

LA CRISIS RELIGIOSA DE UNAMUNO

en su retiro de Alcalá, año 1897

Dejo constancia de mi agradecimiento a la familia de D. Miguel de Unamuno, que me ha facilitado el *Diario*, aún inédito. Especialmente a su hija, Felisa, quien, además, me ha comunicado valiosas noticias sobre la vida íntima de su padre.

Igualmente va mi recuerdo a la memoria de don Manuel García Blanco, quien se interesó por este estudio y me procuró de la familia de Unamuno el *Diario*.

I.—A SOLAS CON LA NADA

Toda vida humana suele pasar por momentos de crisis. Unamuno no fue una excepción. Lo insólito en este caso es que tenemos un vivo y sangrante testimonio de la misma: su "diario". Este nos revela un Unamuno muy otro del que conocemos por las obras publicadas.

Unamuno, tan despectivo para ese afán de ir anotando el suceso de cada día —el diario, dice, acaba por matar la vida, al ser vivida ésta bajo la preocupación de aquél— nos ha dejado dilacerantes recuerdos de su gran crisis, que pudo ser para él un nuevo camino de Damasco. En 1897 pasa la Semana Santa en Alcalá en una especie de retiro. Es innegable que durante tales días la gracia de Dios roció aquella alma. Bajo su influjo Unamuno escribe. Queremos recoger los momentos cumbres de esta crisis, no sólo para asomarnos a la hondura de aquel espíritu, sino también para comprender mejor sus actitudes posteriores.

Esta crisis, como todo drama religioso vivido por la conciencia, se centra en torno a dos protagonistas: *Dios y el hombre*. En el caso de Unamuno tiene la crisis su más íntima raíz en que éste se ha constituido a sí mismo en centro, no sólo de su propia actividad, sino también del universo, mientras que siente la voz de la gracia que le incita a desplazarse para dejar ese puesto a Dios. "Me he pasado los días, escribe, en juzgar a los demás y en acusar de fatuidad a casi todo el mundo. Yo era el centro del Universo, y es claro, de aquí ese terror a la muerte. Llegué a persuadirme de que muerto yo se acababa el mundo".

Dos temas nos hacen sentir estas líneas: una pretensión, que él mismo llama fatua, y la secuencia psicológica de esa pretensión que le hace sentir pavor a la muerte, a la nada. Es este segundo tema el que sobre todo subraya en otro pasaje: "Ese horror a la nada ¿no es un aviso acaso? ¿No sería más horrible que la nada una eternidad de soledad, a solas con la propia nada? Puesto que sólo en ti has pensado y a ti sólo te has buscado y te has creído centro del universo, contigo y sólo contigo estarás eternamente, con tu mundo interior, borrado a tus sentidos el de fuera, y así te penetrarás pronto de tu nada y tendrás tu propia nada por eterna compañía".

Un íntimo engarce intuye Unamuno entre la pretensión del hombre de ser centro del universo y la nada. Esta pretensión la cree propia del superhombre, a lo Nietzsche. Pues bien. De este superhombre dejó escritas estas líneas: "El pobre inventor de eso del superhombre está idiota, nuevo Nabucodonosor. [Recuérdese que escribe esto en 1897, cuando aún vive Nietzsche, pero en estado demente]. El naturalismo acaba por el endiosamiento, por el único de Max Stirner, el sobrehombre de Nietzsche; acaba en el nihilismo. Yoísmo y nihilismo son cosas que acaban por identificarse". La actitud de Unamuno respecto al egocentrismo humano es de airada repulsa. Y sin embargo, él tiene que hacer la siguiente confesión: "Estoy muy enfermo, y enfermo de *yoísmo*. He vivido en la necia vanidad de darme en espectáculo, de presentar al mundo mi espíritu como un ejemplar digno de ser conocido. Como esos pobres que a la orilla del camino muestran sus llagas... como los niños que se engríen del trapo que llevan en la herida del dedo y se deleitan en las convalecencias haciéndose los interesantes y fingiéndose más enfermos de lo que están".

En aquellos días Unamuno no se aquieta en su *yoísmo*, sino que intenta superar tal fatuidad y entrar por un camino de auténtica salvación. Bien lo dicen estas líneas: "Y en esta desolación la razón, dejada a sí misma, se sobrecoge pensando en la nada que se ha creado y en que se prevee sumergida y ni aun esto, porque reducida a nada, ni se sumerge. El vértigo la sobrecoge, el terrible vértigo de intentar concebirse como no siendo, de tener un estado de conciencia en que no haya estado de conciencia. La nada es inconcebible. *Y así se cae en Dios, y se revela su gloria brotando de la desolación de la nada*". Parece hallarnos aquí en uno de esos pasajes en que San Agustín se inmerge en las turbias simas del hombre, que es y se siente nada, para ascender desde tan bajo hasta las alturas del encuentro con Dios. Al hombre caído en la sima Dios le llama y le tiende su mano. Si el hombre responde y se ase a la diestra del Omnipotente, tiene lugar el fenómeno religioso que llamamos "conversión". Las palabras que terminamos de citar y que hemos subrayado, nos dicen muy alto que Unamuno sintió la llamada de Dios desde la sima a que su altanera razón le había conducido. ¿Respondió a la llamada?

Antes de decidir, vayamos poco a poco adentrándonos por las intimidades de aquella alma. Nos seguiremos sirviendo para ello de su diario, verdadera lamparita mágica que ilumina las honduras de aquella conciencia.

En un proceso corriente de conversión la situación espiritual de Unamuno en el momento de su retiro parece inmejorable: conciencia de la fatuidad de su "yoismo", que le ha llevado a un profundo sentimiento de su nada, y clarividencia de que su nada sólo puede hallar *asidero* en Dios. Ante este panorama tan abierto a la acción divina, ¿qué le faltaba a Unamuno para ir en pos de la gracia que ya pulsaba a su puerta? Dejemos en suspenso la respuesta inmediata, pues antes debemos describir el proceso de la llamada de la gracia.

II.—HACIA EL DESVELAMIENTO DE DIOS

Admira ciertamente la videncia nítida que del plan divino alcanza Unamuno en su retiro. También para él hubo en aquellos días "*aletheia*", desvelamiento. Dios descorrió el velo de sus misterios y Unamuno los contempló, siquiera por unos días, no desde su yo, sino desde el plano de la verdad objetiva. Bien lo manifiesta un análisis que hace del concepto de verdad. Unos años más tarde zahiere hasta ensañarse la distinción de verdad en *metafísica, lógica y moral*, distinción que le hicieron aprender en el curso de filosofía de Zeferino González. Para entonces no admite Unamuno otra verdad que la sinceridad, es decir, la verdad moral. Lo demás, dice, es bazofia intelectual, telarañas para la inteligencia y ganas de enturbiar lo que es claro (¿"Qué es la verdad"?, en *Ensayos*, I, 785-6). De modo muy distinto habla en su diario. "La verdad, escribe, es objetiva y subjetiva. Objetivamente es la relación de las cosas con la gloria de Dios... y subjetivamente es su relación con nuestra salvación. Es verdadero cuanto glorifica a Dios y cuanto nos conduce a nuestra salvación en cuanto a ella nos conduce. Todo es pues verdadero, y la mentira nada positivo".

Es evidente que en esta visión de la verdad ésta no se puede reducir a la sinceridad, ni es sólo el yo el punto de referencia. Hay algo anterior al yo que cimenta la *verdad objetiva*. Esta verdad y su fundamento ontológico ha sido permanente piedra de escándalo en la filosofía moderna. Unamuno sucumbió a este escándalo. Pero place dejar constancia de que en estos días de diafanidad espiritual ve que sobre el yo y sus exigencias hay algo más hondo y más profundo: Dios que crea las cosas según un orden y un plan, para ser glorificado en ellas.

Este orden y plan divinos los admira Unamuno en aquellos días. Con rasgos delicados describe la dulce paternidad de Dios que se extiende a

todo ser. Su comentario al "*Padre Nuestro*" sigue la veta de lo mejor de la espiritualidad cristiana. Recojamos el que da de la primera de las peticiones: *Santificado sea tu nombre*. Es breve pero hondamente significativo. "No se oirán —escribe— alabanzas más que a Ti, y a Ti se refiera todo, que así habrá paz y morirá la soberbia". Y en otro pasaje: "¡Padre! Esta es la revelación de Cristo, pues en toda la ley antigua no aparece Dios como Padre. Lo más característico del Cristianismo es la paternidad divina, el hacer a los hombres hijos del Creador, no criaturas meramente, sino hijos de Dios". Después de estos comentarios no es de admirar que acepte plenamente la invitación de Jesús a ser como su Padre. Una anotación de su diario dice: "Cristo nos dice también que seamos perfectos como nuestro Padre celestial. Querer ser bueno, y quererlo constante y ardientemente, esforzarse por serlo; he aquí nuestra obra. Todo lo demás es obra de la gracia de Dios, que por Cristo nos ha hecho hijos suyos".

Este magnífico panorama teológico de Unamuno se completa con su visión de la Iglesia. Más tarde será para él la gran incomprendida. Por ello resulta más impresionante leer estos pasajes en su diario del más cálido entusiasmo por la *Sancta Mater Ecclesia*. En uno compara el efímero pasar de los filólogos —no se olvide que él mismo era profesor de griego— con la serena calma de la Iglesia y escribe: "Los filólogos forman serie y uno desaparece mientras aparece otro, destruyendo éste lo que aquél edificó. Y se suceden solos. La Iglesia es desarrollo permanente, en ella viven todos los santos y todos los doctores, y cada nuevo miembro va a añadirse a los precedentes. Y a sus pensadores, y sus poetas y sus santos se une la muchedumbre que ora y ama en silencio. Las especulaciones que el amor arranca a aquellos de sus hijos que hacen gloria de la fe, se elevan sobre la nube de la oración común de los humildes. En la religión se unifican la ciencia, la poesía y la acción. Es un hecho, un gran hecho, un hecho asombroso el de la vida de la Iglesia. Desafiando a la mera razón discursiva atraviesa las edades, y el absurdo vive, y sobrenada, y lo que es más, vivifica las vidas de los humildes".

