

EL TEMA DE DIOS EN M. DE UNAMUNO (Nuevas reflexiones)

Abrimos este estudio acotando un texto de Unamuno que nos introduce de lleno en nuestra reflexión. He aquí el texto mentado: «Dijo el malvado en su corazón: No hay Dios, y así es en verdad. Porque un justo puede decir en su cabeza: "Dios no existe". Pero en el corazón sólo puede decirselo el malvado. No creer que haya Dios o creer que no le haya, es una cosa; resignarse a que no le haya es otra, aunque inhumana y horrible; pero no querer que le haya, excede a toda otra monstruosidad moral»¹. La ingenua transparencia de este texto nos traslada a la intimidad de Unamuno, para hacernos sentir la dualidad en su enfrentamiento con el problema de Dios. Esta dualidad es la de la cabeza y el corazón. Unamuno admite que la cabeza pueda estar por el no. Más aún: que se vea forzada a decir no. Pero que lo diga el corazón es para Unamuno algo que excede la peor de las monstruosidades morales.

Si esto dice la letra, en la entrelínea podemos leer la inmensa preocupación de aquella alma por el gran tema de Dios. Unamuno, quien indudablemente pasó por una época de plena incredulidad al perder con los aires universitarios del Madrid de fin de siglo las creencias ancestrales, sufre una profunda crisis religiosa en marzo de 1897. La interpretación de la misma ha sido objeto de especiales estudios. También, por nuestra parte, hicimos sobre ella una reflexión a base del *Diario Intimo*, cuando aún era manuscrito familiar. Con Armando Zubizarreta, quien logró el feliz hallazgo del manuscrito, hoy ya publicado, concordábamos en que el principal efecto de la crisis fue la inserción definitiva de Unamuno en el Cristianismo, como plenitud de su vivencia religiosa². Este Cristianismo será más o menos ortodoxo, no siempre correcto en sus expresiones. A veces frisará claramente la heterodoxia. Pero en todo caso hay que afirmar que el canal de la cultura espiritual de Unamuno tiene uno de sus hontanares más puros en la realidad infinita y trascendente, a quien llama con frecuencia «Conciencia del Universo» —expresión no muy feliz— y a quien los más llamamos Dios.

Este tema ha sido para Unamuno una de sus más hondas preocupaciones. No definimos que sea la primera o la segunda. Pero sí íntima-

1. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, IX. *Obras Completas*, VII, p. 218 (Editorial Escelicer, Madrid 1966). (Todas las citas de Unamuno las haremos según esta edición).

2. E. Rivera de Ventosa, 'La crisis religiosa de Unamuno en su retiro de Alcalá', en *Cuadernos de la Cátedra de M. de Unamuno*, XVI-XVII (1966-67) 107-33; A. Zubizarreta, *Unamuno en su «nóvola»* (Madrid 1960) p. 276.

mente ligada a ellas. Y, ¿cómo lo han interpretado cuantos han querido leer en lo hondo de aquella alma?

Constatamos que han sido numerosas las investigaciones que han querido hacer luz en torno a este tema. Pero hay que constatar igualmente que las divergencias son muy numerosas, contrarias, y hasta extremistas. ¿No habrá, por lo mismo, llegado el momento en que, sosegados los ánimos, tras campañas turbulentas, se intente recoger lo mejor de las múltiples reflexiones a que ha dado lugar la problemática de Dios en los escritos de Unamuno?

La pregunta señala el hito a donde apunta este nuevo estudio. Es posible que los muchos años, durante los cuales nos hemos acercado a aquel espíritu y hemos leído y releído las múltiples reflexiones que la obra unamuniana ha motivado, hayan dado alguna luz a nuestra conciencia reflexiva. Bien quisiéramos llevar esta claridad, que hemos intentado conseguir, a la conciencia reflexiva del lector.

El procedimiento que vamos a seguir, al enfrentarnos con el enigma unamuniano, es el que nos parece más viable y efectivo. Ante la ingente multitud de textos de Unamuno, dispares y antagónicos, nos hemos atendido preferentemente a su obra más meditada, *Del sentimiento trágico de la vida*. Es ella la expresión de su madurez intelectual. Ella, ciertamente, puede recibir aclaraciones de otros estudios suyos. Pero pensamos que tiene que ser ella el necesario punto de referencia al enjuiciar su pensamiento. Abominaba Unamuno de todo sistema y de todo lo que significara encuadrarle en esquemas categoriales. Pero no se engañe el lector. Unamuno, si de algo peca, es de repetir los mismos temas, motivos y razonamientos, vividos al filo de esas horas eternas, de las horas que siempre vuelven, frente a lo que él llamaba el *siglo*, tiempo de lo transitorio y banal³.

De esos temas tenemos que partir para interpretarle en su inquietante y azarosa búsqueda de Dios. Unamuno aparenta ser contradictorio en la bajamar de su vida agitada. Pero la mar honda de su conciencia se halla perennemente en conmoción por unas mismas preocupaciones, formuladas en inquietantes preguntas, que piden una definitiva respuesta. ¿La halló este pensador de Salamanca o, mejor, este *sentidor*, como él gustaba de llamarse? Nos remitimos al juicio del lector si prosigue en esta lectura que intenta desvelar de alguna manera el misterio del alma de Unamuno.

