

## EL LUTERANISMO DE UNAMUNO \*

A finales del s. XIX y comienzos del XX corren por Europa vientos de crisis. Estamos en pleno modernismo<sup>1</sup>. Más que con un movimiento religioso nos encontramos con un proceso histórico profundo. Se trata del choque suscitado por la enseñanza religiosa tradicional con las ciencias religiosas basadas en la aplicación de los métodos positivos. No cabe duda del impacto de la mentalidad científico-técnica. A partir del s. XIX todo el mundo cree en la técnica y la utiliza. Muchos miden (y reducen) todo lo trascendente según este modelo. El modernismo, pues, intenta renovar la Iglesia, adaptándola a las

\* En este trabajo emplearemos las siguientes siglas:

OC = Unamuno, Miguel de, *Obras completas*, 9 volúmenes. Edición definitiva preparada por Manuel García Blanco (Escelicer, Madrid 1966-69).

EE = Unamuno, Miguel de, *Ensayos*, 2 volúmenes. Prólogo y notas de Bernardo G. de Candamo (Aguilar, Madrid 1958).

CI = *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*. Recopilación y prólogo de Sergio Fernández Larraín (Ediciones Zig-Zag, Santiago de Chile; Ediciones Rodas, Madrid 1972).

RUBA = Revista de la Universidad de Buenos Aires. (En esta revista se encuentran publicadas un buen número de cartas de Miguel de Unamuno).

DK = Kierkegaard, S., *Diario* (traducción francesa de K. Ferlov y J. J. Gateau *Journal* (extraits), 5 volúmenes, Gallimard, Paris 1941-61).

OL = Luther, Martin *Oeuvres* (Labor et Fides, Genève 1957 ss.) (el último volumen editado es el 17).

<sup>1</sup> Sobre el modernismo, véanse los diferentes trabajos de Emile Poulat: *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel* (Costerman, Tournai 1977); *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (Casterman, Tournai 1962); *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La «Sapinière» (1909-21)* (Casterman, Tournai 1969); 'Intégrisme', en *Encyclopaedia Universalis*, vol. 8, (1076-79); 'Modernisme', en *Encyclopaedia Universalis*, vol. 11, 135-37.

condiciones modernas del pensamiento y de la acción, lo que supone una crítica implícita de lo defectuoso y viejo.

Tal renovación es más dogmática que moral: se trata de modernizar la concepción y la estructura misma de la fe. No es sólo cuestión de nuevos métodos. Se trata de encontrar una expresión de la fe que tenga en cuenta las transformaciones del espíritu humano, de las que el desarrollo de las ciencias positivas era sólo su manifestación, su síntoma externo. Tal transformación del espíritu no podía dejar indiferente a la fe.

Causa esencial del modernismo es el desarrollo de la crítica a partir de Kant. La pregunta por el valor de la razón es primordial. Las consecuencias en el terreno dogmático son graves: ¿puede la razón alcanzar lo trascendente? Cuestionado el camino racional, aparece en su sustitución otro de tipo existencial: el de las necesidades de la vida.

Para la Iglesia de principios de siglo el modernismo aparece como una amenaza. Por eso se situó a la defensiva, no dejándose interpelar por lo que consideraba su ruina. Desgraciadamente las actitudes defensivas dificultan la creación: sólo permiten el vegetar<sup>2</sup>.

En este ambiente de crisis, inquietud y búsqueda por una parte y defensa y repliegue por otra, hay que situar la figura del español Miguel de Unamuno, nacido en una familia católica y educado en ambientes tradicionales, pero ya desde sus años de mocedad personalmente inquieto e inquisidor, a la búsqueda de las «razones» de su fe: de ahí su empeño en racionalizar el dogma y su desprecio hacia los que creen «lo que cree la Santa Madre Iglesia». Buscaba no sólo un fundamento para su fe, sino también su significatividad: por eso todo su pensamiento queda enfocado bajo el ángulo de la muerte.

No es extraño, pues, que un hombre así buscarse fuera de la «oficialidad» española y católica lo que no encontraba dentro. Y decimos bien fuera de la oficialidad, pues, paradójicamente, Unamuno cree de este modo redescubrir lo más profundo del catolicismo y estar en comunión con las más finas inquietudes del pueblo español. Así conecta con las tendencias que

2 Véase el cuadro desolador que del panorama teológico español de la época traza M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles* (BAC, Madrid 1956) t. II, 873 y 892; y en general todos los libros VII y VIII pp. 770-1223.

corrían por Europa y encuentra un eco a sus ansias de fundamento y de significatividad para la fe en los autores modernistas, hijos del protestantismo liberal.

Por debajo de las diferentes posiciones modernistas, nosotros detectamos dos aspectos ligados entre sí, perfectamente legítimos, y que la fe no debe olvidar so pena de convertirse en extraña e inocua para el hombre. A nuestro entender tales aspectos definen también el proyecto unamuniano:

— Una búsqueda de seriedad de la fe: se trata de no engañarse, teniendo en cuenta las exigencias de lo «humano», de todo lo humano, y así presentar una fe válida para el hombre. Aquí estaría el fondo de la crítica de la razón.

— Una búsqueda de significatividad de la fe: la fe debe tener un sentido, ir al encuentro de los deseos y aspiraciones humanos más profundos, a veces inexpressados, pero siempre latentes. Aquí estaría la pretensión profunda de la pregunta existencial.

Kantismo, existencialismo, modernismo. Una misma familia, una profunda relación, cuyo origen se encuentra en un reformador nato: Martín Lutero. No sería difícil encontrar en él, si bien bajo otras formulaciones, el origen de esta doble búsqueda a la que nos hemos referido: la seriedad la veríamos en la teoría de los dos reinos, que conlleva necesariamente la autonomía de la razón y de la fe, de forma que ambas, en sus dominios, pueden mostrarse críticas en extremo y exigir que nada extraño se introduzca en su nombre<sup>3</sup>. Y la significatividad la vemos claramente expresada en el «para mí» luterano, que une indisolublemente el aspecto ontológico con el soteriológico, de modo que en los dominios de la fe nada que carezca puede darse<sup>4</sup>.

Unamuno pretende hacer obra de reforma religiosa que él mismo relaciona con la efectuada por Lutero. Desea revitalizar un panorama religioso marcado más por las formas que por la vida. Y encuentra en Kant un eco de la seriedad que precisa toda fe y en Kierkegaard un eco de la significatividad.

3 Cf. OL, V, 56; XV, 185.

4 «Todo lo que puede decirse de Cristo no nos sirve de nada hasta que aprendemos que esto se dice para nuestro bien y nuestro provecho. ¿Por qué se nos debería predicar, si esto se hubiera producido sólo a causa de él? Pero se trata totalmente de nosotros y de nuestra salvación» (OL, X, 311; Cf. OL, II, 287; X, 45-46; XV, 52 y 292; III, 260).

Ambos autores se encuentran inmersos en un clima luterano, cada uno a su manera, evidentemente. Por eso, Unamuno dirá que no es posible comprender a Kant si no se ha pasado, de un modo u otro, por Lutero. Lo mismo podemos decir de la comprensión de Kierkegaard. ¡Y lo mismo de la de Unamuno! ¿Cómo pasó él por Lutero, para comprender a Kant y a Kierkegaard? No directamente, sino a través de los autores modernistas.

El tono de Unamuno es bastante original. Nos encontramos ante un hombre que renuncia por todos los medios al encaillamiento, que rechaza enérgicamente la clasificación<sup>5</sup>. Se considera especie única<sup>6</sup>. Las huellas que dejaron en él sus inmensas lecturas se acomodaron a su propio pensar. No es hombre de escuela y, por eso, utiliza con gran libertad a sus autores y, cuando cita, lo hace no tanto para apropiarse el pensamiento de otro como para acompañarse, reconfortarse con la presencia de hombres atentos a la gran cuestión (de la muerte y de la vida)<sup>7</sup>. Eso no impide que las intuiciones de Unamuno estén bañadas en una atmósfera protestante. En las páginas que siguen pretendemos, por una parte, referirnos a aquellos autores (protestantes) en los que Unamuno encuentra un eco de su propio pensamiento y, por otra, haremos una comparación ideológica de algunos grandes temas unamunianos con el pensamiento de Lutero<sup>8</sup>. Pues dada precisamente la originalidad de Unamuno pensamos que su luteranismo hay que buscarlo no sólo en la gran cantidad de autores que citó, sino sobre todo en su clima y estructura ideológica. El luteranismo de Unamuno sería más espiritual que literal. Comencemos mostrando este clima, la pretensión reformadora de Unamuno.

5 Cf. OC, III, 262 (EE, II 374).

6 OC, III, 260 (EE, II 371). Cf. Carta a Pedro de Múgica, en CI, 269.

7 Cf. Julián Marías, *Miguel de Unamuno* (Espasa-Calpe, Madrid 1960) 169.

8 A pesar de que en los estudios sobre Unamuno se encuentran frecuentes alusiones a su «protestantismo», un estudio de las coincidencias y desacuerdos de Unamuno con el sistema luterano no se ha hecho. Aranguren intentó algo a este respecto, pero su trabajo está basado fundamentalmente en textos de Unamuno. Falta un estudio directo de los textos de Lutero. Eso dejando aparte las distancias que toma Aranguren con el protestantismo (Cf. J. L. Aranguren, 'Sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno', en *Arbor* (1948) 485-503. Este trabajo ha sido incorporado al libro: *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (Revista de Occidente, Madrid 1952).

## 1.—REALIZAR EN ESPAÑA «LO QUE A LOS PUEBLOS GERMNICOS FUE LA REFORMA

«La religión es mi preocupación suprema», escribe nuestro hombre en 1907<sup>9</sup>. Una religión entendida a su manera, pues no sería exacto decir que la preocupación de Unamuno es teológica. Su deseo es vivir, vivir siempre. Y lo que da sentido a la religión no es tanto Dios cuanto la posibilidad de que Dios nos haga vivir, nos inmortalice<sup>10</sup>. El objeto de la religión no sería, pues, el Dios que me salva, sino el salvarse. Dios es *instrumento* del salvarse, y no el salvarse algo indisoluble de Dios y Dios indisoluble del salvar. De forma que en Unamuno no hay este equilibrio necesario en toda elaboración teológica entre el «en sí» y el «para mí», el impacto humano del ser y la acción de Dios, sino que sólo contaría el «yo», con lo que la teología se convierte en antropología. O dicho de otro modo: la insistencia unilateral en la «significatividad» corre el riesgo de hacer desaparecer u al menos olvidar el fundamento.

Pero esto es otra cuestión, y lo que nosotros queremos notar es que Unamuno, cual nuevo Reformador de los tiempos modernos, tuvo una especial conciencia de su misión espiritual. Tal conciencia toma contornos claros, convirtiéndose en «una profundísima persuasión de ser un instrumento en manos de Dios y un instrumento para contribuir a la renovación espiritual de España»<sup>11</sup>, a raíz de «cierta crisis de conciencia» que le ocurrió en 1897. Unamuno tuvo pues su «experiencia de la Torre», su momento revelador. Esta experiencia debemos considerarla tanto más sincera cuanto que la relata en escritos íntimos. Tal experiencia tuvo una influencia decisiva en su obra, pues como confiesa Jiménez Ilundain, «siempre he llevado grabado en el alma este suceso»<sup>12</sup>. Le sucedió a los doce años y resurgió

9 Miguel de Unamuno, *13 cartas inéditas de Miguel de Unamuno a Alberto Nin Frías* (Edit. La Mandragora, Buenos Aires 1962) 84. En páginas 113-114 escribe: «Por mi parte, aunque diversifico mi actividad mental... sigo interesándome ante todo y sobre todo por el problema religioso. En rigor es lo único que de veras me interesa».

10 Cf. OC, I, 1180 (EE, I, 582); OC, VII, 237 (EE, II, 925); OC, VII, 239 (EE, II, 927).

11 Cf. 291. Se trata de una carta a Pedro de Múgica, al final de la cual vuelve a indicar que se siente misteriosamente empujado por algo superior a sí mismo: «Y siento mi obra, la siento, veo mi camino futuro y me siento llevado a él por una fuerza consciente y personal, superior a mí».

12 Carta del 25 de marzo de 1898, en RUBA (1948) 75.

«con nueva fuerza» en la crisis de 1897: al volver de comulgar, encerrado en su cuarto, abrió un evangelio, rezó, y puso el dedo donde decía: «id y predicad el Evangelio por todas las naciones». El joven Miguel entendió que debía hacerse «cura o fraile», pero al estar en tratos con su futura esposa, se resistió y decidió pedir aclaración. Al cabo de un mes, en las mismas circunstancias, su dedo cayó donde dice: «Ya os lo dije y no me oísteis, ¿por qué queréis saberlo otra vez?»<sup>13</sup>.

Desde entonces, Unamuno se consideró destinado a realizar en España «lo que fué a los pueblos germánicos la Reforma»<sup>14</sup>, es decir, una profunda renovación interior y espiritual. Se trataba de pasar «de la antigua fe a otra más íntima», de transferir lo religioso «de la Iglesia como institución política» a «la conciencia privada»<sup>15</sup>. La necesidad de la reforma era clara a los ojos de Unamuno: «Uno de los más hondos males de España es que este pueblo es uno de los menos religiosos. El catolicismo nos ha perjudicado mucho, sumiéndonos en un cristianismo paganizado, puramente exterior y duramente dogmático»<sup>16</sup>. Nuestro autor rechaza, pues, la frialdad exterior y el dogmatismo como doctrina cerrada, terminada, inapelable. Y busca la seriedad y la significatividad.

En efecto: la religión nunca puede ser algo frío o lejano, pues trata precisamente de lo que más nos interesa, lo que más a las entrañas nos llega. Líneas arriba indicamos la identificación, en Unamuno, de la religión con el personal interés de la inmortalización. Por eso, la religión es cordial y no inte-

13 Carta a Pedro de Múgica, en CI, 291; Carta a Jiménez Ilundain, en RUBA (1948) 74-75. Los detalles sobre el resurgimiento de la crisis en 1897, véanse en A. Sánchez Barbudo, *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado* (Guadarrama, Madrid 1968) 95-104. Aquí hemos relatado el «origen» por considerarlo significativo, y para mostrar como la conciencia misionera se remonta muy lejos en Unamuno.

14 Carta a Pedro de Múgica, en CI, 291. Lo mismo le dice en otras cartas al mismo corresponsal. Ver CI, 266 y 281. En 1903 le confesó a un investigador que pasó en Salamanca algunos meses que pretendía ser «nada menos que el Lutero español» ('El Unamuno de 1901 a 1903 visto por M.', en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, Facultad de Filosofía y Letras, Salamanca 1951, 17).

15 Carta a Pedro de Múgica, en CI, 194.

16 Carta a Pedro de Múgica, en CI, 267. Al mismo corresponsal (CI, 275) le habla de «este país corroido por el paganismo católico». Y en otra carta (CI, 290): «El catolicismo —y más al modo que aquí se entiende— nos está descristianizando». Este catolicismo que nos descristianiza es llamado por Unamuno «el oficial de la Iglesia», que él distingue del «catolicismo popular».

lectual, en ella los sentimientos (¡el interés!) tienen primacía sobre las ideas y los principios abstractos<sup>17</sup>.

Tampoco puede la religión ser dogmática, pues el dogmatismo es impositivo, lo que aparte de no respetar al hombre, fácilmente se convierte en letra muerta, impide la asimilación: sólo lo que puede ser examinado puede interiorizarse y depositarse en el alma<sup>18</sup>. El dogmatismo además bloquea la creatividad<sup>19</sup>, y ésta pertenece a la esencia de la religión<sup>20</sup>. El dogmatismo, en definitiva, mata el espíritu<sup>21</sup>, es signo de falta de riqueza<sup>22</sup>.