Si en este texto Unamuno ha visto a la Iglesia en su acción a través de los siglos, en otro pasaje la ve en su intimidad. Distingue entonces con una preocupación muy actual su doble aspecto exterior e interior y escribe: "Hay el hombre que nos brota de nuestra tradición, el regenerado por el bautismo, y el que nos viene de fuera. La vida espiritual resulta de la reciprocidad entre estos dos hombres, cuya unidad es Cristo. El hombre interior se vivifica en el miembro de la Iglesia. Hace falta el elemento exterior, culto común, todo lo que da vida al hombre exterior, y hace falta que éste dé calor y vida al exterior... Así toda la obra de Cristo se nos refiere a la Iglesia y a nosotros como miembros de ella, y a la vez a cada uno de nosotros. Cristo se desposó con su Iglesia y con

el alma de cada uno de nosotros, que debe ser una condensación de la Iglesia”.

Este pasaje nos adentra en el corazón de la vida de la Iglesia. Sabemos la preocupación permanente de ésta a través de los siglos por mantener el equilibrio entre su doble elemento, interior y exterior. Ni siquiera ha podido eliminar de su historia desviaciones parciales en un sentido o en otro. Pero nunca ha merecido la Iglesia la caricatura que se hace de ella en la leyenda del *Gran Inquisidor*. Es esta leyenda la cúspide de una calumnia histórica que la acusa de hallarse manchada en su intimidad por el afán de organización y poderío. Unamuno forma línea entre los aceptadores de la leyenda. Ello será en los afanes de la vida mental y de la política. En el diario de su retiro nos ha dejado una de las más bellas refutaciones de la misma sin nombrarla. Gustosos lo constatamos.

En esta visión de la Iglesia y de la vida cristiana no podía faltar el recuerdo a la piedad sencilla y honda que vivían sus seres queridos en la intimidad de su propio hogar. Para ella siempre conservó a lo largo de su vida máximo respeto. Mas en el diario se trasluce algo más: una comprensión hacia las debilidades inocentes de la piedad en formación, que tanto ha escandalizado a los fariseos de todos los siglos. La defensa que hace de ella Unamuno, que no tuvo nada de ñoño o pueril, pudiera serles motivo de reflexión. “La vida religiosa del alma —escribe— es como el desarrollo del embrión, que empieza en masa indiferenciada pero viva, masa protegida por el cuerpo de la madre, que le da calor y le aísla del ambiente. Empieza nuestra vida religiosa por puro sentimiento, por masa religiosa indeterminada, blanda. En esta época conviene preservarla como en recogido útero materno en el seno de la Iglesia, nuestra madre, en la soledad y el recogimiento, en prácticas piadosas... En el período de formación el cuerpo materno protege y fomenta el embrión. Así en los comienzos de nuestra vida religiosa nos protege y fomenta nuestra Madre, la Madre de Dios. La devoción a la Virgen María es el mejor medio de preservar la tierna religiosidad naciente, cuando sin fuerte osamenta, corre riesgo de caer en religiosismo de pura lujuria espiritual y de obras muertas, sin fe que las vivifique”. Más tarde, escandalizado ante las exaltaciones marianas del pueblo cristiano y ante los teólogos que las motivan, escribirá Unamuno contra lo que llamará “*mariolatría*”. Las líneas que terminamos de citar hablan muy alto de la necesidad del calor materno para la piedad cristiana, sin ceder por ello a ninguna especie de mariolatría. ¿Por qué Unamuno no vio siempre a esta luz el misterio de María Virgen, de tanta significación en la vida íntima del cristianismo?

Hacemos esta pregunta para que el lector otee por el horizonte anti-tético de esta alma. Pero ahora nos toca volver a nuestro tema, subrayando, como conclusión, que Unamuno en su retiro de Alcalá oyó la voz de Dios y aceptó su plan divino. Tan allá fue que llegó a preguntar una

de las supremas vivencias del alma mística: el ver todas las cosas como medios e instrumentos para alabar a Dios. Se acercó al "*mysterium laudis*", al "*laudate*" y "*benedicite*" bíblicos. Qué lejos nos sentimos en este momento del Unamuno, centro del mundo, enfermo de "*yoismo*", "*ego-tista*", como tantas veces se ha definido a sí mismo.

Golpeó fuerte en el pecho de este hombre el divino peregrino que San Juan en su Apocalipsis vio llamar a la puerta. Los recios golpes del peregrino fueron a clavarse en la entraña de su alma que toma plena conciencia de ello. En torno a la fiesta de Pascua, tan vinculada al renacimiento espiritual por el bautismo, escribe: "Hay que renacer. En tantos años no he sentido realmente en ser bueno, no he hecho más que pensarlo. Hay que ser bueno. *Sólo Dios es bueno*" (Mt. 19, 17).

Estas palabras nos dicen que Unamuno se asomó al camino de su regeneración espiritual con practicidad efectiva. Siente que ha llegado para él el momento, no ya de cavilar teorías sobre la bondad, sino de ser efectivamente bueno, como Dios. Este, que es la Bondad por esencia, nos incita por su Hijo a que le imitemos. Varias veces recuerda el dicho de Jesús: "Ser perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto".

III.—EL JESÚS DEL EVANGELIO

Pero, ¿dónde hallar a Dios? Unamuno se hace esta pregunta y se contesta a ella cuando escribe: "En el templo y enseñando a los doctores halló María a su hijo perdido, a Cristo niño. En el templo y no en vanas disputas hemos de buscar a Cristo, si por nuestra desgracia lo perdimos. Y le hemos de buscar niño, sencillo, humilde". Este pasaje nos habla de cómo Jesús se va haciendo entrañable a la mente de Unamuno. Siempre mantuvo una honda veneración sentimental hacia Jesús, aunque sea muy cierto que la teología no puede suscribir muchas de las páginas que le dedica. Pese a ello, debemos constatar que el evangelio fue siempre el mejor alimento de su espíritu. Hasta en su destierro lo lleva consigo para alivio y consuelo. Mas respecto de su diario hay que añadir que su teología de Jesús está muy purificada de los léngamos de los ensayos. La fundamental aserción de Jesús como Dios-Hombre está reiteradamente afirmada. Y el misterio de la Encarnación tiene en este escrito la ingenua inocencia y profundidad de la Noche Buena cristiana. Bien lo dicen estas breves líneas, tan dignas de un gran teólogo: "María es la humanidad ascendiendo por la humildad y la obediencia a Dios. Por esto descendió Dios a ella, y en ella, en la humanidad que sube a lo divino, encarnó Jesús, la Divinidad que desciende a lo humano".

Jesús le atrae en los días de su retiro. Le fascina. Casi parece que se le va a revelar corporalmente, como a otro Saulo. Esta alma atormentada

está tensa por saciar su sed en el agua pura que salta hasta la vida eterna, en el agua que Jesús dio de beber a la mujer de Samaría. Esta tensión espiritual nos la hace sentir muy hondamente este comentario evangélico de su diario: "Y como la samaritana le decimos: Señor, dame esa agua para que no tenga sed ni venga acá a sacarla (*Jn.*, IV, 15). Y entonces nos pide que vayamos a buscar nuestros afectos, nuestros ídolos, los genios antes quienes nos hemos rendido, las doctrinas a que vivíamos adheridos, como dijo a la Samaritana que fuese a llamar a su marido. "Respondió la mujer y dijo: no tengo marido". Así tenemos que decirle: "no tenemos ídolo, ni dueño". Y como a ella nos dice Jesús que hemos tenido varios, que hemos andado de uno en otro, de un amo en otro amo, de una doctrina en otra, entregándonos ya a ésta, ya a aquella y sin habernos desposado con ninguna; en mera fornicación, buscando en ellas el deleite mental, satisfacción de lujuria espiritual. Así he andado, de una en otra doctrina, tras el deleite de la mente".

Después de confesión tan sincera ¿qué resta a Unamuno para rendirse ante el Jesús que tanto le subyuga? "Un acto, exclama, un solo acto de ardiente caridad, de amor verdadero y estoy salvo. Pero ¿qué me llevará a ese acto si ya no hay en mí más que conceptos en mi espíritu? No puedo llorar. ¡Actos, actos, actos!".

Nuevo Agustín siente el desgarramiento de su espíritu. Siente su trágica indecisión en la lucha. Pero sin acabar de dar el paso definitivo. El día de Pascua apunta pesaroso en su diario: "Hoy, domingo de resurrección y yo no he resucitado todavía a la comunión de los fieles". Para lograrlo, algo le falta y mucho le sobra. Lo que le falta lo dice bien otro pasaje: "¡Sencillez, sencillez! Dame, Señor, sencillez. Que no represente la comedia de la conversión, ni la haga para espectáculo, sino para mí". ¿Por qué misterio de psicología humana Unamuno, que siente tan hondamente la sencillez y que ama con ternura la infancia por ser encarnación viva de esta virtud, estuvo siempre tan lejos de la misma? Le faltó ciertamente ese poco que es la sencillez. Lo mucho que le sobraba lo dicen bien estas líneas, muy duras contra sí mismo: "Tengo que vencer ese oculto orgullo, esa constante rebusca de mí mismo, ese íntimo y callado endiosamiento, ese querer labrar mi propia estatua y deleitarme en mi idea de mí mismo, ese empeñarme en trabajar por la posteridad, esa vanidad de creerme de otra especie. Tengo que cultivar los gérmenes de amor al prójimo, mis cariños amistosos, los impulsos que me han llevado a las labores anónimas. Y cuando me haya despojado de mí mismo podré, trabajando para los demás, trabajar para mi salud".