I.—PUNTO DE PARTIDA: EL GRAN PROBLEMA

Terminamos de afirmar que el pensamiento de Unamuno gira en torno a pocos y precisos temas. En ello conviene, aunque él no lo quiera, con todo sistema filosófico.

En un paso ulterior debemos asimismo afirmar que el tema primario, el capital, el eje de su vida mental, fue el tema antropológico de

³ «Ni sistema ni agorismos, sino reiteración de momentos dispersos», escribe J. Marías, *Miguel de Unamuno* (Buenos Aires 1953) p. 16.

ser y *serse*. Hoy los análisis existencialistas nos han abierto los ojos para distinguir netamente el *problema del ser*, estudiado intensamente por la metafísica clásica y el *problema de ser*. Unamuno se anticipó a esta distinción y optó decididamente por el estudio del segundo, el *problema de ser*, frente al abstracto y vacío problema metafísico *del ser*. Este texto lo dice bien claro: «¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios!»⁴. Nos acercan estas palabras a la viva sustancia de aquella alma: *Ser y ser siempre*. Al mismo tiempo señalan quién puede garantizar el que este anhelo, tan hondo y tan humano, no se pierda en el vacío. En ellas aparece Dios. Y ya no sólo en lontananza, como diría otro pensador hispano, sino en el entresijo más vivo de la conciencia unamuniana *de ser*. Pero no anticipemos nuestra referencia a Dios. Ya vendrá por su pie y con más claridad en el momento preciso.

Antes de dar un paso ulterior en la senda que nos hemos trazado, subrayemos cómo frente a la filosofía moderna, cuya puerta abre Descartes con su conocido *cogito*, Unamuno retoma el dicho cartesiano para invertirlo. No es nuestro camino mental, afirma, ir de la razón al ser, sino del ser a la razón. Sentenciosamente escribe: «*Homo sum, ergo cogito: cogito ut sim Michael de Unamuno*»⁵. Para el vitalismo de este sentidor lo primero en nosotros es el anhelo de *ser*. Y la razón en tanto vale en cuanto se pone al servicio de este *anhelo de ser*. Unamuno quiere que la razón contribuya a que sea lo que auténticamente es: Miguel de Unamuno. La apenada tragedia de su vida va a consistir en que, cuando pida a la razón que le ayude *a ser* y *a serse*, ésta, traidora a la vida, no sólo le dará la espalda, sino que intentará poner un freno a estos anhelos vitales con el nihilismo de sus análisis destructores. También sobre esto volveremos ulteriormente. Pero ya desde ahora tome conciencia el lector de que esta perspectiva antropológica es lo más hondo y entrañable del pensar unamuniano. Con esto de notar. No parece que esta perspectiva primera del pensamiento de Unamuno pueda someterse a discusión. Los comentaristas convienen en ello. Y los textos de Unamuno son tan diáfanos que hacen imposible poner en duda que éste sea el punto de partida de su pensar⁶.

Ahora llega el momento de dar un paso más y preguntarnos cuál sea la primera exigencia de esta realidad humana que consiste en *ser* y *ser siempre*. A ello nos responde Unamuno con un texto de Spinoza: «*Unaquaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur*; es decir, cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser». Muy luego, en un comentario antropológico, añade: «Quiere decirse que tu esencia, lector, la mía, la del hombre Spinoza... y la de cada

4 *Del sentimiento...*, III. O.C., VII, p. 132.

5 *Del sentimiento...*, *Conclusión*. O.C., VII, p. 292.

6 Desde esta perspectiva ha hecho su visión de Unamuno, F. Meyer, *L'ontologie de Miguel de Unamuno* (P.U.F., Paris 1955). (La editorial Gredos nos ha dado la versión española de esta obra). También en esta línea se halla la obra penetrante de Alain Guy, *Unamuno* (Philosophes de tous les temps, 7; Seghers, Paris 1964).

hombre que sea hombre, no es sino el conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir»⁷.

Ahora bien; para no morir, medita Unamuno en otro momento ulterior de su camino, el hombre tiene a su servicio dos instintos: el de *conservación* y el de *inmortalidad*. Sobre ellos se detiene a reflexionar en los primeros capítulos de su obra, *Del sentimiento trágico de la vida*. Recojamos los puntos esenciales de su reflexión.

El *instinto de conservación*, afirma, es la raíz de nuestro conocimiento. Si todo exige, según Spinoza, el sobrevivir, lo primero que ha de hacer el hombre es buscarse el sustento diario para lograrlo. «Con términos, escribe, en que la concreción raya acaso en grosería, cabe decir que el cerebro, en cuanto a su función depende del estómago... Los actos que parecen ligados a una conciencia más o menos clara, son actos que se enderezan a procurarse subsistencia el ser que los ejecuta»⁸. Para Unamuno, el conocimiento está primariamente al servicio de la conservación personal. Acude, para refrendo de esta tesis, al testimonio de los sentidos que perciben exclusivamente aquello que reclama nuestra exigencia vital.

Pero muy luego se eleva de esta su visión, que pudiera tacharse por alguno de materialista. Ve en esta vinculación con lo material una exigencia primera del hombre tan sólo como individuo. A éste lo percibe, dando de mano a la metafísica de su constitutivo, como contrapuesto a persona. El individuo se repliega sobre sí y carece de abertura a los demás. Se concentra en sí mismo. «Y concentrarse es morir», sentencia Unamuno en un pequeño poema⁹.

