenta su amor a Concha. Ya en 1886, con ocasión de una visita a su novia, experimentaba hasta qué punto su amor era irreductible a las explicaciones científicas y pedía la inmortalidad (ZDF, p. 250). Esta angustia se expresa en una carta anterior a 1891: «Una noche bajó a mi mente uno de esos sueños oscuros, tristes y lúgubres que no puedo apartar de mí, que de día soy alegre. Soñé que estaba casado, que tuve un hijo, que aquel hijo se murió y que sobre su cadáver, que parecía de cera, dije a mi mujer: «Mira nuestro amor; dentro de poco se pudrirá; ¡así acaba todo!» (ZIC, p. 15). En 1895 manifiesta a Clarín que el pensamiento de la muerte es su obsesión secreta (ECl, p. 60).

Esta angustia iba a estallar cuando, el 7 de enero de 1896, le nació un hijo hidrocefalo, Raimundo Jenaro. Muy sensible al simbolismo de las cosas y de los acontecimientos<sup>8</sup>, Unamuno vio quizá en esto la señal celeste del fracaso de su vida de hombre que ha perdido la fe de su niñez (ZIC, p. 18): la inconsciente agonía que tuvo ante los ojos durante siete años fue para él la imagen del intelectualismo, enfermedad «terrible como la locura o la idiotez, por cuanto el enfermo no conoce su propio mal y vive despreocupado y feliz». Y añade: «No hace más que reírse Raimundín» (D, II, p. 24-25, y ZIC, p. 17)<sup>9</sup>.

\* \* \*

<sup>7</sup> Tenemos aquí un tema central en el pensamiento «social» de Unamuno, tema que él señala en el *Diario* con la palabra *costra*, que indica el carácter apolítico de este socialismo.

<sup>8</sup> ZIC, p. 28, señala la posibilidad de una asimilación entre su edad en 1887, treinta y tres años, y la de Cristo, y piensa que Unamuno vería en el estallido de la crisis a sus treinta y tres años una señal de la llamada de Cristo. Su «inserción en el cristianismo», es decir, su decisión de «predicar» en adelante su moral de batalla (en torno al tema del «querer creer» en Cristo y en su resurrección) se habría fundamentado así en esta edad de su vida, en la que habría puesto en práctica el «Ve, y enseña a todas las naciones» de los quince años.

<sup>9</sup> Don Miguel quería que sus demás hijos jugaran delante del enfermo, porque, a veces, cuando lo hacían, el pequeño doliente reía para sí mismo (de-

Esto no era más que el comienzo de los dolores, *archè odinôn taúta*. Un estallido, «la descarga de un rayo» (HR, 18, p. 219; RUBA, 7, p. 67), sin duda en marzo de 1897, antes del 23 (ZIC, p. 10), le hizo pasar de la *idea* a la *emoción* de la muerte (D, II, p. 89, 95; III, p. 79, 81). Creyéndose enfermo de angina de pecho, Unamuno se despertó una noche oprimido por palpitations que sin duda le produjeron el sentimiento de su muerte. Se sintió casi físicamente «en las garras del Ángel de la Nada» (CHN, p. 102; AAR, p. 110): «yendo en busca de gloria, súbitamente el terror a la muerte» se había apoderado de él «en esta noche de angustia» (D, IV, p. 21, y D, II, p. 95). Como en una pesadilla de la que no se logra despertar, se parecía a uno que quiere hablar y no puede. Tenía la impresión de luchar contra un desfallecimiento mortal. Ya no sabía si estaba muerto o vivo. Como si estuviera amenazado de sordera o de ceguera, veíase en un callejón sin salida, sin poder avanzar ni retroceder. Experimentó entonces «una abismática congoja» (D, II, p. 8-10; III, p. 81-82; CHN, p. 102)<sup>10</sup>.

Unamuno vivió el «despertar mortal» de que hablan Du Bos y Julien Green, esa noche en que sorprendemos a nuestra muerte moviéndose en nosotros, como si la enfermedad que iba a matarnos se hubiera desenmascarado un instante. Una especie de «camino de Damasco lunar» le reveló la faz nocturna de la existencia, la vida sin Dios y sin esperanza. Ya no podía tratarse de filosofar abstractamente,

---

talle comunicado por doña Felisa). Debe leerse todo el texto de ZIC, p. 14-18. Cuanto más se estudia a Unamuno, mejor se ve que su obsesión del «hombre de carne y hueso», de la enfermedad «cardíaca», del «corazón», se basa en experiencias «existenciales» extraordinariamente concretas. La inserción de estos datos en la reflexión filosófica es uno de los ejemplos más antiguos de la filosofía de la «conciencia *situada*».

<sup>10</sup> RU, p. 199-200, muestra que las personas ansiosas, «con todos sus sentimientos alerta, viven en cierto modo su propia muerte». Las palpitations que obligaron a Unamuno a enderezarse en su lecho pueden, por tanto, ser también el efecto físico y fisiológico de la angustia espiritual de la muerte. J. VAN PRAAG-CHANTRAINE, *Gabriel Miró*, París, 1959, p. 399-408, muestra que el tema de la muerte es una de las constantes de la literatura española.

porque la furiosa voluntad de vivir que le subía del corazón y de las entrañas hizo brotar de sus ojos lágrimas inconsolables. Entonces Concha, alcanzando esa misteriosa unión que, en el amor de la mujer, junta la ternura de la esposa con la ternura de la madre, abrazó a su marido y le dijo: «¡Hijo mío! ¿Qué tienes?»

Mi verdadera madre, sí. En un momento de suprema, de abismática congoja, cuando me vio, en las garras del Ángel de la Nada, llorar con un llanto sobre-humano, me gritó desde el fondo de sus entrañas maternales, sobre-humanas, divinas, arrojándose en mis brazos: «¡Hijo mío!» Entonces descubrí todo lo que Dios hizo para mí en esta mujer, la madre de mis hijos, mi virgen madre, que no tiene otra novela que mi novela, ella, mi espejo de santa inconciencia divina, de eternidad (CHN, p. 102-103; AAR, p. 110)<sup>11</sup>.

\* \* \*

Unamuno vio en este episodio de marzo de 1897 una llamada de Dios. Uno de los *leit-motiv*s del *Diario* es la conversión de San Pablo, que él compara con su drama (D, IV, p. 21-22; ZIC, p. 26). «Dios me ha llamado, debo oírle», escribe (D, II, p. 45-46; III, p. 12). Se había dormido, pero su corazón velaba, y se ha despertado (D, III, p. 84, 24-28). Descubre que ha llegado su hora, la hora del parto espiritual, del *partus mortis* (D, II, p. 94-95). Una luz irradia sobre su pasado, desvelándole sus pecados (D, III, p. 86-87), manifestándole el sentido de aquellos años de muerte espiritual, durante los cuales, sin embargo, buscaba a Dios sin saberlo, por ejemplo en las ciencias históricas y en el socialismo (D, III, p. 24-26; IV, p. 35):

Vivía dormido, sin pensar en tales cosas, perdido en mis proyectos y en mis estudios, confiando 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

---

<sup>11</sup> ZIC, p. 20-23, y particularmente n. 37, explica la importancia de este episodio en la vida de Unamuno y en su obra. Sobre el carácter brusco de la crisis, cfr. PCTF, p. 106; RUBA, 7, p. 67.



que el que me da el de que el Sol se apagará un día. He vivido como viven los más de mis amigos, dejándome vivir y soñando en dejar algo y en aportar mi partecilla a la obra del progreso. He vivido discutiendo de filosofía, arte y letras y como si todo esto fuera eterno. He vivido como viven los que se llaman sanos de espíritu, fuertes de él, equilibrados y normales, considerando a la muerte como a una ley natural y necesaria condición de la vida. Y he aquí que ahora no puedo vivir así, y veo esos años de ánimo, de bríos, de lucha, de proyectos y de alegría como unos años de muerte espiritual y de sueño. Pero no puedo impedir cierta tristeza por ellos. He creído vivir feliz, y me veo arrancado a esa felicidad. No logro arrepentirme de ellos. Suspiro por las ollas de Egipto.

Pero la realidad ahora es otra. Ya no volveré a esa vida, ya no sanaré, tal como mis amigos entienden esto de sanarse; ya no podré vivir como he vivido. ¿Quién me ha arrancado de este sueño? ¿Qué ha sido esto?

La crisis venía incubándose lentamente, y no he comprendido su incubación hasta que ha estallado. Me encuentro en otro país, con otros horizontes, con otra vida. Parece que ha variado en todo la perspectiva. Y así como entonces usaba del criterio del creyente como de cosa extraña, digna de ser conocida y estudiada, y que servía para rectificar las medidas tomadas con mi criterio, hoy me encuentro con que todo lo adquirido en esos años me resulta algo extraño, un aparato externo a mí, algo que no ha tomado carne en mi espíritu (D, III, p. 24-27).

Las llamadas divinas trastruecan por completo una existencia. Lo que parecía natural a los ojos de Unamuno y de sus amigos, se muestra bruscamente privado de sentido, vacío de todo meollo. Por el contrario, lo que parecía extraño, se revela como «la carne de nuestra alma», la sangre de nuestro espíritu. «Todo el edificio de mis certezas», escribirá Claudel, «había quedado en pie; lo único que había sucedido era que yo había salido de él»; Claudel se veía como un hombre «al que se hubiera arrancado de su propia piel».

Unamuno sabe que le es imposible retroceder, pues cita a Fray Luis de Granada: «En este trance de muerte, volver atrás es imposible; pasar adelante es intolerable, estar así no se concede» (D, II, p. 8; III, p. 27). Unamuno se ve colgado entre el cielo y la tierra, ante un porvenir que le atrae y le da miedo, y experimenta en su inmovilidad una congoja que le pone al borde del ahogo. Por eso,

escribe Pedro Corominas, «al día siguiente, Unamuno fue a encerrarse en el convento de los frailes dominicos de Salamanca, donde pasó tres días. Algunos años después me mostró el convento y el lugar donde había pasado las primeras horas, meditando, con la cabeza vuelta hacia el muro»<sup>12</sup>. Poco tiempo después, el P. Juan José Lecanda, el «dictatorial director» de la Congregación de los Luises de Bilbao, al que Unamuno había comunicado sus angustias, le encareció, en una carta muy breve, escrita bajo el impulso de la emoción, que fuera a pasar las vacaciones de Semana Santa en Alcalá de Henares, donde él mismo residía:

Acabo de recibir tu carta.

Te espero aquí, sin falta, en cuanto tomes las vacaciones de Semana Santa.

Esto está muy aceptable.

Entre tanto, prohibición absoluta y terminante de ponerte a pensar sobre la situación de tu espíritu y de estudiar y escribir de nada.

Pasea mucho con tu muger (*sic*) y tus chicos, date a ellos y procura distraerte, aunque, dado tu carácter taciturno, te costará el hacerlo.

Cuando me escribas, acusando recibo de ésta, que tu muger (*sic*) escriba comprometiéndose a darme noticias de si cumples con lo que te prescribo. Con que hasta que te vengas por aquí. ¡Cuidado con *chifrarse!*

Besos a los chicos y mis afectos a tu muger (*sic*). Adiós, y vuelvo a decir que te espero por aquí, sin falta (ZIC, p. 24)<sup>13</sup>.

## II. MORS ET VITA

«El temor a la muerte es el principio de la sabiduría», escribía Unamuno. «Dios no nos ha prometido el día de mañana, sino tan sólo el perdón, si hacemos penitencia» (D, III, p. 37). Ciertas páginas del

<sup>12</sup> PCTF, p. 106; es la única mención de este hecho, no atestiguado en otra parte. Cfr. ZUPC, p. 17 y n. 26; el encuentro con Corominas se sitúa entre enero y abril de 1899.

<sup>13</sup> El carácter brusco y, al parecer, no siempre bastante discreto de don Juan José Lecanda explica quizá el fracaso, al menos en el plano de una conversión completa, de esta «dirección espiritual».

*Diario* evocan los proverbios medievales sobre «el muerto que coge al vivo» o los ejercicios de «presencia de la muerte» recomendados por los autores espirituales (D, II, p. 13-14; III, p. 80):

Imagínate lo más vivamente que puedas que de pronto te quedas ciego, y que luego, cuando vas ya consolándote de tu ceguera con las impresiones de los demás sentidos, te quedas sordo; y que luego pierdes el tacto, y el olfato, y el gusto, y hasta la sensación de tus propios movimientos, quedando como cosa inerte, a la que ni el suicidio le es posible, por no poder servirse de sí mismo. Aún te quedan tus pensamientos solitarios, tu memoria; aún puedes revivir tu pasado. Pero he aquí que hasta tus pensamientos empiezan a abandonarte, y, privado de sentidos, no puedes sustituirlos ni renovarlos, y se te van liquidando, se te evaporan y te quedas con tu mera conciencia de existir, y hasta ésta pierdes al cabo, y te quedas solo, enteramente solo... no, no te quedas, que ya eres nada, y ni aun te queda la conciencia de tu nada (D, III, p. 82-84).

Más aún, nuestra vida es con frecuencia muerte viva, pues en vez de vivir según nuestro «ingenio propio, que ante nuestro Señor habría brotado de nuestra alma regenerada por el bautismo... nos encontramos con un yo que el mundo nos ha hecho, o que nos hemos hecho, esclavizándonos a él, y es todo nuestro empeño ser fieles al papel que en el miserable escenario nos hemos arrogado, y representarlo del modo que más aplausos nos gane... Es cosa terrible vivir esclavos del yo que el mundo nos ha dado, ser fieles al papel, sin ver fuera del teatro la inmensa esplendor del cielo y la terrible realidad de la muerte... El pobre actor siente un dolor agudo, pero no puede quejarse ni llorar, porque le silba el público, y, aunque hombre sincero, será mal actor» (D, II, p. 67-68)<sup>14</sup>.

Una sed de vida verdadera, más allá del sueño y de la comedia humana, atormenta a Unamuno: «¡Libertad, Señor, libertad! Que viva en ti, y no en cabezas que se reducirán a polvo» (D, II, p. 69).

<sup>14</sup> Las palabras «y la terrible realidad de la muerte» han sido añadidas posteriormente por el propio Unamuno; han sido igualmente añadidas éstas otras; «y, aunque hombre sincero, será mal actor».

«¿Quién me liberará de este cuerpo de muerte?», exclamaba el apóstol. «¿Quién me liberará —puedo decir— de ese fantasma de muerte, de ese yo con que me ha cargado el mundo?» (D, II, p. 71). «Ahora se me muestra mi labor de gran parte de estos doce años como una busca de Dios, a quien había perdido. Me llamaba desde mi interior... Dios está más cerca del alma y es más interior a ella que ella misma<sup>15</sup>. Cuanto más vivas en Dios, más en ti mismo vivirás, más dentro de ti mismo, y serás más tú. Perdiéndote en Dios es como lograrás tu mayor personalidad» (D, IV, p. 35, 32-33)<sup>16</sup>.

• • •

El Dios «más interior a nosotros que nosotros mismos» es Aquel que nos revela Jesucristo: «Es dudoso que haya alguien ido de la fe en Dios al cristianismo, y más de uno, de la fe en Cristo a Dios, por Cristo a Dios. Creo que más de un ateo habrá ido por Cristo a Dios. La lectura del Evangelio, sobre todo en momentos de aflicción, habrá hecho más que todas las pruebas cosmológicas, teológicas y morales» (D, II, p. 17-18)<sup>17</sup>. «Lejos de serme Cristo ininteligible si es Dios, es Dios quien me resulta incomprensible si no es Cristo», escribió Malègue. El único camino que lleva a lo «sobrehumano» es el hombre cristiano, el nuevo Adán, Cristo (D, IV, p. 27), hombre perfecto, precisamente porque nunca pecó<sup>18</sup>, manifestando así la per-

<sup>15</sup> Encontraremos de nuevo este tema a propósito de Du Bos.

<sup>16</sup> Este texto es una cita de DENIFLE, *Das Geistliche Leben*; el ejemplar leído por Unamuno no ha podido ser hallado en la biblioteca de éste. Conveniría estudiar las tendencias teológicas de esta obra, pues sin duda explicarían ciertos aspectos del *Diario*, por ejemplo la importancia de los textos místicos en sentido sacramental e interior.

<sup>17</sup> El Concilio Vaticano I definió que «la razón puede conocer por sí misma a Dios como creador del mundo»; pero afirma esta posibilidad como «de derecho». No zanja la cuestión de si un hombre ha llegado alguna vez, de hecho, por sus solas fuerzas, a conocer a Dios creador. En este sentido, la frase de Unamuno es ortodoxa.

<sup>18</sup> Esta idea, tomada de la obra de Denifle, implica una visión del hombre creado a imagen de Dios. En esta perspectiva, será hombre perfecto el que, porque no peca, es totalmente imagen, reflejo de Dios. Por consiguiente, Cristo

fección «natural» del hombre antes de la caída (D, II, p. 30-32)<sup>19</sup>. «La humanidad a que debemos sacrificarnos es Cristo, recapitulación del viejo Adán (según fórmula de un Santo Padre<sup>20</sup>), que se sacrificó por todos y cada uno de nosotros. Somos los cristianos miembros místicos de Él, que es una realidad fuera de nosotros; sarmientos de Cristo, que es vida» (D, II, p. 76)<sup>21</sup>.

Cristo no es, por consiguiente, ni el simple «hombre bueno» del racionalismo histórico, a lo Renan, ni el Verbo platónico o alejandrino, el puro concepto del racionalismo idealista<sup>22</sup>. «Sólo la fe humilde y

---

es «nuevo Adán», hombre perfecto, precisamente *porque* no peca, y no *a pesar de que* no peca. En este sentido, Unamuno puede decir que el verdadero «superhombre» es el cristiano.

<sup>19</sup> H. de LUBAC, *Surnaturel*, col. *Théologie*, París, 1946, p. 375 ss., demuestra que una parte de la tradición llama «natural» al estado del hombre antes de la caída, dando al término el sentido de «lo que Dios quiso al *constituir* al hombre en la justicia original». En esta perspectiva, lo «sobreañadido» es todo el orden de las consecuencias del pecado. Unamuno, pues, ha vuelto a encontrar un tema del pensamiento cristiano. Esta terminología no excluye la que ha prevalecido después, según la cual lo «sobrenatural» es lo que se ha «sobreañadido» a la «naturaleza», tomando este último término en el sentido de «esencia» del hombre, según la visión tomista.

<sup>20</sup> Se trata de San Ireneo y de su doctrina de la *anakephalaiosis*; cfr. A. HOUSSIAU, *La christologie de saint Irénée*, col. *Univ. cath. Lov. Diss. gr. mag. sacr. theol.*, ser. III, t. I, Lovaina, 1955, p. 215-224, que es el estudio más reciente, que yo sepa, sobre este aspecto del pensamiento ireneano. Aquí, una vez más, puede admirarse la sagacidad de Unamuno al redescubrir, antes que muchos otros, los temas cristológicos y cósmicos de la teología.

<sup>21</sup> Es necesario superar la idea abstracta de la *humanidad*, en la línea del hombre concreto, personal y, sin embargo, vinculado a una sociedad, que Unamuno expresará más tarde con la palabra *hombridad*.—O. SPENGLER, *Untergang des Occidents*, t. I, 1921, p. 26, escribe: «*Die Menschheit hat kein Ziel, keine Idee, keinen Plan*, la humanidad no tiene ningún fin, ninguna idea, ningún plan»; Unamuno añade al margen: «*La humanidad, no; ¡el Hombre, sí!; es eternizarse*».

<sup>22</sup> Al vincular el tema del *Logos* al helenismo, Harnack cometió un error (por lo demás, muy extendido en su tiempo), pues el tema se inspira tanto en el Antiguo Testamento (palabra creadora y reveladora) como en el estoicismo griego. Unamuno va demasiado a remolque de la *Dogmengeschichte* de Harnack; a fuerza de subrayar el carácter helénico de los dogmas, llegará a con-

sencilla<sup>23</sup> une los dos extremos y ve en el Jesús histórico el Cristo divino, el Redentor y el Verbo» (D, II, p. 16). «Sólo por Cristo y a través de Él podemos pensar y amar al Dios Padre, pensarle y quererle como a Padre. Hay que pensar de Cristo *hôs peri theou* y hay que concebir a Dios *hôs en Christô* (Atanasio)» (D, II, p. 19).

Los numerosos pasajes del *Diario* en que se lee un comentario, parcial o completo, del *Padre Nuestro*, muestran la importancia que Unamuno concedía a este redescubrimiento de la paternidad divina: «Tenemos que vencer lo humano nuestro, para que resucite y viva lo que de divino tenemos, y para poder encomendar nuestro espíritu en manos de Nuestro Padre» (D, III, p. 73).

No sé si se alcanza a comprender la originalidad de estos puntos de vista, no en sí mismos, puesto que son sencillamente cristianos, sino en aquella lejana época en que el catolicismo era reducido, a veces, a un moralismo deísta. Sin duda la *Dogmengeschichte* de Harnack, que Unamuno leía por entonces, es la fuente de algunas de estas ideas (ZIC, p. 25-27), lo cual podía teñirlas de cierto matiz liberal; pero, desgraciadamente, no veo en qué otra *Historia de los Dogmas*, católica, de la misma importancia y solvencia científica, hubiera podido descubrirlas por entonces. El retorno al Padre, al Cristocentrismo, todo lo que iba a convertirse en bien mostrenco del resurgimiento bíblico, litúrgico y patrístico de los años posteriores, estaba aún *in cunabulis* cuando el rector de Salamanca buscaba el camino de la salvación.

\* \* \*

---

fundirlos con puras fórmulas intelectuales, y, finalmente, a relegarlos al orden de la «mitología cristiana» (cfr. Carta a B. Candamo, septiembre de 1900, en *Índice*, marzo de 1958, n. III; textos comunicados por Enrique Badosa, de Barcelona, a quien expreso mi agradecimiento). Una visión exacta habría revelado su inserción en un contexto muy semítico y, por consiguiente, «muy existencial».

<sup>23</sup> Este pasaje es un ejemplo de las dos «lecturas» que se pueden hacer de muchos textos de Unamuno. Se puede, en efecto, interpretar el término «fe» oponiendo el Cristo de la investigación histórica y filosófica al de la «fe»; pero también se puede ver en dicho término la necesidad del *assensus fidei* para afirmar con certeza sobrenatural que el Jesús histórico es al mismo tiempo el Cristo divino.