Este texto nos hace patente el gran obstáculo que halla Unamuno en su búsqueda de Dios. Pero al mismo tiempo nos hace sentir la querencia que experimenta de la gracia. Esta querencia llega a un momento de máximo anhelo, cuando se dirige a Jesús para decirle: "Ungeme, Jesús

mío, del lodo los ojos y mándame ir al lavadero de tu enviado, a la confesión, para que vuelva viendo. Dame fuerzas que no tengo voluntad. Y yo diré para glorificarte: Sí, yo soy, yo soy el que mendigaba gloria humana. Jesús hizo lodo y me ungió los ojos y me dijo: Vete al lavadero del enviado, y lávate, y fui y una vez que me hube lavado vi. Del polvo a que con el análisis reduje todo durante mi paso por el desierto del intelectualismo, ha hecho el Señor barro y me lo ha puesto ante los ojos, para que desee ver y vaya y me lave y vea”.

Unamuno se identifica aquí con el ciego del evangelio y quiere también ver. Pero le queda aún un largo camino.

Un pasaje de su diario, que evoca con referencia explícita de Unamuno el íntimo desgarrón de San Pablo en lucha con el hombre viejo, nos deja entrever el que sufre este poeta-pensador en los días febriles del combate íntimo entre el “yo” del mundo y de la fama, el que vive en los “otros” y el “yo” propio y personal que quiere vincularse definitivamente con Dios. Dice así: “Se extrañarán [los otros] del cambio, sin observar que no hay tal cambio, ni de frente, ni de costado. Lo que hay es que el Miguel que ellos conocían, el del escenario, ha muerto y al morir ha dado libertad al Miguel real y eterno... La costra está seca, e irá desescamándose. Quiero vivir en mí, donde tengo a mi Dios, y no en ellos, quiero libertad. “Mi yo, que me arrancan mi yo”, exclamaba Michelet. No vio acaso él mismo toda la horrible profundidad de ese grito. ¿Cuántos santos propósitos, cuántas divinas inspiraciones, cuántas celestes razonadas, ahogadas y muertas por el peso de ese mono nuestro, de ese falso yo que nuestra conducta para el mundo ha formado en torno nuestro. ¡Libertad, libertad! ¡Quién me libraré de este cuerpo de muerte!, exclamaba el Apóstol. ¡Quién me libraré —puedo decir— de ese fantasma de muerte, de ese yo con que me ha cargado el mundo!”.

IV.—EL ATEÍSMO DE LA RAZÓN

¿Logra al fin Unamuno despojarse del “yo” mundano, fantástico y apariencial, el que le impide el acceso a Dios? Sus actividades públicas y sus escritos posteriores nos fuerzan a dar respuesta negativa. Por ello, el asceta recordará la conocida sentencia de San Agustín: “Teme a Dios que pasa por tu puerta y quizá no vuelva a pasar”. Nosotros no nos permitimos un juicio terminante sobre infidelidades a la gracia. Son demasiado venerandos sus caminos para hacerlo. Pero nuestro estudio nos exige el que motivemos de alguna manera por qué Unamuno no llegó a la plenitud de la respuesta que estaba a punto de dar.

Una anotación del diario nos servirá de punto de apoyo. Unamuno escribe: “Con la razón humana buscaba un Dios racional, que iba desva-

neciéndose 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 vacío. Y no sentía al Dios vivo, que habita en nosotros, y que se nos revela por actos de caridad y no por vanos conceptos de soberbia. Hasta que llamó a mi corazón y me metió en angustias de muerte”.

Este breve pasaje evoca ante nosotros la primera crisis de Unamuno en la que éste perdió la fe por los caminos del panteísmo y del fenomenismo e igualmente la nueva llamada de la gracia que le invita a recuperarla. Pero adviértase que esta llamada la siente Unamuno exclusivamente por el lado del corazón: por “actos de caridad” y no por conceptos. Ello quiere decir, si nos permitimos leer entre líneas, que la razón de Unamuno se halla marginal al proceso de su acercamiento a Dios. Sigue su razón —usemos un término fuerte— tan “atea” como antes. A través de todo el diario, que rezuma el más puro cristianismo en casi todas sus páginas, Unamuno mantiene obstinadamente que la razón y la lógica no tienen que ver nada con los caminos de Dios. El alma de Unamuno busca inquieta a un Dios sustancial, al Padre de que nos habló Jesús. Pero la razón nada sabe de este Dios sustancial, de este Padre que está en los cielos. Tan sólo sabe de conceptos abstractos, fríos y vacíos. Desde Pascal se ha hecho célebre en filosofía la contraposición entre el Dios de los filósofos y el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. Unamuno exaspera esta contraposición y la lleva a un paroxismo antitético. Esta antítesis entre el Dios del corazón y el de la fe y el dios de la razón será uno de los pilares de su futuro libro *Del sentimiento trágico de la vida*. La raíz filosófica de esta actitud se halla en que para Unamuno la razón está constitutivamente polarizada hacia abstracciones mentales que culminan siempre en sistemas vacíos. Bien lo dice esta línea de su diario: “La razón humana, abandonada a sí misma, lleva al absoluto fenomenismo, al nihilismo”.

Este repudio de la razón nos parece una reacción extremosa ante la obra del gigante del racionalismo, Hegel, uno de los forjadores, por derivación y por contraste, de su mentalidad. Nos interesa ahora analizar este influjo en su aspecto de contraste.

Sabido es que Unamuno aprendió el alemán leyendo detenidamente la *Lógica* de Hegel. En ella leyó que el hombre se define por ser pensamiento y que el pensamiento es su existencia y su realidad. En el ejemplar que se conserva en su biblioteca se advierte cómo subrayó este pasaje (G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Berlin, 1841, p. 124). ¿Lo subrayó porque lo aceptaba, como sucede en otras ocasiones, v. g., cuando Hegel habla contra el sentido común? Nos parece que en esta ocasión el subrayado tiene más bien un signo manifiestamente negativo. Hablando en fórmula hegeliana, pudiéramos decir que si Hegel es la tesis del puro racionalismo, Unamuno es su antítesis. Porque hay que advertir

que la razón que combate sañudamente Unamuno no es sólo ni primordialmente la razón positivista, tipo Spencer, sino ante todo la razón hegeliana, que acaba siempre en pura vaciedad. Esta vaciedad la advirtió el corazón impetuoso de Unamuno y protestó para siempre de esta razón nihilizante. La protesta es patente en esta anotación de su diario, cuando escribe: "En el más vigoroso vuelo de la filosofía humana racionalista, en el idealismo hegeliano, se parte de la fórmula de que el SER PURO se identifica con la Nada pura, es el nihilismo racionalista". Y en otro pasaje, personalizando, muy a su estilo, la razón idealista en los fariseos y la positivista en los saduceos, comenta: "Los que más persiguieron a Jesús, y aquellos contra quienes dirigió sus invectivas fueron los fariseos, que creían en la resurrección de la carne, los idealistas de entonces, y no contra los saduceos. El idealismo enerva y es más soberbio que el positivismo".

Es de pena que Unamuno identificara para siempre la razón con la razón, tipo Hegel. Pero en ello no hacía más que repetir la actitud de S. Kierkegaard. Y decimos repetir, y no bajo su influjo. Pues nos parece que la mentalidad de Unamuno se halla plenamente formada cuando toma contacto con el filósofo danés. Son almas gemelas. "Hermano en la pasión", llama reiteradamente Unamuno al filósofo norteno. Por ello, le lee con avidez y le cita con frecuencia. Pero insistimos en que la reacción de Unamuno contra Hegel es más un fenómeno de repetición, que de influjo. En efecto; fue duro Kierkegaard en su reacción ante el idealismo abstraccionista de Hegel. Y sobre todo lo fue —chocante coincidencia con Unamuno— por motivo religioso. El gran fallo de Hegel para Kierkegaard estaba en su incapacidad para interpretar la primaria vivencia del hombre que es la religiosa. El hombre se pone ante su Dios con el alma dilacerante por sentirse pecadora; pero al mismo tiempo quiere abrazarle porque es su Padre celestial. Nada de esto entiende Hegel, encastillado en su razón. Perdido en las serranías de su propio pensar, no sabe acercarse al alma en angustia y pena.

Unamuno es una réplica de la enemiga de Kierkegaard contra la razón hegeliana, a la que acusa siempre de máxima vaciedad. En este enmarque ideológico comprendemos en toda su dureza el ataque fiero e irónico que Unamuno dirige a Hegel en su libro *Del sentimiento trágico de la vida*. Dice así: "Hegel hizo célebre su aforismo de que todo lo racional es real, y todo lo real, racional; pero somos muchos los que, no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real, lo realmente real, es irracional; que la razón construye sobre irracionalidades. Hegel, gran definidor, pretendió reconstruir el Universo con definiciones, como aquel sargento de artillería decía que se construyen los cañones tomando un agujero y recubriéndolo de hierro" (cap. I). Este ataque nos habla muy alto de la reacción extremosa de Unamuno ante Hegel, y del desgarró que éste mo-

tivó entre su pensamiento y su vida, entre su lógica y su cardíaca, entre su razón y su fe.