Por el contrario, la persona se halla constitutivamente abierta. Abierta, en primer término a los otros que son personas. Constituye con ellos la sociedad. Pero se halla aún más plenamente abierta a su destino futuro. ¿Cuál será éste? Unamuno afirma con insistencia que en la persona se halla incrustado otro instinto más elevado que el de conservación, exigencia de todo individuo. Es el instinto de perpetuación. La persona siente «*hambre de inmortalidad*»¹⁰.

Topamos en este momento con la palabra que encierra en sí el máximo problema de M. de Unamuno: *inmortalidad, perpetuación, ser siempre*. He aquí la estrella cuyo parpadeo suscita constantes interrogaciones en la noche de su espíritu. Contraponiendo los dos instintos, el de conservación y el de perpetuación, escribe: «El Universo visible, el que es hijo del instinto de conservación, me viene estrecho, esme como una jaula que me resulta chica, y contra cuyos barrotes da en sus revuelos mi alma; fáltame en él aire que respirar. Más, más y cada vez más; quiero ser yo y, sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme la totalidad de las cosas visibles e invisibles... ¡O todo o nada!»¹¹. Justamente, según esto, comenta M. Oromí: «Creemos que este punto

7 *Del sentimiento...*, I. O.C., VII, p. 112.

8 *Del sentimiento...*, II. O.C., VII, p. 122.

9 O.C., VI, p. 1706.

10 *Del sentimiento...*, III. O.C., VII, p. 131.

11 *Del sentimiento...*, III. O.C., VII, p. 132.

de la eternidad del hombre concreto, al par que fundamental, es el más original que caracteriza a la filosofía de Unamuno»¹².

A este gran problema intenta Unamuno responder en su caminar por las múltiples sendas de su espíritu. Por todas ellas va buscando cómo realizar su anhelo de eternidad. Tres sendas se le ofrecen en la satisfacción de este anhelo. La primera, que es la más obvia y accesible, es la perpetuación de sí mismo en los hijos. La generación carnal es la primera respuesta que se da a sí mismo el hombre con deseo de eternizarse. Y hay que decir que Unamuno, ejemplar padre de numerosa familia, llegó a sentirse «hijo de sus hijos» —expresión muy suya—, al hallar en ellos un asidero firme y entrañable que daba sentido al pervivir de su existencia¹³.

Otra senda le ofrece a Unamuno su señor Don Quijote. Este renuncia a la generación carnal pero es para darse a la gran faena de la gloria. De él escribe esta frase breve, tan sustantiva: «Despegado del regalo de la vida anheló inmortalidad no acabadera»¹⁴. Su obra, *Vida de Don Quijote y Sancho*, nos parece un largo comentario a esta frase tan densa. Este deseo de inmortalidad Unamuno lo percibe asimismo en el artista que nunca escribe, esculpe, pinta o canta para propio recreo. «Quiere, cuando menos, dejar una sombra de su espíritu, algo que le sobreviva», dice Unamuno textualmente. Como refrendo alega que «hasta de aquel santo varón, el más desprendido, al parecer, de vanidad terrena, del Pobrecito de Asís, cuentan los *Tres Socios* que dijo: "*Adhuc adorabor per totum mundum*"»¹⁵.

Pero este anhelo de renombre y fama, que acucia a todo hombre consciente de sí, y que encarnó en su vida Don Quijote, no es más que el preanuncio —en muchas ocasiones, sucedáneo— de esa otra inmortalidad que aboca al Absoluto. Es la senda que lleva al Absoluto la tercera que recorre la mente de Unamuno para satisfacer su «hambre de inmortalidad». Esta senda empalma con la anterior, a la que prolonga hasta el Infinito. Bien lo dice este pasaje expresivo: «¿Qué te arrastró, Don Quijote mío, a tu locura de renombre y fama y a tu ansia de sobrevivir con gloria en los recuerdos de los hombres, sino tu ansia de no morir, tu anhelo de inmortalidad...? ¿Qué es sino el espanto de tener que llegar a ser nada lo que nos empuja a serlo todo, como único remedio para no caer en eso tan pavoroso de anonadarnos?»¹⁶.

Serlo todo, serlo siempre, frente a la pavorosa nada. He aquí el epicentro del alma de Unamuno. Desde él es como se puede otear el planteamiento que hace del problema de Dios y la solución que da al mismo. Podría parecer que su pensamiento se resumiría en esta sola frase: El hambre de inmortalidad sólo puede ser saciada por un Dios Inmortalizador. «Si a Dios me agarro con mis potencias y sentidos, escribe, es para que El me lleve en sus brazos allende la muerte, mirán-

12 *El pensamiento filosófico de Unamuno* (Madrid 1943) p. 97.

13 O.C., VI, p. 957.

14 *Vida de Don Quijote y Sancho*, I, cap. I. O.C., III, p. 67.

15 *Del sentimiento...*, III. O.C., VII, p. 140.

16 *Vida de Don Quijote...*, II, cap. 74. O.C., III, p. 244.

dome con su cielo a los ojos cuando se me vayan éstos a apagar para siempre»¹⁷.