Una correcta intelección del dogma, a nuestro juicio, sería el considerarlo como expresión del dinamismo de la fe<sup>23</sup>. No es este aspecto dinámico y dinamizador lo que critica Unamuno, sino más bien esta actitud del espíritu cerrada e intolerante actitud corrosiva, que en España ha abundado<sup>24</sup>. En religión

17 Eso es precisamente lo que sucede en el catolicismo, según Unamuno. Ver obra citada en nota 9, p. 84. En otros lugares encontramos la misma crítica al «racionalismo» católico: OC, I, 968 (EE, I, 268); OC, III, 268 (EE, II, 383); OC, III, 859 (EE, I, 805); OC, III, 863-64 (EE, I, 812); OC, III, 909 (EE, I, 875-76); OC, VII, 153-55 (EE, II, 796-98).

18 Cf. OC, III, 864 (EE, I, 812). También en OC, III, 268 (EE, II, 383): «Lo más opuesto a buscar la vida en la muerte es prescribir el examen y declarar que hay principios intangibles. No hay nada que no deba examinarse... El creyente que se resiste a examinar los fundamentos de su creencia es un hombre que vive en insinceridad y en mentira».

19 Cf. OC, III, 263 (EE, II, 375); también en cit. en nota 9, p. 44.

20 «La fe es la fuerza del alma que engendra el dogma, no la que cree en él y lo retiene; es fuerza creadora, no receptiva». (Carta a Pedro de Múgica, en CI, 171).

21 «Es el espíritu lo que les molesta, amigo Múgica, el espíritu. No quieren sacudidas, no quieren pasión, no quieren que se les haga sentir ni pensar; no quieren sino que se les diga lo que están habituados a oír. No creen sino en aquello que nunca han oído negar, es decir, no creen en nada» (CI, 310). En otra carta a Pedro de Múgica, Unamuno le dice que el materialismo y el positivismo prácticos son los mejores aliados de la más juiclosa ortodoxia formal y formalista (CI, 182-83).

22 Cf. OC, I, 1088 (EE, I, 443).

23 El dogma sería, pues, lo opuesto al dogmatismo. No podemos desarrollar esta cuestión. Remitimos a nuestro trabajo: 'La tolerancia como dimensión de la fe', en *Teología Espiritual* (1977) 323-36. Esta presentación dinámica del dogma se encuentra también en algunas páginas de J. B. Metz, *La fe en la historia y la sociedad* (Cristiandad, Madrid 1979) 208-12; y en textos de Tomás de Aquino: «Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem» (*Suma teológica*, II-II, 1, 2, ad 2) o de San Isidoro: «Articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam» (citado por Santo Tomás, en *Suma teológica*, II-II, 1, 6, sed contra).

24 Cf. OC, I, (EE, I, 448).

pues, no se trata tanto de ser novedoso, de estar a la moda, cuanto de ser serio, de asimilar personalmente, de personalizar<sup>25</sup>, de hacer vida propia de toda verdad que se profesa<sup>23</sup>. Por eso, tal actitud dogmatista se opone no sólo a la religión sino también a la verdadera ciencia<sup>27</sup>.

Unamuno aparece convencido de la urgencia de su obra. Por eso llega a afirmar que España sobre todo, pero también el mundo entero, necesitan de él<sup>28</sup>. Era consciente, además, de que sus pretensiones y sus maneras podían resultar chocantes para los representantes de la ortodoxia. Ello no le desagradaba, pues contribuía a resaltar su papel de reformador: «Si me llevan a mi dieta de Worms, mejor», dice a propósito de una carta que le envió el obispo P. Cámara<sup>29</sup>.

Los tiempos han cambiado. Los espíritus están mejor dispuestos; quizá por eso son más lúcidos. Hoy podemos recoger el reto de Unamuno sin necesidad de que nos lleven a la hoguera (y sin duda las hay muy diversas: no se olvide que Unamuno estuvo en el *Índice de libros prohibidos*). Hoy es posible dejarse estimular por este autor y reconocer en su «luteranismo» una parte, no toda por supuesto, de la verdad católica<sup>30</sup>. En otros trabajos hemos intentado mostrar que muchas de las intuiciones unamunianas, ya que no sus expresiones, pueden servir para dinamizar una teología que a

25 «El que piensa por su cuenta es progresivo, piense como pensare» (CI, 334). Quién pone su espíritu en lo que hace, ese es original, «por muy común que sea» (OC, I, 952 = EE, I, 245).

26 Cf. OC, III, 260 (EE, II, 370).

27 Si el dogma se opone al dogmatismo, la ciencia se opone al cientifismo, es decir, al fanatismo científico: «Por terribles que sean las ortodoxias religiosas, son mucho más terribles las ortodoxias científicas». Ver: OC, III, 261 (EE, II, 521); OC, I, 1160 (EE, II, 560); OC, III, 388 (EE, I, 554); OC, III, 921 (EE, I, 894); OC, VII, 166 (EE, II, 815); OC, III, 356 (EE, II, 515-16).

28 Cf. CI, 292 y 306.

29 CI, 293.

30 Así, por ejemplo, su concepción de la fe: «La fe no es adhesión de la mente a un principio abstracto, sino entrega de la confianza y del corazón a una persona, para el cristiano a la persona histórica de Cristo. Tal es mi tesis, en el fondo una tesis luterana» (EE, II, 60-61). Para colmo, Don Miguel piensa que su noción de la fe «causará escándalo entre los católicos». Sería triste que así fuera, pues tal definición, en el fondo y en la superficie, es plenamente católica.

31 'La aportación de Unamuno a la luz de una concepción integral de la fe', en *Escritos del Vedat* (1979) 9-65; 'Vida eterna, vida con sentido. Lectura teológica del dinamismo escatológico unamuniano', en *Teología Espiritual* (1979) 181-206.



veces se presenta como excesivamente fría<sup>31</sup>. Bastantes de estas intuiciones se formularon como reacción contra una determinada lectura de lo «católico». Por eso están bañadas en una atmósfera protestante. Vamos ahora a referirnos a los autores de este mundo del que Don Miguel pretende ser el portavoz español. ¿Cómo los utiliza? ¿Cómo los valora?

## 2.—LOS AUTORES PROTESTANTES: COMUNION Y RESERVAS

### 2.1. Kant, «el de raíces luteranas».

Un sencillo cálculo nos muestra que ya en el primer capítulo de *El sentimiento trágico de la vida* el nombre de Kant es el que más veces aparece, 14 concretamente. Muchas más podríamos encontrarlo en el resto de la obra de Unamuno. Casi siempre positivamente. Un verso de sus *Rimas de dentro* (de 1923) atestigua su sentir: «¡Oh Kant, cuánto te admiro!»<sup>32</sup>.

González Caminero hizo notar el interés de Unamuno por Kant, pero fijándose en el interés por «el hombre Kant», y no por el filósofo. Y es cierto que Unamuno se sintió muy satisfecho al encontrar en el alemán a un hombre «que no se resignaba a morir del todo. Y porque no se resignaba a morir del todo dió el salto aquel, el salto inmortal, de una a otra crítica»<sup>33</sup>. Para ser del todo justos digamos que González Caminero también nota, aunque de pasada, el paralelismo intelectual entre Kant y Unamuno, pero lo hace refiriéndose a la *Crítica de la razón práctica*. Lo mismo hará Serrano Poncela, que hablará de una «relación de segundo grado» entre Kant y Unamuno<sup>34</sup>.

El pensamiento kantiano, según Unamuno, es de origen religioso, «tiene sus raíces en el sentimiento religioso de Lutero»<sup>35</sup>. Precisamente por eso fue capaz de dar el salto de una

32 OC, VI, 535.

33 OC, VII, 111 (EE, II, 732). N. González Caminero, *Unamuno* (Universidad Pontificia, Comillas 1948) 86-87.

34 S. Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno* (Fondo de Cultura Económica, México 1964) 94. Carpio también duda de que Unamuno haya hecho nunca un estudio prolijo de Kant: A. Carpio, 'Unamuno, filósofo de la subjetividad', en *Miguel de Unamuno*. Edición de Antonio Sánchez Barbudo (Taurus, Madrid 1974) 131.

35 OC, II, 282 (EE, II, 992).

36 OC, VII, 177 (EE, II, 832); OC, I, 1016 (EE, I, 339).

crítica a otra<sup>36</sup>, y por eso no se le puede sentir «a no haber pasado, de un modo u otro, por Lutero»<sup>37</sup>.

Pero no es sólo el salto de la crítica de la razón práctica lo que es de origen luterano. Este salto presupone la imposibilidad de la razón para alcanzar a Dios, y esto también es luterano. Por eso consideramos que es sobre todo en la *Crítica de la razón pura* en dónde Unamuno encontró uno de los ecos de su propia sintonía.

Meyer, en 1955, hizo notar algo sumamente interesante:

«Parece que el pensamiento unamuniano está más próximo del de Kant que del otro alguno. Probablemente no es que el kantismo haya influido sobre Unamuno como doctrina sistemática; más bien diríase que en él hay una manera kantiana de pensar»<sup>38</sup>.

A nuestro entender, ha sido Eduardo Malvido el único que de forma sistemática ha desarrollado la manera kantiana del pensar de Unamuno: «no hay ningún otro influjo que se pueda parangonar con el kantismo en el caso de Unamuno»<sup>39</sup>. Malvido considera que el verdadero Unamuno es el racionalista, configurado en la matriz del agnosticismo de la *Crítica de la razón pura*; el Unamuno que nos confiesa repetidas veces que perdió la fe por querer racionalizarla. Nosotros pensamos que este aspecto racionalista es auténtico en Unamuno, pero que debe completarse con otro no menos auténtico: su existencialismo, lo cual no tiene nada de ilógico si tenemos en cuenta que Kant puede ser considerado, indirectamente, un antecedente del existencialismo, por el nuevo ámbito en que comienza a situar los grandes problemas: en la práctica. En el caso de Kant sería en la práctica moral donde se postula la libertad, la inmortalidad del alma, la existencia de Dios. En este sentido podría ser considerado un antecedente del existencialismo: el sentido último se da en la práctica.

Más que exponer en detalle la deuda de Unamuno con Kant

37 OC. I, 1016 (EE, I, 339).

38 F. Meyer, *La ontología de Miguel de Unamuno* (Gredos, Madrid 1962) 157 pp. También Pedro Rocamora nota tal deuda, aunque sin insistir demasiado: 'Unamuno, ensayista agnóstico y poeta teologal', en *Arbor* (1964) 309-310 pp.

39 E. Malvido, *Unamuno a la busca de la inmortalidad* (Ediciones San ío X, Salamanca 1977) 113; cf. pp. 153.

—podemos dispensarnos de ello, pues con maestría lo ha hecho Eduardo Malvido—, interesa notar que el español encuentra en el filósofo alemán un eco de la seriedad de la fe, un hombre respetuoso con la razón, que no quiere engañarse, y que concede sus dercehos a la razón, que se pregunta críticamente por la consistencia propia de las cosas fuera de nuestro conocimiento, por lo que hay detrás de la relación entre experiencia sensible y entendimiento<sup>40</sup>. Siguiendo a Kant, Unamuno criticará las clásicas pruebas de la existencia de Dios, calificadas siempre de «supuestas»<sup>41</sup>. Tanto es así que Malvido llega a sospechar que algunas líneas del cap. VIII de *El sentimiento trágico de la vida* las escribió Unamuno «teniendo el texto kantiano delante de los ojos»<sup>42</sup>. El texto kantiano es el de la *Crítica de la razón pura*. La orientación fenomenista de la epistemología de Unamuno condicionará su postura respecto a la inmortalidad del alma: no hay pruebas racionales de la inmortalidad<sup>43</sup>, puesto que no tenemos intuición sensible de la misma<sup>44</sup>. En resumen, nuestro autor, siguiendo precisamente la epistemología kantiana, no quiere dejarse engañar por «sofísticas argucias» que quieren «dar valor de realidad objetiva a lo que no la tiene; a aquello cuya realidad no está sino en el pensamiento»<sup>45</sup>. Lo que está en juego, en suma, es la seriedad del hombre, y, por lo tanto, de su fe.

Precisamente en nombre de esta seriedad, del hecho de que la razón en su terreno es concluyente, vendrá el desacuerdo de Unamuno con el Kant de la *Crítica de la razón práctica*.

Según Kant el imperativo categórico ético nos reintroduce en el mundo noumenal o inteligible: el de la persona libre. Por

40 A modo de ejemplo damos algunos lugares unamunianos claramente kantianos: OC, VII, 217 (EE, II, 893); OC, VII, 225 (EE, II, 906); OC, VIII, 840; OC, III, 555 (EE, II, 1107).

41 «Confieso sinceramente que las supuestas pruebas racionales —la ontológica, la cosmológica, la ética, etc. etc.— de la existencia de Dios no me demuestran nada; que cuantas razones se quieren dar de que existe un Dios me parecen razones basadas en paralogismos y peticiones de principio. En esto estoy con Kant» (OC, III, 261 = EE, II, 371-72).

42 O. c. en nota 39, p. 132.

43 Cf. OC, VII, 156 (EE, II, 800).

44 Véase el origen kantiano de tal principio en: E. Kant, *Crítica de la razón pura*. Traducción directa del alemán por Manuel G. Morente, (Librería General Victoriano Suárez, Madrid 1960) t. II, 408.

45 OC, VII, 160 (EE, II, 806-7).

tanto, los juicios de la razón gozan de valor, aún cuando no se tenga la intuición correspondiente de los objetos. Este imperativo es un postulado que permite la práctica moral. Pero no hay prueba o demostración racional, al menos en Kant. No hay ningún intento de establecer racionalmente la inmortalidad del alma. Lo que Kant dice es que nuestro comportamiento moral, que es indiscutible, postula la libertad, la inmortalidad y la existencia de Dios: jamás obraríamos moralmente si no nos apoyáramos en eso.

Unamuno hace una determinada lectura de la *Crítica de la razón práctica*: «Kant trató de establecer la racionalidad del anhelo de la inmortalidad». Y es en esa lectura donde Unamuno deja de seguir a Kant. Resulta irracional otorgar validez objetiva a conceptos que no se hacen acompañar de intuiciones: «El entendimiento y la sensibilidad no pueden, en nosotros, determinar objetos más que enlazados uno a otra», se afirma en la *Crítica de la razón pura*<sup>46</sup> y Unamuno lo seguirá al pie de la letra cuando se trata de las posibilidades de la razón. Por eso, tomará sus distancias con el almeán de la segunda crítica, tal como él lo lee:

«Kant trató de establecer la racionalidad de este anhelo (de la inmortalidad) y de la creencia que éste importa y, tal es el verdadero origen, el origen íntimo de su crítica de la razón práctica y de su imperativo categórico y de su Dios. Mas, a pesar de todo ello... no hay manera alguna de probar racionalmente la inmortalidad del alma. Hay en cambio modos de probar racionalmente su mortalidad»<sup>47</sup>.

Lo mismo afirmará de la prueba de la existencia de Dios empleada en la *Crítica de la razón práctica*: «No es una prueba estricta y específicamente racional»<sup>48</sup>. En suma, para salvar a la religión «Kant franqueó los límites de la razón»<sup>49</sup>.