Ahora bien; ante estos ataques a la razón, que Unamuno mantiene a lo largo de su vida, nos parece comprender por qué, pese a sus emocionantes páginas cristianas, no se convirtió plenamente en su retiro de Alcalá. Es que, aun entonces, su razón continuó siguiendo enemiga de su fe. Bien lo dice esta queja que brota de la entraña de su alma: "¿Tendré que sacrificar mi razón al cabo? Esto sería horrible, pero hágase, Señor, tu voluntad, y no la mía. Si la razón me daña, quítame la razón y dame paz y salud aunque sea en la imbecilidad".

No por la imbecilidad de la razón, ni por caminos de idiotez, estilo Pascal —*il faut s'abêtir*, frase de la que gustaba tanto Unamuno— sino por el "*rationabile obsequium*" que nos pide San Pablo (*Rom.*, 12, 1) debe acercarse el hombre al encuentro con Dios. Unamuno no entró nunca por la senda del "*rationabile obsequium*". Su irracionalismo se lo impedía. Pero este su mismo irracionalismo motivó el que su razón se hallara sin respaldo alguno al tocar los misterios de la fe. De aquí las desviaciones heterodoxas, anteriores y posteriores a su retiro de Alcalá. Misterios, como el de María y la Iglesia, pierden en muchos de sus escritos la pureza teológica que tienen en el diario hasta llegar a confinar en la herejía. Respecto de la divinidad de Jesús, tan reiteradamente proclamada y sentida en el diario, es discutible que Unamuno mantenga la fe pura en esta verdad primaria del Cristianismo, aun en los apasionados versos de *El Cristo de Velázquez*.

"Maté mi fe por querer racionalizarla", confiesa dolido en un momento de clarividencia ante las crisis espirituales de su vida. Esta confesión sincera nos traslada a los años de la fe juvenil de Unamuno que no aguanta los embates de una razón avasalladora y exigente. En el retiro de Alcalá pareció haber sonado la hora de la rectificación humilde. La hubo pero no completa. En aquellos días de agonía y oración el corazón se rinde, pero la razón altanera no llega a aceptar el suave yugo del misterio.

Si ahora al final de nuestro análisis comparamos el intento de conversión de Unamuno con la auténtica conversión de San Agustín, al instante advertimos una honda diferencia. Agustín en un primer estadio se convierte a Dios con su razón. Su primer paso fue salir del error doctrinal. Es el tema del libro VII de sus *Confesiones*. Pero si su razón se ha rendido a la verdad, la lujuria de la carne aun le tira y atenaza. El libro VIII de las mismas *Confesiones* nos hace asistir a la emocionante lucha de aquella alma clarificada en su mente que aún nó es capaz de romper los lazos de la sensualidad. Al fin triunfa el alma pura sobre la carne flaca. Y Agustín escribe su libro para cantar las misericordias del Señor.

En Unamuno sucede lo contrario. Nunca la lujuria de la carne parece haber anublado su mente. Pero padecía, por propia confesión, lujuria de

espíritu. Más tarde la defenderá tenazmente contra cuantos quieran someterle a un canon o norma. No se rendirá ante nadie. En la crisis de Alcalá Unamuno siente que su soberbia altanera es el gran obstáculo para rendirse ante Dios. Pero si el rendimiento definitivo no llegó, es que la conversión mental, tan límpida en San Agustín, no tuvo lugar en Unamuno. La soberbia de su razón no llegó a tomar contacto con esas verdades fundamentales que los teólogos han llamado "*praeambula fidei*". Por ello, los caminos de uno y otro son tan divergentes después de la respectiva crisis. Para San Agustín será Dios el centro de su vida y el punto de referencia de todo su pensar y querer. Para Unamuno, por el contrario, vuelve a ser su yo el centro y el punto de referencia. Vuelven de nuevo a dominarle el "*yoismo*" y el "*egotismo*" anatematizados en su diario. Ello fuerza a tener que explicar de ahora en adelante toda su producción literaria desde su "*yo*". También su concepción de la FE, ESPERANZA y CARIDAD. Se preanuncian en su diario con todo su hondo sentimiento cristiano. Pero desaparecen para dar lugar a una fe, esperanza y caridad, muy distintas de las tres grandes virtudes teológicas.

V.—EXÉGESIS DIVERGENTES

Un breve examen sobre el método seguido en nuestra interpretación de la crisis unamuniana hace ver que aquella ha seguido la directriz que señala la actual fenomenología religiosa. No se halla en la línea del *erklären*, sino en la del *verstehen*¹. No se ha querido tanto *explicar* la crisis por sus antecedentes, cuanto *comprender* su sentido y significación. Para ello se ha tenido en cuenta el paradigma clásico de la conversión cristiana, tan frecuente en hagiografía y que halla su momento culmen en las *Confesiones* de San Agustín. En esta clase de análisis no se puede prescindir de ese factor sobrenatural que de modo misterioso, pero efectivo, actúa en tales momentos sobre la conciencia. El mero psicólogo, y aun el no creyente, podrán acercarse a ella. Pero su visión, prospectada exclusivamente "*desde esta ladera*", será radicalmente parcial y dejará en sombra lo más decisivo en toda conversión: la respuesta del alma a la llamada divina. Es la otra ladera, la del misterio sobrenatural la que hay que entrever de algún modo. El misterio no nos abrirá su íntimo secreto.

¹ El lector avisado sabe que se alude con estos términos alemanes a la hoy ya famosa distinción de W. DILTHEY que tanto sigue influyendo en las interpretaciones psicológicas y literarias. La fenomenología posterior ha puesto aún más en relieve el valor de la misma.

² Es esta una expresión acuñada por DÁMASO ALONSO en su estudio literario de San Juan de la Cruz. Pero lo extraño y admirable ha sido que, abordando la mística del Santo "*desde esta ladera*", nos ha dejado entrever impresionantes panoramas de la "*otra*".

Pero el solo atisbar sus profundidades da más luz que repetidos ensayos de mera explicación psicológica.

1. Interpretación de Sánchez Barbudo

Uno de los intérpretes de Unamuno que se ha acercado a su crisis de 1897, exclusivamente "desde esta ladera" y con preocupación más *explicativa* que *comprensiva*, ha sido A. Sánchez Barbudo³. Tiene el mérito de haber sido el primero en captar su importancia en la vida del incansable luchador espiritual. Esto es tanto más meritorio por cuanto no tuvo en sus manos el *Diario*, dado a conocer por A. Zubizarreta cuando corregía las pruebas de su libro. Guiado únicamente por un artículo de P. Corominas que evoca recuerdos personales con Unamuno y algunas cartas de éste, que datan de dicha época, Sánchez Barbudo se propuso precisar la génesis de esta crisis y su significado en el desarrollo posterior de su pensamiento. El punto de partida de este comentarista es la inquietud de Unamuno ante la *nada*. Esta inquietud unamuniana ha sido hondamente sentida por dos pensadores franceses, F. Meyer y Alain Guy, quienes ven en esta inquietud ante la nada uno de los polos de la penetrante tensión de Unamuno entre *serse* y el *serlo todo*⁴. Sánchez Barbudo se desentiende del segundo polo y halla la génesis de la crisis en la "*revelación natural*" que Unamuno tuvo de la nada: de que "hay un hondo silencio, eterna quietud, bajo la agitación pasajera, bajo las externas apariencias"⁵. La sensación de la nada, hecha desasosiego cruel, llevó a Unamuno a la crisis, que fue un intento de hallar en Dios lo que la nada no le podía otorgar: un basamento para su vida. Fracasó Unamuno en sus conatos, afirma Sánchez Barbudo. Y el efecto de la crisis consistió en que desde entonces Unamuno trató de celarse a sí mismo y de celar a los demás su carencia de fe. Esto le indujo a aquella loca porfía por llevar la guerra a todas partes, de tal suerte que si antes de la crisis buscó *Paz en la guerra*, después de ella sintió afanes de lo contrario: *Guerra en la paz*. Porque para siempre se había llegado a convencer de que la paz es aniquilación y muerte. Y sólo la guerra puede encubrir la paz de la nada.

Si se aceptara esta interpretación, la vida de Unamuno no podría eludir el estigma de farsa o comedia. Sánchez Barbudo no dudaba en aceptar esta unilateral visión al recoger una de las irrepetibles salidas de

³ Cf. *Estudios sobre Unamuno y Machado*, Madrid, 1959.

⁴ Cf. F. MEYER: *L'ontologie de Miguel de Unamuno*. París, 1955; ALAIN GUY: *Unamuno et la soif d'éternité*. París, 1964.

⁵ *Estudios...*, p. 32.

Don Miguel. Al decirle alguien en una tertulia: "Usted hubiera sido un gran cómico", responde muy tranquilo cuando creen todos que se va a enfadar: "¿Yo? ¡Si no he sido otra cosa!"⁶. Pero tenemos que añadir que esta comedia se hubiera trocado en tragedia en el teatro de la conciencia de Unamuno si se aceptara el dicho de P. Corominas que cita con aprobación Sánchez Barbudo: "*Unamuno creía que creía, pero no creía*".

Por nuestra parte insistimos en que esta interpretación peca de una unilateralidad radical. Es unilateral en cuanto no tiene en cuenta, frente al pavor de la nada, tan unamuniano, el no menos ardiente anhelo de eternidad. "*Soif d'éternité*", dice Alain Guy. Sed de eternidad, del Infinito, del Absoluto. Más unilateral aún se nos muestra Sánchez Barbudo desde una visión cristiana de la crisis. No se puede negar, con el *Diario* en mano que esta tuvo todos los signos de una crisis de conversión cristiana. Y sin embargo, Cristo apenas hace acto de presencia en este análisis que enjuiciamos.