La mente inquieta de Unamuno parece haber anclado en puerto seguro. Pero no es así. Empieza, por el contrario, la más tempestuosa navegación por el mar agitado de su conciencia. Porque ha llegado el momento de preguntarse Unamuno por las pruebas que le garanticen la existencia real de ese Dios que necesita. ¿Las ha encontrado? Oigámosle en este texto: «Y ahora viene de nuevo la pregunta racional: ¿existe Dios? Esa persona eterna y eternizadora que da sentido al Universo, ¿es algo sustancial fuera de nuestra conciencia, fuera de nuestro anhelo?»¹⁸. Unamuno se responde que ello es algo insoluble. ¿Cómo es entonces que siendo para Unamuno esto un problema insoluble reafirme tan reiteradamente la existencia de Dios, como Ser Absoluto, como Inmortalizador?

Estas preguntas nos encaran con la esfinge unamuniana. Intentemos descifrar el enigma de esta esfinge, apoyándonos siempre en los textos más fundamentales y claros del pensador y mirando de soslayo a la multiplicidad de interpretaciones a que ha dado lugar.

II.—UNAMUNO ANTE LOS ESQUEMAS CLASICOS DE LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Ha habido un conato constante de empobrecimiento filosófico en la dirección aristotélico-tomista, al intentar reducir el *itinerario de la mente hacia Dios* a una sola vía con su ramificación quintuple, es decir, a la vía que parte del mundo exterior para elevarse a la realidad suprema¹⁹. En una visión más plena, la tradición agustiniana ha distinguido *tres vías* fundamentalmente distintas, a las que el agustiniano medieval, san Buenaventura, les dio el nombre de «*vía exterior*», «*vía interior*» y «*vía superior*»²⁰. A Dios, en efecto, se le puede encontrar, ascendiendo por el mundo sensible, percibiendo las profundas aspiraciones de nuestra conciencia y reflexionando sobre la presencia de la verdad trascendente en nosotros.

Unamuno no conoce este esquema. Y lamentablemente reduce la búsqueda de Dios por la razón a la primera de las tres vías bonaventurianas, es decir, a la vía del *mundo exterior*. ¿Qué hubiera pensado de las otras dos si las hubiera profundamente conocido y examinado? Intentaremos entreverlo después de haber examinado cómo enjuicia la primera de las tres vías, a la que unas veces llama teológica y otras aristotélica por el gran influjo de Aristóteles en la elaboración de la misma.

17 *Del sentimiento...*, III. O.C., VII, p. 137.

18 *Del sentimiento...*, VIII. O.C., VII, pp. 218-19.

19 Hemos comentado este empobrecimiento en nuestro estudio, 'El tomismo hoy. (Con ocasión del centenario de Santo Tomás de Aquino)', en *Salmanticensis* 25 (1978) 92 ss.

20 Nos remitimos a lo escrito en nuestro estudio, 'San Agustín y San Buenaventura. Las pruebas de la existencia de Dios', en la obra de colaboración, *El agustinismo de San Buenaventura*. VII Centenario de su muerte (1274-1974), en *Rev. Augustinus* (Madrid 1974) pp. 197-219.

Unamuno se dispone a hacer un análisis crítico de esta vía en sus diversas ramificaciones. El instrumento que utiliza es su razón filosófica. Esto motiva el que tengamos que anticipar ya aquí una crítica de fondo a su proceder. Consiste ésta en tener que constatar cómo Unamuno se dispone a utilizar un instrumento que él mismo, de modo reiterado, califica de nula eficacia. Para Unamuno la razón es un instrumento radicalmente aniquilador y disolvente. Impregnado en esta ocasión, y según confesión explícita²¹, de la filosofía de Kant, limita la acción de la razón a ordenar las percepciones sensibles que provienen del mundo material. Pero si intentamos ascender a la realidad en cuanto tal, sobre todo a la realidad trascendente, entonces la razón es disolvente y nihilista. A Unamuno le lleva su vitalismo irracionalista a un radical agnosticismo de la razón. Ello ha motivado el que pueda escribir J. Marías: «Parte a razonar con el convencimiento de la derrota»²².

Esto se ha de tener muy presente, porque los razonamientos de Unamuno, muy afilados en ocasiones, pudieran hacer suponer una confianza en la razón de la que ciertamente carecía. Y, ¿cómo razonar sin confianza en la razón? Asoma aquí el Unamuno contradictorio. Sobre ello volveremos. Detengámonos ahora a examinar su crítica de los famosos argumentos clásicos de la existencia de Dios.

a.) *Ascenso a Dios por el mundo exterior.*

Este texto preciso de Unamuno nos enfrenta de lleno con el tema. Dice así: «Las supuestas pruebas clásicas de la existencia de Dios refiérense todas a este Dios-Idea, a este Dios lógico, al Dios por remoción, y de aquí que en rigor, no prueben nada; no prueben más que la existencia de esa idea de Dios»²³. Lo primero de notar en este texto es la duplicidad del pensamiento unamuniano sobre Dios. Aquí menta sólo al Dios-Idea, al Dios lógico. Pero sobrentiende que hay otro: el Dios cordial, el Dios persona, a quien hablamos, oímos e imploramos.