## 2.2. Kiergaard, «el hermano».

Si Kant es para Unamuno el prototipo de quién respeta a la razón (aunque en última instancia fuera más allá de ella),

46 O. c. en nota 44, p. 416.

47 OC, VII, 156 (EE, II, 800).

48 OC, VII, 207 (EE, II, 879).

49 OC, VII, 177 (EE, II, 832).

Kierkegaard es el hombre de la infinita pasión. Ambos datos se encuentran a lo largo de toda la obra del español. Razón y pasión. Razón y fe. Cabeza y corazón: con la misma fuerza hay que mantener los dos extremos. Ambos son insuficientes y ambos pretenden ser absolutos. De ahí su debilidad y su enconada lucha. Estos son los dos reinos de Unamuno, independientes e íntimamente relacionados, una relación que nace de un abrazo guerrero.

Si el pensamiento, la razón, no logra explicar los problemas más vitales está condenado al fracaso. Pero este fracaso podría ser su triunfo: la razón sólo puede operar con las percepciones sensibles que le vienen del mundo material. En este campo puede acceder a la certeza fenoménica. Pero cuando deja de operar sobre la forma de las intuiciones y su análisis se ejerce sobre la realidad de las percepciones mismas, nos las disuelve y nos sume en un mundo aparental, de sombras sin consistencia. Con mayor razón cumplirá este terrible oficio cuando la llevemos a escudriñar las intuiciones del mundo espiritual<sup>50</sup>. Por eso la razón acaba por disolverse a sí misma en el más absoluto escepticismo, termina no estando segura de nada: «el triunfo supremo de la razón es poner en duda su propia validez»<sup>51</sup>.

La inoperancia de la razón en los terrenos del espíritu es una tesis luterana, que se deduce siguiendo una lógica kantiana y que permite enlazar con el existencialismo: los límites de la razón, dirá Unamuno, son el fundamento de la esperanza del sentimiento vital<sup>52</sup>. De ahí que sea posible buscar una apoya-

50 Cf. OC, VII, 214 (EE, II, 889-90).

51 «El triunfo supremo de la razón es poner en duda su propia validez... Y la razón acaba por destruir la validez inmediata y absoluta del concepto de verdad y del concepto de necesidad. Ambos conceptos son relativos; ni hay verdad ni hay necesidad absolutas. Llamamos verdadero a un concepto que concuerda con el sistema general de nuestros conceptos todos; verdadera, a una percepción que no contradice al sistema de nuestras percepciones; verdad es coherencia. Y en cuanto al sistema todo, al conjunto como no hay fuera de él nada para nosotros conocido, no cabe decir que sea o no verdadero... El absoluto relativismo, que no es ni más ni menos que el escepticismo... es el triunfo supremo de la razón» (OC, VII, 171 = EE, II, 823-24). Cf. Carta a Jiménez Ilundain, en RUBA, 1948, 66-67: «Nos hemos obsesionado de razón, como si la bondad íntima no fuese un órgano de relacionarnos con la verdad, más poderoso acaso que la razón, que de las meras relaciones de las cosas no pasa. En la úlcera del intelectualismo la conciencia se devora a sí propia en puro análisis».

52 Cf. OC, VII, 172 (EE, II, 825); OC, VII, 178 (EE, II, 835).

tura que no tenga a la razón como primer factor. Es lo que de diferentes maneras hacen Marx, Nietzsche, Kierkegaard. En ellos se da una vuelta a lo que es antes de la razón (antes de la ciencia también, entendida como conocimiento de datos) una vuelta a la vida, a la subjetividad vivida e irrepetible. Una vuelta a lo concreto, de forma que si aparece un sentido metafísico (o de otra índole) será siempre en y a través de lo concreto.

Desde estas coordenadas podemos entender el esfuerzo de Unamuno por decir y vivir el hombre de carne y hueso. Y así se comprende el interés que suscitó en él este coloso de la reflexión llamado Soren Kierkegaard. Le conoce a fondo por haberlo leído en su lengua original. Le prodiga los mayores elogios<sup>53</sup>. Pero, eso sí, la relación del español con el danés es una relación «libre». Por eso no puede hablarse de filiación, tal como hicieron en 1946, en un artículo que rompió fuego, Mesnard y Ricard<sup>54</sup>.

La publicación de las cartas de Unamuno ha dejado bien claro, como hacen notar Meyer y Sánchez Barbudo<sup>55</sup>, que antes de 1900 Unamuno no ha podido sufrir ninguna influencia kierkegaardiana, sencillamente porque no le conoce. Es el crítico de Ibsen, Brandes, quién le lleva a conocer a Kierkegaard. Esto lo afirma explícitamente Unamuno, y continúa con unas líneas que descartan de raíz la leyenda de que aprendiera danés para poder leer a Kierkegaard: «si empecé a aprender el danés traduciendo antes que otra cosa el Brand ibseniano, han sido las obras de Kierkegaard, su padre espiritual, las que sobre todo me han hecho felicitarme de haberlo aprendido»<sup>56</sup>. Estas líneas, junto con tres cartas, una a Pedro de Múgica otra a Jiménez Ilundain y otra a Clarín, nos muestran además que hasta bien entrado el año 1901 no hay influenc

53 «Gran teólogo y soñador danés, alma atormentada y heroica» (OC, III, 570 = EE, II, 1127). «Excelso espíritu danés, alma profundamente cristiana» (OC, III, 597 = EE, II, 1167).

54 P. Mesnard y R. Ricard, 'Aspects nouveaux d'Unamuno', en *La vie intellectuelle* (1946) 118.

55 F. Meyer, 'Kierkegaard y Unamuno', en *Revue de Lit. Comparée* (1955) 479. A. Sánchez Barbudo, *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado* (Gudara, Madrid 1968) 119-20.

56 Escrito en 1907, en OC, III, 289 (EE, II, 415). Un ejemplo, entre otros, de un autor que cree que Unamuno aprendió danés a fin de poder estudiar a Kierkegaard en su lengua original es S. Serrano Ponceña, *El pensamiento de Unamuno* (Fondo de Cultura Económica, México 1964) 86.

a Kierkegaard en Unmuno. He aquí los párrafos que nos interesan:

«Estoy traduciendo la obra de Brandes acerca de Ibsen, y la biografía de éste me corrobora y anima» (23 de enero de 1900) <sup>57</sup>.

«Para perfeccionarme en el dano-noruego, o norso-danés, pedía la obra de Brandes acerca de Ibsen» (26 de enero de 1900) <sup>58</sup>.

«Voy a chapuzarme en el teólogo y pensador Kierkegaard, fuente capital de Ibsen... según he leído... en el libro de Brandes sobre Ibsen que es donde empecé a aprender danés» (3 de abril de 1900) <sup>59</sup>.

Las tres cartas citadas son del año 1900, y nos muestran la lectura por Unamuno de la obra de Brandes que le da noticias de Kierkegaard, y su firme intención de leer a este último, cosa que no puede hacer hasta el año 1901, por la sencilla razón de que «la edición de las obras de Kierkegaard utilizada por Unamuno en el idioma original danés se comenzó en 1901» <sup>60</sup>.

Con todo, no sería desacertado pensar que fue entre 1903 y 1904 cuando Unamuno se impregna totalmente de la lectura de Kierkegaard, pues el 7 de diciembre de 1902 dice a Jiménez Ilundain: «Ahora estudio al gran danés Kierkegaard» <sup>61</sup>, y bien entrado el año 1904, le escribe a Pedro de Múgica: «Estoy leyendo a Kierkegaard (Obras completas 'Samlede Vaerer')» <sup>62</sup>. También el 25 de mayo de 1904 comunica a Nin Frías: «Ahora leo a Kierkegaard en su lengua» <sup>63</sup>. De todas formas en 1901, Unamuno ha publicado ya: *En torno al casticismo, Paz en la guerra, De la enseñanza superior en España, Pistis y no gnosis, Adentro, La fe y La ideocracia*. Además, el *Diario íntimo* data de 1897. En estas obras se desarrollan puntos que serán capitales en el pensamiento de Unamuno, que son, por lo tanto,

57 Carta a Pedro de Múgica, en CI, 286.

58 Carta a Jiménez Ilundain, en RUBA, (1948) 346.

59 Miguel de Unamuno, *Epistolario a Clarín* (Madrid 1941) 92, citado por A. Sánchez Barbudo, *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado* (Guadarrama, Madrid 1968) 119 (en nota 186); y por H. Benítez, 'La crisis religiosa de Unamuno', en RUBA (1949) 56.

60 Jesús Antonio Collado, *Kierkegaard y Unamuno* (Gredos, Madrid 1962) 388.

61 RUBA (1949) 152.

62 CI, 296.

63 O. c. en nota 9, p. 23.

originales y, que en más de un aspecto difieren de las concepciones del danés<sup>64</sup>.

Si bien el pensamiento de Unamuno es original, en su formulación intervinieron sus lecturas, ocupando las de Kierkegaard un lugar preminente. En *Del sentimiento trágico de la vida*, Kierkegaard es abundantemente citado, pero a veces sucede lo que ya observamos con Kant: Unamuno le corrige la plana y no está de acuerdo con él<sup>65</sup>. Por esto, el contacto con Kierkegaard no se traduce tanto en filiación, como dicen Mesnard y Ricard, sino en fructificación, en el sentido de que Kierkegaard viene a corroborarle en sus ideas propias<sup>66</sup>.

Y vamos ya con los autores modernistas, los que podríamos calificar de más expresamente luteranos.

### 2.3. Elogios y distanciamiento de los autores modernistas.

Kant y Kierkegaard pueden situarse dentro del amplio mundo del protestantismo. Pero más propiamente relacionados con Lutero están otros autores que conoce Unamuno, incluso antes que a Kierkegaard, y en los que vamos a detenernos ahora.

En un principio, en los textos anteriores a 1910, cree Unamuno que lo que él busca, esas huellas de la seriedad y de la significatividad que impregnan su obra y que hemos relacionado con Kant y con Kierkegaard, se encuentra realizado de manera eminente entre los protestantes: «Es gente que unen a un hondo sentido religioso un profundo sentido científico, fe íntima (no la dogmática) y respecto a la razón»<sup>67</sup>. Los protestantes son gente inquieta, que profundiza e interioriza personalmente la doctrina, cosa que contrasta con el ritualis-

64 Con respecto a los tres últimos ensayos nombrados, que tratan sobre la interioridad, la fe y la abstracción, temas capitales en Kierkegaard, ha demostrado F. Meyer las sensibles diferencias que hay entre los dos pensadores ('Kierkegaard y Unamuno', en *Revue de Lit. Comparée* 1955, 482-90). Puede verse también M. Gelabert, 'La aportación de Unamuno a a luz de una concepción integral de la fe', en *Escritos del Vedat* (1979) 22-25.

65 «Mas no creo que esté del todo en lo cierto el hermano Kierkegaard...» (OC, VII, 175 = EE, II, 829).

66 Jesús Antonio Collado, en una obra densa y útil, de 570 páginas, ha estudiado con detención la similitud entre ambos pensadores. A propósito del estado de la cuestión de las relaciones del danés con el español las páginas 15 y 16 de esta obra complementan lo que hemos expuesto nosotros: *Kierkegaard y Unamuno* (Gredos, Madrid 1962).

67 EE, II, 59. Cierto que tal afirmación se refiere a los protestantes franceses, pero puede aplicarse sin problemas a todos los modernistas.



mo externo, social y superficial católico<sup>68</sup>. Por otra parte, separan los campos de la fe y de la razón, respetando la autonomía, cosa que no se da en el catolicismo, que pretende racionalizar la fe convirtiéndola en dogma. De este modo el protestantismo salva mejor la aspiración inmortalizadora del hombre, que no es racional<sup>69</sup>.

Los autores más conocidos, leídos, citados y elogiados en esta primera época son Harnack, Ritschl y Herrmann. El 10 de mayo de 1900 escribe a Clarín: «El núcleo de mi estudio *La fe* es de obras de teología luterana, de Herrmann, de Harnack, de Ritschl»<sup>70</sup>.

A Harnack le conoce al menos desde 1897, pues ya muy al comienzo de tal año Unamuno está leyendo «la hermosa y extensa *Dogmengeschichte*»<sup>71</sup>, obra calificada tres años más tarde como una de las «más sólidas y sugestivas que conozco»<sup>72</sup>. Los elogios, o al menos las referencias a Harnack perduran a lo largo de toda la carrera de Unamuno<sup>73</sup>. En concreto, la influencia directa de la *Historia de los dogmas* de Adolfo Harnack puede verse, además de en su artículo *La fe*, en el cap. III de *La agonía del cristianismo*, y en el cap. IV de *El sentimiento trágico de la vida*. En esta última obra no hace falta ser ningún

6 «Yo no sé qué esperar —escribe en marzo de 1909— de pueblos materializados por una larga educación de fe implícita católica, de creencias rutinarias, y en los que parece gastado el resorte interior esa íntima inquietud que distingue a los esíritus más genuinamente protestantes. No sé qué esperar de pueblos en que siglos de una religión más social que individual, más de rito y ceremonia y exterioridad y autoridad, que no de lucha íntima, les ha llevado a una librepensaduría de indiferencia y de resignación a esta baja vida» (OC, III, 367 = EE, II, 531).

69 En carta de 7 de diciembre de 1902 dice a Jiménez Ilundain: «El protestantismo es acaso la única solución que pueda salvarnos del irreligionismo o de la indiferencia o del olvido de la otra vida» (RUBA, 1949, 149). Sobre la no racionalidad de Dios y de la inmortalidad del alma, hemos tratado en el punto 2.1.

70 Carta citada por H. Benítez, 'La crisis religiosa de Unamuno', en RUBA (1949) 57. En otra correspondencia a Bernardo G. de Candamo vuelve a hablar del fondo luterano de su ensayo *La fe* y añade que causará escándalo entre los católicos» (EE, II, 60-61).

71 Carta a Pedro de Múgica, en CI, 288.

72 CI, 272. Se trata de una carta a Miguel Gayarre, en la que además menciona favorablemente otra obra de Harnack, *Das Wesen des Christentums*.

73 Por ejemplo en: OC, I, 1016 (EE, I, 338-9); Carta a Nin Frías del 15 de agosto de 1904, en o. c. en nota 9, 32; a Miguel Gayarre le dice que Harnack es uno de los que mejor ha trazado la «embriología» del dogma de la divinidad de Cristo (CI, 272).

lince para adivinar tal influencia, pues el teólogo alemán es citado varias veces textualmente. Otras veces, en este cap. IV de *El sentimiento trágico*, Unamuno hace algo raro en él: remitir a otro autor, llegando hasta poner una nota que reza así: «Para todo esto véase, entre otros, Harnack, *Dogmengeschichte* II, Theil I, Buch VII, cap. I»<sup>74</sup>.

Los otros dos componentes del trío citado quizás sean menos nombrados que Harnack, pero no menos elogiados. Como muestra valgan estas palabras referidas a Herrmann: «Creo profundísima la concepción del doctor W. Hermann, maestro en luteranismo, cuando dedica el capítulo primero de su hermosa obra *El comercio del cristiano con Dios*, a la 'oposición de la religión cristiana a la mística'»<sup>75</sup>. O estas otras referidas al Maestro Albert Ritschl: «Prestigioso teólogo, autor de una obra sobre la justificación y la redención, y de una historia del pietismo»<sup>76</sup>. «Era un gran hombre», le dice a Pedro de Múgica<sup>77</sup>. De «gran teólogo» le califica en 1909<sup>78</sup>. Y en el prólogo de la obra de Bunge, *La educación*, Don Miguel se lamenta de que no conociéramos a «Ritschl, a Herrmann y a Kaftan»<sup>79</sup>.