Desde otro ángulo nos parece igualmente unilateral esta interpretación. Y esto por doble motivo. Pese a la genial salida de Unamuno que terminamos de citar —nueva paradoja de las que gustaba tanto—, nada nos parece más lejos de este hombre que la comedia o la farsa. Su vida es algo demasiado serio para que sea permitido jugar con ella, como un día ciertos señores con su querido Don Quijote. Quizá su pecado fue el contrario. Repitiendo el gesto de su modelo, tomó la vida, hasta en sus mínimos detalles, demasiado en serio. No supo aceptarla en lo que tiene de broma y sainete. Unamuno careció indudablemente del sentido del humor. Nada de comedia en su vida. Tragedia más bien y mejor aún, dilacerante drama. A lo español⁸.

El otro motivo de unilateralidad lo vemos en haber estudiado la crisis parcialmente desde el lado de la razón. Y hay que conceder a Sánchez Barbudo que en esta dimensión psicológica humana Unamuno no volvió nunca a la creencia. El ateísmo "racionalizador" de sus años juveniles

⁶ *Idem*, p. 92.

⁷ *Idem*, p. 47.

⁸ Es de notar que mentalidades tan opuestas como SÁNCHEZ BARBUDO y el teólogo J. MANYÁ coinciden en dar importancia al elemento estetizante en el drama de Unamuno, que ambos tienden a transformar en comedia. Lamentamos el que también por otros motivos la obra del Dr. MANYÁ: *La teología de Unamuno*, Barcelona, 1960, se muestra demasiado débil y muy someramente pensada.

También el ponderado Ch. MOELLER: *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, Madrid, 1960, t. IV, p. 133, cree que sus cualidades de escritor le han perturbado en el desarrollo de la crisis. Como diremos más tarde en el texto, Ch. MOELLER tiende a interpretar la crisis desde el prisma de su vida posterior. Y esto no nos parece legítimo según exponremos muy luego. Las palabras sangrantes del *Diario* fuerza a eliminar el influjo estetizante. El deseo de meter ruido y el hambre de fama los vive antes y después de la crisis. Durante ella dos son los únicos factores que cuentan: Dios y Unamuno. Todo y nada.

perdurará hasta el final de sus días. Pero el hombre, y menos el hombre Unamuno, no es sólo razón. Es también voluntad, deseo y afecto. Fue por este camino por el que Unamuno sintió la llamada fuertemente, y nuestro análisis fenomenológico nos indujo a pensar que Unamuno tuvo verdaderos deseos de rendir su voluntad y su afecto ante Dios. Pero su razón siguió riéndose de sus renacientes creencias. Fue ella la que motivó su *sentimiento trágico de la vida*. La crisis de 1897 le hizo ingresar en el fondo de su propio abismo, donde la razón y la fe, la "lógica" y la "cardíaca" reñirán una batalla que acabará en el día de su muerte. Esta escisión dramática, y no el deseo de celar *la paz de la nada con la guerra*, nos parece ser la clave de la obra literaria de Unamuno en su período de madurez, que comienza a partir de la crisis de 1897.

2. Interpretación de A. Zubizarreta

Actitud muy distinta a la de Sánchez Barbudo adopta ante la crisis de Unamuno A. Zubizarreta, el descubridor del *Diario*. Este joven escritor del Perú no se ha detenido en el análisis de dicho *Diario*, sino que, a partir del mismo, ha estudiado con penetración la génesis de la crisis y ha sintetizado en conclusiones ponderadas su desarrollo y resultancia⁹.

El estudio de la génesis es la mejor descripción que hasta ahora se ha hecho del tormentoso itinerario que recorre el alma de Unamuno desde su prematura pérdida de fe hasta su inserción en el Cristianismo. Como fecha de tal pérdida se da el año 1882. Unamuno tenía entonces 18 años. Inicia, entonces, una época que Zubizarreta llama "spenceriana". Pero no fue Spencer el único a robarle la fe. En este hurto espiritual tuvieron buena parte sus lecturas hegelianas. No sólo arreciaba por aquellos días el ataque a la fe por el lado de la ciencia, sino también por el del idealismo panteísta, no menos pernicioso. Ya vimos que en el *Diario*, a unos, a los científicos que estudian la materia, Unamuno los llama saduceos. Y fariseos a los otros, a los idealistas defensores del espíritu. Advertimos igualmente que Unamuno todavía siente más inquina y repulsa a los segundos que a los primeros. Más a Hegel que a Spencer. Lo mismo que sucedió a Jesús, a quien persiguieron más sañudamente los cerriles fariseos que los comodones saduceos.

Pero dejando a un lado este matiz, importante en el análisis de la pérdida de una fe, en Unamuno recogemos con plena aceptación el fallo definitivo que sobre esta pérdida nos da Zubizarreta y que resume en esta

⁹ Especialmente hemos utilizado sus dos estudios principales: *Tras las huellas de Unamuno* Madrid, 1960 y *Unamuno en su "nivola"*, Madrid, 1960.

frase: "Unamuno asimiló hondamente el humanismo ateo de la época. Agotó las posibilidades de éste dentro de la línea filosófica"¹⁰. Estas breves palabras señalan el gozne ideológico negativo que Unamuno intentará superar en la crisis de 1897. Zubizarreta nos lo dice a continuación de lo anterior: "Por consiguiente, su problema religioso adquiere una dolorosa autenticidad. Al estudiar su inserción en el Cristianismo en 1897, sus dificultades para volver a la fe católica, sus luchas entre la razón y la fe, sus gritos desesperados de "agonía" habrá que cambiar, inevitablemente, los supuestos que ha venido utilizando la crítica"¹¹.

Estas ponderadas observaciones nos prohíben acudir, para explicar la pérdida de fe en Unamuno, a la socorrida fórmula de una frivolidad insincera que petulantemente se declara incrédula por haber reñido antes con los mandamientos que la fe impone. Esta hipótesis carece de sentido en esta ocasión. La pérdida dolorosa de la fe en Unamuno es de una desgarradora autenticidad. Un humanismo ateizante, que es la atmósfera cultural que respira, aniquila su fe. Cuando llegue el momento en que desee sinceramente recobrarla, la razón atea continuará su labor de zapa, mirando el subsuelo de la vuelta a Dios.

El P. Lacordaire, víctima por ciertos años de la incredulidad del ambiente, predicaba en *Notre Dame* que la fe se pierde a los 20 años para recobrarla a los 40. El, ciertamente, la recobró antes. También intentó recobrarla Unamuno. El momento cumbre de ese intento fue la crisis de Alcalá de 1897. Ahora bien, preguntamos nosotros: ¿por qué pasos llegó Unamuno a su crisis de recuperación?

A. Zubizarreta afirma que Unamuno desde 1882 a 1886, de los 18 a los 22 de su vida, fue "spenceriano", es decir, sincera y dolorosamente ateo. Pero que en 1885 siente una vivencia característica, una especie de *shock* metafísico: *la captación de la existencia*. Al enjuiciar la prematura síntesis filosófica con la que Unamuno emborriona unos cuadernos, Zubizarreta comenta: "En *Filosofía Lógica*¹² Unamuno logra romper las estrechas barreras del cientifismo y positivismo del siglo, para lanzarse a la captación de la existencia. En 1886, a sus veintiún años, condensa en noventa y cuatro páginas una pequeña aventura filosófica que reproduce, en cierto modo, el camino que había de seguir la filosofía occidental desde el positivismo hasta Ortega y Heidegger"¹³. Esta reflexión apunta a una senda muy distinta a la que sigue Sánchez Barbudo cuando ve a Unamuno en actitud estetizante, contemplando desde el monte la *paz* de los valles y la *nada* debajo de esa paz. Zubizarreta, sin negar los elementos

¹⁰ *Tras las huellas...*, p. 30.

¹¹ *Idem*, pp. 30-31.

¹² Este es el título que da Unamuno a su prematura lucubración filosófica.

¹³ *Tras las huellas...*, pp. 16-17.

estetizantes que ha puesto en relieve Sánchez Barbudo, tira una sonda más profunda, más filosófica. No es sólo emoción estética lo que rezuma la paz de la *nada*. Es realidad dolorosa y sin esperanza. Unamuno ve su existencia *cerrada* sobre sí misma y en la que no hay lugar ni para el alma ni para Dios.

Hoy, habituados por el existencialismo a distinguir entre existencia *cerrada* y *abierta*, percibimos al instante la hondura problemática que se plantea el joven Unamuno por los años 1886. Y desde su existencia que ve *cerrada* al Ser Trascendente emprende penoso itinerario de ascensión hacia una existencia *abierta*, vinculada a una realidad salvadora. Esta ascensión culminará en la crisis de 1897. Pero es de advertir que, en esta lucha y forcejeo entre la vivencia existencial cerrada y el anhelo de abertura al Infinito actuarán diversos factores emocionales, además de los meramente ideológicos. De estos factores emocionales unos son de signo positivo, como los humanísimos cariños de su hogar. Otros, más bien, de signo negativo, como la enfermedad de su hijo Raimundo Jenaro y su propia salud amenazada. A todo ello alude el escritor peruano, aunque todavía es de desear una síntesis más amplia y ulterior.

La génesis de la crisis que terminamos de resumir, ha atraído la preocupación de Zubizarreta. Por el contrario, en la descripción de su desarrollo es demasiado sintético, pero muy penetrante. La llamada de lo alto, tan decisiva en toda conversión, la sintetiza en estas líneas: "En marzo de 1897, un hombre que militaba en el humanismo ateo de su época es llamado por Dios. Don Miguel de Unamuno descubre entonces, con plena claridad, *el mal del siglo* y se entrega a la tarea de espigar las verdades cristianas deformadas por el humanismo ateo y a la tarea de devolverlas el auténtico espíritu desde la revelación del Padre a través de Cristo"¹⁴. La respuesta de Unamuno a la llamada de Dios en estas otras: "En 1897 el problema fundamental de Unamuno fue el de alcanzar la gracia de la fe. Su alma estuvo dispuesta para creer y permaneció un tiempo tocando las puertas de la Iglesia e implorando la gracia. Toda su naturaleza humana, moral e intelectualmente, estaba dispuesta para recibirla. Es más, inclusive trató de cortar el nudo gordiano, puesto que practicó aquellas cosas que son necesarias para producir el quebrantamiento de las últimas barreras, de las últimas "defensas" humanas. Pero fue incapaz de decidirse a confesar y comulgar"¹⁵.