Lo segundo de notar se refiere a que la misma idea de Dios, si puede ser probada como idea, no interesa para nada en la explicación racional del mundo. Unamuno recuerda a continuación de este texto un suceso juvenil, cuando anota, al margen de un libro de lectura, que Dios sobra como requisito necesario para la explicación del mundo. Según él, «la idea de Dios en nada nos ayuda a comprender mejor la existencia, la esencia y la finalidad del universo»²⁴. De donde hay que concluir que la prueba tomada de la intrínseca constitución del mundo, de su modo de ser, es inválida.

Parecida actitud toma Unamuno ante la prueba clásica del orden que detenidamente examina. Juzga de ningún valor mental el querer razo-

21 *Mi religión. O.C.*, III, p. 261.

22 J. Marías, *o. cit.*, p. 169.

23 *Del sentimiento...*, VIII. *O.C.*, VII, p. 204.

24 *Del sentimiento...*, I. *cit.* En su ensayo, *Sobre la filosofía española. O.C.*, I, p. 1164, es más explícito y allí nos dice que el libro que leía era de Carlos Vogt, defensor de un crudo materialismo.

nar sobre lo que nos parece ordenado cuando ignoramos las posibilidades y los motivos de otros órdenes ²⁵.

La tercera prueba que discute es la del consentimiento del género humano. Pero en esta prueba tan sólo entrevé una actitud cordial que tiene que ver poco con la razón ²⁶.

Un análisis detenido del texto y contexto de la crítica unamuniana a las pruebas clásicas de la existencia de Dios nos ha llevado al convencimiento de que la raíz del conflicto entre Unamuno y la tradición aristotélico-escolástica radica en la distinta función que tiene la contingencia en ambas reflexiones. Para Unamuno la contingencia se halla necesariamente vinculada a la arbitrariedad. Con Kierkegaard se vincula Unamuno a una tradición que va de G. Ockham y Lutero hasta el teólogo de nuestros días, K. Barth. Pero lo arbitrario, razona Unamuno con toda esta larga tradición, no es razonable. La razón pide siempre necesidad. Es, por lo mismo, un absurdo, que la razón busque algún apoyo en la contingencia.

Sin embargo, los escolásticos fundan en la contingencia su argumentación. Lo paradójico del caso para ellos es que razonan desde una concepción cósmica aristotélica. Y dentro de esta concepción cósmica la contingencia es un sinsentido. Por todo ello hay que decir que este incisivo texto de Unamuno se halla históricamente motivado: «El Dios del racionalismo teísta, en efecto, el Dios de las pruebas lógicas de su existencia, el *ens realissimum* y primer motor inmóvil, no es más que una razón suprema, pero en el mismo sentido en que podemos llamar razón de la caída de los cuerpos a la ley de la gravitación universal, que es su explicación» ²⁷.

Razona en falso Unamuno cuando piensa que de la contingencia no puede la mente deducir la existencia del ser necesario. Pero ha visto lo absurdo del paralogismo histórico que ha acercado el Dios aristotélico —frío deísmo— al Dios cristiano —persona y amor—. Unamuno protesta de este acercamiento. Y en ello lleva razón. Pero fue lamentable que no viera la gran prueba cósmica del ascenso a Dios más que desde los presupuestos deficientes del aristotelismo. El, que llamó a la estrella Aldebarán «rubí encendido de la divina frente», «ojo de Dios», no fue capaz de leer con su razón lo que afirma el salmo bíblico: «Los cielos cantan la gloria de Dios» ²⁸.

No podemos dejar de evocar en este momento el ingenuo poema de Unamuno que titula, «*Problemas de mi nieto*». Lo escribe ya en el ocaso de su vida. El niño preguntón pide que el abuelo le diga *cómo se sostienen las estrellas*. Y éste percibe en la pregunta del niño «*inocente rastrear de Dios las huellas*» ²⁹. Confiesa aquí Unamuno, ya muy encañecido, que la inocencia infantil rastrea a Dios; lo entrevé. ¿Y él se quedó hasta el final tercamente ciego con su viril razón que no llegó nunca a infantilizarse?

25 *Del sentimiento...*, VIII. O.C., VII, p. 205.

26 *Del sentimiento...*, VIII. O.C., VII, p. 206 ss.

27 *Del sentimiento...*, VIII. O.C., VII, p. 213.

28 O.C., VI, pp. 546-47.

29 O.C., VI, p. 1405.

b) *Esquema agustiniano: ascenso a Dios desde la conciencia.*

Un acercamiento atento a los escritos de san Agustín y de Miguel de Unamuno nos ponen ante dos almas de gran intensidad de vida. Tienen entre sí inconciliables contrastes, pero también innegables semejanzas³⁰.

Anotemos el contraste más significativo. San Agustín, siguiendo el consejo de su maestro Platón, va a Dios «*con toda su alma*»: inteligencia, voluntad, sentimiento. Todo en unidad perfecta. Unamuno es, por el contrario, un alma escindida. Luchan en él razón y corazón. Por esto, en su caminar hacia Dios, siguiendo su anhelo cordial, la razón viene a serle un obstáculo, al reírse agnósticamente de su inútil pretensión.

Esta clara diferencia no debe impedirnos leer afinidades. Una primera y muy principal nos place subrayar en este momento: el culto a la interioridad. Unamuno escribe un pequeño ensayo al que titula «*Adentro*». Como lema del mismo recoge el célebre texto agustiniano: «*In interiore homine habitat veritas*»³¹. Se dan la mano ambos espíritus en este replegarse a lo hondo de la propia conciencia para escrutar en ella los máximos valores.