El «hombre nuevo» que el *Diario* menciona sin cesar, quiere renacer. La costra que había ocupado el puesto de la imagen viva de Dios «irá desescamándose» (D, II, p. 70). El que muere es el falso Don Miguel; el que nace, en Jesucristo, es el verdadero. Es preciso recobrar el espíritu de infancia, que consiste en hacerse uno con Jesús y «vivir una vida humana y oscura, de humilde paciencia» (D, II, p. 97). Es preciso «estar siempre en la presencia de Dios», al contrario de Adán, que «se escondió después de cometido el pecado de su desobediencia» (D, II, p. 33). Es preciso rezar mientras se vive, para tener la fe (D, III, p. 29). Sólo el bautismo y la confesión pueden devolver la infancia primera, en Dios (D, II, p. 30-33): el lavadero de Siloé puede purificarle verdaderamente en la penitencia sacramental (D, II, p. 36-37). Unamuno ve, sin duda, el lado humano de los sacerdotes con quienes ha de confesarse (D, III, p. 56-57), pero, en adelante, le sería imposible comulgar sin haber confesado sus pecados (D, II, p. 58-59), porque asociarse al pueblo fiel sin confesarse y comulgar sería entrar en el redil como ladrón y salteador (D, II, p. 43-44):

¿Qué es esto de querer que todo se cumpla entre Dios y yo, y esperar señales o que haga por sí toda su obra? ¿Qué es esto de no querer entregarme a hombre alguno? Estoy pensando de continuo en la humildad, y resisto humillarme a otro hombre y rehuyo todo intermediario (D, III, p. 51).

Unamuno sueña con volver al redil de la Iglesia católica. La fe que implora debe destruir la máscara del «hombre viejo» en el fuego de su amor<sup>24</sup>. Esta fe es también sobrenatural y dogmática, pues Unamuno descubre, por la oración y la meditación, la verdad de los dogmas, y no como fórmulas, sino como símbolos de misterios, entreviendo así una respuesta a la objeción que le había hecho perder la fe<sup>25</sup> (D, IV, p. 16-19). Sabe, además, que «nuestra voluntad sin la gracia no es nada» (D, II, p. 28); graciosamente, sin méritos por

<sup>24</sup> El término «fe» se toma aquí en su sentido amplio, que implica esperanza y amor en la entrega a Jesucristo (APF, p. 690-702); en sentido estricto, la fe es un acto de la inteligencia.

<sup>25</sup> Al decir que la oración es la «única fuente» de «posible compren-

su parte, Dios le ha hecho ver su podredumbre (D, III, p. 87). Finalmente, el hecho mismo de «querer creer» es ya una gracia:

¿De dónde viene el querer creer? Si viene de Dios y de su gracia, abandonándonos a ese santo deseo hallaremos gracia para orar y pedirle que nos conceda fe, y Él nos hará la gracia de dárnosla. Es ya gracia el deseo de creer, que nos hace merecer la gracia de orar, y con la oración logramos la gracia de creer. Me complazco en creerlo así, y, al creerlo así, ¿no es, Señor, que creo ya en Ti? (D, III, p. 29)<sup>26</sup>.

\* \* \*

Durante la Semana Santa, la experiencia, a la vez dolorosa y exaltante, de las llamadas divinas sucede sin transición a las crisis de angustia. Don Miguel se abre a la irradiación de los textos litúrgicos, a la fe y a la oración de los fieles, que sube al cielo como las nubes que el sol disipa y absorbe. Piensa en la Virgen, Madre de Dios y Madre nuestra. Recuerda oraciones rezadas espontáneamente «por la pobre Ceferina en peligro de muerte», con motivo de un parto difícil (D, I, p. 1-3). También él reza incesantemente durante estos días, que debían recordarle las semanas santas de su niñez, cuando meditaba los textos con el celebrante. En el primer cuaderno del *Diario*, los desarrollos teóricos son raros o breves; la obsesión de la muerte es menos avasalladora, como si la violencia de la llamada divina transfigurase el terror de morir. Parece que se avecina la conversión total. El Viernes y Sábado Santos, don Miguel reproduce, sin comentario, los dos textos evangélicos que le habían sugerido la idea de una vocación sacerdotal (D, I, p. 79-80)<sup>27</sup>.

sión» de los dogmas (D, IV, 19), Unamuno se equivoca. El término *pie*, piadosamente, que emplea el Concilio Vaticano I (*Denz.*, 1796) a propósito de la teología especulativa, no significa la «fe viva» —aunque tampoco la excluye, evidentemente—, sino la preeminencia del dato revelado, que se impone a toda reflexión especulativa. La lectura de la *Imitación*, junto con su antiintelectualismo, empujó a Unamuno cada vez más hacia la actitud agnóstica; cfr. *infra*, p. 130, n. 70.

<sup>26</sup> Contra el semipelagianismo, la Iglesia ha afirmado siempre que, «antes, durante y después» del proceso de la justificación, y, por consiguiente, de la fe, la gracia de Dios es previa.

<sup>27</sup> Cfr. *supra*, p. 72-73, nn. 19 y 20.

La nota que sigue a este texto, fechada el día de Pascua (18 de abril), muestra que Unamuno no ha realizado el gesto decisivo:

Anoche, sábado santo, a la hora de los ejercicios, lucha interior. Luego no he podido pegar ojo apenas. Una sequedad enorme. Hoy, domingo de resurrección, y yo no he resucitado todavía a la comunión de los fieles<sup>28</sup>. *Hodie si vocem ejus audieritis, nolite obdurare corda vestra...* (Ps. 94) (D, I, p. 80).

Unamuno no ha «resucitado a la comunión de los fieles» porque no ha recobrado la fe teologal y dogmática: comulgar así, «sin fe en el sacramento... ¿no sería un sacrilegio y fruto de la más exquisita soberbia?», se pregunta el lunes de Pascua (D, II, p. 4-5). De vuelta en Salamanca (ZIC, p. 11-12), escribe:

Estoy sumido en una gran sequedad. No logro provocar en mí ni aquel terrible temor de la muerte que me metió en tantas angustias, ni aquellas lágrimas de cuando me dijo D. J. J. en el coro: «acaso sea eso el camino», ni la lucha del sábado santo por la noche, ni la congoja del coche al volver de Chamartín. No me vienen esas visitas cuando yo las busco, sino cuando Tú quieres visitarme y probarme (D, I, p. 98-99).

La intensidad de la llamada ha disminuido: el clímax está superado, pero Unamuno, confiando en la sencillez y en la pureza de alma, se abandona a Dios (D, I, p. 99-100).

Las semanas del 20 de abril al 16 de mayo, aproximadamente, están marcadas por una obsesión de la confesión y de la comunión, junto con la intensificación creciente del sentido místico, que se expresa principalmente en el deseo de «más ser». Al mismo tiempo, la obsesión de la muerte se hace tan frecuente, que Unamuno señala la entrada del tema con una «M» mayúscula. Parece que la luz divina se torna menos sensible y que la obsesión mortal domina de nuevo. Por otra parte, la autocrítica, cada vez más aguda, llega a ser destructora

<sup>28</sup> Indudablemente, en D, I, p. 82-83, Unamuno dice que «Cristo ha resucitado en él», pero todo el comienzo del cuaderno II muestra que no puede tratarse de una vuelta a la práctica católica, puesto que afirma explícitamente que no ha comulgado. Este texto significa, pues, la «resurrección» interior de la fe, o, mejor, del «querer creer»

de sí misma. Unamuno se revuelve en la jaula de las ilusiones y se pregunta cuánto tiempo aún podrá soportar, sin enloquecer, estas dudas perpetuas. Incluso aparece una vez la obsesión del suicidio, mientras el «silencio de Dios» se hace aplastante<sup>29</sup>. Reaparecen también las hipótesis agnósticas, incluso pragmáticas<sup>30</sup>. Unamuno desespera de recobrar la fe teologal:

¡Ah!, si pudiese creer —nos decimos—; pero no, no es posible. Huyo para siempre de la sencillez primitiva; el pozo está seco; no hay aguas vivas en nuestra alma, ni las hay en la ciencia (D, IV, p. 67).

• • •

<sup>29</sup> ZDF, p. 250, cita un «salmo» de 1886, donde aparece ya el tema: «La frente sobre el polvo del camino, / junto a la inmensa mar, / muriéndose de sed, un peregrino / clamaba a más clamar. / «¡Pide! ¿De mí qué quieres?», le decía / a Dios; «¡pide!, tuyo es mi corazón». / Callábase el Señor, y el mar seguía / con monótono ritmo su canción». ZIC, p. 18, cita todavía un poema que Unamuno llevaba en su cartera, junto con un retrato a lápiz, hecho por él, de su hijo enfermo. La relación entre esta «enfermedad» y el «silencio de Dios» es evidente en las siguientes líneas: «Pero en mí se quedó, y es de mis hijos / el que acaso me ha dado más idea, / pues oigo en su silencio aquel silencio / con que responde Dios a nuestra encuesta».

<sup>30</sup> El tema de la fe en Unamuno es muy complejo, como lo demuestra ZIC, p. 30, n. 57. Algunos textos afirman que la fe se manifiesta en las obras, mientras que, según otros, nace de éstas. Unamuno afirma que es lo mismo, lo cual sorprende un poco (D, III, p. 37-38). Por otra parte, parece que hubo un cambio en el sentido dado a la expresión «querer creer»: durante el período de 1897, se hace una distinción explícita entre el «querer creer» y el «creer» de la virtud teologal, como el propio Pedro Corominas le decía a Unamuno, al afirmar que la fe es una gracia (ZUPC, III, n. 22, y *Ob. Sel.*, p. 1.194, texto que ha escapado a Carla CALVETTI, *La fenomenología della credenza in Miguel de Unamuno*, Milán, 1955). A partir de 1900, por el contrario, Unamuno parece confundir los dos aspectos, al afirmar que la única manera de creer consiste en «crear lo que no vemos» (lo que también Pedro Corominas dirá, en 1938, en PCTF, p. 108 ss.).—Yo me pregunto si la distinción entre el «querer creer», en el sentido antropológico, y el «creer», en el sentido teologal, no habrá dominado el período de 1897; después, bajo el influjo de las lecturas de Harnack y Loisy, Unamuno habría llegado a decir que la única «fe» posible es precisamente el «querer creer».

Como Nicodemo el fariseo, Unamuno fue a ver a Jesús de noche; como él, embalsamará su cuerpo con mirra y áloes (D, IV, p. 63-64). No volvió a la ilusión socialista y al humanismo ateo<sup>31</sup>. Si, en 1859, una especie de timidez había impedido a Unamuno afirmar su abandono del humanismo ateo, la crisis de 1897 le «convirtió» verdaderamente a lo que en adelante considerará como su vocación apostólica. Comentando, el 20 de mayo, el relato de la conversión de San Pablo, reproduce sin comentario el versículo: «Id y predicad el evangelio por todas las naciones» (D, IV, p. 22). Este texto, que, cuando tenía quince años, le había inspirado la idea del sacerdocio, muestra que la moral de batalla que animará a Unamuno a partir de esta fecha (ZIC, p. 17-18, 26-27, 34-35) es, a sus ojos, la respuesta a la llamada divina, el don total de su ser a un apostolado religioso.

La «religión» unamuniana parece ser un cristianismo sin motivos de credibilidad. La fe-confianza que descubre en la conclusión de la *Dogmengeschichte*<sup>32</sup>, de Harnack, nos vincula a la persona de Jesús. La belleza de Cristo, el alma de infancia sepultada en lo profundo de nosotros, la esperanza de resurrección y divinización traída por el Mesías, todo esto crea al hombre interior, que se forma, como el árbol, a partir del centro; rota la reseca costra que le oculta a los otros, ofrece su alma desnuda al beso del amor del prójimo, en una inundación de caridad<sup>33</sup>. El reino de Dios hay que buscarlo primero en el interior de cada uno, yendo más allá del mesianismo puramente temporal, que hoy, como en tiempos de Jesús, fascina a los espíritus no religiosos:

<sup>31</sup> El ateísmo estaba ya en bajamar en el plano de la vida, desde 1886. Si no había sido teóricamente refutado (no lo fue jamás), ciertamente era ya batido en la brecha por el punto de vista existencial.

<sup>32</sup> La conclusión (t. III, 5.<sup>a</sup> ed., p. 896 ss.) afirma que Lutero representa el «fin de la historia de los dogmas» (*Ausgang der Dogmengeschichte*), rescatando de nuevo lo esencial del cristianismo, que no es una doctrina (*Lehre*), sino una «buena nueva» (*frohe Botschaft*) (cfr. *ibid.*, p. 901).

<sup>33</sup> Unamuno es de los que incesantemente recordarán a todos los revolucionarios que modifican las estructuras sociales y políticas, que la primera revolución es la del hombre interior.

Costra. El hombre exterior, el de la costra, es social. ¡Ah, si un medio común se difundiese, medio en que se derritieran las costras, quedando sólo nadando en él los hombres interiores! Un ambiente de unción, un mar común en que flotarían revelados todos, que, al despegarlos de sus costras, los uniera en verdadera comunión. Un calor que, derritiendo y fundiendo esas costras, costras de pecado, formara de ellos el mar común, el mar de la verdadera igualdad niveladora, de la fraternidad real. Es la caridad cristiana, producida por el fuego de la fe, que nos hiciera a todos unos y unánimes (D, IV, p. 78-79).

La muerte de la humanidad, el fracaso del progreso social, agravan en el hombre la «infelicidad de la felicidad» (RUBA, 7, p. 66) y alimentan la «fe»; ésta es, a su vez, madre de la esperanza en la venida del reino de Dios, en el otro mundo, el del hombre interior (D, II, p. 79-80) resucitado con Cristo: «aun cuando el hombre fuese por esencia y naturaleza mortal, tantos anhelos y esfuerzos le habrían creado ya otra vida» (D, III, p. 34-35).

La fe unamuniana no es la respuesta del espíritu a una luz venida de Dios, portadora de una certeza sobrenatural: el *Diario* (y en cuanto a esto me parece único en su género) es el bosquejo de una antropología de la voluntad de creer en un hombre que no ha recobrado la fe sobrenatural<sup>34</sup>. Las verdades «cristianas» aparecen en él en un contexto que hace pensar en el «modernismo social»<sup>35</sup> o en la «función fabulatriz» de Bergson, que «crea su objeto». Esta «fe» *se alimenta de dudas*, se apoya en ellas hasta cierto punto, mientras que *la fe cristiana se nutre de verdades*, verdades sobrenaturales, sin duda, pero convertidas en el tejido mismo de la vida del espíritu. Unamuno sabe que no tiene la fe teológica; pero afirma su voluntad de creer, su *querer creer*<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> RU, p. 234, pone de manifiesto, en este fundamento antropológico de la voluntad de sobrevivir, la fuerza que «crea» su objeto.

<sup>35</sup> Me refiero sobre todo a los textos de ECI, p. 53, 58, y a los de D, numerosos, sobre el tema de la cuestión social. Sería interesante estudiar el origen de estos temas y compararlos con los del modernismo social, por ejemplo con ayuda de BVC, I, p. 235-36; II, p. 154-155, 156-163.

<sup>36</sup> *Supra*, p. 111, n. 30.

Unamuno se «convirtió», pues, en 1897, a un «cristianismo» *su generis*, pero verdaderamente religioso en su propósito. Cuando Corominas, en 1938, escribe que don Miguel «creía creer, pero no creía realmente», tiene razón, en el sentido de que nunca recuperó la fe teologal; pero se equivoca al afirmar que, en el fondo, era ateo y lo sabía. Aunque el rector de Salamanca no conoció jamás «la paz que supera a toda inteligencia» (*Phil.*, IV, 7), su voluntad de creer es todo lo contrario de un ateísmo radical. Explorar incesantemente la línea infranqueable que separa la fe teologal de esta tensión casi desesperada del *querer creer* no es «edificar un castillo pirotécnico sobre cimientos de dudas», sino conocer el combate permanente entre la duda y la afirmación<sup>37</sup>. Por lo demás, los amigos de Unamuno interpretaron su evolución como un retorno a Dios<sup>38</sup>, y los ataques que le vinieron de ambos lados de la barricada demuestran que, si no había vuelto a ser un creyente en el sentido ortodoxo de la palabra, tampoco era un ateo disfrazado que representara la comedia delante de sí mismo y de los otros. Hay que afirmar, con González Caminero, que Unamuno estuvo «realmente preocupado del problema cristiano y lo vivió hondamente, como pocos de sus contemporáneos» (GCU, página 329). Su «conversión es de esas auténticamente religiosas, que van acompañadas de un desconocimiento superficial aparente, quizá violento, de Jesucristo y de la Iglesia; es espiritualmente válida, aunque objetivamente deficiente»<sup>39</sup>. A pesar del sabor panteísta de ciertos

<sup>37</sup> SB, p. 42-79, ha descubierto la crisis de 1897 y ha visto bien su extraordinaria importancia. Creo, sin embargo, con ZUPC, que no ha adoptado una actitud bastante crítica ante el testimonio de Corominas, que, en 1938, se basaba en un resentimiento inconsciente. Como quiera que sea, lo cierto es que, cuando Sánchez Barbudo afirma (p. 47, 115, 160-198) que Unamuno era, en el fondo, «incrédulo», descuida una distinción: el autor del *Diario* se daba buena cuenta del carácter trágico de su fe; veía también cómo se refugiaba en el «Unamuno social», que amenazaba con devorar al otro; pero no se puede identificar esta angustia y este escrúpulo con un comportamiento de comediante casi cómplice, como parecen insinuarlo ciertos textos de Sánchez Barbudo.

<sup>38</sup> RUBA, 9, p. 137, n. 23; 10, p. 475, n. 1; GCRF, 146, p. 222, donde pueden verse tres fragmentos de cartas de Areilza.

<sup>39</sup> M. NÉDONCELLE, en *J'ai rencontré le Dieu vivant*, col. *Foi vivante*, París, 1952, p. 20-21.

textos, el teísmo religioso en que desembocó el rector de Salamanca está impregnado de revelación cristiana, ya que, para él, sólo la resurrección del hombre de carne y hueso puede dar sentido a la historia del mundo y al destino de cada uno. Por incompleto que sea su mensaje, la Europa de fines del siglo XIX y comienzos del XX necesitaba oírlo.

### III. «DIOS INACCESIBLE»

«¿Quién me ha arrancado de este sueño? ¿Qué ha sido esto?», se preguntaba Unamuno durante la prueba que le había librado de la «muerte espiritual» (D, III, p. 26-27). Nosotros, a nuestra vez, nos preguntamos por los motivos que detuvieron y, muy pronto, desviaron el itinerario unamuniano hacia el callejón sin salida en que iba a quedar bloqueado.

#### I. «UN DRAMA TAL COMO NO SE HA VISTO DESDE HACE CINCUENTA AÑOS»

«Los males que aquejan a la sociedad moderna hunden su raíz en errores filosóficos. Una filosofía sana parece necesaria a la Iglesia y a la fe; pero es igualmente indispensable para la vida social y para el desarrollo normal de las ciencias y de las artes. Mas, aun siendo claro que conviene volver a tomar contacto con la tradición medieval, es necesario hacerlo con discernimiento, teniendo en cuenta los progresos científicos de los tiempos modernos y la necesidad de adaptar las concepciones antiguas a las condiciones del pensamiento contemporáneo»<sup>40</sup>. Estas palabras de León XIII en la Encíclica *Aeterni Patris*, del 4 de agosto de 1897, dicen que nada sano puede construirse sin una metafísica valedera y, al mismo tiempo, que es preciso repensar esta metafísica y confrontarla con los descubrimientos del pensamiento moderno. El pensamiento filosófico se hallaba entonces bajo el signo

<sup>40</sup> L. de RAEYMAEKER, *Le cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie*, Lovaina, 1952, p. 41 (= DR).

de Kant <sup>41</sup>: ante el fracaso de las tentativas espiritualistas teñidas de romanticismo oratorio <sup>42</sup>, y «ante el derrumbamiento del espiritualismo cousiniano, el neo-kantismo, floreciente en Alemania y que se beneficiaba en Francia del prestigio de la victoria de 1870», parecía una filosofía capaz de «justificar la creencia en el deber, en la libertad, en Dios». «La Universidad oficial, a fines del siglo XIX, se había hecho kantiana» (APF, p. 267). España, con el krausismo, no constituía excepción.

El abate Mercier, futuro arzobispo de Malinas, iba a poner en práctica esta consigna de la Santa Sede, fundando, en 1889, el *Instituto Superior de Filosofía* de la Universidad de Lovaina. Cuando Mercier daba sus cursos, escribió más tarde Maurice De Wulf, paladín de la filosofía medieval, «uno se sentía en el corazón de la vida contemporánea» (DR, p. 61), al mismo tiempo que el texto de Santo Tomás cobraba nueva vida ante los ojos de los alumnos maravillados. «¿Qué es, en resumen —escribía Mercier en su lección inaugural de 1889— la filosofía de Santo Tomás? A mi juicio, se caracteriza por dos rasgos fundamentales: el primero es la unión de la razón y de la fe cristiana; el segundo es la unión de la observación y de la especulación racional, la combinación del análisis y de la síntesis» (DR, p. 49-50). Mercier exigía que el profesor conociera la filosofía moderna, la de Kant en particular, así como las ciencias exactas, y que el neo-escolasticismo se basara en este doble diálogo (DR, p. 45, 47) <sup>43</sup>.

<sup>41</sup> «Los espíritus que piensan —escribía A. Sabatier en 1897— pueden dividirse hoy en dos clases: los que datan de antes de Kant y los que han recibido la iniciación filosófica, el bautismo filosófico, de su crítica» (citado por APF, p. 267). Unamuno cita con frecuencia a A. Sabatier entre los pensadores franceses que él aprecia, por ejemplo en una carta a B. Candamo (sin fecha, pero escrita entre el 31 de agosto y el 29 de noviembre de 1900), publicada en *Índice*, 1958.

<sup>42</sup> R. AUBERT, «Le pontificat de Pie IX», en *Hist. Egl. sous la dir. de FLICHE-MARTIN*, t. 21, París, 1952, p. 212-214 (= APP).