Nos parece muy acertado Zubizarreta en la descripción de la llamada y de la respuesta. En lo que discrepamos es en el enfoque del resultado final de la crisis. Según Zubizarreta no llegó a confesar y comulgar porque

¹⁴ *Tras las huellas...*, p. 150.

¹⁵ *Unamuno en su "nivola"...*, p. 276.

un viejo sacrilegio lo señaló con una profunda herida. Sabemos que esto del "sacrilegio" se cuchichea frecuentemente al hablar *sottovoce* de este tema. Y sin embargo, nos parece esta actitud infundada psicológica y teológicamente. Teológicamente no es razonable pensar que en aquellos días de luz en los que Unamuno con tanta seguridad medita en las páginas del Evangelio y se abisma en los misterios de la Encarnación, de María Virgen y de la Iglesia, no tomara conciencia de que la misericordia divina es siempre infinitamente más larga y generosa que monstruoso el pecado humano. Sus plegarias a Jesús, verbales y escritas, mal se compaginan con una teología jansenista, que friamente calcula la misericordia de Dios. Psicológicamente no se advierte pavor alguno ante un nuevo sacrilegio. Al contrario. Se lamenta de la frialdad ante el antiguo y de la frialdad actual en que le corroe la duda. Duda insufrible al presente y frialdad ante el sacrilegio pasado rezuma este pasaje de su diario: "¡Superstición, superstición! ¿Qué es superstición? Pilato el supersticioso preguntaba a Jesús: ¿qué es la verdad?, y sin esperar respuesta se iba a lavar las manos. Los hijos de la verdad debemos preguntar al demonio: ¿qué es superstición?, y sin esperar respuesta ir a lavarnos las manos en la penitencia y en su tribunal. ¡Sin esperar respuesta, quedándonos con la terrible duda! Esto es insufrible. ¡Cuán diferente estado de aquel de tranquila indiferencia con que fui a comulgar sin haberme confesado, sacrílegamente cuando me casé! Y ahora me viene a la memoria aquello que el que comulga sacrílegamente come su propia condenación. Y esto se me ocurre con toda naturalidad, sin darme frío ni calor".

Ante esta descripción tan sincera creemos improbable se pueda hablar de repercusiones de un viejo sacrilegio en la actitud de Unamuno durante su crisis. No es el pasado sacrilegio el que le atosiga, sino la duda presente. Unamuno no acaba de ver con su razón que se empeña en seguir siendo atea. Por ello nos parece que en el meritorio análisis de Zubizarreta hay un fallo que debe ser subsanado a la luz de una apologética que exige aceptar los *preaeambula fidei* antes de llegar al don íntegro de la fe. En los preámbulos de la fe marró Unamuno. Da pena tener que confesar que el humanismo ateo agarrotó la razón de Unamuno para siempre.

Zubizarreta, de nuevo en un estilo demasiado conciso, expone el resultado final de la crisis en estos términos: "Unamuno se resignó al Silencio de Dios, prueba de su auténtica humildad cristiana, y fue fiel al compromiso con la divinidad. *Resignación activa, desesperada esperanza* son conceptos que constituyen desde entonces su "moral de batalla" que no es sino un vivir a la espera de la gracia, votivamente —toda la vida, activa oración—, a la espera de la resurrección en Cristo". Completa este juicio unas líneas después con este otro: "Frente a la muerte y ante el Silencio de Dios, Unamuno trata de construirse una moral de batalla...

manteniendo permanentemente abiertas a la divinidad, a la gracia que se espera, la fe, la esperanza y la caridad humanas. No puede decirse hasta qué punto la crispación de una fe creadora, de una desesperada esperanza, de una ávida caridad son síntomas de la ausencia de la gracia, o, más bien, síntomas precisamente de una secreta gracia del Espíritu Santo que potencia esas dimensiones del hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, Padre creador amoroso¹⁶.

Esta interpretación de Zubizarreta, que se enfrenta con la esfinge del misterio teológico, gira en torno a dos motivos: la resignación activa del Unamuno ante el silencio de Dios y la acción de una secreta gracia divina que motiva la vivencia unamuniana de las tres virtudes: *fe, esperanza y caridad*. Pero ante este análisis es obvia la pregunta: si las vivencias teológicas unamunianas no tienen la pureza de la auténtica virtud teológica, ¿a quién se debe? ¿Es que faltó Dios con su gracia y por ello Unamuno tiene que replegarse a una *resignación activa* y a una *esperanza desesperada*? El investigador del tema de Dios en Unamuno, F. Sevilla Benito, ha tomado conciencia de esta dificultad y ha hallado la tesis de Zubizarreta poco transparente y aceptable, pues parece dar a entender que Dios hubiera dejado a Unamuno en desamparo espiritual durante su vida¹⁷. Esta sugerencia nos parece muy acertada. A ella nos permitimos añadir por nuestra parte que desde una visión teológica la vida de Unamuno se la percibe más que como una *resignación activa* ante algo que no llega y que no puede alcanzar, como una *conciencia desgarrada* que siente el perenne reclamo de la gracia sin darle nunca una respuesta plenamente acogedora. ¿Qué hubiera sido de Saulo de Tarso si no responde con plenitud de entrega a la llamada de Jesús? ¿Sería presumir de profeta el predecir para aquel espíritu una escisión pavorosa para toda su vida? Creemos que por esta senda oscura de la respuesta del alma a una gracia que la solicita y no halla plena acogida hay que buscar la clave de la vida íntima de Unamuno. Esto, claro está, sin tratar últimamente de juzgar sobre responsabilidades que solo Dios puede medir en su misericordia, que tantas veces previene a su justicia.

En lo que estamos plenamente de acuerdo, salvo ligero matiz, es en la interpretación de los efectos producidos por la crisis unamuniana de 1897. El primero de ellos fue la inserción definitiva de Unamuno en el Cristianismo. Adviértase que con ello no se dice nada a favor de la ortodoxia de éste. Tan sólo se indica con ello que para Unamuno el tema cristiano vino a ser desde entonces el centro de su vida. Si hasta se ha podido hablar de un "Cristocentrismo" unamuniano. Claro está que este

¹⁶ *Idem*, p. 277.

¹⁷ *Artículos sobre Don Miguel de Unamuno*, en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, XIII (1963), p. 50, n. 27.

crisocentrismo es muy "a su modo". Pero por muy modal y caprichoso que se lo imagine, prueba ello la inserción definitiva de la mente de Unamuno en el Cristianismo. La temática de éste, su historia, sus falsificaciones, su eficacia consoladora, sobre todo esto último —"*credo quia consolans*"— será la preocupación espiritual de toda su vida.

El segundo efecto de la crisis fue la lucha enconada que emprendió contra un doble frente, contrario entre sí, pero que juzgaba igualmente merecedor de ataque. Ese doble frente lo veía hecho cuerpo en lo que él llamó la doble inquisición: la clerical y la laica, la del dogma y la de la ciencia. Incapaz de entender la fe como "*rationale obsequium*" de la inteligencia y buscando en ella tan sólo un consuelo inextinguible para su deseo de vivir, mejor, de *sobrevivir*, repudia como ineptos los dogmas, a los que conceptúa, bajo el influjo del protestantismo liberal, falsificaciones del evangelio, motivadas por la ingerencia intelectualizadora de la filosofía griega. Contra la inquisición laica es, si cabe, más agresivo. Porque la otra buscaba el bien de las almas. Hasta cabía en ella el amor. Pero en la laica no veía Unamuno más que petulancia, escepticismo e ineptitud para comprender los más hondos problemas humanos. Peor aún juzgaba el procedimiento de rechifla y de desprecio hacia lo más santo y sagrado, hacia lo más consolador, que utiliza tan frecuentemente la inquisición laica.

Finalmente, A. Zubizarreta habla de un tercer efecto, de "*noche oscura*" en la vida espiritual de Unamuno. Nos parece ciertamente exagerado interpretar la angustia unamuniana en un sentido semejante a la "*noche oscura*" de purificación mística que describe San Juan de la Cruz. Pero vemos muy plausible que la "*noche oscura*" de Unamuno venga a ser el símbolo de esa tiniebla que envuelve al hombre contemporáneo, quien tantas veces va tanteando, como ciego con su báculo, por las serranías de su propia soberbia y vanidad en busca de una creencia que cree no tener y que en el fondo posee. En este sentido son certeras estas palabras de Zubizarreta: "Desde un criterio religioso puede pensarse en una noche oscura permanente, terrible prueba propia del hombre contemporáneo, tan consciente de su miseria, tan consciente de los motivos ambiguos del espíritu, que estaría formulada por el propio Unamuno en *San Manuel Bueno, Mártir*: creer que no se cree"¹⁸. Y más éstas otras, tan respetuosas y emocionantes: "Quizá en Unamuno la Providencia ha mostrado al desnudo la *necesidad* de Dios y, en un alma puesta en tensión por esta necesidad, muestra la más desnuda visión de *ir siendo cristiano*, día a día, con dolorosa conciencia, frente a seguridades peligrosas, de la aventura misma de padecer la locura de la Cruz, escándalo perpetuo

¹⁸ Unamuno en su "*nivola*"..., p. 276.

del siglo"¹⁹. La contraprueba de este juicio podemos leerla en la oración a Cristo con la que el gran converso G. Papini cierra su *Vida de Jesús*, que escribió para hacer patente al hombre contemporáneo la urgente necesidad que tiene del eterno *Maestro y Consolador*.