Si del mundo germánico pasamos al francés, podemos comprobar que Don Miguel de Unamuno se dice «convencido de que a Francia le ha sostenido espiritualmente esa animosa minoría protestante de que Guizot, Vicent, Réville, Sabatier son nobles representantes»<sup>80</sup>. La posibilidad de que Francia sea

74 OC, VII, 147 (EE, II, 1231).

75 OC, I, 1015 (EE, I, 337). Cf. carta a Jiménez Ilundain del 4 de diciembre de 1901: «Pocas cosas más profundas que el primer capítulo de la obra de Herrmann *El comercio del cristiano con Dios*. (La tengo en alemán). Es la obra fundamental del luteranismo» (RUBA, 1949, 118-19).

76 OC, III, 896 (EE, I, 1065).

77 CI, 290. En esta carta y en otra anterior (CI, 285), le pide a Múgica que se encargue de preguntar a algún teólogo luterano si Ritschl «es ahí conocido del gran público y si ha influido en el movimiento religioso práctico».

78 OC, III, 365 (EE, II, 527).

79 OC, I, 1016 (EE, I, 339).

80 Carta a Bernardo G. de Candamo, en: EE, II, 59. En carta a Nin Frías (o. c. en nota 9, 84) también afirma: «De Francia sólo me gusta esa animosa minoría de hugonotes, los Sabatier, Réville, etc.». Y a Jiménez le escribe: «Estos pensadores cristianos independientes, salidos del protestantismo francés, me son muy simpáticos» (RUBA, 1948, 334). A Federico Urales le habla de la «simpática escuela francesa de Rénan, Réville, los Sabatier, Stapfer, Menegoz, etc.» (OC, IX, 817). Concretamente de Sabatier, Unamuno había leído: *Esquisse d'une philosophie de la religion au point de vue psychologique*, libro que le proporcionó su amigo Pedro Jiménez Ilundain (cartas del 25 de marzo

cristiana está precisamente en los «nobles, profundos y santos jansenistas..., los hijos de la Reforma». Ellos son los que pueden salvar a Francia «del catolicismo escéptico y del racionalismo agnóstico»<sup>81</sup>, pues en Francia «hasta los ateos tienen alma católica», es decir, espíritu lógico, intelectual, poco sentimental. De ahí que los franceses tengan grandes teólogos y pocos místicos<sup>82</sup>, lo que equivale a decir escaso sentido religioso<sup>83</sup>.

Cierto que a partir de 1913, con la aparición de su obra fundamental, *Del sentimiento trágico de la vida*, nos encontramos con un Unamuno nada tierno con el protestantismo. Los autores anteriormente alabados (Ritschl, Kaftan, Herrmann...) son ahora criticados.

¿Cómo se explica esto? Sencillamente: por la búsqueda sobre todo de significatividad, que en su caso concreto se resume en la respuesta a «lo del destino futuro, la vida eterna»<sup>84</sup>. En efecto, al escribir *Del sentimiento trágico* Unamuno cae en la cuenta de que el centro de la doctrina protestante es la justificación (que él sorprendentemente identifica con la «ética»

y del 23 de diciembre de 1898, en RUBA, 1948, 75 y 84; Cf. Carta a Miguel Gayarre, en CI, 272). En 1900 leyó el *Jesús de Nazareth* de Réville, «obra hermosa, concebida en la dirección de Rénan, con más solidez, aunque con menos poesía que éste» según confiesa a Jiménez Ilundain (RUBA, 1948, 344).

<sup>81</sup> OC, III, 564 (EE, II, 1120). Cf. carta a Jiménez Ilundain del 13 de mayo de 1902: «Si Francia quiere salvarse tiene que protestantizarse» (RUBA, 1949, 127-28). También en OC, III, 567 (EE, II, 1123): «En Francia el protestantismo tiene una tradición nobilísima, recuérdese a Calvino, a Coligny, a Guizot, a tantos otros». Además de los nombrados, otras voces protestantes encuentran un eco en Unamuno. Por ejemplo: Baur, Strauss, Holzmann, autor de *Leben Jesu* (OC, III, 568 = EE, II, 1123; carta a Pedro de Múgica, en CI, 276; carta a Jiménez Ilundain del 4 de diciembre de 1901, en RUBA, 1949, 108; OC, VIII, 880); Paul Stapfer, del que Don Miguel ha leído y releído *Des réputations littéraires. Essais de moral et d'histoire* (Cartas a Pedro de Múgica, en CI, 248 y 285; carta a Jiménez Ilundain, en RUBA, 1949, 146); Pleiderer, autor de *Religionsphilosophie* (Carta a Pedro de Múgica, en CI, 297; cartas a Nin Frías, en O. c. en nota 9, 23 y 32); Julio Kaplan, autor de una *Dogmatik* (Carta a Pedro de Múgica, en CI, 315); Phillips Brooks, obispo americano, autor de *Sermones* (Cartas a Nin Frías del 25 de mayo y 15 de agosto de 1904, en O. c. en nota 9, 23 y 32).

<sup>82</sup> Carta a Nin Frías, en O. c. en nota 9, 84.

<sup>83</sup> Miguel de Unamuno no tenía simpatía alguna por lo francés: «Yo cada día siento más repugnancia hacia el espíritu francés» (carta a Jiménez Ilundain en RUBA, 1949, 108). De «cochons, cochons, cochons et cochons!» los califica una vez (carta a Jiménez Ilundain, en RUBA, 1949, 154). De ahí que la excepción que hace con los protestantes franceses sea más de resaltar.

<sup>84</sup> OC, VII, 237 (EE, II, 925).

cosa que en Lutero no es, ni mucho menos, exacto). Para colmo comprueba que las dogmáticas protestantes dedican muy escasas páginas a la escatología, que es lo que da sentido a toda religión:

«El protestantismo, absorto en eso de la justificación, tomada en un sentido más ético que otra cosa, aunque con apariencias religiosas, acaba por neutralizar y casi borrar lo escatológico, abandona la simbólica nicena, cae en la anarquía confesional, en puro individualismo religioso y en vaga religiosidad estética, ética o cultural. Lo que podríamos llamar 'allendidad', *Jenseitigkeit*, se borra poco a poco, detrás de la 'aquendidad', *Diesseitigkeit*... La vocación terrenal y la confianza pasiva en Dios dan su ramplonería religiosa al luteranismo, que estuvo a punto de naufragar en la edad de la ilustración, de la *Aufklaerung*, y que apenas si el pietismo, imbuyéndole alguna savia religiosa católica, logró galvanizar un poco»<sup>85</sup>.

La justificación, es decir, la ética en lectura unamuniana, es lo específico del protestantismo. Paralelamente se percata de que «lo específico religioso católico es la inmortalización»<sup>86</sup>. De tal forma que Unamuno interpreta toda la doctrina católica a la luz del dogma de la inmortalidad: así la cristología<sup>87</sup>, la sacramentología<sup>88</sup>, la moral<sup>89</sup> e incluso ¡la condena del modernismo!<sup>90</sup>. Por eso, mientras está publicando *Del sentimiento trágico de la vida* le escribe a Nin Frías:

85 OC, VII, 149 (EE, II, 790). Esta última idea la repite más adelante: el pietismo «tiene raíces específicamente católicas y significa en gran parte la invasión o más bien la persistencia, del misticismo católico en el seno del racionalismo protestante» (OC, VII, 282 = EE, II, 992; Cf. también OC, VII, 289 = EE, II, 1003). La idea eterna por el del progreso, se encuentra también en OC, VII, 284 (EE, II, 995). Las críticas de Unamuno, a propósito de la poca importancia concedida a la escatología, se dirigen a las siguientes obras: Albrecht Ritschl, *Rechtfertigung und Versoehnung*; Melachthon, *Loci communes*; Herrmann, *De Verkehr des Christen mit Gott*; Julio Kaftan, *Dogmatik*. De esta última dice: «De las 668 páginas de que consta su sexta edición, la de 1909, sólo una, la última, dedicada a este problema» (OC, VII, 149-50 = EE, II, 790-91; y OC, VII, 240 = EE, II, 929).

86 OC, VII, 149 (EE, II, 789).

87 Cf. OC, VII, 147 (EE, II, 786).

88 Cf. OC, VII, 148-49 (EE, II, 788-89); OC, VII, 315 (EE, II, 1057).

90 Cf. OC, VII, 151 (EE, II, 793). Bajo esta luz aplaude la condena de Galileo, «porque su descubrimiento, en un principio, y hasta acomodarlo a la economía de los conocimientos humanos, tendía a quebrantar la creencia antropocéntrica de que el Universo ha sido creado para el hombre». Y jus-

«El idealismo protestante de los pueblos germánicos debilita y neutraliza nuestra aspiración casi semítica, nuestro anhelo de señales y de otra vida, nuestro realismo religioso que se cifra en lo escatológico»<sup>91</sup>.

Interesa notar el cuidado con el que debemos juzgar estas expresiones de Unamuno. Basta ver la contradicción que hay entre el texto citado más arriba (en nota 85) y el que hemos transcrito en la nota 68, de marzo de 1909. En este último acusa al catolicismo de «resignación a esta vida» por falta de «inquietud íntima». En *Del sentimiento trágico* es el protestantismo el culpable de sustituir la preocupación por el progreso a la preocupación por la vida eterna. Por eso, tanto el abandono del protestantismo como el descubrimiento del catolicismo es relativo. El catolicismo descubierto y elogiado por Unamuno no es nunca «el oficial de la Iglesia», sino el que ve encarnado en la mística española, en las ansias de unión con la fuente de la vida<sup>92</sup>. O el que ve simbolizado en los Cristos desgarrados y agónicos de la tierra castellana, esos Cristos que están siempre muriéndose sin acabar nunca de morirse, para darnos vida<sup>93</sup>. Es el catolicismo del pueblo, del pueblo sencillo que piensa en la muerte, la teme y le rinde culto y que en realidad no es tal, sino culto a la inmortalidad<sup>94</sup>.

El cambio, pues, podríamos calificarlo de formal. Antes y después de la publicación de su obra fundamental, alabó Unamuno la «íntima inquietud» (protestante) y rechazó la racionalización de la religión, que supuestamente se daría en el catolicismo. Pero no lo perdamos de vista, este catolicismo racionalista es el «oficial», no es el catolicismo del pueblo español, este pueblo que tiene alma medieval y por eso piensa y vive la muerte<sup>95</sup>. Ahora bien, es de sumo interés notar que Unamuno

tífica también la oposición a Darwin, «porque el darwinismo tiende a quebrantar nuestra creencia de que es el hombre un animal de excepción, creado expreso para ser eternizado».

91 O. c. en nota 9, 114.

92 Ya el 15 de agosto de 1904 le escribía a Nin Fías: «Ahora me preocupa el buscar el hondo pensamiento español, el que apuntó en los místicos y ahogó la Inquisición, el que circula por debajo de nuestros mezquinos comentaristas escolásticos» (o. c. en nota 9, p. 39-40).

93 OC, VII, 151 (EE, II, 792).

94 OC, I, 1166 (EE, I, 562); OC, III, 275 (EE, II, 394).

95 Sobre el alma medieval del pueblo español: OC, VII, 297 (EE, II, 1015). Sobre la oposición entre «el catolicismo oficial, dogmático, eclesiástico» y «el catolicismo popular español»: OC, VII, 296-97 (EE, II, 1014-15); RUBO, 1950.

relaciona la Reforma con el espíritu medieval que subsiste siempre por debajo de la oficialidad católica<sup>96</sup>. Además, el espíritu del pueblo español, espíritu medieval, se da, como hemos dicho, en la mística. Y Unamuno remarca que Lutero es heredero de los místicos<sup>97</sup>. De forma que hay una íntima relación entre lo más profundo del espíritu español, tal como Unamuno lo ve, y lo más propio del luteranismo, siempre tal como lo lee Unamuno. Por eso, incluso en sus momentos de euforia hacia los autores protestantes, Unamuno pregona la necesidad de una «Reforma indígena, brotada de dentro, no traudcida»<sup>98</sup>. Esta Reforma, le escribe a Nin Frías el 8 de mayo de 1905, estaría basada en «el espíritu de nuestros místicos. Con ellos se fue la esperanza de una Reforma española»<sup>99</sup>.

Una prueba más de que el cambio de Unamuno es relativo y de que en el fondo no se trata tanto de lo que opinen unos u otros, sino de dar con el sentido de la «religión», es una carta a Nin Frías de finales del año 1906. Allí distingue ya entre «protestantismo histórico», que no le satisface, por tener «cierta estrechez de criterio» y conservar «un supersticioso culto a la

548 y 550; o. c. en nota 9, 114. Sobre el racionalismo católico: OC, III, 859 (EE, I, 805); OC, VII, 153-55 (EE, II, 796-98). A este propósito nota con agudeza Albérès: «On voit ce qui le sépare de l'Eglise: non pas le goût de la pensée individuelle mais la méfiance envers tout rationalisme et même toute rationalisation... Et n'est-ce pas un beau paradoxe qu'en cette époque même où le rationalisme est l'ennemi de l'Eglise Unamuno se tienne à l'écart de l'Eglise en l'accusant de rationalisme?» (R. M. Alberes, *Miguel de Unamuno*, Classiques du XXème siècle, Editions Universitaires, Paris 1957, 59).

96 «La Reforma misma, ¿no fué en gran parte, por mucho que en contrario se diga, una reacción del espíritu medieval, el de debajo del escolasticismo, contra el Renacimiento, más que una consecuencia de éste, como ciertos tendenciosos publicistas quieren demostrar?» (OC, I, 1016 = EE, I, 339). Cierto, a Lutero más que como un precursor de la Ilustración o de la modernidad hay que considerarlo como un «medieval». También es verdad que a partir de él y gracias a él las cosas evolucionarán. Pensamos que las evoluciones más sólidas se hacen desde dentro, sin ruptura. Sobre el espíritu medieval de Lutero resultan sugestivos los incisos de J. B. Metz en las páginas 48-55 de su libro: *La fe en la historia y la sociedad* (Cristiandad, Madrid 1979). En Unamuno se daría el «simul» de la modernidad (crítica de la razón) y de lo medieval (búsqueda de la inmortalidad).

97 «De la *Theologie deutsch*, de Eckart, de Taulero, de Ruisbroquio, de Suso, de los místicos alemanas y flamencos del siglo XV» (OC, I, 1016 = EE, I, 339-40).

98 OC, III, 910 (EE, I, 877). El artículo en el que esto escribe es de 1905.

99 O. c. en nota 9, 53.

100 O. c. en nota 9, 70-4.

101 O. c. en nota 9, 105.

letra», y «cristianismo a secas», que es el que preconiza Unamuno y, sorprendentemente, sería aquel al que confluyen «la tendencia del abate Loisy... y de Harnack»<sup>100</sup>. Y al mismo corresponsal, trece años más tarde, vuelve a mentarle el protestantismo histórico, que no es para nosotros, los españoles, y a señalarle que «la esencia eterna del catolicismo romano está aún por dar sus últimos frutos»<sup>101</sup>.

Lo que rechaza Unamuno, en resumen, es el criticismo protestante, pues, en el fondo, es otra manera de racionalizar el cristianismo. Pero no rechaza lo que podríamos calificar de luteranismo auténtico. Por eso, en *Del sentimiento trágico* habla de los grandes servicios que Lutero ha prestado a la civilización cristiana<sup>102</sup>. Y en *La agonía del cristianismo*, escrita en 1924 califica a Lutero de «Padre» en el mismo sentido en que San Pablo es «Padre»<sup>103</sup>. Y en la misma obra nos dice que en su autenticidad y origen «la Reforma fue la explosión de la letra, trató de resucitar en ella la palabra; trató de sacar del Libro el Verbo, de la Historia el Evangelio»<sup>104</sup>.