<sup>43</sup> BVC, p. 297, 70: «Se engañan quienes se imaginan que con sus alabardas van a triunfar del armamento actual». Los últimos años de León XIII fueron, desde el punto de vista de este diálogo leal con el pensamiento moderno, una apoteosis. «Para ganar los corazones, es preciso serrenarlos. Este era el

No puede afirmarse, ni mucho menos, que todos los Institutos universitarios católicos adoptaran este espíritu: el «diálogo» con el kantismo se convirtió en obsesión <sup>44</sup>, y el escolasticismo que se oponía a Kant justificaba a veces esta expresión de Blondel: «¡Que Santo Tomás nos proteja contra los tomistas!» (BVC, I, p. 138); y en otra de sus cartas decía: «¡Entre el bloque escolástico y el bloque kantiano, al que aporrea M. Gayraud con su mano granítica <sup>45</sup>, queda, sin embargo, sitio para otra cosa! Pero esta otra cosa corre el riesgo de ser por mucho tiempo aplastada» (BVC, I, p. 112).

• • •

La crítica kantiana, los estudios sobre la creencia, la difusión del protestantismo liberal, situaban entonces en el primer plano de la teología el *problema del acto de fe* (APF, p. 225, 270-273, 274-276). «El problema de la fe y el problema apologético ya no eran cuestiones intelectuales, sino problemas vivos, de cuya solución dependía el éxito de un renacimiento religioso que se anunciaba brillante» (APF, p. 266). «Un autor tan poco revolucionario como Mausbach no dudaba escribir que le gustaría ver a la generación joven echar por la borda cierto número de discusiones escolásticas sobre la materia, para sustituirlas por el estudio, en una forma modernizada, de las graves cuestiones

secreto de León XIII... Nunca fue más hermosa la Iglesia... Este tiempo de Pentecostés, que fue el fin de León XIII, quizá no podía durar... La edad de oro no volverá» (Louis GILLET, citado en BVC, I, p. 94).

<sup>44</sup> BVC da curiosos ejemplos de esto; véase, como muestra, I, p. 60 (que recuerda que, desde 1896, el P. Schwalm había tachado de kantismo el pensamiento blondeliano); p. 63: «El libro de M. Goujon es delicioso. Explica cómo un cura rural no se deja engañar por los desvarios de los soñadores de gabinete y de biblioteca. Cuando se tiene un ruiseñor que canta todas las noches a ocho pasos de la ventana, no se es kantiano»; p. 121 (en que el *Univers* considera el «neo-kantismo como fuente de la literatura sensual y del libertinaje»); p. 55, 112, y II, p. 72, 101 (¡Kant había tenido como inspirador a un judío!), 183.

<sup>45</sup> Sobre este «defensor» de la fe, cfr. BVC, I, p. 165-169, y APF, p. 322.



planteadas por las corrientes morales y religiosas contemporáneas» (APF, p. 264) <sup>46</sup>.

Sin embargo, es preciso subrayarlo, «será difícil apreciar un progreso notable en este tratado después de los grandes teólogos jesuitas y dominicos de los siglos XVI y XVII hasta el fin del siglo XIX. Por el contrario, la evolución ha ido más bien en el sentido de una desaparición cada vez más clara del carácter fundamentalmente sobrenatural y religioso de un acto que, sin embargo, constituye la raíz de la justificación» (APF, p. 224). Uno de los teólogos más conocidos de esta época, el P. Harent, en su célebre artículo del *Dictionnaire de Théologie catholique*, escribía que, a los ojos de la razón, «el acto de fe se presentará como la conclusión de una serie de enunciados» (APF, p. 230). ¿No era esto reducir el carácter sobrenatural del acto de fe a algo extrínseco, a esa «lámina de oro que se aplica sobre el cobre para hacer dúbré», como decía el P. Garrigou-Lagrange, o bien convertirlo en una especie de «sobrenatural chapeado», según la expresión del P. Rousselot (APF, p. 233) <sup>47</sup>, o, en fin, ceder al «extrínse-

<sup>46</sup> APF, p. 225, n. 1, señala que algunas revistas, por ejemplo *Les Études*, en 1897, llegan hasta hablar de una «moda».

<sup>47</sup> APF, p. 233, cita un pasaje sugestivo en que se acusa a esta concepción de no ser más que un «puro naturalismo, que se ofrece aprovechando la oculta coincidencia de un puro sobrenaturalismo, verbalmente afirmado, pero psicológicamente inexistente e intelectualmente vacío» (trátase de Bernard de Sully, que, como se sabe, es el propio Blondel). «Los excesos de la exégesis racionalista son una consecuencia natural y casi inevitable del método histórico-empírico, según el cual la demostración evangélica se basa casi exclusivamente en el estudio de los testimonios externos, sin recurso, sin apoyo, sin contraste, sin vivificación, preparación ni verificación en y por los testimonios internos y las exigencias inmanentes... En suma, lo sobrenatural no puede ser reconocido ni mantenido ni defendido en la Escritura si se rompe la solidaridad entre lo interno y lo externo» (BVC, I, p. 80).—Finalmente, H. de Lubac, citado en APF, p. 389, escribe: «Por una especie de racionalismo inconfesado, reforzado desde hace un siglo por la invasión de tendencias positivistas y por el temor de parecer conceder algo a los sistemas que comprometían el valor intelectual del acto de fe; por una cesión ante los prejuicios reinantes, que no ven más certeza ni siquiera más intelectualidad que la científica, a veces se han cometido errores acerca de la naturaleza de las razones de creer y se ha falseado en mayor o menor medida su sentido. A medida que se restringía más cicateramente

cismo» que había de ser descrito por Blondel en su *Histoire et Dogme?* <sup>48</sup>.

Por otra parte, a esta hipótesis ruinosa se oponía radicalmente la doctrina de la «fe-confianza ciega», del protestantismo liberal: tratando de desempeñar el papel del fuego, prescindiendo de todo aquello que la crítica idealista e histórica parecía destruir, creía salvar lo esencial, reduciendo la fe a una experiencia religiosa de un Dios y de un Jesús sobre los cuales, por lo demás, ni la razón ni la historia nos enseñarían nada preciso y cierto. La doctrina de la «eferencia» absoluta, tal como el modernismo iba a proclamarla muy pronto <sup>49</sup>, rema-

su dominio, se ha exigido que la apologética estableciera más científicamente el hecho de la revelación... Este fue el sistema de la fe natural o fe científica. A toda costa, los argumentos debían ser reforzados o, más bien, los signos de la revelación convertidos en argumentos científicos. Pero cuanto más empeño se ponía en ello, menos convincentes se hacían en realidad. Porque, para esto, era necesario cerrar los ojos a los verdaderos problemas y a todas las dificultades de método. De suerte que el giro pseudocientífico impuesto a las demostraciones y a las apologías de la fe por un prejuicio teológico no tenía más resultado que hacer encogerse de hombros a los hombres de ciencia. Con la apariencia de proponerles un problema científico, lo que se hacía era entablar un combate con armas iguales en su propio terreno, en vez de conducirles previamente al único terreno en que se plantea y se resuelve necesariamente, por el cristianismo, el problema religioso.

<sup>48</sup> Sobre el *extrínsecismo*, véase BVC, I, p. 80; sobre el *monoforismo*, *ibid.*, t. II, p. 102-105: La tesis según la cual todo, en el cristianismo, viene de fuera, *extrínsecus*, no es menos inexacta que la tesis según la cual todo procede de dentro, por *eferencia*. A esta falsa doctrina de la *eferencia*, a la doctrina incompleta de la *aferencia* por vía externa, que, para abarcar el error con una sola palabra, podríamos llamar *monoforismo*, es preciso, si se quiere permanecer en la integridad de la doctrina, oponerle y anteponerle la doctrina de la doble *aferencia*, que ciertamente no atribuye al movimiento inmanente del alma, aunque esté ya penetrado de estímulos sobrenaturales, el poder de discernir por sí mismo su origen y su término, pero tampoco atribuye a la verdad objetiva, simplemente porque sea imperativamente propuesta al espíritu, el poder de hacerse acatar y asimilar; la que, con Dechamps, reconoce que hay y «que sólo puede haber dos hechos que deben comprobarse, uno dentro de nosotros, el otro fuera de nosotros, y que estos dos hechos se buscan para abrazarse».

<sup>49</sup> BVC, II, p. 103; I, p. 156, muestra bien la distinción radical hecha siempre por Blondel entre *doctrina* y *método* de la inmanencia; por lo demás el filósofo de Aix nunca tuvo simpatía a Kant (*ibid.*, II, p. 72, 106).

taba esta reducción de lo sobrenatural a un mero postulado de la interioridad humana. Se esperaba recuperar así, en el terreno de la «razón práctica», lo que la «razón teórica» había destruido implacablemente (APF, p. 268).

Es cierto que tanto en Roma, en la Universidad Gregoriana<sup>50</sup>, como en Lovaina, en la Facultad de teología<sup>51</sup>, y en la Escuela Bíblica de Jerusalén<sup>52</sup>, se había hecho un gran esfuerzo de enfrentamiento crítico y exegetico: la teología positiva, la historia de los orígenes cristianos, la crítica bíblica, eran cultivadas allí con fidelidad total a la ortodoxia de la fe. Maurice Blondel, en el terreno filosófico, criticaba desde el interior el idealismo kantiano y echaba las bases de aquella doctrina de la doble «aferencia» de lo sobrenatural, que había de producir una «indiscutible renovación del tratado de la fe» (APF, p. 224): «El catolicismo... es, en sí, al mismo tiempo, vida desde dentro y vida desde fuera, libertad espiritual y sumisión total; porque lo sobrenatural sólo viene a solicitarnos desde dentro por la gracia, y a prescribirnos desde fuera por revelación la verdad que hay que creer y el precepto que hay que practicar, porque Cristo es; es, y de su encarnación, de su mediación, de su inmolación proceden ontológicamente todos los estímulos interiores de la vocación sobrenatural; es, y de él, de su palabra, de sus ejemplos, de sus instituciones proceden la doctrina y la autoridad que le perpetúan»<sup>53</sup>. A esta doctrina, que el futuro cardenal Mercier conocía y apreciaba<sup>54</sup>, le descubriría Blondel antecedentes autorizados, primero en el cardenal

<sup>50</sup> APF, p. 184-193, y A. KERKVOORDE, en M. J. SCHEEBEN, *Le mystère de l'Eglise*, col. *Unam Sanctam*, n. 15, París, 1946, p. 12-34.

<sup>51</sup> Recordemos los nombres de Paulin Ladeuze, Edouard Tobac, Albin Van Hoonacker, Joseph Lebon.

<sup>52</sup> BVC, I, p. 213, permite apreciar el valor que necesitaron los grandes exegetas de Jerusalén.

<sup>53</sup> BVC, II, p. 103; cfr. también p. 104 («la trascendencia interior... compatible con el carácter gratuito y sobrenatural de la gracia en nosotros»).

<sup>54</sup> Sobre Mercier y sus relaciones con Blondel, cfr. BVC, I, p. 128 («ojalá que el folleto de usted (*Histoire et Dogme*) recuerde a los teólogos y exegetas que son cristianos»), 157, 280, 365; II, p. 129, 232-233.

Dechamps<sup>55</sup>, y luego en Santo Tomás, al que iba a conocer cada vez mejor<sup>56</sup>.

Desgraciadamente, la escuela de teología positiva de la Gregoriana no iba a tener continuadores, al menos en los últimos años del siglo XIX. Entre 1895 y 1900, el *Instituto Superior de Filosofía* de Lovaina iba a atravesar una crisis que pondría en peligro la posibilidad misma de su irradiación sobre el mundo del pensamiento laico (DR, p. 114-162). Un hombre como el P. Lagrange iba a ser tratado de «racionalista hipócrita» (BVC, I, p. 213). En cuanto a Blondel, atacado desde ambos frentes, por los representantes del pensamiento laico y por la masa de los teólogos, era tenido por kantiano, inmanentista; el abate Gombault llegó a evocar, refiriéndose a él, a Lutero en persona (BVC, I, p. 30, 70, 139, 257, p. 62 y 118). «La hora pertenece a los violentos y a los agitados», escribía un corresponsal del filósofo de Aix (BVC, I, p. 257). Demasiados católicos se dejaban guiar por el miedo (BVC, p. 129) en su defensa ciega, en la que figuraban a veces en el mismo plano opciones políticas conservadoras y la defensa de las verdades cristianas más esenciales; «puerilizaban» a la Iglesia (BVC, I, p. 197) y permanecían sordos al drama que se desarrollaba, «un drama tal como no se ha visto desde hace cincuenta años», escribía el abate Wehrlé. Al reproche de tomar siempre las cuestiones religiosas por el lado más tenebroso, respondía Blondel:

No soy yo el que inventa a placer las oscuridades, sino que tengo que ir al encuentro de las almas incrédulas adonde están, *quae sedent in mortis tenebris*, para traerlas poco a poco a la luz. Os parecéis a uno de los comensales reunidos en una sala espléndidamente iluminada que, entreabriendo la ventana o la puerta, dijera tranquilamente: «¡Qué negra está la noche; sólo los lobos pueden pasearse con semejante tiempo!» Pero resulta que en estas tinieblas exteriores hay muchos cientos de mi-

<sup>55</sup> Cfr. M. BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique*, col. *Cahiers de la nouvelle journée*, n. 20, París, 1932, donde se recogen buena parte de los artículos del canónigo Mallet.—Es sabido el influjo del cardenal Dechamps en el Concilio Vaticano I.

<sup>56</sup> Basta recorrer el índice de BVC para darse cuenta del descubrimiento progresivo de este pensamiento por Blondel.

Ilones de almas humanas que andan errantes; resulta que, en esa noche, que para ojos deslumbrados por las luces del festín parece impenetrable, algunos rayos se filtran incluso a través de las nubes más espesas, y que, a favor de esa oscura claridad, es posible gujar a los atentos, a los animosos, hacia el gran resplandor que se escapa de la sala privilegiada... ¿Cómo es posible considerar natural y legítimo que un escolástico disertase sobre la forma, la dimensión y el color de las aureolas de los bienaventurados, y pensar que es inútil y presuntuoso indagar cuáles son los medios que les quedan a las almas aparentemente ajenas a la Iglesia para participar de ella, para venir a ella? ¿Es que no se comprende que para estas almas es una cuestión de capital importancia concentrar las luces que tienen para orientarse hacia la puerta de la luz?... ¿Es que no se comprende que, incluso para los convidados de dentro, el pensar en estos hombres errantes, en estos hambrientos de fuera, puede convertirse en una angustia, en una tentación, y hacerles salir sin espíritu de retorno? (BVC, I, p. 297-298).

La enseñanza superior católica llegaba, casi en todas partes, con un retraso de cerca de cincuenta años: Francia, Inglaterra, Italia, Austria y, hasta cierto punto, Alemania misma, que no había llenado el vacío producido por la defección de Döllinger, no tenían gran cosa que oponer a las universidades protestantes de los países germánicos y anglosajones. En un informe presentado al Congreso católico de Malinas, en 1891, el futuro cardenal Mercier decía:

Los católicos viven aislados en el mundo científico; se sospecha de ellos, son tratados con indiferencia: a sus publicaciones les resulta muy difícil traspasar el recinto del mundo creyente, y cuando lo traspasan, generalmente no encuentran eco... Pues bien, este estado de aislamiento intelectual es fatal para la fe y para la ciencia. No hay más que un remedio: formar hombres, en mayor número, que se consagren a la ciencia por sí misma, sin una meta profesional, sin un fin apologético; hombres que trabajen de primera mano en formar los materiales del edificio científico, y contribuyan así a su elevación progresiva. Crearse los recursos que este trabajo reclama, tal es el doble fin a que deben tender hoy los esfuerzos de cuantos se preocupan por el prestigio de la Iglesia en el mundo y por la eficacia de su acción sobre las almas (DR, página 77).

En España, la situación de la ciencia católica no era mejor por

entonces. En el primer Congreso católico nacional, celebrado en Madrid el año 1889, Menéndez Pelayo decía en su discurso sobre *La Iglesia y las escuelas teológicas en España*:

¡Y entre tanto, los católicos españoles —doloroso es decirlo, pero éstos son días de grandes verdades—, distraídos en cuestiones estúpidas, en amargas recriminaciones personales, vemos avanzar con la mayor indiferencia la marea de las impiedades sabias y corromper cada día un alma joven, y no acudimos a la brecha cada día más abierta de la metafísica, ni a la de la exégesis bíblica, ni a la de las ciencias naturales, ni a la de las ciencias históricas, ni a ninguno de los campos donde siquiera se dilatan los pulmones con el aire generoso de las grandes batallas! (Citado en PLEG, p. 123.)

Un especialista del pensamiento filosófico y religioso de Unamuno, el P. Oromí, describe la situación de la manera siguiente:

Una religión decadente, virtualmente practicada por un clero demasiado metido en política, sin vigor apostólico y con mucha ignorancia del credo que debía enseñar.

Y, hablando luego de la disidencia de muchos intelectuales, añade:

Lo clerical y lo eclesiástico estorbábanles más que los mismos dogmas. No fue la corrupción de costumbres lo que movió a los jóvenes intelectuales a abandonar el dogma católico, como suele decirse por ahí muchas veces por pereza intelectual o por simplificar la historia, sino una verdadera indigencia intelectual, que se ha dejado sentir demasiado en el catolicismo español de estos últimos siglos (citado en PLEG, p. 123-124).

\* \* \*

No puedo leer sin angustia en la lista de libros enviada por Unamuno a «Clarín», en marzo de 1900, el nombre del «abate Mercier» al lado de los de Harnack, William James, Gowd, Gibson (ECL, p. 101): si este hombre, que iba a adquirir fama mundial, hubiera podido dialogar con el gran maestro del *Institut supérieur de philosophie* de Lovaina, quizá también él se habría sentido «en el corazón de la vida contemporánea, iniciado desde el interior en una crítica

positiva del idealismo kantiano y del cientismo materialista. Una de las desdichas más graves de su destino fue el desconocimiento total del pensamiento filosófico francés de fines del siglo XIX, particularmente el de Blondel: «Oigo hablar mucho de renacimiento espiritualista y de renovación metafísica», escribía a Jiménez Ilundain el 23 de diciembre de 1898, «pero tengo muy oscura idea de ello» (RUBA, 7, p. 86)<sup>57</sup>. En vez de buscar por este lado, se inspiró casi exclusivamente en el pensamiento alemán contemporáneo. Éste, en el sector católico, no se interesaba por el problema de la fe, mientras que, en el sector protestante, la identificaba con la «confianza ciega», que Ritschl y Harnack atribuían a Lutero<sup>58</sup>. La concepción unamuniana de la fe iba a orientarse hacia el protestantismo liberal y, durante algún tiempo, hacia el modernismo<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Hubo aquí un prejuicio que cegó a Unamuno en relación con Francia. Él, tan perspicaz para descubrir en Alemania y en Dinamarca, por ejemplo, los escritores importantes, llamados a un porvenir inmenso, fue miope en lo que se refiere al pensamiento francés de esta época.

<sup>58</sup> APF, p. 514, muestra que los teólogos católicos alemanes no veían en los trabajos blondelianos —*die französische Apologetik*, decían— más que una cocción de las teorías protestantes. El problema del acto de fe no les interesaba, al menos antes de 1914. A. Sabatier, a quien Unamuno admiraba como uno de los representantes de la «Francia religiosa», había sido profesor en Estrasburgo; la derrota de 1870 le había llevado a París, donde introdujo lo esencial de las ideas del protestantismo liberal alemán.

<sup>59</sup> Según H. BENÍTEZ (RUBA, 9, p. 90; 16, p. 506), Unamuno se alejó del protestantismo hacia 1913, porque le reprochaba el no estar bastante impregnado del sentido escatológico de la bienaventuranza y de la supervivencia, y estar, en cambio, demasiado preocupado por la justificación. Por el contrario, según la mayoría de los críticos, el pensamiento unamuniano siguió siendo profundamente protestante; así, en enero de 1900, explica que va de la «fe en Cristo» a la «fe de Cristo» (RUBA, 8, p. 344); en diciembre de 1901, el plan de seis conferencias es presentado bajo el signo del protestantismo (liberal), que debe impedir «racionalizar» el catolicismo (habla de «catolicismo volteriano») (RUBA, 9, p. 116-121; *idem*, el 9 de mayo de 1902 (RUBA, 9, p. 127-128).— La misma divergencia de opinión en lo relativo al modernismo de Unamuno. H. Benítez señala que en ST (EE, II, p. 794) ataca violentamente a Loisy; efectivamente, en *Visiones y comentarios*, col. *Austral*, p. 128-131, hay un elogio de Pío X por haber superado las cuestiones sociales, condenado el modernismo y defendido el catolicismo «intrapopular». Otros, por el contrario,

Sería demasiado fácil tirarle la piedra. Acabamos de ver en qué breñales se formulaban las soluciones cristianas para el porvenir. Unamuno mismo tropezaba en España con las maquinaciones de los «íntegros», que querían «hacer circuncidar a los liberales» y confundir a la Iglesia con un partido que decía identificarse con el suelo de la patria<sup>60</sup>. Sabiendo como sabemos hasta qué punto está el itinerario de la fe ligado a acontecimientos personales, aparentemente ínfimos, debemos guardarnos de subestimar el influjo de un ambiente tan negativo. El aislamiento intelectual en que se hallaba Unamuno en este año de 1897 es una realidad; el autor de *Paz en la guerra* expiaba «el pecado contra el espíritu» de demasiados católicos españoles<sup>61</sup> y europeos.