3. Interpretación de Ch. Moeller

La tercera interpretación de la crisis de Unamuno que nos hemos propuesto analizar es la del canónigo Ch. Moeller, quien en su ponderada obra *Literatura del siglo XX y Cristianismo* ha dedicado páginas muy densas en el vol. IV al pensador salmantino. El mismo nos dice que ha tenido muy en cuenta los estudios de A. Zubizarreta con quien convive en Salamanca días de cálida preocupación por el pensamiento unamuniano. Ello no merma, más bien potencia, sus propias intuiciones, cuando con penetración de sacerdote y de teólogo se acerca a la atormentada circunstancia de la crisis de Unamuno y trata de comprenderla en su intimidad²⁰.

Una nota valiosa añade el canónigo belga a las interpretaciones anteriores: la significación de la teología en la génesis y en la resolución de la crisis. En la génesis de la crisis esta significación es más bien de signo negativo. Falla, según este comentarista, la teología del ambiente en el que le tocó vivir a Unamuno en su doble vertiente: católica y protestante. La católica por hallarse en una situación muy desmedrada para poder responder a la honda temática del inquieto profesor de Salamanca. Ch. Moeller osa escribir: "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 aun *in cunabulis* cuando el rector de Salamanca buscaba el camino de la salvación"²¹. Y esto lo afirma de toda la teología vigente en aquel momento histórico. Sobre la teología española con la que Unamuno podía tener un mayor contacto, Ch. Moeller se remite a unas citas de Menéndez y del P. Oromí, harto significativas²². Falla igualmente la teología protestante porque ella motiva en Unamuno desorientaciones y verdaderos errores teológicos. Por aquel tiempo de la crisis de Unamuno bebía a sorbos enjundiosos dicha teología, sobre todo en A. Harnack, a quien cita varias veces en el mismo *Diario*. "Unamuno —escribe Moeller— va demasiado a remolque de la *Dogmengeschichte* de Harnack"²³.

¹⁹ *Tras las huellas...*, p. 151.

²⁰ *Literatura del siglo XX y Cristianismo...*, t. IV, pp. 95-142.

²¹ *Idem*, p. 105.

²² *Idem*, p. 121.

²³ *Idem*, p. 104, n. 22.

En el desarrollo de la crisis ve Moeller con mirada de teólogo cómo la conciencia de Unamuno toma contacto y hasta asimila las grandes verdades teológicas, sobre Cristo, Dios Padre, María y la Iglesia, la fe sobrenatural, la gracia. Ante el misterio de Cristo advierte que Unamuno no se contenta con el simple "hombre bueno" a lo Renán, ni con el Verbo platónico, puro concepto del racionalismo idealista, sino que se eleva al Jesús histórico, al Cristo divino, Redentor y Verbo, a quien sólo puede captar la fe humilde y sencilla²⁴. Si a este retorno a la teología católica se añade el que Unamuno reza incesantemente en aquellos días, bien fundada es la afirmación de Moeller cuando escribe: "Parece que se avecina la conversión total"²⁵.

No se le oculta al docto canónigo que este retorno del pensamiento de Unamuno a la teología carece de basamento filosófico. "Unamuno — escribe Moeller en subrayado— *no volvió jamás sobre los fundamentos teóricos de su ateísmo*"²⁶. Esto es lo mismo que reconocer que su razón no hizo escalas en el nuevo camino, sino que permaneció donde estaba. Es decir, que siguió siendo atea, como decíamos en nuestra exposición.

Hasta este momento la interpretación de Ch. Moeller nos parece plenamente fundada, salvo en lo de ponderar en demasía que en otras circunstancias históricas la conciencia de Unamuno hubiera hallado otras posibilidades en una teología más abierta e iluminada. Esto es acertado desde el punto de vista en que Moeller se coloca. Lo que ya no se puede decir es si las circunstancias actuales de la vida cristiana no habrían alejado aún más a Unamuno que aquella carencia de altura que en ocasiones lamentó en la ciencia teológica del momento. La fe sencilla y leal de su casa y de su tierra, hacia la que Unamuno sintió tanta veneración y que hoy vemos en peligro de ser aventada por mil causas, quizás obró más y mejor sobre Unamuno que muchas filosofías y teologías. Si no hallara esta fe a su lado, ¿qué hubiera sido de él cuando en la noche negra se siente en brazos del "*ángel de la nada*"? ¿Le hubiéramos dado hoy algo mejor? No compartimos ese optimismo de transfondo del "hoy" frente al "ayer" del Dr. Moeller. Hasta nos parece este optimismo un signo negativo de nuestro ahora que merma vigor a la sal cristiana que debe preservar a las almas del apremiante y enervador hedonismo de nuestro ambiente. Pero dejando a un lado este aspecto, importante en una visión sintética de la época de Unamuno, vamos a hacer unas observaciones a la iluminada exposición de Ch. Moeller que deseamos contribuyan a precisar mejor las felices intuiciones del mismo.

Ante todo no nos llega a convencer ese cierto minimalismo que se deja sentir en la exposición. Entiendo por ello la tendencia a interpretar

²⁴ *Idem*, pp. 104-105.

²⁵ *Idem*, p. 107.

²⁶ *Idem*, p. 127.

las vivencias religiosas que se expresan en el *Diario* en su mínima significación teológica. Esto se advierte cuando Moeller identifica la fe unamuniana con la mera confianza e interpreta el Cristianismo de Unamuno únicamente como mensaje de buena nueva, pero no como doctrina. Más grave es aún juzgar que Unamuno intenta en su *Diario* trazar tan sólo una antropología de la voluntad de creer²⁷. Esta tendencia minimalista la explicamos por la propensión, muy propias de historiadores, a explicar un suceso en función de sus antecedentes y consecuentes. Hoy la fenomenología nos ha abierto bien los ojos. Y sabemos netamente distinguir entre la vivencia misma y sus presupuestos y secuencias. La vivencia en el momento de la crisis es lo que nos interesa. Son, por tanto, los mismos textos del *Diario* quienes tienen que hablar y aclararnos el misterio de aquella alma. Nos parece que Moeller ha visto el *Diario* algo en demasía desde la situación espiritual posterior de Unamuno. Por ello cree poder resumir la rica dinámica espiritual de la crisis en una mera antropología de la voluntad de creer. Para nosotros, hay algo más. Si el mismo Unamuno nos dice que ha llegado la hora de eliminar su *yoísmo* para dejar paso a Dios, tenemos que aceptar sinceramente estas palabras y leer con acquiescencia el esfuerzo que esta alma realiza para responder a la llamada, aunque la respuesta no llegue a plenitud. Ante esta reflexión tenemos que disentir profundamente de este juicio de Moeller: "Las verdades "cristianas" aparecen en él en un contexto que hace pensar en el "modernismo social" o en la "función fabulatriz" de Bergson, que "crea su objeto"²⁸. Ya el primer aserto parece pensado bajo los ataques posteriores de Unamuno al modernismo social católico que siempre le repugnó tanto. Pero el segundo podría, a nuestro juicio, falsificar todo el sentido de la crisis. Alude de modo claro Moeller a la célebre definición que Unamuno nos da de fe: "*crear lo que no vemos*". Pero en el *Diario* nos parece que este texto es suplantado por algo más hondo y menos antropológico.

Bien lo dicen estas palabras, comentario de Unamuno al gran milagro, fundamento del Cristianismo: la Resurrección de Jesús. "Cristo, escribe Unamuno en su *Diario*, ha resucitado en mí para darme fe en su resurrección, principio de su doctrina de salud. *Beati qui non viderunt et crediderunt*. Hace un año hubiera dicho que tan milagroso habría de ser el que volviese yo a creer en el Hombre Dios como el que hubiese resucitado". Es difícil ver en esta y parecidas descripciones de la fe el predominio antropológico de que habla Moeller. Es cierto que sigue en el *Diario* la terminología ambigua de la fe que "crea su objeto". Pero esta ambigüedad debe ser aclarada en y por el contexto y ver a su luz si predomina

²⁷ *Idem*, p. 111.

²⁸ *Idem*, p. 111.

el elemento antropológico —lo que manifiestamente sucede en los escritos publicados anteriores y posteriores a la crisis— o el teológico.

Para discernir entre la interpretación antropológica o teológica se ha de examinar quien toma la iniciativa en el acto de fe. Si Dios o el hombre. Que tiene la iniciativa el hombre cuando Unamuno habla de la fe en sus escritos públicos es manifiesto. Pero de ello no se siga, sin más, que haya que entenderle del mismo modo en el momento de la crisis. En ella, por el contrario, los textos nos fuerzan a sentir una llamada de Dios a la que Unamuno trata de responder sin plenamente lograrlo. Va indudablemente hacia la luz de la fe teológica. Ante los recuerdos de la gran hagiografía cristiana tenemos que decir que estas líneas del *Diario* sólo pueden interpretarse desde una llamada de Dios y desde una tensión hacia el misterio que pide el asentimiento de la fe teológica: “¿Por qué cuando Dios nos nombra en nuestro corazón y oímos nuestro nombre no contestamos: ¡Maestro mío!²⁹. Puesto que me ha llamado ha resucitado en mí, y si en mí ha resucitado es que ha resucitado de entre los muertos. Porque yo le había enterrado como le enterraron José de Arimatea y Nicodemo”.