Por eso nosotros opinamos que hay un acuerdo en profundidad, no tanto en la letra como en el espíritu, entre el pensamiento de Unamuno y algunos grandes temas luteranos. Vamos a verlo en dos aspectos: la salvación en el fondo del abismo, puesto que la razón no se da nunca por vencida y las tendencias vitales buscan confirmación total; y el «simul» como consecuencia del punto anterior y nueva expresión del principio de que la salvación aparece en el fondo del abismo. Dejamos de lado otros temas «luteranos» en Unamuno, por razones de espacio<sup>105</sup>, y porque con los dos temas anunciados

102 OC, VII, 268 (EE, II, 971).

103 OC, VII, 315 (EE, I, 957).

104 OC, VII, 321 (EE, I, 966).

105 Por ejemplo, el tema de la religión como esfera aparte. Sabido es que el pensamiento de Lutero está inspirado por el dualismo: es la teoría de los dos Reinos. O dicho con otras palabras: la religión constituye una esfera aparte. Lutero distingue y separa el natural del sobrenatural. Nosotros pensamos que sería mejor distinguir sin separar. También en Kierkegaard la religión se presenta como esfera aparte. Esto aparece claramente en *Temor y temblor* (un análisis de esta obra en nuestro trabajo: 'Ética de situación', en *Teología Espiritual*, 1976, 347-56).

En Unamuno lo ético no tiene relación directa con lo religioso, pues la moral no nos exige a Dios: «lo que nos exige a Dios es la religión» (OC, VII, 296 = EE, II, 1012). Y a Dios le necesitamos no para que nos enseñe la moralidad de las cosas, sino para que no nos deje morir. Por eso en Una-

pensamos que tocamos puntos nucleares tanto del alemán como del español.

### 3.—GRANDES TEMAS LUTERANOS EN UNAMUNO

#### 3.1. *El fondo del abismo.*

Para tener una perspectiva más amplia y exacta de como la salvación aparece en el fondo del abismo, consideramos conveniente explicar antes el principio siguiente: lo negativo, signo de lo positivo. Lutero ha sido quién ha dado vida y consistencia a este principio. Y muchos autores después de él lo han utilizado. Así Kierkegaard lo convierte en clave de su teología: «Lo característico de la esfera religiosa es que lo positivo se reconoce en lo negativo», dice en el *Post-Scriptum*<sup>106</sup>. Ya veremos el uso que hace Unamuno de tal principio. La negatividad como manifestación de su contrario es un método y una clave de interpretación.

Lo negativo es signo de lo positivo. Tal principio, al aplicarlo a Lutero (y a Kierkegaard) no hay que entenderlo como si lo finito, lo limitado fuera el camino para elevarse al infi-

muno se da una separación completa entre dogma y moral. Por ejemplo, allí donde dice que nuestras doctrinas son «el justificante que, *a posteriori*, nos damos de nuestra conducta y no su fundamento apriorístico» (OC, I, 959 = EE, I, 254; Cf. OC, VII, 186 = EE, II, 845; OC, I, 839 = EE, I, 99; OC, III, 113 = EE, II, 156; OC, I, 956 = EE, I, 250; OC, III, 834 = EE, I, 767). O donde dice que puede uno modificar sus ideas sin modificar su conducta, resultando así que primero explica su conducta por un complejo de ideas, y justifica después la misma conducta con ideas opuestas (Cf. OC, I, 1100 = EE, I, 463; OC, VII, 186 = EE, II, 845). También vemos esta separación allí donde Unamuno distingue entre «ser bueno» y «hacer el bien» (OC, VIII, 820; Cf. OC, VII, 281 = EE, II, 991). O donde dice que «son las intenciones y no los actos lo que nos empuera y estraga el alma, y no pocas veces un acto delictuoso nos purga y limpia de la intención que lo engendrara» (OC, III, 217 = EE, II, 310). José Luis Abellán relaciona directamente este último texto con la teología luterana (*Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*. Edit. Tecnos, Madrid, 1964, 127). Véase también: OC, III, 218 = EE, II, 311; OC, VII, 280 = EE, II, 989.

106 S. Kierkegaard, *Post-Scriptum aux miettes philosophiques* (Gallimard, Paris 1968) 292; Cf. p. 293, 360. Kierkegaard nota que todo lo cristiano hay que interpretarlo de forma contraria a las apariencias: «El cristiano se sirve de las mismas palabras, de las mismas expresiones, del mismo lenguaje que nosotros, pero en cada palabra comprende todo lo contrario de lo que comprendemos nosotros» (DK, XII A 19).



nito, al absoluto, pues hay una diferencia de calidad entre lo relativo y lo absoluto, de forma que no puede uno elevarse de lo creado al Creador. Dios es lo absolutamente distinto y no se alcanza relacionándolo o contraponiéndolo al mundo, pues entonces siempre nos encontramos con un Dios limitado.

Esta afirmación hay que entenderla en el sentido de que el Absoluto se esconde allí en donde nadie pensaría encontrarlo, en lo que le es más opuesto según los ojos y la inteligencia humana. En Absoluto no es la continuación ni la imagen ideal de lo relativo. No se trata, por lo tanto, de elevarse de lo relativo a lo absoluto, sino de descubrir a este último en lo que es su contrario, y nunca su punto de partida.

### 3.1.1. Lutero y Kierkegaard.

Lutero está convencido de que todo lo que se dice de Cristo es vano si se olvida lo que Cristo es «para nosotros»<sup>107</sup>. Pero Cristo no puede ser «para nosotros» si no es «uno de nosotros», es decir, si no se identifica hasta el final con el hombre, siendo, de alguna manera, un pecador como nosotros. No sólo carga con el pecado de los hombres. Se hace pecado. Insistamos: no de forma figurada, sino real<sup>108</sup>. Nadie como Lutero ha llegado tan lejos en la descripción de la humanidad de Jesús<sup>109</sup>. Estamos ante una teología chocante, darmática: la teología de la cruz.

La paradoja es el medio de expresión de esta teología. En la «teología de la cruz» Dios se esconde bajo su contrario (*absconditus sub contrario*) al identificarse con lo más opuesto a su divinidad; y puesto que esta identificación real (con el pecado) se realiza sin perder su propia naturaleza (divina e inocente) debemos afirmar que dos contrarios coexisten: es el *simul*.

Puesto que Dios se esconde bajo su contrario sólo se le podrá buscar y encontrar por medio de la fe. En efecto, «la fe

107 Ver nota 4.

108 Cf. OL, XV, 281-95. En todo caso la expresión no es un invento de Lutero. Véase 2 Cor 5, 21; Gal 3, 13; y 1 Cor 1, 18-26: ¡la estupidez de la cruz!

109 Para una explicación detallada, ver: D. Olivier, *La foi de Luther. La cause de l'évangile dans l'Eglise*, (Beauchesne, Paris 1978) 173-78; M. Lienhard, *Luther témoin de Jésus-Christ* (Du Cerf, Paris 1973) 119-25. La clave de esta concepción está en el concepto de «tentación»: Cristo sintió en su conciencia que era el maldito de Dios. Al identificarse con el hombre en su más cruda realidad, sintió el pecado como lo siente un condenado, descendió a los infernos.

se refiere a lo que no se ve», a lo «escondido», y nada más escondido que lo que se presenta «bajo su aspecto contrario, en oposición al sentimiento y a la experiencia»<sup>110</sup>. Por eso, Dios resulta inaccesible a la razón, pues el conocimiento racional es directo, lógico. Ahora bien, al esconderse «sub contraria specie» resulta inaccesible a la razón, no puede ser conocido directamente, «cara a cara» (Ex 33, 18). La experiencia de la fe aparece en contradicción con la razón<sup>111</sup>. Por lo que hay que buscar a Dios en donde la razón nunca le buscaría: en el infierno, en la muerte<sup>112</sup>.

En Kierkegaard encontramos el mismo ámbito de pensamiento, aunque sus reflexiones no se ciñen únicamente al aspecto cristológico, como en Lutero, sino que se extienden al análisis de toda la esfera religiosa y son por tanto más filosóficas: «La relación directa se rompe puede hablarse de una verdadera relación con Dios»<sup>113</sup>, pues «el Dios que puede señalarse con el dedo es un ídolo»<sup>114</sup>. De ahí que a Dios se le reconoce a su invisibilidad, al hecho de que no tiene nada de llamativo. Tal visibilidad suprimiría precisamente su omnipresencia<sup>115</sup>. Así, pues, Dios no puede darse a conocer directamente, por ser cualitativamente distinto del hombre, es decir, paradójico, de forma que un conocimiento directo sería ridículo, pues la más audaz imagen es infinitamente inferior a su majestad. Por lo tanto, cuanto más la apariencia expresa la proximidad de Dios tanto más lejos está. Y cuanto más la apariencia expresa la imposibilidad de la presencia de Dios, tanto más cerca está<sup>116</sup>.

Tales principios generales se realizan en Cristo: su aparición y su actuación son paradójicas, de forma que sólo en la fe se le puede reconocer; vino a nosotros de incógnito, dándose a conocer, sin embargo, pero de forma tal que su divinidad se expresó por medio de la debilidad, la impotencia, la pasión.

110 OL, V, 51.

111 OL, V, 229.

112 OL, V, 40. En esta línea Lutero llega a afirmar que Dios está tan escondido que parece como si un diablo, y no Dios, condujera el mundo (Cf. O. H. Pesch, *Martin Luther, 450 ans de Réforme*, Inter Nations, Bad Godesbert, 1967, 17-18).

113 *Post-Scriptum*, cit. en nota 106, 161; Cf. DK Xii A 389.

114 O. c. en nota 106, 321.

115 O. c. en nota 106, 162.

116 DK Xiii A 51.

Así, en Dios (y en el creyente) la máxima debilidad es precisamente el mayor poder. Si Cristo hubiera empleado el poder y la fuerza hubiera obrado humanamente, y la forma de obrar divina no es la de los hombres <sup>117</sup>.

Tanto Kierkegaard como Lutero pretenden seguir fielmente los datos neotestamentarios. Uno de los textos clave en los que se apoya Lutero es 1 Cor 1, 18 ss. Ebeling nos parece interpretar fielmente este texto en sentido luterano:

«Dios en Cristo, no está *absconditus* en el sentido corriente (=misterio), sino *absconditus sub contrario*, es decir, que se revela esencialmente en la cruz. El carácter invisible, evidente para la razón del *Deus gloriosus* es la glorificación del mundo. Su conocimiento es el esfuerzo del hombre para realizarse por medio de sus obras... El carácter escondido del Dios crucificado que es, al contrario, una piedra de escándalo para la razón, destruye, en el que cree, toda su sabiduría y toda su justicia, para dejar obrar a Dios» <sup>118</sup>.

La teología *crucis* se opone a la teología *gloriae*, fundada en la razón, que Ebeling identifica con la teología escolástica.

Indiquemos, pues lo mismo sucederá en Unamuno, que precisamente porque Dios sólo puede ser conocido indirectamente, pardómicamente, tanto en Lutero como en Kierkegaard, el «cómo» importa más que el «qué». La manera, la actitud, resulta decisiva en este conocimiento, de forma que el objeto queda absolutamente falseado cuando falla el compromiso y la entrega del que conoce <sup>119</sup>.

Sentados tales principios ya no puede sorprender la aplicación en el hombre fiel. Si Dios se encuentra bajo su contrario, la salvación se operará de forma similar. De modo que hay una trasposición del dramatismo y paradoja cristológica en el hombre justificado. Así la salvación aparece precisamente en el fondo del abismo, «contra toda esperanza» (Rm 4, 18). «Cristo no habita sino en el pecadores», llega a afirmar Lutero <sup>120</sup>. Cuando Dios aparece irritado y Cristo hostil, porque esto es lo

117 Entre otros textos, puede verse: DK IV A 47; IV A 103; Xiv A 86; Xiv A 209; Xiv A 468; Xiv A 514.

118 Citado por R. Marle, *Parler de Dieu aujourd'hui. La théologie herméneutique de Gerhard Ebeling* (Du Cerf, Paris 1975) 87-88.

119 Cf. nuestro trabajo: 'La aportación de Unamuno a la luz de una concepción integral de la fe', en *Escritos del Vedat* (1979) 23-25.

120 OL, VIII, 10.

justo y merecido por el hombre, entonces nos encontramos en la situación adecuada para que opere la salvación:

«Cuando Dios parece estar más lejos es cuando está más cerca... Cuando los creyentes sienten con la mayor fuerza los terrores del pecado y de la muerte, es cuando tienen la justicia eterna. Cuando son los más pobres en todas las cosas, es cuando son los dueños de todo (2 Cor 6, 10)»<sup>121</sup>.

«Cuando tocamos el fondo de la enfermedad, hasta el punto de no poder ya suspirar más que a duras penas, es cuando Cristo es verdaderamente poderoso y cuando reina verdaderamente y triunfa en nosotros»<sup>122</sup>.

«El Señor nos humilla y nos espanta por la ley y la visión de nuestros pecados de tal forma, que tanto ante los hombres como delante de nosotros mismos nos vemos como nada, insensatos, malos, como en realidad somos. Cuando confesamos y reconocemos todo esto, no aparece en nosotros beldad alguna ni resplandor de ninguna clase, pero vivimos en el Dios escondido (es decir, en la simple y pura confianza en su misericordia), sin poder apelar dentro de nosotros mismos a nada que no sea pecado, locura, muerte e infierno. conforme a las palabras del apóstol (2 Cor 6): como tristes, pero siempre alegres; como muertos, pero he aquí que estamos vivos»<sup>123</sup>.

El progreso se realiza, según Lutero, «a la contra» de lo que espera el hombre, no cuando desaparecen nuestros defectos, sino cuando comprendemos mejor la gravedad de los mismos. Entonces Cristo aparece cada vez más irritado y el creyente cada vez más alejado de él.

Todo progreso hacia el ideal, dice Kierkegaard, aparece como un retroceso, pues progresar consiste precisamente en descubrir la perfección del ideal, y, por tanto, la enorme distancia a que estamos de él. Cuando el hombre se acerca en

121 OL, XVI, 204. Cf. OL, XVI, 203: «En el culmen de nuestros terrores, cuando la conciencia no siente más que su pecado, y que a su juicio, Dios está irritado y Cristo le es hostil, aprendemos que no debemos dar la razón al sentimiento de nuestro corazón, sino a la Palabra de Dios, que nos dice que Dios no está irritado con los afligidos y contritos en espíritu y que tiemblan al oír su voz, sino que les es favorable».

122 OL, XVI, 93. Ver también el texto de la edición de Weimar 3, 429, citado por R. García Villoslada, *Martín Lutero*, t. I (Edit. Católica, Madrid 1973) 194 pp.

123 OL, I, 122. Traducción española en Lutero, *Obras*. Edición preparada por T. Egido (Sígueme, Salamanca 1977) pp. 76-7.

verdad a Dios, Dios lo eleva, pero tal elevación se manifiesta al mismo tiempo en una degradación, pues el hombre adquiere una idea infinitamente más elevada de Dios, y de esta forma el hombre disminuye... al tiempo que se aproxima a Dios<sup>124</sup>.