## 2. ENTRE LA MÍSTICA Y LA INCREULIDAD

*La fe es razonable*, ante todo, porque supone *praeambula*, es decir, postulados de orden filosófico, el primero de los cuales es la certeza de la existencia de Dios, a cuyo conocimiento como creador puede

subrayan el modernismo de su pensamiento, por ejemplo SB, p. 111-115, según el cual, Loisy influye en ciertas páginas de *La Agonía del Cristianismo* sobre la existencia histórica de Jesús.—A. Zubizarreta piensa que Unamuno abandonó hacia 1908 algunos aspectos extremos del protestantismo liberal y del modernismo, y que se orientó hacia un «catolicismo» de un género muy particular, bastante alejado de la ortodoxia.—El ejemplar de *L'Évangile et l'Église* conservado en Salamanca lleva observaciones de Unamuno particularmente frente a los párrafos sobre la imposibilidad de probar históricamente la resurrección (p. 118) y sobre el influjo del intelectualismo en el nacimiento de las herejías; desgraciadamente, para él el catolicismo a secas fue muy pronto una de estas herejías, como se ve en ST, IV.—Estos hechos, que se manifestaron sobre todo en ST y en *La Agonía del Cristianismo*, son los que explican la reciente inclusión de estas dos obras en el *Índice*.

<sup>60</sup> D, II, p. 44; III, p. 8-9, 44, 49-50, 55-56; IV, p. 49, 56-57, dan algunas indicaciones sobre las críticas hechas por Unamuno acerca de este punto. Para los años posteriores, cfr. RUBA, 9, p. 109; 10, p. 487, n. 8, y 488, n. 9.—Cfr. También la «Polémica de la ciencia española» a partir de 1876, en P. LAÍN ENTRALGO, *España como problema*, Madrid, 1957, p. 32-57.

<sup>61</sup> La expresión es de H. BENÍTEZ, en RUBA, 16, p. 505.

llegar la razón partiendo de las cosas creadas<sup>62</sup>. En segundo lugar, es razonable porque puede y debe invocar los motivos de credibilidad: aunque éstos no producen una certeza evidente, crean una certeza práctica, que convierte la duda en prácticamente imprudente<sup>63</sup>. Por último, la fe se desarrolla en la «inteligencia» de su contenido, porque la luz sobrenatural eleva la facultad intelectual y la ilumina desde dentro; si hay que evitar la «inflación apologética», a la que cedió el siglo XIX, hay que guardarse igualmente del fideísmo<sup>64</sup>. Es preciso, en este plano, distinguir cuidadosamente entre los motivos personales de la fe y los motivos comunicables<sup>65</sup>, pues cada uno en su orden

<sup>62</sup> Cfr. *supra*, p. 105, n. 17.

<sup>63</sup> Los motivos de credibilidad no producen una certeza evidente; de lo contrario, no se explicaría que esta «evidencia» convierta a tan poca gente.

<sup>64</sup> M.-D. CHENU, *La théologie est-elle une science?*, col. *Je suis, je crois*, núm. 2, París, 1958, escribe: «Es verdad que estas definiciones no se pueden traspasar a Dios de plano; ¿acaso el respeto al misterio no debilita nuestro esfuerzo racional hasta el punto de imponernos en definitiva, en la confesión de una equivocidad irreductible, una adoración muda? A todo lo largo de la historia del pensamiento cristiano observamos aquí una tensión entre los llamados místicos, que son teólogos más sensibles a la inefabilidad del misterio, y los llamados escolásticos, que son teólogos dedicados a enunciar los objetos de la fe valiéndose de las estructuras racionales del espíritu. Tensión que ha podido desembocar a veces, de un lado, en un peligroso agnosticismo, tal como se insinúa, por ejemplo, en un Tomás de Kempis o en un Gerson, cediendo a una filosofía nominalista, y, de otro lado, en un teologismo en que el misterio de la palabra de Dios quedaba recubierto por andamiajes dialécticos. Tensión, por otra parte, bienhechora en su equilibrio sustancial: su hermoso fruto, al mismo tiempo místico y escolástico, se encuentra maduro en los admirables tratados sobre los *Nombres divinos* a la ciencia, del Areopagita. Por el contrario, la *Imitación de Cristo*, que, en un capítulo famoso (III, c. 54), se complace en contrapesar dramáticamente, en todas las articulaciones de la vida espiritual, las inclinaciones de la naturaleza y las de la gracia, trata con una piadosa desenvoltura los análisis y las definiciones: «¿De qué me sirve saber el valor de la compunción, si no la practico?» Sobrenaturalismo seductor, pero demasiado fácil en su empirismo» (p. 57-59).

<sup>65</sup> F. GRÉGOIRE, *Cours de raisons de croire. I. Partie générale: Raisons communicables et raisons personnelles*, Lovaina, Multicopia, 1955, p. 3-13, explica bien esta gama de razones de creer. He aquí el resumen de su exposición: Los motivos pueden ser comunicables o personales, tanto en su contenido como

contribuye a la asimilación en profundidad de la luz de la fe: *non crederetur nisi videretur esse credendum*, no se creería si no se viera que es preciso creer, dice Santo Tomás.

La fe, sin embargo, es «fundamentalmente el resultado de una

en la manera de ser percibidos. Las razones comunicables se servirán más gustosamente de signos discursivos, los cuales, mediante un procedimiento regresivo y por eliminación de todas las hipótesis, excepto una, se basan en el principio de razón suficiente, o de causalidad; así, partiendo del hecho de la caridad heroica de ciertos testigos de lo espiritual cristiano, podemos, después de haber eliminado todas las hipótesis explicativas menos una, concluir que la única causa que explica este hecho es la realidad del Dios de los cristianos y de su gracia. Los motivos personales se servirán más frecuentemente de signos intuitivos, los cuales, sin necesidad de recurrir al principio de causalidad, hacen como transparente la causa en el efecto; así, la caridad de tal religiosa que me asiste, puede presentarse como un signo a través del cual tengo la intuición de la caridad totalmente desinteresada de Dios mismo, algo así como en la sonrisa leo la presencia de una simpatía. Entre estos dos extremos hay espacio para toda la gama de los «signos»: ora la materia es impersonal, pero el modo de conocimiento es personal —por ejemplo en la intuición de la presencia divina en el hecho impersonal y evidente del progreso de la caridad en el mundo—, ora la materia del signo es personal, pero el modo de conocimiento es «impersonal» —por ejemplo en el razonamiento en virtud del cual un enfermo concluye sobre la realidad de Dios partiendo de la caridad que ha sentido a su alrededor. Conviene recordar que los signos personales, intuitivos, son siempre comunicables por el conocimiento de simpatía, o de «consonancia», que se despierta por connaturalidad con el objeto; así, cuando leemos a los místicos, sentimos en nosotros una especie de eco que sale al encuentro y facilita el reconocimiento de este inmenso continente espiritual que, sin embargo, casi nunca hemos pisado. Inversamente, las razones «comunicables» suponen, por su parte, para afectarnos verdaderamente, un aspecto personal: comprender el argumento de la existencia de Dios partiendo del hecho de la caridad heroica supone una madurez espiritual que permita apreciar lo que hay de verdaderamente milagroso en la caridad de tal o cual santo, por ejemplo en la de Catalina de Génova, Teresa de Avila, Juan de la Cruz. Por consiguiente, es preciso buscar incesantemente una colaboración íntima entre los razonamientos y la intuición, al menos si queremos alcanzar una fe razonable plenamente desarrollada, tanto en el plano de los motivos de credibilidad y de la inteligencia de la fe como en el del *assensus fidei*. Esta estrecha colaboración asegurará la tensión benéfica entre el misterio y la inteligibilidad, de que hablaba el P. Chenu.

gracia de luz y de atracción. No sólo supone el testimonio de Dios que llega a los oídos, sino también un testimonio más íntimo, que obra en el interior del alma, iluminando el entendimiento e inclinando las potencias de deseo... Sin querer tachar de herejía las opiniones contrarias, parece más conforme al espíritu general de la tradición no limitar el papel de la gracia a hacer meritorio un acto intrínsecamente natural, sino atribuirle, por el contrario, una parte importante en la génesis misma del acto *en cuanto acto de conocimiento*, y, por otro lado, reconocer, en este acto de conocimiento, el papel primordial de las disposiciones morales y de todo el dinamismo voluntario» (APF, p. 220, 222) <sup>66</sup>. No se debe centrar todo el estudio de la fe sobre «la fe muerta»; pero hay que guardarse también de insistir de tal modo sobre «el alba de visión beatífica» que hay en ella, que ésta ya no pueda concebirse más que en el cuadro de una vida mística forzosamente excepcional <sup>67</sup>. Por lo demás, la insistencia sobre la «cuasi-expe-

<sup>66</sup> Cursiva del autor.—La convergencia de indicios que constituía el fondo de la certeza práctica de los motivos de credibilidad reaparece entonces, pero como iluminada desde arriba, unificada en una forma superior de la percepción. Esta luz baña al espíritu, al mismo tiempo que la voluntad responde a la gracia que la solicita.

<sup>67</sup> Ni se debe confundir la fe con la caridad, ni separarlas (cfr. BVC, II, p. 25, y, sobre todo, I, p. 260-262). APF muestra bien cómo, sobre todo después de la obra de Maurice Blondel, los teólogos del acto de fe subrayan cada vez más que, en la base de la fe teologal, hay cierta experiencia sobrenatural (p. 722 s.): «*Ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum; inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis*: el que cree tiene suficiente motivo para creer, pues es inducido a ello por la autoridad de la doctrina divina confirmada por milagros, y, lo que es más, por el testimonio interior de Dios que le invita» (IIa-IIae, q. 2, a. 9, ad 3um); en este sentido, Santo Tomás subraya siempre la unidad concreta de la vida espiritual, por ejemplo al estudiar el don de inteligencia inmediatamente después de la fe (p. 715). Por otra parte, «unir no es confundir. Importa examinar separadamente los problemas que plantea la adhesión a la revelación a causa de la autoridad de la palabra divina y los que suscita cierta experiencia inmediata de las verdades religiosas, una vez admitido su origen revelado; que no se pretenda, pues, como a veces parece que se intenta, restringir el estudio del acto de fe a los problemas de la segunda categoría. Convendría también recordar... que un conocimiento ex-

periencia» de lo sobrenatural, o, si se prefiere, sobre el *auditus interior* de que habla Santo Tomás (APF, p. 722) <sup>68</sup>, debe darse la mano con una sana doctrina del carácter razonable de la fe. Sin estos principios de equilibrio, el espíritu oscilará entre la búsqueda de estados de certeza de orden místico y la caída en un vacío interior o en una vaguedad metafísica y apologetica.

\* \* \*

Pues bien, *Unamuno no volvió jamás sobre los fundamentos teóricos de su ateísmo*. Por otra parte, desde abril de 1897 emprende una crítica de las pruebas de la existencia de Dios (D, II, p. 27-28) que está en consonancia con lo que ya había afirmado entre 1880 y 1886, y con lo que repetirá en *El sentimiento trágico de la vida* <sup>69</sup>. En otros términos, no hizo «la crítica de la crítica»: el ateísmo teó-

perimental apenas se concibe, por regla general, en los que no tienen más que la fe muerta; sin embargo, también ésta es, aunque parezca olvidarse demasiadas veces, y a pesar de todas sus deficiencias, una verdadera fe sobrenatural e infusa; y, si es totalmente legítimo pedir que no se centre el tratado de la fe sobre un estado anormal y degenerado de esta virtud, es inadmisibles definir los caracteres de la fe o sus condiciones de existencia de tal modo que resulte imposible seguirlos aplicando, aunque sólo sea analógicamente, al caso de la fe muerta» (p. 715-716). Difícilmente se podría expresar esto mejor. Unamuno tiene razón, sin duda, al perseguir la fe en el plano de esta «alba de visión beatífica» (APF, p. 708), pero se equivoca al separar esta «experiencia» de la condición «ordinaria» de la vida religiosa (más acá de experiencias interiores de orden místico). Como, por otra parte, suprime todos los motivos de credibilidad y toda inteligencia de la fe, se tiene a veces la impresión de que anda buscando una especie de estado de certeza análogo al que persiguen ciertas confesiones reformadas.

<sup>68</sup> Texto completo *supra*, n. 67; cfr. también APF, p. 709-716, e *infra*, p. 118, n. 93.

<sup>69</sup> Cfr. *supra*, p. 81, n. 15: «No se llega nunca, porque Dios es inaccesible», escribe el 13 de diciembre de 1901 a B. Candamo. El 5 de marzo precisa: «Cada día siento más respeto al mundo del misterio, y cada día se hace en mí más luz respecto a la fecunda lucha entre la razón y la fe, la ciencia y la religión. Mi ciencia es antirreligiosa; mi religión, anticientífica, y no excluyo a ninguna de las dos, sino que las mantengo en mí frente a frente, negándose una a otra, y dando con su contradicción vida a mi conciencia» (*Índice*, núm. 116-117, p. 13, col. 1-2).

rico siguió siendo una de las «premisas secretas» que nunca volvió a examinar. En el plano filosófico, su «fe» se apoyará en el vacío: esta expresión paradójica es la única adecuada, como, por lo demás, lo confirma al comienzo del *Diario*:

«Con la razón buscaba un Dios racional, que iba desvaneciéndose por ser pura idea, y así paraba en el Dios Nada a que el panteísmo conduce, y en un puro fenomenismo, raíz de todo mi sentimiento de vacío» (D, I, p. 4-5).

Así, pues, Unamuno va a esforzarse por edificar su fe sobre una nada de certeza filosófica. Del «Dios vivo que habita en nosotros, y que se nos revela por actos de caridad y no por vanos conceptos de soberbia» (D, I, p. 5), no podrá saber que existe y que le salva de la muerte *más que en el interior de la fe misma*, en la luz que ella segrega, una vez rechazados todos los puntales, una vez arrojadas al abismo oscuro todas las escalas de cuerda que ayudan a trepar a la ciudadela de nubes.

La fe unamuniana se inscribe en la línea de la *confianza*, de la entrega a la persona de Jesús, aspecto un tanto descuidado en la teología corriente de la época. Este elemento se repite en la parte valde de la definición de *Nicodemo el Fariseo*:

La fe, no una mera adhesión del intelecto a un principio abstracto, a una fórmula sin contenido ya acaso; no la afirmación de principios metafísicos o teológicos; no, sino un acto de abandono y de entrega cordial de la voluntad, una serena confianza (NF, en *Ob. Sel.*, p. 1190).

La insistencia sobre la plegaria y la oración como medios de alcanzar la fe sitúa la búsqueda en la órbita de la reacción contra la inflación apologética y especulativa de que hemos hablado; sin duda la oración no es el *único* medio de comprender el sentido de los dogmas, pero es justo señalar, con San Bernardo (D, IV, p. 16-19), la importancia de las luces de la teología mística. Los enunciados dogmáticos, por esenciales que sean, no amenguan en nada la verdad de las palabras de Santo Tomás: «El acto del creyente no tiene como meta el enunciado, sino la cosa»<sup>70</sup>.

<sup>70</sup> Cfr. *supra*, p. 108, n. 25.—BVC, I, p. 182: «Entre lo que percibimos y

Desgraciadamente, estos aspectos positivos implican en Unamuno negaciones inaceptables. En primer lugar, su «conversión» se apoya en una *nada de motivos comunicables*; rechaza toda posibilidad de entendimiento de la fe y basa el acto de fe mismo no en una luz que ilumina, sino en el conflicto entre razón y sentimiento, ateísmo desesperado y desesperación esperanzada, como lo demuestra el comentario al episodio de la Samaritana (D, IV, p. 61-70). Ahora bien, el «querer sobrevivir» es incapaz de superar la objeción de la ilusión biológica<sup>71</sup>; el «*credo quia absurdum*», único fundamento subsistente, es de orden antropológico, pero no sobrenatural; los ojos de la fe sólo se abren, así, a las tinieblas de una paradoja insostenible<sup>72</sup>. En segundo lugar, el *assensus fidei* queda sin ningún vínculo, ni siquiera remoto, con los esfuerzos del espíritu humano: sólo se puede

---

lo que creemos, entre lo que creemos y el contenido divino de la vida sobrenatural, queda, para las etapas de nuestra ciencia y para el estudio de nuestro itinerario hacia Dios, un campo infinito que explorar»; p. 222: «Los dogmas nos enseñan alguna realidad objetiva (hecho histórico, realidad trascendente, relación sobrenatural inmanente), y todos contribuyen a realizar en nosotros algo de esta verdad, de esta realidad en sí misma. Lo sobrenatural revelado es doble en apariencia: de una parte, nos depara el secreto inaccesible de la vida divina, tal como ésta es necesariamente, y ontológicamente; de otra parte, nos enseña y nos ofrece la relación innaturalizable de la adopción filial, de Dios en nosotros; y esto es gratuito» (cfr. II, p. 85, y también los hermosos pasajes sobre el intelectualismo, II, p. 18; todos estos textos son de Blondel).

<sup>71</sup> Hay que observar, sin embargo, que Unamuno enfoca el problema también desde el punto de vista de la vida del amor y de la historia de la humanidad: hay, pues, algo más que el simple «querer vivir» egoísta; hay un comienzo de argumento: la historia sería un absurdo completo si las cumbres de la humanidad, por ejemplo en heroísmo, en caridad, coincidieran con una caída en la nada absoluta; en cierto modo, el ser sería entonces igual al no ser.

<sup>72</sup> Este aspecto se desarrolla sobre todo a partir del momento en que Unamuno recibe el influjo de Kierkegaard, en 1900; en D, III, p. 56-57, Unamuno se siente tanto más tentado por la confesión cuanto que, para él, se trata de una «superstición»; por consiguiente, someterse a ella sería tanto más meritorio. La misma oposición entre el sentido que da el pueblo a su fe y el que él manifiesta darle en su fuero interno (D, II, p. 4-6); observemos también la frecuente transición del tema de la humildad al de la humillación, por ejemplo en D, III, p. 29.

juzgar de la fe por la fe, escribe Unamuno; del mismo modo que se comprueba la existencia de un hecho sensible, sin saber nunca si subsiste algo de él fuera de la percepción misma que de él tenemos, así tan sólo se puede comprobar el hecho de la fe, sin poder afirmar que algo le corresponde fuera de él (D, III, p. 38-41)<sup>73</sup>; de este modo, la fe en el infierno, en la resurrección, cuando se tiene, probaría por sí misma, y sólo por sí misma, que estas realidades existen (D, I, p. 58). Unamuno buscaba una evidencia del objeto de la fe análoga a la que persiguen ciertos protestantes; quería un contacto «saturante», la experiencia de un mundo que resistiera a la prueba de su angustia de morir. El tipo de fe que buscaba estaba demasiado ligado a los estados de unión mística en sus etapas más altas; de aquí lo esperaba «todo»; del lado de acá de esta unión sólo veía la «nada»<sup>74</sup>.

<sup>73</sup> «La fe es un hecho en los que la poseen, y disertar sobre ella los que no la tienen es como si una sociedad de ciegos discutiera acerca de lo que oyeran hablar de la luz a los videntes. La fe es un *hecho*, y como un hecho hay que estudiarla. No se discute de las impresiones primeras de los sentidos; son datos, son primeros principios. Que veo aquí delante un tintero es un hecho. El problema es qué realidad objetiva responde a ese tintero; pero todo lo que discurremos sobre el tal problema será con elementos tomados de la percepción sensitiva. Operamos sobre una materia con la materia misma. Es el problema del conocimiento, de la correspondencia entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo representado y la representación. El mismo problema del conocimiento cabe transportarlo al mundo de la fe. ¿Qué realidades corresponden a los principios en que por fe creemos? Pero no se pierda de vista que, en el primer caso, en el de las intuiciones sensibles, sea la que fuere la realidad objetiva fuera de nuestra representación, guiándonos por ellas vivimos y obrando conforme a esas impresiones conservamos nuestro organismo, que no es tan extraño a la conciencia como el mundo mismo objetivo. Una serie de seculares adaptaciones entre la realidad objetiva de nuestro organismo y la del mundo ha creado esas asociaciones de intuiciones sensibles. Y así también, merced a las intuiciones de la fe, conservamos la vida del alma, su bondad, su paz, su actividad, su caridad. La larga historia del cristianismo es una serie de adaptaciones de nuestra conciencia moral al mundo de la fe» (D, III, p. 38-41). Este texto es claro: la fe no da testimonio más que de sí misma, sin que nunca se sepa si algo corresponde a ella en realidad; salvaguarda la paz del alma, y éste es su único efecto. Pragmatismo puro.

<sup>74</sup> Tan erróneo es confundir la «cuasi-experiencia» de lo sobrenatural con

Esta *actitud maximalista*<sup>75</sup> es tentación frecuente para los que están sedientos de certeza religiosa, pero son incapaces de asegurar sus fundamentos ante una crítica un tanto seria. Era perseguir una quimera, porque las «clases medias de la salvación» no pueden basarse en la experiencia mística en su grado más alto ni, *a fortiori*, en estas gracias que se conceden gratuitamente. Unamuno, sin embargo, parecía esperarlas como el desierto espera el agua<sup>76</sup>.

\* \* \*

los grados más sensibles de la devoción, como creer que la experiencia del «desierto» es idéntica a la de la ausencia de Dios y a la de su justificación.

<sup>75</sup> D, III, p. 19-21, es indicio de ello; Unamuno confiesa que no ve cómo el amor de su dicha puede coexistir con el amor de Dios por ser Dios; según él, sólo el deseo de la recompensa en la otra vida le sostiene: a este deseo opone la recusación *absoluta* de este motivo «interesado» de amor de Dios, en una donación a Dios que irá hasta el deseo de ser aniquilado por Él. El extremismo es evidente; hay aquí una especie de quietismo, en el sentido de que Unamuno pone tan alto el amor perfecto de Dios, lo sitúa en un mundo tan «inhumano», que todo lo que queda más acá de él le parece nada. En D, III, p. 58-59, los sentimientos que experimenta o no experimenta en materia religiosa son mencionados como indicios importantes de su avance espiritual. La carta a Corominas citada *supra*, p. 78, n. 6, confirma que Unamuno se encuadraba en la familia espiritual de Calvino-Jansenio; D, II, p. 51-53, 60-62; III, p. 55-56, 70, 85-89-90; IV, p. 48, 49, muestra que, en 1897, sigue estando marcado por el cristianismo rigorista y puritano.