Desde esta diferencia y esta afinidad debemos interpretar la distinta actitud de ambos ante la *vía interior* que toda conciencia reflexiva toma en su ascensión a Dios. Agustín dejó sintetizada esta vía en este texto tan conocido que se lee en el primer capítulo de sus *Confesiones*: «*Fecisti nos ad te...*». Por doquier, en la selva frondosa de sus escritos, el alma de Agustín hace sentir este perenne gemido de su espíritu. Pero con esto, muy de advertir en este momento de comparación de actitudes: que para Agustín, como para todos los agustinianos que le siguen, esta ascensión tiene un valor, no sólo vital y afectivo, sino, antes y en primer lugar, intelectual y racional. Dígalo en nuestros días un pensador contemporáneo de Unamuno, M. Blondel, haciendo su camino hacia la Transcendencia por la vía de «*L'Action*». En la edad media, san Buenaventura resume esta vía en estos cuatro términos: «*sapientia*», «*beatitudo*», «*appetitio pacis*», «*odium falsi*»³². Estos cuatro términos señalan la meta de cuatro tendencias profundas del espíritu humano en su ascensión hacia Dios. El hombre sería un absurdo, dice el doctor medieval, si en estas sus más hondas aspiraciones se hallase definitivamente frustrado. Este razonar expone un gran prueba de la existencia de Dios. Para los agustinianos, la de mayor valor. San Agustín no gusta de estas comparaciones. Pero los citados agustinianos, san Buenaventura en la edad media y Blondel en nuestros días, subrayan ambos esta primacía, si bien el doctor medieval hace notar muy sensatamente que la *vía exterior*, la que parte del mundo exterior, es la más accesible a todos.

¿Comparte M. de Unamuno, alma inquieta e introvertida, el ser com-

30 Una perspectiva del tema nos da C. Martínez Santamaría, *Itinerario interior de San Agustín y Don Miguel de Unamuno. Dos hombres. Dos caminos. Una meta* (Universidad de Salamanca, 1977).

31 O.C., I, p. 497. Lo vuelve a comentar en *Sobre la filosofía española*. O.C., I, p. 1165, en un sentido muy semejante al de su amigo, A. Ganivet: *In interiore Hispaniae habitat veritas*.

32 De nuevo nos remitimos a nuestro *est. cit.* en nota 20.

pañero de viaje de Agustín de Tagaste que sólo podía descansar en el seno de Dios? Estos sus versos encendidos parecen decir que sí:

«Es la sed insaciable y ardiente — de sólo verdad;
dame, ¡oh Dios!, a beber en la fuente — de tu eternidad.
Méteme, Padre eterno, en tu pecho, — misterioso hogar,
dormiré allí, pues vengo deshecho — del duro bregar»³³.

Las dos estrofas son un comentario al bíblico salmo tercero. La segunda ha sido elegida para epitafio de su tumba. ¿No habla aquí Unamuno con su Dios en un sentido y en una terminología claramente agustiniana? La terminología ciertamente lo es. Hambre de verdad sentía san Agustín. Y esta hambre sólo la sació en Dios. Unamuno habla aquí de ser insaciable y ardiente. El paralelismo viene a ser perfecto. La segunda estrofa parece un comentario al «*Feciste nos ad Te...*» agustiniano.

Mas si en la terminología Agustín de Tagaste y M. de Unamuno parecen almas gemelas, no podemos decir lo mismo del sentido profundo que encubre esta terminología. El contraste que hemos notado entre uno y otro acusa aquí una especial relevancia. En efecto; Agustín va a la Verdad Eterna e Inmutable con toda su alma. En primer lugar con su inteligencia. Su camino interior es un camino en el que brilla la luz de la verdad, iluminando los oscuros senderos que conducen a Dios.

Por el contrario; el rechazo permanente de la razón por Unamuno motiva el que estas dos bellísimas estrofas haya que interpretarlas desde su hondo vivir. Y este su hondo vivir es un abrazo a muerte en el fondo del abismo entre la razón que dice no y el corazón que dice sí. Unamuno sólo ha podido escribir estas estrofas con el corazón. Pero contra la cabeza, contra las exigencias de su razón lógica. Por la *vía interior* agustiniana Unamuno va con el alma desgarrada buscando a Dios. Con esto queda bien patente su acercamiento y su distancia del «gran africano», como él mismo gustaba llamar a san Agustín. Pese a todo ello, debemos dejar constancia de cuán cerca de su espíritu aleteaba aquel gran doctor. Prueba de ello es que el célebre pasaje agustiniano de las *Confesiones*: «*Inhorresco et inardesco...*», que ha motivado en nuestros días la obra de R. Otto, *Lo Santo*, es apellidado maravilloso por Unamuno, quien brevemente lo comenta en estos términos: «No puede expresarse mejor el origen del miedo a Dios y del amor hacia él»³⁴.

Concluyamos, pues, que M. de Unamuno es un alma con «afinidades selectivas» agustinianas, pero incapaz de asimilarlas en toda su plenitud. Su agnosticismo sincero, pero que nos atrevemos a motejar de caprichoso y contradictorio, le impidió seguir más de cerca al gran doctor, hacia el que sentía indudables preferencias.

c) *Ascenso a Dios por la presencia de la Verdad en nosotros.*

Grandes pensadores han juzgado que Dios se halla ya muy presente a la conciencia cuando ésta inicia su andadura hacia él. Dos perspectivas

³³ O.C., VI, p. 224.