En este tema Kierkegaard se muestra perfectamente luterano: paradójicamente la conciencia del pecado, aquello que más nos aleja de Dios, nos acerca a Dios<sup>125</sup>.

Sólo quién está en la verdad puede ser salvado. La verdad del hombre es su pecado. Considerarse justo es vivir en la mentira. Por eso, quién se considera capaz no puede ser salvado. Quién siente su total nadería, quién se sabe «más miserable que el más miserable», ese puede tener la seguridad de que Dios le ama<sup>126</sup>. Dios se encuentra cerca de los atribulados, de los abatidos. En los peores momentos de miseria su socorro está próximo<sup>127</sup>. Como en otro tiempo para los discípulos de Emaús, o como para Esteban, que vió el cielo abierto mientras sufría martirio (Hech 7, 56), la salvación aparece cuando la aflicción es mayor<sup>128</sup>. «Cuando todo está más sombrío... la aurora de Dios se levanta»<sup>129</sup>.

### 3.1.2. *Unamuno.*

Para encontrar la salvación hay que llegar hasta el fondo del abismo. Tal es el axioma que tratamos de explicar. Vamos referirnos ahora a Miguel de Unamuno.

Notamos, antes de entrar en el desarrollo del tema, que Una-

124 DK Xiii A 509; Xv A 23; Cf. Xv A 88; Xli A 479; Xii A 23; los santos comprenden (mejor que los pecadores) lo que significa el pecado.

125 DK VIII A 284; Cf. *Post-Scriptum*, cit. en nota 106, 360; DK IV A 189. Si esto no nos obligase a alargarnos en exceso sería interesante desarrollar la cantidad de actitudes divinas y cristianas que enumera Kierkegaard y que se reconocen por su manifestación contraria.

126 DK Xiv A 254. Sólo las decepciones de la vida, la lucha y el apuro de la conciencia angustiada pueden ayudarnos a entrar en relación con el cristianismo (DK Xi A 133; S. Kierkegaard, *Des pensées qui attaquent le dos*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1971, 28; *Les soucis des païens*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1967, 116). Una vez que hemos renunciado a encontrar nuestro «yo» fuera de nosotros, después de tal naufragio y tal vacío, el Absoluto se nos muestra (DK III A 26). Sólo el que rompe con todo para quedarse con la conciencia de su imperfección, llega a ser cristiano (DK Xiii A 471).

127 DK IX A 43; DK Xiv A 442.

128 DK VIII A 56; VIII A 374; Cf. DK Xiv A 436.

129 DK V A 63.

munero no conocía directamente los textos de Lutero que hemos citado, ni tampoco el *Diario* de Kierkegaard, en el que principalmente nos hemos basado. Lo cual muestra la existencia de un clima vital en estos tres autores, pero también la originalidad del español. Esto explica también la diferencia de tonos. Por de pronto, el acento de Unamuno no está ni en la naturaleza de la fe ni en el examen de la esfera religiosa, sino en la situación ansiosa del hombre, aunque para él hablar de situación ansiosa es hablar de situación religiosa. Tal acentuación hace que el desarrollo de Unamuno sea menos teológico que el de sus predecesores.

Interesa aclarar desde ahora que al decir que el acento está puesto en las ansias angustiadas del hombre, no excluimos la base ontológica que sustenta este tema en Unamuno. La suponemos.

Otra aclaración previa —de sumo interés para nuestro propósito y que sirve de justificación a nuestra hipótesis— es que Unamuno relaciona este tema con el mismísimo Lutero<sup>130</sup>.

Lutero y Kierkegaard partían de la negatividad. También, según Unamuno, esto es lo primero que se nos revela. En el español la negatividad reviste la forma de necesidad, de carencia, de vacío. Pero quién siente el vacío es porque tiene conciencia, oscura quizás, de lo sólido. Quién se ahoga por falta de aire, tiene la sensación directa del aire a través de su falta. De forma semejante, «Dios mismo, no ya la idea de Dios, puede llegar a ser una realidad inmediatamente sentida». Tal sentimiento aparece «sobre todo en los momentos de ahogo espiritual», y se manifiesta como «hambre de Dios, carencia de Dios»<sup>131</sup>.

La razón no nos consuela ni da finalidad a la vida, aunque sí se da cuenta de su propia relatividad. Sobre este fundamento, el anhelo vital, nuestra tendencia al ser, intenta edificar<sup>132</sup>. Pero la desesperación del hombre llega al colmo cuando comprueba que tales tendencias vitales no se satisfacen de manera adecuada a sus pretensiones. En efecto —y resumimos—<sup>133</sup> el medio del anhelo en la apariencia, va siempre más

130 «Aquel terrible secreto, aquella voluntad oculta de Dios que se traduce en la predestinación, aquella idea que dictó a Lutero su *servum...* aquella duda en la propia salvación, no es en el fondo sino la incertidumbre que aliada a la desesperación forma la base de la fe» (OC, VII, 181 = EE, II, 839).

131 OC, VII, 209 (EE, II, 881).

132 Cf. lo dicho en los nn. 2.1 y 2.2 de este trabajo y sobre todo los textos de nota 52.

allá. El amor busca la perpetuación, y por eso revela lo eterno. Pero —y eso se ve claramente en el amor sexual, tipo de todo otro amor— si el amor nos hace intuir la eternidad también conoce el fracaso, pues jamás logra perpetuar al amante (al engendrador): «así que el amor ve realizado su anhelo, se entristece y descubre al punto que no es su fin propio aquello a que tendía<sup>134</sup>. De modo que «la satisfacción de todo anhelo no es más que semilla de un anhelo más grande y más imperioso»<sup>135</sup>.

Entonces, cuando todo parece perdido, es cuando se abren nuevos horizontes. Entonces «se siente el hambre de Dios, y el ahogo de espíritu nos hace sentir, con su falta, su realidad»<sup>136</sup>. De ahí estas palabras de Unamuno al término de su examen del amor sexual en su búsqueda imposible de la inmortalidad:

Nada nos penetra más de la esperanza y la fe en otro mundo que la imposibilidad de que un amor nuestro fructifique de veras en este mundo de carne y de apariencias»<sup>137</sup>.

No es, pues, necesidad racional lo que nos lleva a creer en Dios. La realidad no se explica mejor con Dios que sin él<sup>138</sup>. A Dios no le necesitamos para que explique nuestro origen o nuestro presente, sino para que salve nuestro futuro<sup>139</sup>. El deseo desenfrenado de vivir, la angustia vital, es la que nos impulsa a creer. Tal creencia toma antes que nada la forma de «hambre de Dios, hambre de divinidad, sentimiento de ausencia y vacío». La fe en Dios toma en primer lugar la forma de necesidad y, como consecuencia, de querencia, de «querer

133 Cf. O. c., en nota 119, 26-35 (sobre todo a partir de la p. 30).

134 OC, VII, 227 (EE, II, 908).

135 OC, III, 885 (EE, I, 842).

136 OC, VII, 209 (EE, II, 881).

137 OC, VII, 190 (EE, II, 852).

138 «La idea de Dios en nada nos ayuda para comprender mejor la existencia, la esencia y la finalidad del Universo. En nada comprendemos mejor la existencia del Universo con decirnos que lo crió Dios» (OC, VII, 204 ≙ EE, II, 874). En carta a Miguel Gayarre dice: «Para mí Dios no es una exigencia racional, no lo necesito para explicarme el universo, lo que sin él no me explico tampoco con él me explico» (CI, 272). También en: OC, I, 1164 (EE, I, 558); OC, I, 1176 (EE, I, 577); OC, I, 1180 (EE, I, 583). Ya a sus 21 años estas ideas están perfectamente desarrolladas (Cf. A. Zubiarreta, *Tras las huellas de Unamuno*, Taurus, Madrid 1961, 25).

139 Cf. OC, VII, 200-1 (EE, II, 867-69); OC, VII, 296 (EE, II, 1013).

que Dios exista»<sup>140</sup>. Por esto, para conocer a Dios hay que empezar por amarle, por anhelarle. La actitud del hombre determina su conocimiento: «nihil cognitum quin praeuoluitum» dice Unamuno invirtiendo un aforismo clásico<sup>141</sup>.

Ahora bien, para llegar a este punto crítico en donde sentimos la realidad de Dios es necesario que antes hayamos sentido todo el dolor de lo humano. En efecto, el dolor es el camino de la conciencia. Cuando uno goza se enajena, se olvida de sí mismo. «Y sólo se ensimisma, se vuelve a sí mismo, a ser él, en el dolor»<sup>142</sup>. El sentimiento de nuestro dolor nos permite sentir, por extensión, el dolor de todo lo que existe, y por lo tanto de su conciencia, y a través de esta concientización del todo, llegamos a la Conciencia de Todo, a Dios<sup>143</sup>. Es el dolor supremo, el dolor de sobrevivir y ser eternos, la congoja, lo que nos descubre a Dios y nos hace «quererle». En la congoja espiritual respiramos a Dios y aprendemos a amarle<sup>144</sup>.

También, según Unamuno, cuando Dios aparece lejano es cuando está más cerca<sup>145</sup>, y por eso se revela en lo más inesperado, en el sufrimiento. El padecimiento es la forma que la divinidad adopta: «Sólo es divino lo que sufre»; «Dios se revela porque sufre y porque sufrimos». Este fue, y sigue siendo, el escándalo del cristianismo, el escándalo de la cruz, el escándalo de un Dios que se hace hombre para padecer, que sufre y muere. Pero esta revelación de que Dios padece es la revelación de su misterio y del sentido del universo<sup>146</sup>.

Sólo es divino lo que sufre. Por eso el hombre, que quiere ser inmortal como inmortal es Dios, sólo puede lograrlo a través del sufrimiento. Aquí se muestra su fondo divino:

140 OC, VII, 190 (EE, II, 853). La misma inversión en boca de un personaje de *Niebla*: «primero el amor, el conocimiento después» (OC, II, 566). Cf. toda la página 21 de o.c. en nota 119.

142 OC, VII, 192 (EE, II, 855). «Nul ne se connaît, tant qu'il n'a pas souffert», decía A. de Musset.

143 OC, VII, 192 (EE, II, 835); OC, VII, 198 (EE, II, 864).

144 OC, VII, 232 (EE, II, 916); OC, VII, 235 (EE, II, 920).

145 «Cuanto más sentimos el infinito que de El nos separa, más cerca de El estamos, y cuanto menos acertamos a definirle y representárnoslo, mejor le conocemos y queremos más» (OC, III, 200 = EE, II, 286). Tales palabras nos recuerdan otras de Kierkegaard ya citadas en nota 116.

146 OC, VII, 229-30 (EE, II, 912-13).



«El hombre es tanto más hombre, esto es, tanto más divino, cuanto más capacidad para el sufrimiento, o, mejor dicho, para la congoja, tiene» 147.

Por eso, quién se acerca a Dios, «al amor infinito, se acerca a la suprema congoja» 148, de tal forma que sin pasión, sin congoja, sin desesperación en el consuelo, sólo nos acercamos a la idea de Dios, pero no a Dios mismo 149.

La suprema congoja es signo de la proximidad de Dios. Al Dios racional, impasible, al Dios-idea o trapaagujeros, puede llegarse friamente. Pero al Dios verdadero sólo se llega pasando por el fondo del abismo: «en trance de suspensión sobre el abismo... ábresele a uno la senda del Señor» 150. «Al Dios vivo no se llega por camino de razón, sino por camino de amor y de sufrimiento» 151.

Dios se muestra en el sufrimiento y en la pasión, en el fondo del abismo. Por eso el descubrimiento de la muerte, suprema congoja, es lo que nos revela a Dios 152.

Podríamos seguir dando vueltas al mismo tema, que Unamuno formula con diferentes paradojas, relacionadas todas directamente con sus ansias de inmortalidad. Allí donde los ojos humanos sólo ven lo imposible, lo absurdo, allí mismo el caballero de la fe y de la esperanza, agujoneado por una gran tensión interior, saca fuerzas de flaqueza 153 y descubre lo inesperado: Dios, fundamento de toda esperanza. Tal paradoja podríamos expresarla así:

«Es de la desesperación y sólo de ella de donde nace la esperanza heroica, la esperanza absurda, la esperanza loca. *Spero quia absurdum*, debía decirse, más bien que *credo*» 154.

147 OC, VII, 231 (EE, II, 914).

148 OC, VII, 231 (EE, II, 915).

149 OC, VII, 223 (EE, II, 903).

150 OC, VII, 224 (EE, II, 905).

151 OC, VII, 208 (EE, II, 880).

152 OC, VII, 145 (EE, II, 784). Cf. OC, VII, 133 (EE, II, 766): «De lo hondo de esa congoja, del abismo del sentimiento de nuestra mortalidad, se sale a la luz de otro cielo». OC, VII, 143 (EE, II, 780): «Del fondo de las miserias surge vida nueva...». OC, VIII, 824: «Del fondo del dolor, de la miseria, de la desgracia, brota la santa esperanza en una vida eterna».

153 Cf. OC, VII, 139 (EE, II, 775).

154 OC, VII, 299 (EE, II, 1017). Cf. OC, VII, 314 (EE, II, 956): «No hay consuelo mayor que el del desconsuelo, como no hay esperanza más crea-

Hemos dicho que este tema tiene una base ontológica. En efecto, en el ser vida y muerte están inter-relacionadas. De ahí que una puede ser manifestación de la otra, y lo que es más, una sea fruto de la otra.

Al esquema de la vida pertenece esencialmente la muerte. La muerte no es algo exterior a la vida, sino que habita en lo más profundo de la misma, siendo también cierto que la vida brota de la muerte:

«La vida es continua creación y consumición continua, y, por lo tanto, muerte incesante. ¿Crees acaso que vivirías si a cada momento no murieses?»<sup>155</sup>.

La muerte está incorporada a la existencia. No puede uno hacerse sino perdiéndose. No puede uno vivir sin morir también:

«La verdadera vida se mantiene de la muerte y se renueva segundo a segundo, siendo una creación continua. Una vida sin muerte, alguna de ella, sin deshacimiento incesante, no sería más que perpetua muerte, reposo de piedra. Los que no mueren, no viven; no viven los que no mueren a cada instante para resucitar al punto»<sup>156</sup>.

La vida es consecuencia de la muerte. Y si ser es dejar de ser, y vivir es ir muriendo, también morir es ir viviendo<sup>157</sup>. De ahí que la vida sea una lucha sin reposo, un morir para vivir de nuevo.

«La muerte está en la vida desde el principio»<sup>158</sup>. Es algo que acompaña a la vida en todo momento. Por eso, al final no

dora que la de los desesperados». OC, VII, 334 (EE, I, 986): «El que lucha, el que agoniza, lo domina todo (1 Cor 9, 25). También Pablo combatió su buen combate, agonizó su buena agonía (2 Tim 4, 7). ¿Venció? En esta lucha, vencer es ser vencido. El triunfo de la agonía es la muerte, y esta muerte es acaso la vida eterna».

<sup>155</sup> OC, I, 962 (EE, I, 259). En *Niebla* dice uno de los personajes: «El segundo nacimiento, el verdadero, es nacer por el dolor a la conciencia de la muerte incesante, de que estamos siempre muriendo» (OC, II, 662). Y en *El otro*: «Vivimos *muriendo*» (OC, V, 707). En el *Diario íntimo*: «Vivimos muriendo, a cada momento morimos y renacemos, el fugitivo presente fluye entre la muerte del pecado y el nacimiento del porvenir. Y este nacimiento es, como el nuestro, peligro de muerte» (OC, VIII, 813).

<sup>156</sup> OC, III, 159 (EE, II, 224).