Desde la perspectiva que nos da este pasaje podemos interpretar estos otros: “Y así se cae en Dios, y se revela su gloria brotando de la desolación de la nada. ¡Nueva creación, sublime creación! Es la creación de la fe. Porque así como la razón combina y analiza, la fe crea”. Esta manifestación de la gloria de Dios y este encuentro con él, a todo lo cual Unamuno llama ambiguamente creación de la fe, tiene poco que ver con la función fabulatriz bergsoniana.

De todo esto se deduce que tenemos que disentir de esta visión sintética: “Su conversión no fue un *partus vitae*, sino un *partus mortis*”³⁰. Esto parece demasiado. Nos gusta más decir que fue una conversión sin plenitud. Y que su vida futura fue un perenne desgarramiento entre la angustia de la nada y la sed del Infinito. ¿No se podría rastrear en esta sed la insinuante gracia divina que le sigue llamando, sobre todo a través del Evangelio?

Estas observaciones que no aminoran el mérito de la penetración inteligente de Ch. Moeller, quisieran poner en guardia contra cualquier intento de interpretación fácil y somera. Los misterios de las almas son muy profundos. Estas diversas interpretaciones no han descornado el velo que los encubre. No se lo reprochemos, pues al menos nos han acercado a aquella alma y hecho sentir el desgarramiento de su existencia. Y esto ya es mucho.

²⁹ Adviértase que en este pasaje comenta la aparición de Jesús a María Magdalena para comprender el significativo: “¡Maestro mío!”.

³⁰ *Idem*, p. 141.

VI.—COINCIDENCIAS Y DISCREPANCIAS: PERSPECTIVA FINAL

Si ahora, al final de nuestras reflexiones sobre la crisis religiosa de Unamuno, cotejamos nuestra propia interpretación con la de los otros intérpretes, tomamos conciencia más clara de las coincidencias y discrepancias. No es el caso de subrayar las discrepancias, ya suficientemente puestas en relieve. Pero queremos, antes de concluir y a modo de resumen, seguir hablando con el reflexivo lector sobre la coincidencia fundamental. Esta coincidencia se centra en afirmar que Unamuno desde su crisis de Alcalá llevó una existencia profundamente dividida. Sánchez Barbudo, siguiendo a Corominas, juzga que esta escisión unamuniana consiste en que Unamuno "*crea que cree, pero no cree*". A nosotros nos parece más acertado Zubizarreta quien ve en Unamuno, como resumida y sintetizada, la desviación creciente del pensamiento moderno hasta convertirse en terrible inquisición frente a todo lo sagrado. A este declinar hacia el abismo ateo Zubizarreta lo apellida: "noche oscura de la humanidad". Por ella descende Unamuno en sus años juveniles en los que el ateísmo muerde en su conciencia de pensador en agraz. Esta mordedura le fue funesta. Su razón para siempre quedó herida. Y será ella quien formará el tribunal acusador que ajusticiará sus creencias, no sólo en público por boca del ateo, sino también en la intimidad de la propia conciencia desgarrada.

Este desgarramiento íntimo, que es el desgarramiento mismo de la propia humanidad, nos ha traído a la mente la historia interna de un pueblo cuya alma se ha sentido en los últimos siglos dividida en dos y que ha hallado el escritor genial que ha percibido sus palpitaciones opuestas. Nos referimos al pueblo ruso y a su gran novelista Dostoyevski. La gran revolución que pesa sobre este pueblo y que influye en todo el mundo, ha motivado que los pensadores reflexionen sobre los orígenes de la misma. Es de lamentar, sin embargo, el que se hayan limitado casi exclusivamente al fenómeno marxista. Esta visión es demasiado unilateral. Toca tan sólo uno de los elementos de la crisis interna de Rusia. El que se refiere a la llamada *Intelligentzia*. Pero frente a la *Intelligentzia* que quiso occidentalizar a Rusia, asimilando de occidentes sus valores negativos más irreligiosos, toma conciencia la *Santa Rusia*, vinculada a sus tradiciones, de su misión histórica. Los pensadores eslavófilos declaran reiteradamente que la salvación del mundo sólo puede venir de ella²¹.

²¹ Para esta interpretación, además de la propia lectura he utilizado G. A. WETTER: *Institutiones Philosophiae Russicae*, Romae, 1957; B. ZENKOVSKI: *Histoire de la Philosophie russe*, Paris, 1953, t. I, pp. 454-478; P. EVDOKIMOV: *Introducción a Dostoyevski* (En torno a su ideología), Cartagena, 1959; R. GUARDINI: *Religiöse Gestalten in Dostoyevskijs Werk*, München, 1964; ANTANAS MACEINA: *Der Mensch Gott Dostoyevskijs als Gestalt des östlichen Atheismus*, en *Stimmen der Zeit*, 156 (1954/55) 418-433.

La Santa Rusia y la *Intelligentzia* frente a frente son el trasfondo ideológico de esas hondas y pavorosas novelas de Dostoyevski, en las que éste encarna de modo genial la íntima escisión de su pueblo en personajes inolvidables. El novelista cree posible, más aun, está seguro del triunfo de la *Santa Rusia*. Es el tema de *Crimen y Castigo*. El protagonista Rodión Raskolnikov es una hechura tipo de la descreída *Intelligentzia*. Muy occidentalizado, obra y piensa, estilo nietzschiano antes de Nietzsche, “*más allá del bien y del mal*”. Pero frente a él se halla Sonia Semenowna, el personaje más intimista de Dostoyevski entre tantos de profunda intimidad, según R. Guardini³². Esta mujer ha caído en el vicio, pero le disculpa que le llevó a él la compasión. Símbolo de la *Santa Rusia* es capaz, ella caída, de levantar al duro Raskolnikov desde su fría maldad hasta las dulces páginas del Evangelio. La novela termina cuando el protagonista, desterrado a penar su crimen en Siberia al lado de Sonia, después de siete años de convivencia toma en sus manos el Evangelio que ella misma le había colocado debajo de la almohada. Un día Sonia le había leído el pasaje que cuenta la resurrección de Lázaro. Ahora era él quien resurgía a la vida desde la dialéctica, al Evangelio desde el ateísmo. Con ella empieza una nueva historia de renovación, dice el novelista que ya no quiere continuar.

Ya había dicho lo bastante. Que Raskolnikov, “hosco, adusto, altivo y orgulloso”, desea que “empiece ahora el imperio de la razón y de la luz, de la libertad y de la fuerza”. Que es lícito matar para acelerar el progreso. Que todos los hombres grandes han sido aparentemente grandes criminales, pero que han debido serlo. Ya nos ha dicho también con intuición profética por medio de un personaje secundario que “ellos” —ya se entiende quienes son— pueden construir un *alma de caucho...*, que no será viva, ni tendrá voluntad, y será una esclava que no se insurreccionará”. ¿Se puede dar una descripción más clarividente y trágica de la civilización materialista y tecnificada de occidente?

Pero frente a esta civilización atea, encarnada en Rodión Raskolnikov, se halla Sonia. —¿Le rezas mucho a tu Dios, Sonia? Le preguntó Rodion. —¿Qué sería de mí sin Dios?, balbuceó Sonia, rápida, enérgica, con ojos centelleantes puestos en él. —Pero, ¿qué es lo que hace Dios por ti?, inquirió de nuevo él. —Lo hace todo, murmuró ella rápidamente, tornando a bajar la cabeza.

No necesitamos ampliar este relato, repetidos de mil modos en la inmensa producción literaria del gran novelista, para tomar conciencia de la escisión de un pueblo en su íntima entraña espiritual. Lo interesante para nosotros es advertir la semejanza entre esta escisión y la que tiene

³² O. c., p. 66

lugar en el alma de Unamuno. Zubizarreta nos habla de la doble *inquisición* que tuvo que sufrir: la externa y la interna. La externa de la ciencia atea que discute, como Rodion con Sonia, las piadosas creencias de su pueblo y de su hogar. La interna de su propia razón que se ríe de la piedad de sus primeros años y de la fe renaciente. Sufre mucho Unamuno a causa de esta doble inquisición. Al fin se revuelve contra ella y, como un nuevo Don Quijote, sale a "rescatar el sepulcro del Caballero de la Locura del poder de los hidalgos de la razón".

Es este el tema de las páginas finales de su obra más sistemática, *Del sentimiento trágico de la vida*. Hasta se advierte cierto paralelismo con la obra de Dostoyevski. En tales páginas evoca Unamuno el mito de Fausto a quien el beso de Helena, símbolo de la Ciencia, de la Cultura, le roba el alma. Pero Margarita, la inocencia del pueblo hecha mujer, le regenera, pese a la seducción de que ha sido objeto por parte del mismo Fausto. Ciencia y pueblo, razón y fe, bachilleres regeneracionistas y Don Quijote rescatado de su sepulcro son los actores del drama íntimo de Unamuno que luchan y guerrear por todos los caminos de la España de su tiempo. Y lo que es más cruel: por todos los entresijos de su propia conciencia³³.

Este es el auténtico drama de Unamuno. Y sólo desde esta perspectiva este drama comienza a ser inteligible.

E. RIVERA DE VENTOSA

*Universidad Pontificia
Salamanca*

³³ Nos place constatar que el escritor extranjero Fr. SCHÜRR: *Miguel de Unamuno. Der Dichterphilosoph des tragischen Lebensgefühls*, Bern u. München, 1962, ha tomado conciencia de la escisión que sigue a la crisis de 1897, aunque sólo la estudie desde el punto de vista antropológico. No obstante se desentienda de la otra ladera del misterio, suscribimos plenamente este juicio: "In der nie völlig überwundenen Krise erkennen wir also die Situation, welche Unamuno als das "Theater seiner selbst" erkannt und immer wieder dargestellt hat, das innere Drama, dessen Gegenspieler sein gefühlsbetont-religiöses und das rational-kritische Ich waren" (p. 19).