³⁴ *Sobre el fulanismo*. O.C., I, p. 1098. Adviértase por este y otros temas similares la facilidad con que se elevaba la mente de Unamuno desde lo más banal y callejero a altas consideraciones filosóficas.

brindan a nuestra reflexión estos grandes pensadores. Unos perciben que la verdad eterna ilumina la verdad minúscula de nuestros pequeños saberes. Así opina el ya citado san Agustín. Otros, más bien, contemplan a Dios presente en su espíritu a través de un concepto metafísico que le implica. Así Descartes contempla la idea clara y distinta en la que se espeja la divinidad. Leibniz prefiere mirar a la idea de Ser perfectísimo, mientras que en el punto de partida de estas reflexiones metafísicas san Anselmo razona desde el «*id quo majus cogitari nequit*», es decir, desde la idea de Dios como lo mejor pensable.

¿Qué actitud tomó M. de Unamuno ante meditaciones tan filosóficas? Iniciemos nuestro análisis por la segunda. Nos parece la más alejada del modo de pensar de Unamuno. Decimos esto fundados en su antipatía, que llegó a ser sustancia de su espíritu, hacia todo lo racional, abstracto y conceptualizante. Bien lo dice su lamento de haber estado un día «prendido en las redes del esterelizador intelectualismo de la escolástica», a la que define en estos términos caústicos: «Hórrida combinatoria de conceptos abstractos, rígidos, cinchados en sus definiciones»³⁵.

Desde esta mentalidad es comprensible su desentenderse de la prueba anselmiana, a la que en sus escritos no comenta. Cómo la hubiera juzgado, se trasluce de su crítica a la prueba del orden, que ya hemos comentado. En la historia del pensamiento esta prueba del orden pasa por ser la más fundada en la realidad cósmica. Y sin embargo, Unamuno objeta contra ella: «La prueba esa del orden del Universo implica un paso del orden ideal al real, un proyectar nuestra mente afuera, un suponer que la explicación racional de una cosa produce la cosa misma»³⁶. Nótese que si en una prueba tan *a posteriori* como la del orden, percibe Unamuno un tránsito del orden ideal al orden real, ¿qué hubiera dicho de la de san Anselmo y sus seguidores? No tenía Unamuno alma de metafísico. Pero sin metafísica no hay acceso racional a Dios. Es lo que vamos constatando paso a paso a lo largo de este estudio.

La primera perspectiva, o sea, Dios presente a nuestro espíritu, está mucho más cerca de la mente de Unamuno. Este evoca tan bello tema en un bellísimo soneto en el que parece traducir a san Agustín:

«Si me buscas es porque me encontraste
—mi Dios me dice—. Yo soy tu vacío;
mientras no llegue al mar no para el río,
ni hay otra muerte que a su afán le baste»³⁷.

Lo comenta brevemente en un pasaje que se lee en *Del sentimiento trágico de la vida*. A propósito de la prueba fundada en el consentimiento de todos los pueblos se pregunta Unamuno: «¿No es natural que propendamos todos a creer lo que satisface nuestro anhelo?». Y se responde con este agustiniano recuerdo, evocado en el mentado soneto: «Piadoso deseo, sin duda, pero no razón en su estricto sentido, como no le apliquemos la sentencia agustiniana, que tampoco es razón, de

35 *Sobre la filosofía española*. O.C., I, pp. 1164 y 1163.

36 *Del sentimiento trágico...* O.C., VII, p. 204.

37 O.C., I, p. 349.

"pues me buscas, es que me encontraste", creyendo que es Dios quien hace que le busquemos»³⁸.

De nuevo se sitúa Unamuno en un plano agnóstico para declarar que el anhelo de todos los pueblos a sobrevivir y a buscar apoyo en Dios para su supervivencia, no es razón, como tampoco es razón la sentencia agustiniana de que sólo es posible buscar a Dios porque de alguna manera ya se le ha encontrado, es decir, porque estaba presente a la conciencia cuando ésta inicia la ruta mental en su búsqueda.

Nuestra mente no queda satisfecha con este radicalismo gnoseológico desde el que razona Unamuno, quien avera en estos momentos lo que a modo de aforismo repite muchas veces: «Es una cosa terrible la inteligencia. Tiende a la muerte. La razón es esencialmente escéptica»³⁹. Con estas frases podemos decir que Unamuno cierra el círculo negativo de su razón ante Dios.

De El, sin embargo, necesita Unamuno. ¿Qué camino va a tomar para hallarlo? Ha llegado el momento de intentar su aclaración.

III.—AL ENCUENTRO CON SU DIOS: LA PECULIAR SENDA DE UNAMUNO

De nuevo tenemos que recordar que M. de Unamuno vivió desgarrado en lo íntimo de su conciencia. Como Pascal, como Kierkegaard. El gran dramaturgo noruego Ibsen llevó a la escena el alma desgarrada de *Brand*. Unamuno se siente afín a ellos. Aunque tal vez nadie haya dilacerado más implacablemente que él los entresijos del propio corazón. En uno de ellos se siente el latir de la «*vía cordial*» por la que intenta ascender a Dios. ¿Qué nos dice de ella el mismo Unamuno?