<sup>157</sup> OC, III, 270 (EE, II, 386).

<sup>158</sup> W. Weymann Weyhe, *Revolución en el pensamiento cristiano* (Estela, Barcelona 1969) 229.

se presenta como algo extraño. Y por eso es posible vivir con la consoladora esperanza de que esta llegada segura e infalible, que vulgarmente se llama muerte, sea «tal vez, más que llegada, partida»<sup>159</sup>.

### 3.1.3. *A modo de valoración.*

Las líneas que siguen pretenden ser unas modestas pistas que indiquen la fecundidad teológica del tema que tratamos.

El mal absoluto no existe. Sólo se percibe el vacío cuando hay algo sólido que lo rodea. Así, todo mal debe estar sustentado por un ser, y el ser no puede ser radicalmente malo, pues toda existencia es un bien. Si el mal llegase a corromper todo el ser no aparecería el mal absoluto, sino la ausencia de ser, la nada, y con la nada la imposibilidad de toda pregunta, de toda reflexión. Cuando no se percibe nada, no es posible ni siquiera preguntarse por la nada. Quién pregunta por ella es porque percibe una cierta positividad.

Por eso, todo lo negativo es signo de lo positivo. Naturalmente, el mal es también algo que espontáneamente rechazamos, o por lo menos, que intentamos transformar en bien. El mal repele. Por eso los hombres protestamos en todos los tonos frente al mal. Pero esta protesta, surgida del fondo del mal y causada por él, es un signo de vida, es una reacción de la vida. Con lo que se demuestra que en el fondo de la muerte se encuentra la vida, en lo más profundo del abismo se encuentra la salvación y en medio de la desesperación aparece la esperanza.

La revelación cristiana no sólo no es extraña a este tema, como no lo es a todo lo humano, sino que lo ilumina con luz propia. La cruz de Cristo es necedad para el mundo... pero la flaqueza de Dios es más poderosa que los hombres (1 Cor 1, 18.25). Nunca ha sido fácil comprender el carácter escondido del Dios crucificado, piedra de escándalo para la razón (Cf. por ejemplo Mt 16, 21-22). Pero allí donde la falta de fe ve una prueba de la impotencia de Dios, la fe descubre la última y definitiva significación de su poder.

Si la fuerza de Dios se manifiesta en su debilidad, lo mismo sucede en el creyente. Por eso, el apóstol Pablo se gloriaba

159 OC, III, 332 (EE, II, 479).

de sus debilidades, para que reposase en él el poder de Cristo; pues cuando era débil, entonces era fuerte (2 Cor 12, 9-10).

De ahí que en el grito de desesperación más profundo surgido de labios humanos, en el «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», se encuentre un principio de esperanza. Sabido es que estas palabras corresponden al comienzo del Salmo 2. Para los antiguos lectores la cita de un texto evocaba su continuación. Y el último tercio del salmo 22 expresa la confianza final del desgraciado. En medio del abismo está la salvación, no sólo como esperanza, sino como realidad presente misteriosamente. Por eso la cruz de Cristo no puede separarse de su resurrección. La resurrección es la más profunda dimensión de la cruz, pues allí Dios encuentra definitiva acogida en el hombre y el hombre la encuentra en Dios. La resurrección se encuentra implícita en el misterio de la muerte<sup>160</sup>. Por eso cuando Cristo entregó su espíritu en las manos del Padre, las tumbas se abrieron y los muertos resucitaron (Mt 27, 52-53).

El cristiano tiene esta firme seguridad: Dios hace que todas las cosas concurren al bien de aquellos que ama (Rm 8, 28). Por eso, el dolor tiene sentido. Por eso, la indigencia humana puede ser un camino hacia Dios. De hecho el hombre acude a Dios cuando se siente necesitado, pues cuando siente su pobreza se da cuenta de que necesita a Dios. Para el hombre perfectamente satisfecho de su situación en el mundo, no tiene sentido creer que Dios existe. Pero Dios no ha abandonado al hombre a su satisfacción puramente mundana. De ahí que el hombre, al tener experiencia de su indigencia y de su necesidad de Dios, puede llegar a comprender que la realidad, aunque Dios no se ha dicho en ella con absoluta evidencia, le está conduciendo hacia El, hacia el deseo de que sea real y le salve<sup>161</sup>.

Todas las cosas concurren al bien de los que aman a Dios. Por eso la negatividad es un signo de lo positivo. Pero nosotros pensamos que quedarse en esto es insuficiente. La Providencia actúa también en lo positivo. El fracaso, el dolor y la muerte nos hacen adquirir conciencia de nuestra insuficiencia, de nuestra radical dependencia, y de esta forma, de nuestra necesidad de salvación. Pero insistir unilateralmente en ello es correr el

<sup>160</sup> Cf. M. Gelabert, 'La resurrección, dimensión de la cruz', en *Teología Espiritual* (1979) 7-16.

peligro de introducir el cristianismo como un simple remedio contra el fracaso, como un remiendo, y no como un principio de vida <sup>162</sup>.

El hombre se caracteriza por la grandeza y la miseria. Ambas no se hallan simplemente yuxtapuestas. Sólo por razón de su grandeza es el hombre consciente de su miseria, pero la conciencia de la miseria muestra también la grandeza del hombre:

«La grandeza del hombre es tan formidable porque se reconoce como miserable. Un árbol no sabe de su miseria. Por consiguiente: indigente es sólo el que se reconoce como tal; pero la grandeza consiste en saber que se es indigente» <sup>163</sup>.

De ahí que la positividad supone el sentimiento y la permanencia de la negatividad, y a la inversa. Lo cual nos conduce a que examinemos otro gran tema luterano: el «símulo».

### 3.2. El «simul».

#### 3.2.1. Lutero y Kierkegaard.

Tal como hemos tenido ocasión de ver (en 3.1.1) la teología de Lutero vive en la paradoja. La preferencia por la paradoja «está relacionada con el núcleo más íntimo de su teología, de la *theologia crucis*, es decir, de una teología en que la contradicción aparece precisamente como síntoma de la verdad: el maldito malhechor en el madero de la vergüenza, abandonado de Dios, es Hijo de Dios» <sup>164</sup>. Por eso, muchos autores han querido ver el resumen de la doctrina luterana en una fórmula tomada como bandera distintiva de la teología evangélica: el hombre justificado es *simul justus et peccator* <sup>165</sup>.

<sup>162</sup> A este propósito nos parecen oportunas estas palabras de Bonhoeffer: «Siempre tengo la impresión de que al hablar de los límites humanos sólo tratamos de reservar medrosamente un lugar en el mundo para Dios. Pero yo no quiero hablar de Dios en los límites, sino en el centro; no en los momentos de debilidad, sino en la fuerza; esto es, no a la hora de la muerte y del pecado, sino en plena vida y en los mejores momentos del hombre» (*Resistencia y sumisión*, Edit. Ariel, Espiuges de Llobregat, 1969, 163).

<sup>163</sup> B. Pascal, *Pensées*, 255 (ed. Crevalier) y 397 (ed. Brunschvicg).

<sup>165</sup> No es posible tratar aquí, con un mínimo de profundidad esta fórmula, pues toda la teología del Reformador entra en juego. Remitimos a los estudios de O. H. Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin* (Matthias-Grünwald Verlag, Mainz 1967); 'La gracia como justificación y santificación del hombre', en *Mysterium Salutis* (Cris-

Esta situación que caracteriza al cristiano es, según Lutero, la mejor base de acción. Y así como Unamuno dirá —lo veremos a continuación— que la victoria de uno de los dos términos de su contradicción —la razón y la fe— nos haría imposible la vida, lo mismo dice Lutero de la victoria de uno de los dos extremos de su dialéctica. El cristiano no conoce el descanso. Porque se sabe justo no cae en la desesperación. Porque se siente pecador no deja de combatir<sup>166</sup>.

La contradicción de la paradoja es para Lutero el modo de renovar muchas cuestiones. Su procedimiento ha sido fecundo y su influencia notoria<sup>167</sup>. De modo que afirmaciones como estas podrían aplicarse a nuestro Unamuno:

«Sus pensamietos teológico-religiosos implican contradicciones consciente e intencionadamente y como lógica consecuencia de la actitud fundamental... Su plenitud no es la unidad tensa y fecunda del sí y sí, sino la aplastante coexistencia del sí y del no... Pero la coexistencia no es alcanzada mediante una síntesis superior o mediante una irenista armonización, sino con un obstinado 'a la vez'. La contradicción íntima no atemoriza a Lutero. Los misterios divinos de la cruz son necesariamente un escándalo

tlandad, Madrid 1975) t. IV/2, 790-872. La fórmula no puede entenderse en sentido rigurosamente ontológico: ver OL, XV, 200; OL, XVI, 254-5. Mientras permanecemos en este mundo, cualquier realidad se concibe en términos de lucha: la ley del Espíritu combate la ley de los miembros en los que ya están justificados (OL, XV, 160); la promesa y la ley se juntan en la misma alma (OL, XVI, 12); el miedo y la seguridad forman una rigurosa unión en el corazón del hombre (OL, XVI, 53). La Iglesia es santa y no cesa de confesar su pecado (OL, XVI, 264). La palabra de Dios lucha contra las leyes humanas (OL, V, 45). El Cristo justo lucha contra el Cristo hecho pecado (OL, XV, 285-86). El diablo combate contra Cristo, la ley contra el evangelio, la faz colérica de Dios se opone a su faz misericordiosa, la ley es buena y mala; el hombre es libre y no lo es al mismo tiempo; se debe cumplir la ley y aborrecerla; hay que realizar buenas obras y éstas no sirven de nada (ante Dios)... y tantos y tantos otros ejemplos en los que el Reformador emplea el método dialéctico o de contradicción, método que se apropiarán los autores existencialistas.

166 Cf. H. Strohl, *L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther de 1515 à 1520* (Imprimerie Alsacienne, Strasbourg 1924) 23, 36, 41 y 88.

167 Dejando aparte los casos de Kierkegaard y de Unamuno, aquí estudiados, es claro que en bastantes obras de teología católica (y protestante, por supuesto), y en las concepciones piadosas de muchos fieles, aparecen temas y tesis auténticamente luteranos, basados en esta hermenéutica, si bien bajo otros nombres (Cf. O. H. Pesch, 'Estado actual del consenso sobre Lutero', en *Concilium*, 1976, III 292-93).

para el entendimiento humano. Explica su verdad por su imposibilidad. Lutero está muy próximo al *credo quia absurdum*»<sup>168</sup>

También en Kierkegaard se da la dialéctica del «simul» como consecuencia de su concepción de lo «religioso»:

- «Lo religioso no cesa de utilizar lo negativo como su forma esencial; así, la conciencia del pecado pertenece a la conciencia de la remisión de los pecados. Lo negativo no está presente de una vez por todas, viniendo luego lo positivo, sino que lo positivo no deja de ser, siendo lo negativo el signo distintivo»<sup>169</sup>.

Esta dialéctica se encuentra perfectamente expresada en su concepción del hombre como síntesis, tal como se expone magistralmente en *La enfermedad mortal* o *Tratado de la desesperación*: el verdadero «yo» es una unión de necesidad y libertad, de finito e infinito. Perder uno de estos componentes es perder el «yo».

Tal dialéctica la encontramos también en su concepción de la fe que salva de la angustia. El arrepentimiento es impotente para neutralizar el pecado; sólo puede dolerse de él. Más aún: el arrepentimiento es ambiguo, pues el hombre no puede renunciar de corazón a aquello que ama. Que el hombre no puede renunciar de veras y en serio al pecado es concepción típicamente protestante. Por eso sólo la fe es capaz de desarmar los sofismas del arrepentimiento, sólo la fe puede renunciar a la angustia y superarla sin abolirla<sup>170</sup>.

168 O. c. en nota 164, 171.

169 *Post-Scriptum*, cit. en nota 106, 354.

170 Cf. S. Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse* (Gallimard, Saint Amand

172 Julián Marías ve en la actitud de Unamuno «una innecesaria heterodoxia que, lejos de brotar de lo más hondo de su pensamiento», debe considerarse «frívola... porque es inicial... a priori, sin razones últimas, y esto es menester llamar, con sentimiento y rigor frivolidad» (*Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, Madrid 1960, 149). En la misma línea P. Mesnard y R. Ricard: «Conscients ou non, ces contradictions larvées n'en restent pas moins la preuve d'une élaboration incomplète et d'un manque de profondeur philosophique que les critiques sont en droit de reprocher à notre auteur» ('Aspects nouveaux d'Unamuno', en *La vie intellectuelle*, 1946, 122). Por otra parte, José Luis Abellán habla de un dualismo unamuniano, pero lo hace desde el punto de vista psicológico; según este crítico la contradicción en Unamuno se daría entre sus ansias de fama y sus ansias de eternidad (*Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*, Edit. Tecnos, Madrid 1964, 41, 81, 83-84 y 87).

¿Por qué la fe es capaz de renunciar a la angustia sin aniquilarla? La respuesta hay que encontrarla en la doctrina luterana de la justificación, seguida esencialmente por Kierkegaard.

Y ponemos punto final a estas notas suscintas sobre Lutero y Kierkegaard. Veamos como Unamuno sigue este método de la contradicción, método que impregna todo su pensamiento

### 3.2.2. Unamuno.

Ya al comienzo de su carrera, Miguel de Unamuno proclama solemnemente su método de trabajo, que se diría que no es sino una secularización del «simul» luterano:

«Suele buscarse la verdad completa en el justo medio por el método de remoción, vía remotionis, por evulsión de los extremos, que con su juego y acción mutua engendran el ritmo de la vida, y así sólo se llega a una sombra de verdad, fría y nebulosa. Es preferible, creo, seguir otro método: el de afirmación alternativa de los contradictorios; es preferible hacer resaltar la fuerza de los extremos en el alma del lector para que el medio tome en ella vida, que es resultante de lucha»<sup>171</sup>.

Algunos críticos han querido ver en el método de contradicción de Unamuno una actitud frívola, o la prueba de una elaboración incompleta y de una falta de profundidad filosófica<sup>172</sup>. Nosotros pensamos, al contrario, que nos encontramos ante una de las claves para entender a Unamuno. La «contradicción» en Unamuno es consecuencia de una experiencia original del ser que justifica este procedimiento<sup>173</sup>. Por eso, tal actitud es plenamente consciente en Unamuno, pues «sólo vivimos de contradicciones, y por ellas»; la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, es contradicción<sup>174</sup>.

173 «Basta asomarse con atención a la obra de Unamuno para descubrir cómo surge claramente de ella una intuición central y un modo de experiencia ontológica primaria, que viene a ser el secreto de sus actitudes contradictorias, de sus polémicas excesivas y de su sentido 'agónico' del ser. Si consentimos en situarnos en el punto de observación, al que Unamuno define como persona, frente a su problemática propia, veremos cómo se perfila una estructura perfectamente identificable y mucho más rigurosa y coherente que lo que una exposición voluntaria anárquica de su pensamiento pudiera dejar creer» (F. Meyer, *La ontología de Miguel de Unamuno*, Gredos, Madrid 1962, 9).

174 OC, VII, 117 (EE, II, 740); notamos que aquí Unamuno recuerda el



Vamos a referirnos ahora a dos temas claves de Unamuno, para mostrar como están impregnados por el método de contradicción: el ser y el conocimiento <sup>175</sup>.

El hombre toma conciencia de sí por el dolor, y sobre todo por el dolor en su grado sumo, la congoja o vivencia de la muerte. La congoja no es la constatación de un elemento externo al hombre, la muerte como final de la vida, sino que es algo interno. Vimos que la muerte es algo exterior a la vida.