<sup>76</sup> Hay que distinguir cuidadosamente entre la vida mística en lo que tiene de esencial, la unión con Dios, que, según muchos teólogos, como el P. Garrigou-Lagrange, es el desarrollo normal de la gracia de la fe —«la fe infusa», escribe, «de tal modo supera, por su elevación, a toda demostración racional (filosófica o apologética), e incluso a toda intuición natural de los ángeles, que está más alejada de estos conocimientos inferiores que de la visión beatífica» (citado en APF, p. 709, n. 15)—, y sus aspectos «extraordinarios», que pertenecen al orden de las gracias *gratis datae*, otorgadas gratuitamente, como los carismas de que habla San Pablo. Yo tengo la impresión, sin que pueda probarlo explícitamente, de que Unamuno no distingue claramente estos dos aspectos: no sólo oscila entre la mística y la incredulidad, sino que, además, mezcla las «experiencias sensibles» del orden religioso con la experiencia espiritual propiamente dicha; cfr. J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne*, colección *Théologie*, París, 1952, que indica que la gracia de la justificación no es la certeza sensible, casi psicológica, buscada por buena parte del protestantismo y que parece haber obsesionado también a Unamuno.



Ahora bien, la oración, único medio que subsistía para alcanzar una certeza, se le resistía a Unamuno, como él mismo explica a propósito de su «bibliomanía»:

Se me resiste la oración mental. Es tal mi hábito libresco que sólo concibo pensamientos y propósitos piadosos leyendo, como comentarios de lo que leo, y me veo forzado a cristalizarlos escribiéndolos. ¡Estudiar para escribir!, esto es el fin del intelectualismo. ¡pensar para producir pensamientos! El terrible círculo vicioso de nuestra economía, trasladado al mundo espiritual. No se piensa para sí, para la propia salvación; no se medita, se piensa. Se piensa para producir pensamientos. Se medita rezando, se piensa leyendo. Meditar es considerar con amor, fija y recogidamente, un misterio, un mismo misterio, procurando llegar a su esencia amorosa, a su centro vivífico; pensar es establecer relaciones entre ideas diversas<sup>77</sup>. El más allá grado de la meditación es el éxtasis: el del pensamiento, la construcción de un sistema filosófico. Meditando se hace uno mejor, más santo; pensando, más sabio (D. IV, p. 42-43).

El movimiento centrífugo por el cual, en el artista, la experiencia interior se traduce en el lenguaje o en la forma visible, es la fuente de toda grandeza y servidumbre en el arte creador: la «poesía es una plegaria que no reza, pero que hace rezar» a los que leen y saborean las obras de otros, no a los genios creadores, que rara vez sienten el choque de retroceso de sus propias creaciones estéticas<sup>78</sup>.

<sup>77</sup> Una vez más, el sabor kantiano es aquí innegable. Por otra parte, la oposición entre «poner en relación ideas diversas», que es lo propio del pensamiento, según Unamuno, y «llegar a la esencia amorosa del misterio» por la oración, es un nuevo ejemplo del extremismo doctrinal a que nos referimos: entre la «opinión» y la «evidencia», en materia religiosa, queda todavía lugar para la *analogía fidei*. La fe teológica es cierta con una certeza sobrenatural, sin implicar por eso la «penetración de la esencia amorosa del misterio». Esta ausencia total de «entredós» parece decisiva en el caso de Unamuno: el error no está en decir que el grado más elevado de la meditación es el «éxtasis», sino en no decir con bastante claridad que hay ya «meditación» real antes de llegar al éxtasis. Por lo demás, convendría explicar la palabra «éxtasis», pues unas veces puede significar el coronamiento normal de toda vida de fe, y otras, un carisma particular destinado a la edificación de la Iglesia (por ejemplo, en el caso de los éxtasis visibles).

<sup>78</sup> Se habrá reconocido aquí una idea de H. BREMOND, *Prière et Poésie*,

Como había visto muy bien Huxley en *Time must have a stop*, hay pocos santos entre los artistas, o bien lo son por añadidura; la inclinación de su temperamento, la llamada de su genio, les induce constantemente a «no rezar», para mejor inducir a rezar a los otros.

Unamuno percibía la *ilusión* inherente a la vocación artística con una fuerza tanto mayor cuanto que la veía principalmente bajo la forma del *teatro*. Mientras que para un italiano, por ejemplo, hacer teatro es casi lo mismo que «hacer vida»<sup>79</sup>, a Unamuno el teatro le atrae especialmente porque ve su carácter de sueño despierto. «Torna al hombre interior; allí habita Dios»; este tema, que resuena incesantemente en el *Diario*, se presenta como una comedia más sutil que todas las demás; hasta en el santuario de su oración le persigue la sombra que proyecta sobre la escena de este mundo.

Este vaivén entre la interioridad de la oración y la obsesión del espectáculo representado ante sí mismo y ante los otros explica el aire de sonámbulos de muchos de los personajes del teatro unamuniano. ¿De qué huía este gran escritor cuando alimentaba el océano de sus inmensas lecturas? ¿Por qué este hombre, que comprendía mejor que nadie el carácter «hablado», público, histriónico incluso, de su vida, era tan incapaz de escapar al sortilegio de este vano teatro de marionetas? Sabía que, en la idea de los demás, no somos más

París, 1925, que mostró muy bien este movimiento «centrífugo» del artista creador.

<sup>79</sup> Una obra de teatro como el *Proceso de Jesús*, de Diego FABRI, es un buen ejemplo de esto: el proceso se desarrolla en escena, pero la ficción teatral no tiene más objeto que mostrar mejor aún cómo se desarrolla el verdadero proceso en el corazón de cada hombre: «Y el hecho de que esto sea teatro no importa nada», declara la viejecilla que viene a servir de testigo en el proceso. En *Le séducteur* (París, 1957), lo que pasa «en el teatro» parece más verdadero que la vida, una especie de modelo inaccesible que la existencia se esfuerza por alcanzar. Hay aquí dos puntos de vista sobre el teatro y la vida, que se repiten un poco por todas partes; el teatro italiano insiste especialmente sobre el aspecto de la «vida» en la escena, pero esto no le impide tener en Pirandello un testigo insigne del teatro «a la española»; el teatro «español» parece más orientado hacia el sentido del «sueño», al mismo tiempo irreal y atrayente. Cfr. J. van PRAAG-CHANTRAINE, *Espagne, terre d'élection du pirandellisme*, ediciones «Syntèses», Bruselas, 1958.

que sombras, sueños evanescentes; sin embargo, se sentía arrastrado por una fuerza incoercible hacia la «rampa» de las miradas públicas. Esta especie de «huida hacia delante», que a veces hace pensar en la de los personajes de Malraux, nos introduce en lo más secreto de su ser, donde se juntan los hilos que hemos seguido hasta el presente<sup>80</sup>.

### 3. LA VIDA ES SUEÑO

Aquí el drama se enreda: Unamuno huía de su mundo interior porque temía encontrar allí el mismo juego de reflejos que le ofrecían las miradas del público; se veía constantemente representando una comedia; una especie de galería de cristales se le mostraba en el fondo de su alma cuando se volvía hacia ella: allí no veía más que su propia sombra, incesantemente reproducida en un juego de espejos, reflejada, jugando al escondite detrás de los bastidores de su teatro de marionetas. Don Quijote, en una representación de guiñol, se precipita en socorro de la que él considera raptada por malandrines, pero muy pronto se encuentra ante pobres fantoches; entonces ya no sabe dónde está la verdad y dónde el error, qué cosa es teatro y cuál realidad. De igual modo Unamuno, obsesionado por la verdad vivida, ya no sabe dónde está la apariencia y dónde se disimula la realidad. En la escena de su teatro interior, creía agarrar por el cuello a su propia persona, pero ésta le revelaba sin cesar su condición de sombra. Llegó a dudar de la realidad que perseguía afanosamente<sup>81</sup>, como indica una página del *Diario* que, por mi parte, considero absolutamente central. Unamuno, en ella, se describe a sí mismo mirándose a un espejo, tan largamente que llega a no saber ya quién es, ni si-

<sup>80</sup> La idea fundamental del párrafo 3 (La vida es sueño), particularmente en el aspecto de «teatro interior-teatro exterior», es una clave del trabajo de A. ZUBIZARRETA, *Unamuno en su «Nivola»*, Madrid, 1960, 420 págs. (resumido en CMU, X, p. 5-27). Ortega y Gasset decía que el español es un hombre de la *Plaza Mayor*. Cfr. ejemplos en F. BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, p. 292.

<sup>81</sup> Yo me pregunto a veces si no la persigue especialmente porque sabe que es un sueño, pues quizá hay en él un profundo «querer morir», que sería una especie de mística que habría llegado a ser profana, una muerte a sí mismo convertida en una muerte «por la gloria de nada».

quiera si es, e interperándose entonces, en voz baja, como para resucitarse a sí mismo en lo profundo de este cristal mudo, que a la vez le recrea y le destruye:

Búscate en el Señor, y allí hallarás paz verdadera, y podrás mirarte frente a frente, y, abrazado a ti mismo y en santa caridad, sentirás la permanente sustancialidad de tu alma, llamada por Cristo a la vida eterna. *Es mucho más difícil de lo que se cree amarse a sí mismo*<sup>82</sup>. Es el principio de la verdadera caridad. ¡Cuán pocos saben amarse en Cristo! Magna labor es la de sustanciarse y hacerse uno en el Señor y vivir consigo mismo, conociéndose y amándose de verdad. Pensamos en nosotros, de ordinario, como en un extraño. Y llegan momentos en que nos vemos fuera de nosotros mismos, como sujetos extraños, visión que entristece, porque nos aparecemos en toda nuestra vanidad, como sombras pasajeras. Yo recuerdo haberme quedado alguna vez *mirándome al espejo hasta desdoblarme y ver mi propia imagen como un sujeto extraño*, y una vez en que, estando así, pronuncié quedo mi propio nombre, *lo oí como voz extraña* que me llamaba, y me sobrecogí todo, como si sintiera el abismo de la nada y *me sintiera una vana sombra pasajera*. ¡Qué tristeza entonces! Parece que se sumerge uno en aguas insondables que le cortan toda respiración, y que, disipándose todo, avanza la nada, la muerte eterna.

«Non me demergat tempestas aquae neque absorbeat me profundum: neque urgeat puteus os suum... Domine, respice in me» (*Ps.* 67, 16-17) (D. I, p. 74-77).

La imagen del *espejo*, en que uno se desdobra, está ligada a la del *agua*, en que uno se hunde. En *Cómo se hace una novela*, Jugo de la Raza, un «doble» de Unamuno, lee un libro en que el autor anuncia al lector que morirá cuando la novela se termine. El desdichado siente entonces que se desliza, con toda su «sustancia», hacia la sombra vana de la creación novelesca; desarraigado de sí mismo, se ve «rearraigado» en un sueño, el del artista que le ha imaginado. Ve por doquiera espejos, que, como el agua del Sena, le atraen, le

<sup>82</sup> Esta afirmación evoca aquella otra de Bernanos: «Odiarse a sí mismo es más fácil de lo que se cree» (*Journal d'un curé de campagne*, p. 363); (cfr. *El silencio de Dios*, p. 398 de la 10.<sup>a</sup> ed. fr.; 5.<sup>a</sup> ed. española, p. 466).



les el «querer creer», que será la esencia del *Sentimiento trágico de la vida*.

\* \* \*

Algunos seres experimentan su vida como una realidad inagotable, mientras que otros la viven, hasta la angustia y el vértigo, como una sombra sin sustancia. Para unos es sol y carne, para los otros es sueño. Claudel, cantor del inmenso acorde de la creación, se alza de un lado; Calderón, poeta de *La vida es sueño*, del otro. Para unos, la solidez del «sentido» se impone como un punto de partida, mientras que, para otros, esta solidez es la tierra prometida que hay que alcanzar.

Charles Du Bos, como veremos, había comenzado su vida «espiritual» bajo el signo de la plenitud y de la exaltación; Bergson y los grandes artistas le habían enseñado a experimentar su mundo interior como habitado por una presencia benéfica, cercana, que se revela a medias en la emoción estética y deja como entrever su rostro; para Du Bos, también la fe es luz, cuasi-visión; es una fe juaniana. Asimismo, Henry Alain-Fournier se inició en la vida del alma bajo el influjo de un amor adolescente, vivido por él como una fuente inagotable de juventud; cuando, al fin de su existencia, otro amor, amor total, aunque diferente del primero, vino a colmar su alma, recuperó la fe<sup>87</sup>.

Otros espíritus, y son quizá los más grandes, despiertan a la existencia bajo astros más sombríos. Pascal descubrió el vacío de la vida mundana y se sintió obsesionado por el doble abismo que veía abrirse a su alrededor. Jacques Rivière, después de perder a su madre cuando tenía diez años, experimentó la vida como una especie de nada oculta y burlona, que amenazaba sin cesar a sus mejores éxitos; cuanto más sólida le parecía una verdad cristiana, más tentado se sentía a ponerla

<sup>87</sup> Todo esto, que modifica bastante la imagen «romántica» que se ha forjado del destino de Henry Alain-Fournier, puede verse en C. BORGAL, *Henry Alain-Fournier*, col. *Classiques du XX<sup>e</sup> siècle*, Bruselas-París, 1955, y en *Critique*, abril de 1956, p. 332-342; cfr. Ch. DU BOS, *Journal*, t. VIII, París, 1959, p. 113.

en duda, no porque contrariase a la razón, sino porque le parecía que la nada no podía ser jamás vencida<sup>88</sup>.

Unamuno «nació» dos veces: la primera, en las brumas místicas de su infancia bilbaína: su alma era entonces certeza de dulzura, de paz, confianza innata en las montañas de su tierra, en el amor de su novia y en el Dios que le hablaba bajo las bóvedas de Santiago; la segunda vez, a los treinta y seis años, bajo el signo de la «muerte interior». El «segundo nacimiento» de esta noche de marzo fue un «parto de la muerte» más que un nacimiento a la vida. Lejos de producirse, como en la mayoría de las conversiones que han desembocado en la fe cristiana, la experiencia de una presencia, el encuentro de una buena nueva exaltante, que hace presentir, a través del mensaje, al mensajero de la Alegría, en el caso de Unamuno el encuentro fue con la «mala nueva» de la muerte. En vez de una anunciación dilatadora, recibió el mensaje del vacío<sup>89</sup>.

<sup>88</sup> Cfr. *Convertis du XX<sup>e</sup> siècle*, t. I, Tournai-París, 1958, p. 216: «Siento de nuevo el viejo mal, el golpe secreto al corazón, la herida oculta e irremediable... Una gran amargura, el sentimiento de una insuficiencia, de una soledad irreparable.»

<sup>89</sup> He aquí, tomado del volumen *J'ai rencontré le Dieu vivant*, el testimonio de una experiencia de presencia, que, por contraste, hará comprender mejor lo que le falta siempre a Unamuno en el plano religioso: «Un día —podría decir el lugar exacto de la calle en que me encontraba, y la hora, al dirigirme a mi trabajo—, un día que pensaba así en toda mi vida pasada, de repente, algo se me apareció, algo que se me impuso de una manera fulgurante. Descubrí súbitamente en mis recuerdos, en cada uno de los pasos de mi vida, en cada uno de sus instantes, en cada suceso y en cada circunstancia que había atravesado, una presencia. Una presencia que me envolvía en este momento de una manera tan extraña que me veía obligada a reconocer que me acompañaba desde siempre. No sabiendo determinar lo que era, no encontré más que un vocablo para traducir lo que sentía: *la ternura de la vida*. (Desconocía por completo el libro de Jules Romains titulado *La douceur de la vie*.) Sí, era «la ternura de la vida», que —lo veía de una manera evidente— realizaba la unidad de todas mis vicisitudes y de mi larga búsqueda. Era ella, por doquiera, adormeciéndome en las horas demasiado crueles y cantando en el fondo de mi corazón, incesantemente, en mi sufrimiento y en mi alegría. Al amigo, al amigo... había creído amarlo; pero no: era la ternura de la vida lo que yo amaba en él. ¡Extraña y maravillosa presencia! Y súbitamente, como una respuesta a una pregunta que ni siquiera había yo formulado, tanta era la alegría de mi

El consuelo que Concha dio a su esposo, en sus angustias mortales, se sitúa también bajo el signo de la inconsciencia y de la compasión cósmica. El que relea el texto de *Cómo se hace una novela*, que para mí es el comentario más profundo de este episodio crucial de la vida espiritual de Unamuno, observará que la imagen del espejo, símbolo de la fascinación de la nada, se repite allí unida precisamente al tema de los consuelos maternos:

Mi verdadera madre, sí. En un momento de suprema, de abismática congoja, cuando me vio en las garras del Angel de la Nada llorar con un llanto sobre-humano, me gritó desde el fondo de sus entrañas maternas, sobre-humanas, divinas, arrojándose en mis brazos: «¡Hijo mío!». Entonces descubrí todo lo que Dios hizo para mí en esta mujer, la madre de mis hijos, mi virgen madre, que no tiene otra novela que mi novela, ella, mi espejo de santa inconsciencia divina, de eternidad (CHN, p. 102-103).

La llamada de Dios se confundió, para Unamuno, con el descubrimiento de una especie de dolor cósmico, que le pareció el último secreto del mundo, su meollo más íntimo<sup>90</sup>. El espejo maléfico de la nada se torna aquí espejo de la santa inconsciencia divina: fascinado por la enorme presencia del dolor y de la muerte, Unamuno se arrojó a ella, y, esta vez, ya no para identificarse con su propia muerte, con su propio reflejo, sino para esperar, contra toda esperanza, que, en

descubrimiento, surgió un chispazo: «¡Soy yo, Dios!» Sigo viendo el cruce de las dos calles y el azul del cielo en el segundo en que este Nombre, inverosímil para mí, atravesó mi alma. No me atrevía a repetirlo, pues hasta tal punto me aterraba, hasta tal punto era contrario a todas mis costumbres. «Pero, ¿es que hay un Dios?—Sí, puesto que soy yo.» Tal fue, aproximadamente, el diálogo que sostuvimos» (p. 258-259). Todos los rasgos pueden ser vueltos del revés, y tendremos entonces la réplica exacta, en negativo, de la primera experiencia de Unamuno: no una presencia, sino una ausencia; no la ternura, sino la muerte omnipresente; no un Dios que habla al corazón, sino un ser exigente, un poco terrible, inaccesible al pensamiento, manifestado sólo por su ausencia.

<sup>90</sup> «La compasión mutua, que es el amor», escribe Unamuno, el 4 de marzo de 1909, a Teixeira de Pascoaes (*Cartas de Pascoaes e Unamuno*, Lisboa, 1959, p. 39); «pero de dolores se alimenta el alma del alma, y, a falta de ellos, se muere de hambre y queda el alma sin alma» (*ibid.*, 28-VII-1913, p. 50).

este abismo de tristeza planetaria, encontraría «entrañas maternas»; quiso hacer del diluvio del llanto universal el medio de su salvación. Sumido en esta alucinante experiencia de la muerte, afirmó su «querer creer», como un niño que quiere creer que el monstruo es una sombra.

Unamuno experimentó a Dios como «aquel que calla desde el comienzo del mundo»: «He aquí el fondo de la tragedia universal: Dios se calla» (CHN, p. 91)<sup>91</sup>. Teníamos razón al hablar de un «camino de Damasco lunar» a propósito de la crisis de 1897; a partir de entonces, el sentimiento de la muerte se adherirá a su espíritu como una túnica de Neso. Mientras que Jacques Rivière acabó por encontrar «experiencias» en que se leían las «huellas de Dios», Unamuno tuvo la experiencia inversa, y llegó a preguntarse si el diluvio universal de la nada no iba a arrastrar a Dios mismo. Su «conversión» no fue un *partus vitae*, sino un *partus mortis*.

\* \* \*

Al término de este año de 1897, Unamuno, nacido a la vida, nacido también a la muerte, es un ser descuartizado. Su infancia mística, que se despertaba cada vez que volvía a su tierra natal, parece haberse perdido en otro mundo, un mundo inaccesible, que ya no se abre al pasar la Peña de Orduña. El envejecimiento y la muerte van a ser sus fieles compañeros. Su fe ya no será jamás luz, alegría, cer-

<sup>91</sup> Es cierto que el texto prosigue: «se calla, porque es ateo»; pero Unamuno se refiere aquí, al hablar del «Dios que es ateo», no a la inexistencia de Dios, sino al hecho de que Dios no se descubre por el camino del intelectualismo, por ejemplo en las pruebas de su existencia, sino por el del dolor, por la paradoja misma de su silencio, por lo que Du Bos llamará «la ausencia más presente que puede darse». No hay, pues, motivo para relacionar este texto con la famosa «oración del ateo». En lo que se refiere a la idea unamuniana de Dios, de la que no me ocupo en este capítulo, cuyo objetivo es la situación frente a la esperanza teológica, principalmente a lo largo de los años 1880-1897, uno de los mejores artículos es el de F. SEVILLA BENITO, *La esencia de Dios según don Miguel de Unamuno*, en *Augustinus*, I (1956), p. 83-102, que distingue muy felizmente entre el punto de vista gnoseológico y el punto de vista ontológico.

teza; será «el grito» del que *quiere creer* y esperar a pesar de todo, como dice Angel en *La esfinge*:

Dios mío, ¿por qué mi alma no te crea en fuerza de fe? Quiero humillarme, ser como los sencillos, rezar como de niño, maquinalmente, por rutina... Dame fuerzas, Dios mío, para que crea en Ti. (*La esfinge*, Acto I, esc. IX).

Cuando, al fin del acto, en el momento de abandonar la vida social, Angel pasa ante un espejo, «vislumbra de pronto su propia imagen como una sombra extraña y se detiene ante ella sobrecogido»... después «se llama en voz queda: «¡Angel! ¡Angel!»...», se pasa la mano por la frente, como ahuyentando una pesadilla, carraspea, se mira y se palpa disimuladamente, avergonzado, y dice: «¿Sombra?... No..., no..., vivo..., ¡vivo!» De pronto, sintiendo una violenta palpitación, lanza un gemido y se lleva la mano al pecho diciendo:

¡Pobrecillo! ¡Cómo trabajas! Sin descanso. Tú velas, mientras éste (pasándose la mano por la frente) duerme, y, si hay peligro, con tus latidos le despiertas... ¡Dios mío! ¡Anégame, ahógame; que sienta mi vida derretirse en tu seno! (*La esfinge*, I, IX, fin)<sup>92</sup>.

Este obsesionado por la muerte está de tal modo obsesionado por Dios, que espera encontrarle en su muerte misma. En este libro de muerte y vida, de desesperanza y de resurrección, ningún testigo nos era tan necesario<sup>93</sup>.