El dolor aparece al sentir la propia limitación. Tener conciencia de sí mismo es saberse y sentirse distinto de los demás seres, es sentir la sensación del propio límite <sup>176</sup>. El ser y el no ser están, pues, dentro de la conciencia. Esta vivencia fundamental es elevada a problema metafísico y se presenta bajo un doble conflicto: conflicto entre el todo y la permanencia en el propio ser; y conflicto entre lo temporal y lo eterno. Este conflicto no es, pues, una construcción teórica, es la expresión de un íntimo sentimiento, causa de la congoja, del sentimiento trágico de la vida.

En primer lugar, conflicto entre el deseo de serlo todo y de permanecer en el propio ser. El ser, en su horror ante la nada y en su reacción contra el aniquilamiento, tiende a apropiárselo todo, a ilimitarse, para luchar contra la nada y asegurar su persistencia. Pero al mismo tiempo, se da cuenta de que romper sus límites es también dejar de ser:

«El dolor universal es la congoja de ser cada uno el que es, siendo a la vez todo lo que no es... Todo ser creado tiende no sólo a sonservarse en sí, sino a perpetuarse, y, además, a ensanchar sus linderos al infinito, pero sin romperlos» <sup>177</sup>.

«Quiero ser yo y, sin dejar de serlo, ser además los otros» <sup>178</sup>.

texto del evangelio: «Señor, creo, ayuda a mi incredulidad!». Cf. OC, VII, 262 (EE, II, 962).

<sup>175</sup> Otro tema en el que podríamos hacer la misma constatación es el tema de Dios, del hombre y del Dios creado por el hombre. No lo desarrollamos aquí, pues el lector interesado puede acudir a: 'La aportación de Unamuno a la luz de una concepción integral de la fe', en *Escritos del Vedat* 1979, 35-42).

<sup>176</sup> «La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación. Me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás; saber y sentir hasta dónde soy, es saber dónde acabo de ser, desde dónde no soy» (OC, VII, 192 = EE, II, 855).

<sup>177</sup> OC, VII, 232 (EE, II, 916).

<sup>178</sup> OC, VII, 132 (EE, II, 764).

El ser, por una parte, huye de la nada, y por eso desea serlo todo; por otra, sabe que sólo lo delimitado tiene conciencia de su existencia, y así la condición de límite se impone a la conciencia de sí<sup>179</sup>. El ser es, pues, contradictorio, quiere lo que no quiere, aspirar a ser todo lo demás sin dejar de ser el que es, tiende «a romper sus límites limitándose»<sup>180</sup>. Si el ser llegara a serlo todo, perdería su identidad, no tendría punto de referencia y se confundiría con la nada. «Hay que renunciar al todo y a la nada. El instinto vital sabe que son una misma cosa», dice a Jiménez Ilundain<sup>181</sup>.

El segundo conflicto que se da en el ser es el conflicto de lo temporal y lo eterno. El ser no solamente quiere serlo todo, siendo a la vez él mismo, sino que quiere persistir por siempre. Pero el conflicto se da porque, para Unamuno, el tiempo forma parte de la eternidad<sup>182</sup>.

El tiempo es algo que fluye, la eternidad algo estático que sustenta al tiempo<sup>183</sup>. La eternidad equivaldría a la conciencia de ser. La temporalidad, a la conciencia de durar. Tan esencial es una cosa como la otra. A este propósito dice Meyer:

«Si la eternidad es ciertamente la imagen del anhelo del ser y el resultado inalcanzable a que me precipitan la angustia de mi limitación y el terror a la nada, también es igualmente amenazada de aniquilamiento por la disolución de los límites, mediante los cuales el tiempo da forma a mi ser. Mi finitud y mi temporalidad me son tan esenciales como mi anhelo de infinitud y eternidad, y yo no puedo subsistir sino por virtud y en medio de esta contradicción»<sup>184</sup>.

El tiempo y la eternidad se cualifican mutuamente. La existencia del hombre se desarrolla bajo los dos ángulos. De ahí que la eternidad entendida «como un eterno presente... es la

179 Además del texto citado en nota 176, véase este otro: «¿Qué es una conciencia infinita? Suponiendo, como supone, la conciencia límite, o siendo más bien la conciencia de límite, de distinción. ¿no excluye por lo mismo la infinitud?» (OC, VII, 253 = EE, II, 948).

180 OC, VII, 193 (EE, II 857).

181 RUBA, (1948) 340.

182 «La eternidad viva no está fuera del tiempo, sino dentro de él» (OC, I, 794 = EE, I, 39).

183 «Lo que pasa queda, porque hay algo que sirve de sustento al perpetuo flujo de las cosas» (OC, I, 792 = EE, I, 37).

184 F. Meyer, *La ontología de Miguel de Unamuno* (Gredos, Madrid 1962) 54.

muerte». Por esta razón Unamuno exclama: «¡No matéis el tiempo!... ¡Dejadnos vivir!»<sup>185</sup>.

El segundo punto en el que importa mostrar el método de contradicción es en la concepción del conocimiento. Distingue Unamuno un doble tipo de conocimiento: el racional y el vital<sup>186</sup>. Ambos conocimientos se buscan y se necesitan. Se oponen, sí, porque la razón demuestra lo que repele a la vida, pero esta oposición de lucha, la cual no se resuelve en síntesis, sino en exigencia de victoria por cada uno de los bandos, sin lograr, finalmente, que el otro se le someta. Y no pueden dominarse desde el momento en que buscan cosas diferentes, e incluso opuestas: la vida busca vivir y la razón comprender<sup>187</sup>. Y como la razón no comprende por qué la vida debe ser eterna, de ahí la lucha.

Esta exigencia de victoria, este reclamar sus derechos cada uno de ambos conocimientos, muestra la fuerza que poseen. Sus exigencias son imperiosas<sup>188</sup>. Por eso «el más trágico problema que se nos plantea es el de conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades volitivas<sup>189</sup>. Problema trágico, pues la única solución posible es la de aceptar la antítesis, la permanencia de ambos adversarios, dada, por una parte, la imposibilidad de conciliación y, por otra, la búsqueda de apoyo en la parte contraria: «Razón y fe son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro»<sup>190</sup>.

185 OC, VII, 260 (EE, II, 958). Cf. OC, VII, 132 (EE, II, 764): «Quiero... prolongarme en lo inacabable del tiempo». Este doble conflicto aparecerá también en la vida escatológica: Cf. M. Gelabert, 'Vida eterna, vida con sentido. Lectura teológica del dinamismo escatológico unamuniano', en *Teología Espiritual*, 1979, 185-89 y 199-203).

186 Detalles sobre el valor y el alcance de tales conocimientos en M. Gelabert, 'La aportación de Unamuno a la luz de una concepción integral de la fe', en *Escritos del Vedat* (1979) 26-35.

187 Cf. OC, VII, 178 (EE, II, 834).

188 Cf. OC, VII, 155 (EE, II, 799).

189 OC, VII, 118 (EE, II, 742).

190 OC, VII, 175 (EE, II, 829-30). Recuérdese lo que dijimos en 2.2 (sobre todo las referencias de la nota 52). También en Kierkegaard se da esta lucha entre razón y fe, y esta búsqueda de apoyo de la fe en los límites de la razón: Ver DK XLI A 329. La razón debe llegar a un límite tal en que comprenda con claridad que hay algo que no puede comprender (DK VIII A 11), que se encuentra ante el absurdo, racionalmente hablando (DK XII A 592). Por eso, ni Unamuno, ni Kierkegaard ni Lutero son «irracionalistas»: afirmar que la razón en ciertos dominios sea inoperante, no es negar su valor ni su importancia. Así Kierkegaard dirá que hay absurdos y absurdos, es decir,

El *simul* luterano daba como resultado la penitencia. El trágico abrazo del anhelo vital, que no encuentra confirmación racional, y de la razón, que no da finalidad a la vida, da como resultado la esperanza, una esperanza que brota del fondo del abismo al que conducen la desesperación sentimental y el escepticismo racional <sup>191</sup>.

La esperanza unamuniana no es una espera, un aguardar. Se aguarda lo que está previsto, algo que sabemos cuándo y cómo vendrá. Pero es mucho más que un simple deseo impotente, pues se funda no sólo en el anhelo vital, sino en el racional de demostrar apodícticamente la mortalidad y la no existencia de Dios. La razón, rigurosamente tomada, no puede conducir, en lo tocante a la ultra-vida, ni a resultados positivos ni negativos. Además, el anhelo vital posee un fundamento objetivo que va más allá del simple querer, siendo la expresión de una necesidad imperiosa, y, según Unamuno, la necesidad crea el objeto. Claro que, en contrapartida, siempre queda en el aire la pregunta por la consistencia de tal creación, pregunta surgida de la razón, y que no puede eludirse, pues ésta tiene sus exigencias tan imperiosas como las de la vida <sup>192</sup>.

La esperanza, que se mantiene de lucha, tampoco es una certeza absoluta, pero gracias a ella es posible la vida <sup>193</sup>. Por eso, para que tal esperanza se mantenga, Unamuno exclama:

«Y por mi parte no quiero poner paz entre mi corazón y mi cabeza, entre mi fe y mi razón; quiero más bien que se peleen entre sí» <sup>194</sup>.

De ahí el elemento de incertidumbre, resultado de la lucha de la que nace la esperanza:

«Afirmo, creo, como poeta, como creador, mirando al pasado,

el absurdo irracional y la paradoja (DK Xii A 354; *Post-Scriptum* cit. en nota 106, 384; *Riens philosophiques*, Gallimard, Saint Amand, 1969, 173. Un buen comentario a esta distinción en: N. Viallaneix, *Kierkegaard, l'unique devant Dieu*, Du Cerf, Paris 1974, 42-47; y en J. A. Collado, *Kierkegaard y Unamuno*, redos, Madrid 1962, 446).

191 OC, VII, 172 (EE, II, 825).

192 OC, VII, 155 (EE, II, 799).

193 OC, VII, 179 (EE, II, 836); OC, III, 282 (EE, II, 404-5).

194 OC, VII, 180 (EE, II, 837); Cf. OC III, 160 (EE, II, 225): «En mantener esa lucha entre el corazón y la cabeza, entre el sentimiento y la inteligencia y en que aquel diga ¡sí!, mientras esta dice ¡no!, y ¡no! cuando la otra ¡sí!, en esto y no en ponerlos de acuerdo consiste la fe fecunda y salvadora».

al recuerdo; niego, descreo, como razonador, como ciudadano, mirando la presente, y dudo. lucho, agonnizo como hombre, como cristiano, mirando al porvenir irrealizable, a la eternidad»<sup>195</sup>.

La resultante del abrazo abismático entre la vida y la razón, es la esperanza. Tal esperanza es posible porque las dos potencias se mantienen en un combate perpetuo en el que no hay vencedor ni vencido.

### 3.2.3. Dos palabras de valoración.

Tal dialéctica de la afirmación simultánea de los extremos, dos extremos que parecen excluirse, nos parece que podría ser fecunda para la reflexión cristiana. Al fin y al cabo lo central del cristianismo no se encuentra en la tajante afirmación de que Cristo es ante todo y sobre todo Dios. Tampoco se encuentra en la no menos tajante aseveración de que Cristo es ante todo hombre. Y mucho menos en la síntesis de ambos asertos: Cristo no es un supre-hombre o un semi-Dios. Se encuentra en ambos extremos a la vez: Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre al mismo tiempo y con la misma fuerza.

En todos los campos de la moral y del dogma, la verdad cristiana se encuentra en la afirmación simultánea de lo humano y de lo divino. Así la fe participa de esta tensión que resulta de ser un acto libre, plenamente humano, y un don de la gracia, plenamente divino. De ahí la tensión del auténtico creyente, plenamente seguro de la verdad de Dios y obligado a reconocer que la expresión de su creencia siempre es perfectible, y por tanto, puede resultar no convincente para los demás. Y no sólo esto: en el creyente mismo su fe participa de la luz y de la oscuridad, de forma que la búsqueda pertenece a la esencia de la fe, y en el creyente pueden surgir movimientos de duda<sup>196</sup>. La verdad absoluta nos perdería, dice Unamuno. Dios resulta siempre (en la otra vida también) incomprendible para el hombre: sus caminos no son nuestros caminos<sup>197</sup>. Es cierto que la «duda» de Unamuno no coincide,

195 OC, VII, 311 (EE, I, 950-51). A propósito del elemento de incertidumbre que comporta la fe, y que es «la salvación de la vida», resultan de sumo interés estos textos: RUBA, 1948, 339-40; OC, VII, 179 (EE, II, 836).

196 «In credente potest insurgere motus de contrario huius quod firmissime tenet» (Tomás de Aquino, *De Veritate* 14, 1).

197 Ni siquiera en la visión de Dios el hombre puede agotar la esencia

por ejemplo, con el «cogitare» de Sto. Tomás. Pero también es cierto que Unamuno insiste en un aspecto esencial de la fe que no podemos olvidar, aunque debamos situar.

Esta tensión que se da en el creyente sucede a nivel global en la Iglesia: ella es a un tiempo visible y espiritual, terrestre y celestial, humana y divina<sup>198</sup>. Por eso la teología de la Iglesia y la teología de la fe es una teología de tensiones: por una parte, la Iglesia católica afirma que en ella subsiste la única y verdadera Iglesia de Cristo y al mismo tiempo reconoce que fuera de sus muros visibles actúa eficazmente el Espíritu de Dios<sup>199</sup>.

Tal dialéctica, aplicada correctamente, puede ayudarnos a una mejor comprensión de nuestra realidad humana y cristiana.

#### 4.—FINAL

Unamuno lucha por hacer realidad aquello que tiene sentido. Por eso, con su razón crítica se pregunta por la verdad que lo que tendría sentido si fuera verdad. Y a partir de esta búsqueda de sentido, en el abismo de la desesperación, descubre que es posible que lo real no se limite a lo racional. Es la línea de Kierkegaard (sólo es verdad la verdad que edifica) conjugada con la de Kant: tal «edificación» necesita un sólido apoyo, so pena de quedarse en ilusión. Pero tal apoyo puede no estar en la razón, pues es posible que la fe-pasión sea la manifestación de un sólido fundamento situado en una dimensión diferente de la racional. ¿Lo es? La razón dice que no. Pero es porque se limita sólo a lo visible. Más allá no tiene nada que decir, pues ignora. Y sobre tal «fundamento» racional puede construir la pasión, que deberá contar siempre con el acoso racional: es el *simul* unamuniano.

Para entender correctamente a un autor hay que mirarlo con simpatía y hay que situarlo. Nosotros hemos intentado presentar un aspecto de un pensador vigoroso. Una relectura de su planteamiento puede ayudarnos a entender el nuestro. Una-

divina. Al respecto puede verse: Tomás de Aquino, *Suma teológica* I-II, 3, 8, ad 2).

198 Cf. *Lumen Gentium*, 8.

199 Cf. *Unitatis Redintegratio*, 4; *Dignitatis Humanae*, 1.

muno, a su manera, replanteó la temática siempre urgente de la salvación, de la vida. Y se sintió atraído por unos autores que hablaban de ello, bastantes de los cuales tenían un padre común, Martín Lutero, angustiosamente preocupado por la salvación. Por eso, Unamuno quiso también ser reformador. Y vió en el alemán un «modelo», no para copiar, sino para dejarse estimular a realizar obra original.

MARTIN GELABERT o.p.  
Facultad de Teología de  
Valencia.  
(Sección Dominicos)