<sup>92</sup> Texto comunicado por don Manuel García Blanco.

<sup>93</sup> En una carta del 4 de febrero de 1909 a Teixeira de Pascoaes (*op. cit.*, p. 39), Unamuno se queja de su vida demasiado sobrecargada; alude entonces a su apostolado laico por toda España («obliganme a andar de apostolado laico por toda España», y añade: «Pero es mejor así. ¡Vértigo, vértigo, vértigo!, ¡lucha!, ¡trabajo! La paz y el sosiego son terribles. El fragor del combate nos impide oír el rumor de las aguas eternas y profundas que van diciendo el *todo es vanidad*.» Y luego prosigue afirmando que «la lucha, el trabajo, engendran la compasión mutua, que es el amor; la paz no engendra sino envidia»; cfr. *supra*, n. 90. El vínculo entre la experiencia de la nada fundamental de la vida y la violencia del impulso «apostólico» que lanza a Unamuno a la afirmación agónica de sí mismo, es evidente. El 19 de junio de 1920 dirá todavía (*ibid.*, p. 55): «No hay realidad más que en el querer.» «Yo siento los conceptos trágica y volitivamente.»

## CAPÍTULO IV

### LA DESESPERACIÓN ESPERANZADA

Ortega y Gasset recuerda, en *El hombre y la gente*, la dedicatoria que Paul Morand le había escrito en una biografía de Maupassant: «Le envió esta vida de un hombre *qui n'espérait pas*» (que no esperaba)<sup>1</sup>. «¿Es posible —continúa Ortega—, literal y formalmente posible, un humano vivir que no sea un *esperar*? ¿No es la función primaria y más esencial de la vida la expectativa, y su más visceral órgano la esperanza?»<sup>2</sup>. «Un hombre sin esperanza», escribe Laín En-

<sup>1</sup> En francés en el texto original.—Cito: Juan David GARCÍA-BACCA, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, vol. I, Caracas, 1947, el capítulo sobre «Unamuno y la conciencia agónica», p. 95-176 = GBNGF; R. CEÑAL, «La espera y la esperanza, de Pedro Laín Entralgo», en *Razón y Fe*, 151 (1958), p. 352-364 = RCRF.

<sup>2</sup> Todo esto en RCRF, p. 352. Traduzco el término español «esperanza», cuando expresa la esperanza humana que queda más acá de la virtud teológica, por «espoir» (cfr. el tomo III de esta serie, titulado *Espoir des hommes*); cuando se trata de la virtud teológica, traduzco por «espérance». Por otra parte, en este párrafo, la «esperanza-pasión», según el vocabulario de Santo Tomás, equivale a la «esperanza humana», mientras que la «esperanza-virtud» es un equivalente de la «esperanza teológica». El verbo «esperar» significa, según

tralgo, «sería un absurdo metafísico... La necesidad de creer, esperar y amar pertenece constitutiva e ineludiblemente a nuestro ser; *somos*<sup>3</sup> nuestras creencias, nuestras esperanzas y nuestras dilecciones, y con ellas contamos, sabiéndolo o no, en la ejecución de cualquiera de los actos de nuestro vivir personal» (LEEE, p. 264). «El hombre no puede vivir en la desesperación, aunque como tesis y programa la afirme. La vivencia de la desesperación puede ser muy honda y verdadera, mas nunca hasta el extremo de *ser*<sup>4</sup> «desesperación la existencia... La realidad humana no puede estar constituida en la desesperación» (LEEE, p. 168). La vida humana, escribe también Ortega, «es necesariamente futurización», porque «el hombre... es un ser constitutivamente forzado a buscar una instancia superior» (citado por LEEE, p. 432); necesita «la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías» (citado por LEEE, p. 433).

La vida de Unamuno demuestra este carácter visceral de la esperanza humana. Unamuno extendió el proyecto de esta esperanza a todo el hombre, en el universo entero. Al mismo tiempo fue todo lo lejos posible en la aproximación entre la existencia y la desesperación; hasta tal punto se nutre su esperanza del sentimiento de la nada, hasta tal punto es *desesperación esperanzada*. La conversión de 1897 llevó a punto de incandescencia, para fundirlos en una experiencia fundamentalmente una, todos los presentimientos de muerte que habían marcado su vida a partir del giro «existencial» de 1886; pero no logró transfigurar estos presentimientos en una esperanza verdaderamente teologal, al menos en su fundamento, porque, según he-

el contexto, ora el acto de la esperanza humana ora el de la esperanza teologal. Al hablar de la «desesperación esperanzada» de Unamuno, empleo siempre el término «*espoir héroïque*», evitando el de «*espérance héroïque*», aunque, en ciertos aspectos del pensamiento unamuniano, esta «esperanza» humana y heroica apunta al objeto de la virtud teologal. Pero conviene evitar los equívocos y no hacer creer que la esperanza teologal puede ser alcanzada por el *esfuerzo* humano.

<sup>3</sup> Cursiva del autor.

<sup>4</sup> Cursiva del autor. Dicho de otro modo, todo lo que existe es esperanza.

mos visto, esta conversión, subjetivamente válida, fue objetivamente deficiente.

## I. ESPERANZA-PASIÓN Y ESPERANZA-VIRTUD

La *esperanza* unamuniana se acerca, al mismo tiempo, a la *esperanza-pasión* y a la *esperanza-virtud*<sup>5</sup>. La primera tiene por objeto un bien futuro, difícil pero posible, y se sitúa en la zona sensible del alma: la segunda, situada en la parte intelectual y libre de nuestro espíritu, tiene por objeto los valores espirituales y divinos, la bienaventuranza eterna, cuya «dificultad» de acceso<sup>6</sup> es vencida por la certeza sobrenatural de que Dios existe y es nuestro bien (DE, p. 157, 159, 168).

De la *esperanza-pasión* tiene la *esperanza unamuniana* la tendencia hacia un bien, hacia la dicha<sup>7</sup>; participa de la potencia de lo irascible, que se expresa aquí por algunas de las palabras más características de la lengua española: *anhelar*, que significa desear como jadeando; *afán*, que añade el matiz expresado por el verbo francés «*ahaner*»<sup>\*</sup>; *empeñar*, darse a sí mismo en prenda, sobre todo cuando se le añade el pronombre *se*, en *empeñarse*; *angustia*, *ansia*, *congoja*, que expresan todas lo que el francés «*angoisse*», pero con matices:

<sup>5</sup> La originalidad de Santo Tomás consistió aquí en introducir la doctrina aristotélica de la «pasión de esperanza»: en esta perspectiva, se concede desde entonces una importancia «extraordinaria a la dificultad de la salvación combatida por la esperanza, a costa de la categoría de la temporalidad» (DE, p. 155-156). El carácter «agónico» de la *esperanza unamuniana* impone aquí de manera especial el paralelo con Santo Tomás.

<sup>6</sup> Es preciso, incluso, hablar de una «imposibilidad» desde el punto de vista de las fuerzas humanas, imposibilidad suprimida por la gracia, cuya presencia activa nos es prometida por Dios, y nosotros la esperamos con certeza en la virtud de esperanza. El término «dificultad» es conservado en este texto para recordar el clima aristotélico del *De Spe*.

<sup>7</sup> Cfr. *supra*, p. 133, n. 75.

(\*) *Ahaner*, palabra onomatopéyica, significa soportar una gran fatiga, realizar un esfuerzo tan penoso que hace suspirar hondamente y proferir la exclamación *jahán!* (N. del T.)

*angustia* implica la impresión penosa de algo casi insoportable; *ansia* tiene el matiz de una necesidad desesperada; *congoja*, la más «unamuniana» de todas, indica el sentimiento de un ser que está a punto de asfixiarse, que está al borde del síncope<sup>8</sup>. Por otra parte, esta esperanza se refiere al futuro, pues se distingue del gozo, que nace de la posesión<sup>9</sup>.

La esperanza unamuniana se acerca a la esperanza-virtud por su objeto, pues tiene por meta bienes espirituales y absolutos. Sólo que, mientras la esperanza-virtud está animada por un elemento de confianza segura y cierta, fundada en la certeza de la fidelidad de Dios a sus promesas (DE, p. 159, n. 1), la esperanza unamuniana se basa en la *imposibilidad* del acceso a esta bienaventuranza. Siendo así que la tentación de la desesperación<sup>10</sup> debe ser vencida precisamente por la esperanza teológica, so pena de que perezca incluso la esperanza humana<sup>11</sup>, en Unamuno la desesperación forma parte integrante de esta esperanza, que saca de la desesperación su fuerza creadora: es preciso rehusar toda certeza, cualquiera que sea, porque el verdadero pensamiento nace del dolor; cuanto más tiro<sup>12</sup> de mi dedo, más dolor siento, pero también sé mejor hasta qué punto forma parte de mi ser

<sup>8</sup> FMU, p. 10, n. 11. Parece como si el carácter intensamente concreto de la lengua española estuviera prearmonizado con la filosofía del hombre «de carne y hueso» grata a Unamuno.

<sup>9</sup> Sería interesante un estudio sobre la ausencia del sentimiento de alegría en la obra de Unamuno.

<sup>10</sup> Hans URS VON BALTHASAR, *Le chrétien et l'angoisse*, Brujas-París, 1956, muestra bien que la única angustia que el cristiano puede experimentar es la prueba del desierto, de las tinieblas de la noche de los sentidos y del espíritu. Jamás puede llegar la angustia hasta la derelicción del que ya no sabe dónde está Dios, si es que existe. Desde este punto de vista, hay una diferencia inmensa entre la prueba mística y la desesperación «pagana».

<sup>11</sup> LEEE, p. 580, muestra bien que la esperanza humana se sitúa entre la certeza absoluta del éxito y el abandono ante la dificultad y la amenaza; en ella debe haber siempre una victoria sobre una situación trágica o sobre la tentación de desesperar.

<sup>12</sup> La transición del «nosotros» al «yo» es intencionada en el texto, pues subraya la diferencia entre el punto de vista impersonal y el del hombre de carne y hueso; naturalmente, según el vocabulario de Unamuno.

concreto; de igual modo, cuanto más descoyuntado me siento, como sobre un potro de tortura, por los tirones opuestos de mi razón negadora y de mi vida que quiere sobrevivir, tanto mayor certeza tengo de la unidad del hombre de carne y hueso que soy; ante la violencia del sobresalto experimentado en «la medula» de mi espíritu, me percibo como potencia creadora de la realidad de otra vida<sup>13</sup>. Así, pues, mi esperanza no es reflejo de la *sustancia* de una dicha prometida y presentida<sup>14</sup>, sino que es, por la dolorosa violencia de su afirmación, el *sustento* único de ésta. Dios, entonces, ya no será el teorema impersonal que me garantice una inmortalidad de principio, sino ampliación hasta el infinito de mi yo descoyuntado, la conciencia agónica suprema<sup>15</sup>.

Como ha visto bien J. D. García-Bacca, hay en esta actitud una especie de suicidio metafísico, «una crucifixión de sí mismo», en que el dolor, como en un sadismo ontológico, se convierte en el medio de vencer la obsesión de la nada y de experimentarse a sí mismo como ser vivo<sup>16</sup>. La esperanza desesperada es una de las formas del vértigo

<sup>13</sup> Ya en *Nicodemo el Fariseo* (Ob. Sel., p. 1.189), que data de 1899 y fue preparada durante la crisis de 1897, leemos: «Cuando la razón me dice que no hay finalidad trascendente, la fe me contesta que debe haberla, y como debe haberla, la habrá. Porque no consiste tanto la fe, señores, en creer lo que no vemos, cuanto en crear lo que no vemos. Sólo la fe crea» (en la 2.<sup>a</sup> ed. hay una errata que debe ser corregida: debe leerse la primera vez *crear* y no *crear*). Cfr. también EE, I, p. 259. En ST, EE, II, p. 878-879, se lee: «Y de hecho no es que esperamos porque creemos, sino más bien que creemos porque esperamos. Es la esperanza en Dios, esto es, el ardiente anhelo de que haya un Dios que garantice la eternidad de la conciencia, lo que nos lleva a creer en él».

<sup>14</sup> Cfr. *supra*, p. 128, n. 64, donde APF muestra bien que en el acto de fe hay una percepción sobrenatural de la realidad divina de Dios, que atestigua su verdad en nosotros. Esta «cuasi-experiencia» fundamenta también, en el plano de la esperanza, la «percepción» de la «sustancia» de las cosas invisibles.

<sup>15</sup> Todo esto es un resumen de GBNGF, p. 101-126, 166-169. El autor pone de relieve (p. 111 y 115) cómo el pensamiento de Heidegger se perfila, a pesar de todo, sobre un «fondo de ser», mientras que el de Unamuno se proyecta sobre un fondo de nada total. Considero el planteamiento de García-Bacca como uno de los más notables que se han hecho sobre Unamuno. Debo el conocimiento de este estudio a la amabilidad de A. Zubizarreta.

<sup>16</sup> GBNGF, p. 104, 111: García-Bacca atribuye a este «dolor de la sepa-



experimentado ante el espejo de agua<sup>17</sup>. Sin duda, la esperanza no es la confianza indolente del «hombre del colchón», que reposa perezosamente sobre certezas prefabricadas (DEA, II, p. 217; RU, p. 232)<sup>18</sup>; pero el otro extremo, es decir, la negación de toda certeza salvadora, constituye una herejía. Entre la «desesperación esperanzada» de Unamuno y la prueba de la esperanza teologal, que conocen todos los santos, hay la misma diferencia que entre la angustia puramente humana de sor Angélica\*, tal como la pinta Montherlant en su *Port-Royal*, y la pasión de la esperanza que se perfila en la *Relation de captivité*. De una parte, hay desesperación total, angustia, nada, vacío, de lo que se quiere hacer, por una especie de crispación rebelde, una esperanza paradójica; de la otra, hay «dudas sobre la fe y la providencia», pero sólo como una «consideración del espíritu, que no turbaba nada de dentro»<sup>19</sup>. Cuando Teresa de Lisieux se veía «entre el cielo y la tierra, frente a una nube, sin saber ya si el sol existía del otro lado», su testimonio irradiaba, sin embargo, una paz que «supera a toda inteligencia» (Fil. IV, 7): la noche de los sentidos y del espíritu no es, en efecto, más que el comienzo del abandono total en las manos de Dios, y en las de Él solo; aquí no hay la menor crispación, sino misterioso relajamiento. Como el «vigilante», ese árbol palestinese que florece en pleno invierno, la esperanza «estimula a veces a la fe y la precede» (DE, p. 170), pero sólo porque es lanzada, como un ancla, más allá del velo, dentro del tabernáculo celeste (*Hebreos*,

ración», buscado casi por lo que tiene de dolor, a fin de cobrar conciencia de su existencia, la predilección de Unamuno por los Cristos realistas, sangrantes, de las procesiones de Semana Santa en España (*op. cit.*, p. 101).

<sup>17</sup> GBNGF, p. 111, 114-115, 127. Es interesante volver a encontrar la fascinación de la nada, que habíamos señalado ya como una de las causas del fracaso de Unamuno ante la fe católica.

<sup>18</sup> Cfr. *La esperanza humana*, p. 459-461 de la 5.ª ed. francesa; 527-529 de la 3.ª ed. española.

\* Sor Angélica (Jacqueline) Arnauld fue abadesa del célebre monasterio de Port-Royal. Murió en 1661. Para la *Relation de captivité*, cfr. la edición de Louis COGNET, París, 1955. (N. del T.)

<sup>19</sup> Cfr. mi artículo «Montherlant et le drame de Port-Royal», en *Revue nouvelle*, abril de 1955, p. 419.

VI, 19). Se apoya siempre en un signo venido de Dios mismo, que es el único autor de nuestra confianza en Él<sup>20</sup>. Por el contrario, Unamuno convierte el sollozo de la conciencia agónica en una ola que todo lo arrasa: de este naufragio universal, en una especie de apocalipsis que a veces recuerda el desgarramiento querido por el absoluto mismo tal como lo presentan tantos sistemas gnósticos<sup>21</sup>, debe nacer la esperanza. El fondo del pensamiento de Unamuno es, quizá, hegeliano; pero, a mi juicio, está igualmente marcado por el dolorismo cósmico de Schopenhauer<sup>22</sup>. La esperanza unamuniana, que participa de la esperanza-pasión por su punto de partida y de la esperanza-virtud por su meta, pero se distingue de ambas más radicalmente aún por su esencia palpitante de compasión cósmica «que no quiere ser consolada»—*Rachel plorans filios suos, et noluit consolari quia non sunt*—, es una realidad totalmente original en la historia de los sistemas filosóficos y religiosos<sup>23</sup>. Situada en la órbita de la antropología existencial y precursora suya<sup>24</sup>, tiene algo de prometeico o, mejor dicho, de quijotesco: es uno de los semblantes de la España castellana.

<sup>20</sup> Cfr. *El silencio de Dios*, p. 433-437 de la 10.ª ed. francesa, 506-511 de la 5.ª ed. española, a propósito de Teresa Martin.—Hay ausencia de todo concepto y de toda imagen, pero no de certeza, pues ésta se funda en una unión del ser entero con la voluntad de Dios.

<sup>21</sup> Pienso aquí en la *Entzweiung* hegeliana. Este aspecto «gnóstico» de Unamuno, señalado ya en el ensayo de E. R. CURTIUS, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Zurich, 1954, p. 219-220, merecería un estudio.

<sup>22</sup> El *Diario* menciona la idea del «suicidio cósmico» propia de Schopenhauer.

<sup>23</sup> LEEE, p. 418, no lo subraya quizá bastante, pero muestra que, en el plano poético, Unamuno alcanza firme y suavemente «la rocosa entraña de lo eterno» (AP, p. 22). Personalmente, creo que Unamuno es ante todo poeta, lo cual permite adivinar lo muchísimo que me ha interesado Manuel GARCÍA BLANCO, *Don Miguel de Unamuno y sus poesías*, col. *Acta Salmanticensis*, Fil. y Letras, t. VIII, Salamanca, 1954.

<sup>24</sup> FMU, p. 109, lo muestra bien. Julián MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, Buenos Aires, 1953, afirma que la «razón vital» de Ortega y Gasset resuelve la antinomia entre «razón» y «vida». ZDF, *in fine*, muestra, por el contrario, que, para Unamuno, no podía bastar una «razón vital», porque buscaba «una razón medida desde la sobre-vida. en tensión religiosa».

## II. DESESPERACIÓN ESPERANZADA Y ESPERANZA BÍBLICA

### I. ETERNIDAD

La Desesperación esperanzada es una sombra de la esperanza bíblica, pues se esfuerza en horadar el tiempo, devolviendo todo su valor a la categoría de la temporalidad<sup>25</sup>. Una de las obsesiones del *Diario* es esta superación de la categoría del tiempo:

¡Felices aquellos cuyos días son todos iguales! Lo mismo les es un día que otro, lo mismo un mes que un día, y un año lo mismo que un mes<sup>26</sup>. Han vencido al tiempo; viven sobre él, y no sujetos a él. No hay para ellos más que las diferencias del alba, la mañana, el mediodía, la tarde y la noche; la primavera, el estío, el otoño y el invierno<sup>27</sup>. Se acuestan tranquilos esperando al nuevo día, y se levantan alegres a vivirlo. Vuelven todos los días a vivir el mismo día<sup>28</sup>. Rara vez se forman *idea* de su Señor, porque viven en él, y no lo piensan, sino que lo viven<sup>29</sup>. Viven a Dios, que es más que pensarlo, sentirlo o quererlo. Su oración no es algo que se destaca y separa de sus demás actos, ni necesitan recogerse para hacerla, porque su vida toda es oración. Oran

<sup>25</sup> Cfr. DE, p. 9-13, que muestra bien la importancia del tema, más vasto, de la temporalidad y la paciencia.

<sup>26</sup> El paralelismo con el tema bíblico «Mil años son para Dios como un solo día» es sorprendente. Hay misticismo en Unamuno, particularmente en el *Diario*. En el *Sentimiento trágico*, otros elementos más complejos, a veces turbios, se mezclan con el sentido religioso fundamental.

<sup>27</sup> Se evoca aquí al monje «cisterciense», que vive, con las estaciones y los días, al ritmo de los oficios litúrgicos.

<sup>28</sup> Pienso en los admirables versos de d'Aubigné: «*Tous nos parfaits amours réduits en un amour, / comme nos plus beaux jours réduits en un beau jour*, Todos nuestros perfectos amores reducidos a un amor, / como nuestros más bellos días reducidos a un bello día», con los que expresa la felicidad paradisiaca. Se piensa también en el comienzo de *Ève*, de Péguy, cuando evoca el «largo balanceo de las estaciones prosternadas».

<sup>29</sup> La palabra «*idea*» fue subrayada por Unamuno mismo.

viviendo. Y, por fin, mueren como muere la claridad del día al venir de la noche, yendo a brillar en otra región.

¡Santa sencillez! Una vez perdida, no se recobra (D, III, p. 3-4).

Un reflejo de la eternidad de Dios en el espejo de las almas orientadas por la esperanza teológica hacia otro mundo baña este admirable pasaje. Me parece ver estremecerse aquí suavemente ese hilo que, desde el ancla lanzada más allá del velo, transmite a este mundo algo de la serenidad de Dios, «para quien mil años son como un solo día».

Pero esta superación del tiempo, Unamuno cree que no la alcanzará jamás<sup>30</sup>. Con frecuencia, experimenta el tiempo «agotador», de que hablaría más tarde Enrico Castelli en su libro *Il tempo esaurito*<sup>31</sup>. Entonces la esperanza se convierte en furor de vivir, en lucha del hombre que tiende con todas sus fuerzas al infinito de la vida eterna. Cuando, por ejemplo, Ilundain escribía a Unamuno: «¿Por qué la miserable partícula que es el hombre puede creer, en su orgullo insensato, que le está reservado un "más allá"?», recibe esta respuesta, el 10 de agosto de 1902:

No veo orgullo, ni sano ni insano. Yo no digo que merecemos un más allá, ni que la lógica nos lo muestre; digo que lo necesito, merezcalo o no, y nada más. Digo que lo que pasa no me satisface, que tengo sed de eternidad, y que sin ella me es todo igual. Yo necesito eso, ¡lo ne-ce-si-to! Y sin ello ni hay alegría de vivir ni la alegría de vivir quiere decir nada. Es muy cómodo esto de decir: «¡Hay que vivir, hay que contentarse con la vida!» ¿Y los que no nos contentamos con ella? (RUBA, 9, p. 135)<sup>32</sup>.

La incomparable grandeza de Unamuno está en afirmar, en verso y en prosa, en ensayos filosóficos y en obras de teatro, en artículos de crítica y en novelas, la absurdez fundamental de este mundo si no

<sup>30</sup> Creo, sin embargo, que hubo siempre más riqueza en las experiencias religiosas de Unamuno que en sus teorías, más fe en sus poemas que en sus ensayos. Es un «sentidor», como dice él mismo a Jiménez Ilundain.

<sup>31</sup> E. CASTELLI, *Le temps harcelant*, París, 1952.

<sup>32</sup> Todo ST, III, desarrolla este tema de una manera digna de Pascal.

hay un más allá. A Ilundain, que le acusa de complacerse en el desdén de la vida terrestre, considerada como un valle de lágrimas, le responde:

La obsesión de la muerte viene de plenitud de vida; la tenemos los que sentimos que la vida nos desborda, y porque nos desborda la queremos inacabable. Se aferran a la vida los débiles. Lo que hay que inocular a los hombres es la fe en otra vida personal. Es tanto lo que amo la vida, que el perderla me parece el peor de los males. Los que gozan al día, sin cuidarse de si han de perderla o no *del todo*, es que no la quieren (RUBA, 9, p. 150).

Y, en términos dignos de Pascal, añade:

En el fondo, los sensuales son más tristes que los místicos. Yo vivo contento con mis místicas (RUBA, 9, p. 136).

«Los errores de Unamuno, el eternismo, el tragicismo, el idealismo de la conciencia, el odio de la razón y la idea gnóstica de la redención de Dios por Él mismo, son motivos filosófico-religiosos que desde hace mucho se reparten el campo de la discusión entre el cristianismo y el eterno paganismo del pensamiento humano; son, en el rector de Salamanca, "productos sustitutivos" de la fe perdida. Pero la auténtica, la vigorosa, la desgarradora importancia de la religiosidad de Unamuno está en la nostalgia de la inmortalidad (*Unsterblichkeitssehnsucht*). Que en nuestra época, que se deja arrastrar al "temporalismo", alguien haya recordado esta necesidad eterna del alma, se lo debemos a Unamuno. Muchos de nosotros verán, sin duda, en esto algo desconcertante. Pero muchos otros, creo yo, experimentarán una especie de liberación interior al ver que nuevamente, al fin, en esta Europa ilustrada, escéptica, hipercultivada, alguien no siente vergüenza ante las burlas de la razón humana normal ni ante la prudente mesura de la sabiduría universitaria. Es de buen tono en la Europa intelectual no hablar de la muerte ni de la eternidad. Pero, ¿acaso esta retirada no es responsable de muchas de las desgracias que nos afligen? La fe en la inmortalidad, tal como la tiene Unamuno, está, sin duda, muy lejos de la de Goethe, llena de sabiduría ilustrada; está lejos del entusiasmo de un Jean-Paul o del fervor místico de un Novalis; está lejos tam-

bién de la *visio beatifica* cristiana..., puesto que es repulsa del morir, deseo de supervivencia»<sup>33</sup>. Su testimonio es, sin embargo, de una necesidad urgente en nuestro mundo «puramente humano» (*reimenschlich*):

El estado que usted me revela y el estado en que me hallo, veo que es casi general hoy en la juventud que además de pensar siente. Es la fatiga del racionalismo agnóstico, es el postulado de la razón práctica, que surge poderoso de las ruinas acumuladas por la razón pura (terminología kantiana), es la verdad que se sobrepone a la razón<sup>34</sup>, es, en fin, que resuena en las almas la voz de San Pablo cuando, dirigiéndose a los atenienses ante el altar que éstos elevaron al dios desconocido (nuestro Incognoscible), les decía: «A aquel, pues, a quien honráis sin conocerle, es a quien os anuncio»<sup>35</sup>.

La generación pasada pudo vivir en positivismo intelectual, porque, educada en fe cristiana, llevaba ésta por debajo de aquél, como su inconsciente sostén. Pero una generación educada en positivismo ha de volver con fuerza a buscar el manantial oculto que sus padres le celaron (RUBA, 7, p. 66)<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> E. R. CURTIUS, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Zurich, 1954, p. 239-240.

<sup>34</sup> El tema de la «verdad» y de la «razón», que se repite con frecuencia en D, I, hace pensar en la distinción de Santo Tomás entre *intellectus* y *ratio*. A. Zubizarreta (carta del 4 de abril de 1959) me recuerda que Unamuno luchaba contra una razón empobrecida históricamente y despojada de las aportaciones del *intellectus* medieval.

<sup>35</sup> En D, IV, donde se hallan los materiales de las *Meditaciones evangélicas*, la historia de San Pablo en Atenas es el centro de una serie de reflexiones sobre los «literatistas», que convierten el arte en una especie de juego: los modernos que hacen estetismo, o «religionismo», o se complacen en las descripciones místicas por «lujuria espiritual», son los «atenienses de este siglo». El Areopagita es el modelo de los pocos que han oído la voz de Dios (cfr., por ej., D, IV, p. 73). No hay duda de que Unamuno veía en el Areopagita de que habla San Pablo un doble de lo que él mismo quería ser.

<sup>36</sup> Estas profundas verdades ¿no se verifican en la U. R. S. S., donde la «nueva ola», que ha crecido sin ninguna religión, va a volver a encontrar muy pronto la inquietud metafísica? Algunos indicios, a juicio de Boris Pasternak, así lo hacen creer.

La esperanza unamuniana se vincula a la tradición religiosa, porque su objeto es ser plenamente y ser siempre<sup>37</sup>. En ella, el hombre no es una «pasión inútil» ni un existente «arrojado al abandono ontológico» (la *Geworfenheit* de Heidegger), sino un ser religado, «ens religatum», según la bella expresión de Zubiri (RCRF, p. 363).

## 2. CARIDAD

Primacía de la eternidad, sin duda, pero también esperanza humana puesta bajo el signo de la caridad desinteresada, sobre la cual se abre la esperanza cristiana<sup>38</sup>: este valor se encuentra también en la desesperación esperanzada, pues ésta se refiere a la salvación de toda la «hombreidad», en el salvamento de esta «intra-historia» que obsesiona al autor de *Niebla* a partir de *En torno al Casticismo*. Todos los pasajes del *Diario* relacionados con la cuestión social están escritos de cara a «la inundación de caridad» que sumergiría al mundo si las almas, en vez de llevar cada una su etiqueta, comulgaran unas con otras, una vez rotos sus caparzones sociales y fundidos al fuego del amor. Esta esperanza está vinculada a las realidades más concretas de la vida social, como lo atestigua un pasaje que a veces hace pensar en Bernanos:

Por mucho tiempo me ha preocupado la redención del pobre, del obrero, del miserable, aunque siempre he creído que no era menos miserable el rico. Pero, al despertar y pensar seriamente en mi propia salvación eterna, he comprendido que, de no pensar en la de ellos, trabajar en hacerlos felices era trabajar en hacerlos infelices. Más de una vez he escrito que no necesita menos redimirse el rico de su riqueza que de su pobreza el pobre. Hoy entiendo bien esto. Hace falta redimir a cada cual de la fuente de sus pecados.

Caridad en los ricos y resignación en los pobres, suele decirse para salir del paso. Caridad y resignación en unos y otros, caridad resignada,

<sup>37</sup> LEEE, p. 560. Más adelante, Laín Entralgo reprocha a Marcel, del cual comenta las palabras «J'espère en toi pour toujours» (espero en ti para siempre), el desencarnar excesivamente la esperanza (p. 562).

<sup>38</sup> Cfr. DE, p. 162, 172-175.

resignación caritativa. Y mejor que resignación, abnegación. Caridad y abnegación en ricos y pobres. ¡Qué falta hace que sienta el pobre caridad hacia el rico, y que el rico se resigne al pobre (sic)! El rico que se resigna a la riqueza es que renuncia a ella; el pobre que siente caridad hacia el rico es que se eleva de su pobreza y la aprovecha (D, II, p. 83-84).

Este texto paradójico, elegido entre muchos otros<sup>39</sup>, muestra cómo la desesperación esperanzada participa del «coexistir» que caracteriza el comportamiento del hombre que aguarda y espera, como indica Pedro Laín Entralgo en su gran libro *La espera y la esperanza*. La esperanza implica a *todo el hombre*, pues «nada deja de esperar en la realidad psicosomática del ser humano; todo espera en ella, porque todo en ella se vuelve sin tregua hacia el futuro» (LEEE, p. 558). La esperanza implica a *todos los hombres*, pues el «coexistir» es una parte esencial de su existir, y la esperanza es también «co-esperanza» (LEEE, p. 561). La esperanza es *para todos los hombres*, en la inundación de caridad cuya culminación está, según Unamuno, en la pertenencia mística de los cristianos al cuerpo de Cristo. En fin, la esperanza espera *con todo el universo*, porque «a través de cada hombre espera todo el cosmos...; el sujeto de la esperanza humana es un *yo en el universo*; o, mejor, un *yo con el universo*» (LEEE, p. 562, 563).

Esta dimensión escatológica de la desesperación esperanzada se marcará cada vez más en Unamuno: éste se irá alejando del mito del progreso social para adherirse a la intra-historia<sup>40</sup>.

## 3. RESURRECCIÓN

La Desesperación esperanzada no aspira a menos que a la resurrección del hombre de carne y hueso, con sus amores fugaces y eternos, con su

<sup>39</sup> Debiera hacerse una tesis sobre el pensamiento social de Unamuno. Conocía, por ejemplo, el «socialismo católico», como él lo llamaba, practicado por el futuro Dom Lambert Beauduin en los arrabales de Lieja desde aquellos años de 1897, en una especie de JOC anticipada.

<sup>40</sup> Este punto de vista le llevará a reasumir en ciertos textos la doctrina origeniana de la *apocatástasis* o salvación absolutamente universal, incluso del demonio.

historia singular, que no se expresa en el apellido, sino en el nombre de pila. No es «Unamuno», sino «Miguel», el verdadero, ante Dios y ante los ángeles, el que quiere resucitar:

He traducido el *Fedón* en clase. Esa inmortalidad en el obrar más que en el ser me deja frío. Yo en esto, ya lo sabe usted, soy materialista. Siento eso de la inmortalidad como el vulgo católico más vulgo. Me horroriza perder este yo concreto y consciente. Usted cree que en nuestros tiempos nos vamos curando del miedo a la muerte. No lo creo así. Me parece más bien que la inconfesada y oculta preocupación del más allá entenebrece la vida moderna. La pedantería científica impone el disimulo, pero no basta. ¿Conoce usted el admirable libro de Le Roy *Dogme et critique*? Pues bien, lo que más se discute son sus teorías respecto al dogma de la resurrección de Cristo. Se quiere sustancia, y no apariencia, de inmortalidad. Y esto más cuanto un hombre o un pueblo están más maduros. Porque, no, el joven no encuentra la muerte más amarga y más trágica que el viejo. Médicos y curas, cuantos han visto morir a muchos, atestiguan que a los jóvenes les cuesta morir mucho menos que a los viejos <sup>41</sup>.

Lo mismo dice, pero con más fuerza, en el *Diario*:

San Cirilo (de Jerusalén) empieza su catequesis décimo octava con estas palabras: «La raíz de toda buena acción es la esperanza en la resurrección» (D, IV, p. 90).

El hombre que espera es el espíritu encarnado de que hablará más tarde Gabriel Marcel; es la «inteligencia que siente» (*inteligencia sentiente*) de Zubiri. La articulación de la carne y del espíritu es tan estrecha, que el cuerpo llega a ser «el cauce y condición positiva de nuestra esperanza, además de ser la prisión que la pone a prueba» (LEEE, p. 467) <sup>42</sup>: «el cuerpo del hombre exige que la espera huma-

<sup>41</sup> Correspondencia Corominas-Unamuno, 24 de junio de 1905. Texto comunicado por don Manuel García Blanco.

<sup>42</sup> Como hemos visto más arriba, Laín Entralgo, LEEE, p. 562, reprocha a Marcel el desencarnar excesivamente la esperanza. Uno de los aspectos peculiares de LEEE consiste en esta insistencia sobre la articulación carne-espíritu en la fenomenología de la esperanza: el autor se ve empujado a ella por su condición de médico, y también de español, embargado, como Unamuno, por el sentimiento del hombre «de carne y hueso».

na sea un proyecto, y el espíritu humano —el espíritu encarnado— se ve obligado a esperar su futuro concibiéndolo como un proyecto. El proyecto —un proyecto forzosamente atendido a las posibilidades de la realidad corpórea en que el espíritu humano se encarna— es, pues, la forma propia y primaria de nuestra espera» (LEEE, p. 480). Un texto de Valéry nos aclarará esto:

La Iglesia —al menos en la medida en que la Iglesia es tomista <sup>43</sup>— no le da al alma separada una existencia muy envidiable. Nada más pobre que esta alma que ha perdido su cuerpo. Apenas tiene más que el mero ser... Condición tan vana y tan insípida es, felizmente, pasajera...; la razón pide, y el dogma impone, la resurrección de la carne...; el alma despojada debe, según la teología, recuperar en un cuerpo determinado una determinada vida funcional; y, mediante este cuerpo nuevo, una especie de materia que permita sus operaciones y llene de maravillas incorruptibles sus vacías categorías intelectuales.

Un dogma que concede a la organización corporal esta importancia apenas secundaria, que reduce considerablemente el alma, que nos prohíbe y nos ahorra el ridículo de representárnosla, que llega hasta obligarla a reencarnarse para poder participar plenamente de la vida eterna, este dogma, tan exactamente contrario al espiritualismo puro, separa de manera tajante a la Iglesia de la mayoría de las demás confesiones cristianas <sup>44</sup>. Pero me parece que, desde hace dos o tres siglos, no hay

<sup>43</sup> Es, evidentemente, un error, pues toda la Iglesia enseña esta verdad de la resurrección. Cfr. *Le mystère de la mort et sa célébration*, col. «Lex Orandi», núm. 12, París, 1951, p. 157-164, sobre todo p. 160, donde J. Daniélou escribe: «Creo... que sería preciso, más bien, concebir la beatitud como un desarrollo progresivo de la resurrección, una floración más total, y precisar un poco lo que falta, más que considerar esta perspectiva de una salvación que sólo concerniría al alma y de la que el cuerpo estaría totalmente excluido antes de la resurrección de los cuerpos. Es una dicotomía completamente extraña al pensamiento de los Padres...» El A. señala a continuación (p. 161) el bautismo y la eucaristía, que, aquí abajo, no conciernen sólo al alma, sino a todo el hombre; «habiendo esta resurrección corporal comenzado en esta vida, sería muy extraño que, en el intervalo que separa la muerte de la resurrección, no quedara absolutamente nada de ella».

<sup>44</sup> Nuevo error, pues todas las confesiones cristianas profesan la fe en la resurrección, so pena de no ser cristianas.

artículo sobre el que la literatura religiosa haya pasado más ligeramente. Los apologistas, los predicadores, apenas hablan de esto... No alcanzo a ver la causa de este semisilencio <sup>45</sup>.

A pesar de las imprecisiones, e incluso de los errores bastante graves sobre el verdadero sentido de la resurrección —que no es «reencarnación» ni «reanimación», sino «glorificación» de todo el ser humano <sup>46</sup>—, la importancia de la resurrección en las confesiones cristianas ha sido notablemente bien comprendida por Valéry. Ha comprendido también cómo, por desgracia, desde hace algunos siglos, este dogma es casi pasado por alto en el «catecismo teórico», que ya no coincide bastante con el «catecismo del corazón», el que la masa de los fieles vive verdaderamente. Que el autor de *la Jeune Parque* haya podido equivocarse hasta el punto de afirmar que sólo la Iglesia católica de inspiración tomista ha permanecido fiel a este dogma, mientras que todas las demás denominaciones cristianas, incluyendo en ellas la católica «no tomista», lo habrían relegado prácticamente al silencio, muestra hasta qué punto de debilidad había llegado hacia el cambio de siglo el testimonio corriente del «*vulgär Katholizismus*» sobre la resurrección de la carne. El hecho de que demasiados cristianos, gente buena, pero poco ilustrada, hayan podido causar a los observadores de fuera la impresión de que la fe cristiana era una variante, la mejor quizá, de un espiritualismo religioso cualquiera; que espíritus leales, como Valéry y otros, hayan podido «redescubrir», en la que ellos consideraban una pequeña fracción de la cristiandad católica, esta esperanza de resurrección, central en San Pablo, hace vislumbrar la especie de laberinto que constituía el mensaje cristiano a los ojos de millones de hombres que buscaban la verdad en aquellos años lejanos. Por eso la grandeza de Unamuno brilla con más fuerza por haber vuelto a poner en el centro esta resurrección del hombre

<sup>45</sup> BERNE-JOFFROY, *Présence de Valéry*, París, Plon, 1949, p. 145-146. El texto procede de *Note et digression*.

<sup>46</sup> Es frecuente este error, que confunde la resurrección y la reanimación, la resurrección de Cristo y la «resurrección» de Lázaro. La resurrección cristiana es «glorificación» para los elegidos. Los condenados resucitan también, mas no para la gloria; su resurrección no es, sin embargo, una reanimación.

de carne y hueso. Lo que muy pronto iban a cantar Claudel, Péguy y Jammes, y tantos otros después, a los que se tacharía de «poetas», el autor del *Sentimiento trágico* se lo gritaba, desde 1897, a sus amigos ateos, se lo gritaba a Europa. Me agrada ver en el ejemplar de *L'Annonce faite à Marie* que André Suarès había regalado a Unamuno, y que se conserva en la biblioteca de Salamanca, las señales a lápiz hechas frente a los pasajes más conmovedores del acto III, en el que, durante una noche helada de Navidad, *resucita* el hijito de Mara. A Unamuno le habría gustado, si la hubiera conocido, la expresión de Péguy: «En mi paraíso, habrá cosas» <sup>47</sup>.

#### 4. PEREGRINACIÓN AL INFINITO

El «paraíso» unamuniano parece, en ocasiones, demasiado carnal. Desvélese en él un abismo espiritual en que el hombre se sumerge cada vez más profundamente, explorando el alma del alma y el corazón del corazón de Dios. Una vez más, cuando creíamos asir al inasible paseante de la carretera de Zamora, se nos escapa y vuelve hacia nosotros desde otro horizonte.

Cuando Unamuno afirma que la esperanza es inagotable, prepara el pensamiento de un Sartre, de un Merleau-Ponty; cuando demuestra que lo es porque tiende a la infinitud *de Dios*, supera aquel pensamiento desde la altura del mundo místico. Llegar a las riberas de la tierra prometida no es matar la esperanza, como afirma Malraux, sino resucitarla, porque el encuentro de Dios es un viaje por los abismos de la «superesencia»:

<sup>47</sup> Eternidad y universalidad concreta forman los dos aspectos complementarios de la esperanza de la resurrección: el hombre de carne y hueso vivirá siempre; será él mismo (*serse*), y, al mismo tiempo, logrará *abarcar* la totalidad del universo, sin destruir sus fronteras (*serlo todo*), un poco como los místicos españoles, según Unamuno, se apoderan del absoluto divino sin dejar de ser ellos mismos. En esta original versión del «*Intellectus natus est fieri omnia*» hay un sabor a veces un poco milenarista: Unamuno no parece haber experimentado mucho la inmensidad del abismo que separa este mundo del otro. Le falta el sentido de la «ruptura» escatológica.

¡Qué fantasías no se nos ocurren! He dado en imaginar que la gloria y la felicidad de los bienaventurados es creciente, que su vida consiste en un continuo aumento de felicidad y de divinización, que van divinizándose cada vez más, acercándose cada vez más a Dios por eternidad de eternidades, siendo Dios su límite inasequible. Ese deseo de Dios, a quien se acercan sin cesar, es el acicate de su vida eterna... Así crece la bienaventuranza de todos los bienaventurados tendiendo a Dios, a su divinización, pero crece más la de los más elevados en goce. Y es la misma la gloria final de todos (D, IV, p. 3-5).

La idea del viaje místico, en Dios, se incorpora al tema de la «epéctasis», tan grato a Gregorio de Nisa. Según el doctor de Capadocia, el alma mística está totalmente fuera de sí, pero esta «extasis» es también «en-stasis», tensión, proximidad del ser proyectado sobre Dios<sup>48</sup>. Abandonando su tierra, como en otro tiempo Abraham de Ur, en Caldea, para no volver jamás a ella, el alma entra en la tierra de promisión. Sale de sí misma, no para un destierro, sino en un movimiento que la lleva «sobre» el abismo de lo divino, que jamás terminará de explorar. La beatitud no paraliza el movimiento de la esperanza, sino que lo proyecta al infinito con un impulso eterno, al abrirlo a la *agápē* que lo cree todo, lo soporta todo, lo espera todo; la *agápē* de que San Bernardo, uno de los citados por Unamuno, ha dicho: «la medida de amar es amar sin medida».

<sup>48</sup> J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, col. «Théologie», número 2, París, 1944, p. 309-325. La expresión implica las preposiciones *epi*, «sobre, hacia», y *ek*, «fuera de», junto con el verbo *teino*, «tender, correr a»: «el estado que corresponde a la dualidad de elementos, que es a la vez posesión y salida, es lo que trata de describir con esta extraña «epéctasis», que sólo se encuentra en él. La palabra, por su composición misma, se presta a expresar el doble elemento. Hay, por una parte, posesión, «epi», asimiento real de algo e interioridad de Dios en el alma; por otra parte, hay «ek», salida de sí, irreductibilidad infinita de Dios al alma, por lo cual Dios arranca siempre al alma de ella misma en el éxtasis del amor. De este modo también resulta superada la oposición entre la *theoría* y la *agápē*. Por la inteligencia, Dios es interior al alma y permanece en ella; mas, por el amor, el alma es lanzada fuera de sí, hacia Él. Así, «Dios viene al alma» y «el alma emigra hacia Dios»; «la salida de sí» y «la entrada en sí» son los dos aspectos indiscernibles de una realidad única» (*Ibid.*, p. 322).

### III. «OTRA BASÍLICA»

La esperanza unamuniana participa de la esperanza bíblica por su *proyecto*: eternidad, caridad, resurrección, peregrinación por la infinitud de Dios; pero se opone a ella por su *fundamento*, pues rehusa radicalmente toda luz. Como un puente sobre dos pilares, la esperanza cristiana se apoya en la llamada puesta por Dios en nosotros, y en su promesa de salvarnos. La esperanza unamuniana, por el contrario, es como un puente tendido sobre el vacío; su vertiginoso arbotante reposa sobre un solo pilar, nuestro abismal rehusamiento de morir. He aquí, sin duda, la razón de que el autor del *Sentimiento trágico* no cite jamás este texto de la Biblia: «Dios es Luz»<sup>49</sup>.

Por otra parte, en los años que van de la gloria al destierro de 1924, Unamuno va a proyectar sobre su infancia vasca el clima agónico que domina cada vez más su vida. El poema *En la basilica de Nuestro Señor Santiago* está marcado por este conflicto entre la paz y la angustia:

Vives en mí, Bilbao de mis ensueños;  
sufres en mí, mi villa tormentosa;  
tú me hiciste en tu fragua de dolores  
y de ansias ávidas.

Como tu cielo es el de mi alma triste,  
y en él llueve tristeza a fino orvallo,  
y, como tú, entre férreas montañas,  
sueño agitándome.

Y no encuentro salida a mis anhelos  
sino hacia el mar que azotan las galernas,

<sup>49</sup> Unamuno se habría inclinado hacia la «teología negativa» del Oriente si la hubiera conocido mejor: ésta, sin embargo, está bañada de «luz» superesencial, como puede verse en el Pseudo-Dionisio, o en Wl. LOSSKI, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, París, 1944. El pensamiento unamuniano permaneció excesivamente dentro de la órbita de lo incognoscible del idealismo.

*donde el pobre bajel de mi tesoro  
zozobra náufrago.*

(AP, p. 39).

El doble ritmo que caracteriza a su ciudad natal, el del mar y el de los montes, se repite en el corazón del hombre hecho:

*¡Oh, mi Bilbao! Tu vida tormentosa  
la he recogido yo; tus banderizos,  
junto a tus mercaderes, en mi alma  
viven sus vértigos.*

*Dentro, en mi corazón, luchan dos bandos  
y dentro de él me roe la congoja  
de no saber dónde hallará mañana  
su pan mi espíritu.*

(AP, p. 39).

Unamuno predicó la esperanza durante toda su vida «apostólica»: la cruz que llevaba siempre sobre el pecho, procedente de su madre, y la que hizo añadir a la célebre estatua de Victorio Macho<sup>50</sup>, dan testimonio de su adhesión indefectible a la Cruz, única salvación: «O *Cruz, ave, spes unica*». De niño, había creído encontrar la paz bajo las serenas bóvedas de la basílica que domina la agitada Bilbao:

*Por eso vengo a ti, santa basílica,  
que al corazón gigante de mi pueblo  
diste, para aplacarle, de tus naves  
la calma gótica.*

(AP, p. 40).

Pero Unamuno había tomado el camigo agreste, al asumir las contradicciones de su pueblo:

<sup>50</sup> Esta cruz de su madre le fue entregada por su hermana Susana, que murió en el convento (dato comunicado por Manuel García Blanco). El detalle sobre la cruz añadida a la estatua me lo comunicó don Fernando de Unamuno, a quien doy las gracias cordialmente.

*Yo soy mi pueblo, templo venerando;  
aplaca mis congojas, adormece  
este sufrir, para que así consiga  
seguir sufriendolo.*

(AP, p. 40).

*Mis congojas*: esta angustia que aprieta la garganta, hasta el punto de cortar la respiración, hasta poner al que la sufre al borde de la asfixia y del síncope, esta palabra tan unamuniana (FMU, p. 10, n. 1), expresa el alma de este hombre altivo e inflexible, que prefirió sufrir a conocer la calma de la muerte. Como San Juan de la Cruz, que pedía «más sufrir», Unamuno creyó seguir la llamada del Señor dando testimonio de la «pasión» de su país. Su misión —lo afirmó siempre— fue edificar para los suyos «otra basílica»:

*Hazlo, y te juro yo con mis dolores  
levantar a mi pueblo, por los siglos,  
donde sus almas tormentosas canten,  
otra basílica.*

(AP, p. 40).



## CAPÍTULO V

### CANCIONERO DE LA MUERTE

El 20 de febrero de 1924, Unamuno salía de España como exiliado político. Fijó su residencia, primero, en Fuerteventura, una de las islas Canarias. Llegó allí el 10 de marzo. «Este paisaje de Fuerteventura le recuerda el de la altiplanicie castellana; semeja ser la isla un trozo de su suelo arrojado en la soledad atlántica, pues en él hay que contar, además de la tierra y su cielo, con el poderoso latido de la inmensidad oceánica batiendo su contorno» (RU, p. 315)<sup>1</sup>. «Es en Fuerteventura donde he llegado a conocer la mar, donde he llegado a una comunión mística con ella, donde he sorbido su alma y su doctrina.» «Esta tierra desnuda, esquelética, enjuta, toda ella huesos, retempla el ánimo»; «es un paisaje bíblico, evangélico más bien; éste es un clima evangélico» (citado en RU, p. 315).

Allí releyó Unamuno el *Nuevo Testamento* y la *Divina Comedia*. A pesar de todo, no llegó a superar la obsesión de la muerte:

*Pleamar, bajamar; alza su pecho  
y lo abate el Oceano cada día.*

---

<sup>1</sup> Este último capítulo no enseñará nada a los lectores españoles. Para los demás, da los elementos esenciales de los últimos años de Unamuno, tan mal conocidos en Europa.—Sigo sobre todo a RU, LEEE y SR.

*Hay horas encumbradas de osadía  
y horas en que la fe rueda a su lecho.  
Horas que al corazón le viene estrecho  
todo el cielo de luz, y horas que espía,  
lívido y quieto, la mirada fría  
de la Muerte que cree ver en acecho...  
Ya sale con el sol por la alborada,  
ya se pone en la noche tenebrosa,  
sin luna y sin estrellas, de la Nada.*

(Citado en SB, p. 100).

Este poema, del 27 de junio de 1924, contrasta con otros en que el sentimiento religioso parece más sosegado:

*Este cielo, una palma de tu mano,  
Señor, que me protege de la muerte  
del alma, y la otra palma, este de Fuerte-  
ventura sosegado y fiel oceano.*

(Citado en RU, p. 316).

El 9 de julio de 1924, el *Aiglon* lleva a Unamuno a Las Palmas, de donde se trasladó a Cherburgo, en el *Zeelandia*, a fines de agosto. Su estancia en París fue un destierro dentro de su destierro, pues pasaba la mayor parte de su tiempo tumbado en la cama de su modesta pensión, cerca de l'Étoile, o en el café donde se encontraba con otros españoles exiliados. Unamuno se sentía verdaderamente desarraigado, lejos de su cielo inmenso («este destierro, al que quiero llamar un des-cielo») y de los caminos de su seria Salamanca:

*¡Oh clara carretera de Zamora,  
soñadero feliz de mi costumbre!*

(Citado en RU, p. 318).

Todos los que han seguido esta carretera, como la he seguido yo mismo, a la puesta del sol\*, conocen su luz austera y la inmensidad

\* En español, en el original (N. del T.).

de sus panoramas. El 16 de septiembre, Unamuno evoca el cielo y el mar de que se ve privado:

*Caído desde el cielo aquí me aburro  
—y cielo era el mar junto al desierto—,  
con este marco el cielo es cielo muerto,  
no oigo de Dios el inmortal susurro.*

(Citado en RU, p. 320).

La angustia iba a agravarse a fines de 1924. «Me hallaba en un estado singular de mi alma, presa de una verdadera fiebre espiritual y de una pesadilla de expectación.» *La agonía del cristianismo*, obra terminada el 13 de diciembre de 1924, contiene ya algunos ecos de este estado de ánimo. Vuelven a encontrarse aquí, más improvisadas, pero también más densas y ardientes, muchas de las cosas ya detalladas en el *Sentimiento trágico* (SB, p. 111-115). El 20 de diciembre, Unamuno escribía este poema, al borde de la desesperación:

*Nada es el tope del mundano empeño.  
Nada, nada, nada..., y nada oscura;  
tiniebla que se cuaja en negro manto  
por abrigarnos en la sepultura...  
¡Pero canta a la nada, es un encanto!...  
Y en esta soledad de soledades  
da lo mismo que afirmes o que dudes.*

(Citado en SB, p. 118).

La crisis estalló en París, la noche del sábado al domingo de Pentecostés, el 31 de mayo de 1925. El célebre poema *Vendrá de noche* expresa la mortal pesadilla sufrida por Unamuno, la especie de fascinación ante la muerte, que viene cautelosa:

*Vendrá de noche cuando todo duerme...  
Vendrá de noche con su paso quedo,  
vendrá de noche y posará su dedo  
sobre la herida...  
Vendrá como se fue, como se ha ido,*

—suena a lo lejos el fatal ladrido—,  
 vendrá a la cita...  
 Vendrá de noche, sin hacer ruido;  
 se apagará a lo lejos el ladrido,  
 vendrá la calma...  
 vendrá la noche...

(AP, p. 108-109).

La obsesión del espejo y del agua, el vértigo del ahogamiento voluntario en las aguas reverberantes del Sena, el tormento del personaje «soñado» por otro, en una palabra, todo lo que, en *Cómo se hace una novela*, se vincula a Jugo de la Raza, se reproduce en una serie de temas —y hasta en las palabras— del *Diario* de 1897 (RU, p. 337)<sup>2</sup>. O bien Jugo de la Raza —un anagrama de Unamuno— acabará de leer el libro en que el novelista anuncia que el lector morirá con su propio personaje, en la última página, y morirá efectivamente; o bien no acabará el libro, pero morirá de todos modos, «en carne y hueso» (CHN, *passim*). En otros términos, reaparece aquí el problema de la personalidad verdadera y de sus relaciones con la exterior, la «teatral». O bien Unamuno seguirá «leyendo el libro», presentándose en el teatro *novelesco-nivolesco* (es decir, de novela y de nubes) de su vida pública, y morirá, pues su verdadero yo, que en 1897 trataba de imitar a su arquetipo eterno, Jesucristo, será sofocado; o bien renunciará a leer el libro, a presentarse incesantemente en la escena donquijotesca, renunciará a la mentira para verse tal como es, y entonces se enfrentará con la muerte de su ser de carne y hueso, sin la compensación de la gloria (RU, p. 336-337)<sup>3</sup>.

\* \* \*

<sup>2</sup> Hemos visto en el capítulo III cómo se repiten las mismas imágenes en la crisis de 1897 y en la de 1925. La obsesión del espejo de agua es, sin embargo, más lancinante en París. Se repite sin cesar en CHN.

<sup>3</sup> Cfr. *supra*, p. 136, n. 80.—A. DE HOYOS RUIZ, *Unamuno escritor*, Murcia, 1959, muestra el vínculo entre el hombre y el estilo.—P. A. GONZÁLEZ prepara una tesis sobre el *Cancionero*, verdadero «diario poético», según Unamuno mismo, que va desde el 1.º de marzo de 1928 hasta el 27 de diciembre de 1936, tres días antes de su muerte.

A fines de agosto de 1925, Unamuno abandonó París para no volver más a él. Se estableció en Hendaya, en el país vasco francés, desde donde podría contemplar las «montañas de su país natal»:

Mi Jugo se dejaría al cabo del libro, renunciaría al libro fatídico, a concluir de leerlo. En sus correrías por los mundos de Dios para escapar de la fatídica lectura iría a dar a su tierra natal, a la de su niñez, y en ella se encontraría con su niñez misma, con su niñez eterna, con aquella edad en que aún no sabía leer, en que todavía no era hombre de libro. Y en esa niñez encontraría su hombre interior, el *esō ánthrōpos*... Y este hombre de dentro se encuentra en su patria, en su eterna patria, en la patria de su eternidad, al encontrarse con su niñez, con su sentimiento —y más que sentimiento, con su esencia de filialidad—, al sentirse hijo y descubrir al padre. O sea, sentir en sí al padre (CHN, p. 132-133).

Don Miguel fue a Hendaya a fin de proseguir desde allí la lucha política; pero ahora desconfía ya de su «furor de escribir», pues el 15 de abril de 1926 confiesa a José Bergamín: «Me da miedo escribir. Cuando cojo la pluma, pareceme que se apodera de mí un demonio... y tiemblo» (RU, p. 324). La visión de su tierra despierta en él al Unamuno *intra-histórico*, eterno. El hombre «nacido» en él el año 1897, durante la crisis, no muere, sin duda; pero el otro, nacido en 1864, el de las estrechas callejas de Bilbao y el del «verdor de su Vizcayita» (RU, p. 324), sale de su letargo. El espíritu de Unamuno se serena (RU, p. 324), se torna más apacible (LEE, p. 405). El yo que así renace no es el de un ateísmo secreto, sino, al menos hasta su regreso a España a comienzos de 1930, el yo poblado por las nostalgias religiosas de la primera infancia frente al paisaje sedante de la «Vizcaya marina»<sup>4</sup>.

Yo recuerdo cómo, después de un París atestado de guardias republicanos y de CSR en torno al Elíseo, donde De Gaulle obtenía su investidura, descubrí, al amanecer, a través de los cristales del

<sup>4</sup> Unamuno sabía que su «querer creer» no era la verdadera fe, sino una lucha permanente, cuya «incertidumbre» irremediable le carcomía. Pero nunca se recreó en esta duda, como Sánchez-Barbudo parece decir a veces; pues si, objetivamente, su «fe» era «duda», para él era la antítesis de la «certeza atea», que condenaba en los racionalistas y científicos de su tiempo.

sud-expreso, la húmeda dulzura del paisaje entre Biarritz y Hendaya. La soledad casi total de las verdes colinas, el mar entrevisto por instantes, los nombres vascos de las localidades, con su misterio para mí algo inquietante, porque llegaban, intactos, del fondo de las edades, sin parentesco conocido con las lenguas europeas; aquel frescor mojado... todo evocaba un mundo lleno de una vida silenciosa. Me sentía suavemente desentumecido, como si, sumergida en el agua, una articulación calcinada recuperase su agilidad.

De su infancia, Unamuno evoca, en estos años de exilio, el clima de inocencia prolongada: «Los hombres de más intensa vida íntima y, por tanto, de más sólida y eficaz acción pública, de mayor valor histórico, han sido hombres de niñez larga y no niños precoces; han sido hombres cuya inocencia infantil se prolongó por largos años» (citado en RU, p. 329)<sup>5</sup>. Ve también en ella «un largo día que no tuvo mañana» (RU, p. 329):

—¿Por qué lloras, mi ahijadito, — con ese llanto fatal?  
 —Es que acaban de decirme — que he de llegar a papá.  
 —Pero si todos los niños — lo que quieren es medrar.  
 —Yo no, yo quiero ser niño — por siempre y siempre jamás.  
 (C, núm. 30).

Este niño hace eco a aquel pequeño de tres años que, oyendo a personas mayores lamentarse de envejecer, decía: «Yo no me hago viejo». Haciendo suyo el tema del retorno a la fuente, caro a Péguy, Unamuno habla, en *Niebla*, del «río subterráneo que va del mar a la fuente» (Ob, II, p. 724; citado también en RU, p. 332)<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Julien Green dirá que esta «inocencia» sexual generalmente cuesta muy cara más tarde. Unamuno se sitúa en el plano de la infancia espiritual, sin preocuparse de los problemas sexuales, acerca de los cuales se explicó en otro sitio diciendo que convenía que el joven se casara pronto, a fin de superar estas cuestiones.

<sup>6</sup> La semejanza se detiene aquí, pues la intra-historia, intemporal, eterna, de su infancia, hacia la cual Unamuno se orienta cada vez más, evoca mucho más el inconsciente supra-personal y colectivo de Jung, como Granjel ha visto muy bien (RU, p. 344 y 255, 165-166, 168), que lo «temporalmente-eterno» de Péguy. Cuando Unamuno afirma que «todos los días son un solo día» (citado en LEEE, p. 400), piensa en la memoria muerta, que es un espejo eterno, pero

Ciertos ecos religiosos se despiertan también en este clima de infancia recobrada:

Precisamente en estos días ha caído en mis manos, y como por divina o sea paternal providencia, un librito de Juan Hessen, titulado «Filiabilidad de Dios» (*Gottes Kindschaft*), y en él he leído: «Debería por eso quedar bien en claro que es siempre y cada vez el niño quien en nosotros cree. Como el ver es una función de la vista, así el creer es una función del sentido infantil. Hay tanta potencia de creer en nosotros cuanta infanilidad tengamos» (CHN, p. 133).

Este retorno a la infancia, ligado a la visión del «inconsciente colectivo, suprapersonal», de Jung, alimenta una religiosidad sin fundamento filosófico o teológico. En Péguy, la doctrina de la encarnación proporciona un sólido fundamento a la primacía del espíritu de infancia; en Unamuno resulta difícil el deslinde entre la infancia psicológica y esos mundos un poco ambiguos por donde el pensamiento unamuniano gusta de navegar cuando evoca «la divina inconsciencia»:

Agrandas la puerta, padre, — 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.  
 Hijo de mis hijos ahora — y sin masculinidad,  
 siento nacer en mi seno — maternal virginidad.  
 (C, núm. 28).

El pensamiento unamuniano permanece marcado por el activismo, el futurismo, el creacionismo, el irracionalismo y el individualismo,

también el cementerio de nuestras esperanzas frustradas (LEEE, p. 402), y no en el instante eterno de un Agrippa d'Aubigné, por ejemplo, o del autor de *Ève*. Sólo la memoria de Cristo o de Dios podría alcanzar y resucitar el recuerdo de nuestras esperanzas y la esperanza de nuestros recuerdos (LEEE, p. 403, 410). Pero sabemos con qué «fe agónica» era aceptado este Dios por Unamuno, y ello hasta el fin. El Cristo de Cabrera le hace adivinar, sin duda, la posibilidad de una muerte tranquila, que sería un retorno a la fuente del ser (LEEE, p. 410); pero todo esto lleva siempre el sello del voluntarismo.

y ello es como si en torno me rondase  
cautelosa la muerte.

Me vuelvo a ratos para ver si acecha,  
escudriño lo oscuro,  
trato de descubrir entre las sombras  
su sombra vaga;

pienso en la angina;  
pienso en mi edad viril; de los cuarenta  
pasé hace dos años.

Es una tentación dominadora,  
que aquí, en la soledad, es el silencio  
quien me la asesta;  
el silencio y las sombras.

Y me digo: «Tal vez, cuando, muy pronto,  
vengan para anunciarme  
que me espera la cena,  
encuentren aquí un cuerpo  
pálido y frío.

—la cosa que fui yo, éste que espera—,  
como esos libros silencioso y yerto,  
parada ya la sangre,  
yeldándose en las venas,  
el pecho silencioso  
bajo la dulce luz del blando aceite,  
lámpara funeraria».

Tiemblo de terminar esto: renglones,  
que no parezcan  
extraño testamento,  
más bien presentimiento  
del allende sombrío,  
dictados por el ansia  
de vida eterna.

Los terminé y aún vivo.

(BSEC, p. 9-10)<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> El único relato de la muerte de don Miguel se halla en el Prólogo de J. M.<sup>a</sup> RAMOS LOSCERTALES al libro de Bartolomé ARAGÓN GÓMEZ, *Síntesis de*

El 31 de diciembre de 1936, justamente treinta años después, a las cuatro y media de la tarde, Unamuno acababa de decir a Bartolomé Aragón-Gómez: «Me encuentro mejor que nunca». Cuando, en un momento de desaliento, su interlocutor le dijo: «La verdad es que a veces pienso si no habrá vuelto Dios la espalda a España, disponiendo de sus mejores hijos», Unamuno descargó un recio puñetazo sobre la camilla en que solía tenderse para leer o para conversar, y exclamó: «¡Eso no puede ser, Aragón. Dios no puede volverle la espalda a España!» Apenas pronunció estas palabras, don Miguel de Unamuno y Jugo murió súbitamente (BSEC, p. 14-15).

*Méteme, Padre Eterno, en tu pecho,  
misterioso hogar.  
Dormiré allí, pues vengo deshecho  
del duro bregar*<sup>9</sup>.

*Economía Corporativa*, Salamanca, 1937 (= BSEC); este volumen me ha sido ofrecido por don Manuel García Blanco, a quien una vez más agradezco cordialmente su amabilidad.

<sup>9</sup> La edición del *Diario* está en preparación. Una nueva edición de las obras completas se está publicando en la Ed. Vergara, bajo la dirección del infatigable don Manuel García Blanco; han aparecido 16 vols. El conjunto de los estudios de A. Zubizarreta fue publicado con el título *Tras las huellas de Unamuno* por Taurus, Madrid, 1960. El centenario del nacimiento de don Miguel ha ocasionado ya una serie de publicaciones jubilares. La Universidad nacional de Santiago de Chile, por ejemplo, ha publicado una excelente obra; han visto la luz dos gruesos volúmenes sobre Unamuno y la cultura portuguesa, y sobre Unamuno y los países hispanoamericanos; la Universidad de Salamanca prepara otro volumen. Es prematuro hacer el balance de estos nuevos estudios. En el próximo volumen de la *Cátedra Miguel de Unamuno*, t. XVII, podrá verse una reseña crítica de estas publicaciones.—He tratado de mostrar, en *Textos inéditos de Unamuno*, la inmensa serie de trabajos que quedan por hacer: por ejemplo, sobre la génesis del *Sentimiento trágico de la vida*, que fue primeramente concebido como «tratado del amor de Dios»; sobre Unamuno lector de Kierkegaard (partiendo de las notas sobre la edición danesa), de Marx, de Harnack, etc. Es preciso que el estudio de Unamuno se haga de manera crítica, científica. Pensamos que la publicación del *Diario* constituye, en esta perspectiva, una etapa esencial.