Advirtamos primeramente que éste toma la palabra corazón en el viejo sentido bíblico, es decir, en cuanto significa las fuerzas voluntariosas del vivir humano. Ahora bien; la voluntad tiene unos fueros primarios en la vida mental de Unamuno. Sobre todo, con la voluntad se pone éste en camino hacia Dios. Sigámosle en su ascensión.

Partimos, en esta nueva búsqueda, de algo constatado por todos los comentaristas: su deseo de no morir. Este deseo voluntarioso de no morir tal vez nunca lo haya expresado con mayor hondura y verismo que en su poema, *El buitre de Prometeo*. Pues bien; en este poema la razón y la fe, la lógica y la cardíaca, que luchan en el fondo del abismo, según la exposición dada en *Del sentimiento trágico de la vida*, son en este poema carne viva en el buitre, símbolo de la razón nihilificante, que eternamente devora las entrañas de Prometeo, símbolo, a su vez, de la

38 *Del sentimiento...*, VIII. O.C., VII, p. 207. La sentencia agustiniana la formuló Pascal: «*Console-toi. Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé*» (*Pensées*, n. 553, edic. de Bruschi; n. 919, edic. de Lafuma). De Pascal, a quien Unamuno leyó detenidamente, la toma de seguro éste, aunque ya se halla en San Bernardo: «*Nemo te quaerere valet, nisi qui prius invenerit*» (*De diligendo Deo*, VII, 22. PL 189, col. 987). El clima es creado por san Agustín. Por ello, justamente puede llamarla Unamuno «sentencia agustiniana».

39 *Del sentimiento...*, VI. O.C., VII, p. 171.

voluntad titánica, que se atreve a desafiar al Rey de los dioses. Prometeo se encara con el buitre para decirle en desafío: «Vamos, quieto, y devórame con calma — yo te doy carne y sangre, pensamiento». Y muy luego insiste: «Escarba en mis entrañas, pensamiento; — mejor que no el vacío tu tormento. — Existir, existir, pensar sufriendo...»⁴⁰. Dudo que pueda transcribirse más al vivo la tragedia del espíritu que pide claridades racionales, y la vida, que es voluntad de ser y serse, como la de Prometeo.

Pero esta voluntad, pese a su deseo insaciable de ser y serse, como en el mito prometéico, se siente al fin abocada a la Nada. En su meditación que titula «*Por dentro*», Unamuno reafirma una vez más que hay una sola pena infinita y soberana: «la pensa de vivir llevando al Todo, temblando ante la Nada»⁴¹. Puestos sus ojos en el Todo, sufría Unamuno los escalofríos de la Nada. Recordemos uno de los momentos más entrañables de esta lucha. El mismo lo relata. En descripción irreproducible refiere cómo su mujer, su santa compañía, llegó a ser para él verdadera madre, al salvarle de la nada abismal. Dice así: «En un momento de suprema, de abismática congoja, cuando me vio en brazos del Angel de la Nada, llorar con un llanto sobre-humano, me gritó desde el fondo de sus entrañas maternas: "¡hijo mío!". Entonces comprendí todo lo que Dios hizo para mí en esta mujer»⁴².

Unamuno, asomado al abismo en una noche de insomnio, siente una caricia materna que le salva del *Angel de la nada*. Pero este ángel seguía amenazador sobre su existencia. Y su mujer, trocada en su virgen-madre, no podía en su impotencia humana garantizarle, contra la Nada amenazadora, su deseo de vivir eterno. Se explica entonces que Dios tenga que aparecer en el horizonte del pensar unamuniano. Sólo Dios puede ser el inmortalizador de su vivir. Dios, por tanto, tiene que existir.

En un momento en el que Unamuno, al volver la mirada a su pasado y constatar que la razón nihilizante le hundió en el escepticismo racional, al que siguió la desesperación sentimental, hace esta confesión: «Se me encendió el hambre de Dios, y el ahogo de mi espíritu me hizo sentir con su falta su realidad. Y quise que haya Dios, que exista Dios. Y Dios no existe, sino más bien sobre-existe, y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos»⁴³.

A la luz de estos textos podemos comprender en todo su valor lo que escribe a Jiménez Ilundain, declaradamente ateo: «Por Dios entiendo lo que entiende la mayoría de los cristianos: un Ser personal, consciente, infinito y eterno, que rige el Universo. Es la Conciencia de éste... No soy ni ateo, ni panteísta. Me parecen superficialidades las cosas de un Büchner o de un Haeckel. Creo que el universo tiene una finalidad, y una finalidad ética y espiritual»⁴⁴. Este texto encierra, además de la afirmación categórica a favor de la existencia de Dios, el refrendo de la

40 O.C., VI, p. 317.

41 O.C., VI, p. 246.

42 *Cómo se hace una novela*. O.C., VIII, p. 747.

43 *Del sentimiento...*, VIII. O.C., VII, p. 209.

44 Las cartas de Unamuno a Jiménez Ilundain no han sido publicadas en O.C. Tomamos la cita de la obra de Hernán Benítez, *El drama religioso de Unamuno* (Buenos Aires 1949), donde se publica esta correspondencia. El texto citado se halla en p. 399.

misma en el ataque a dos de los grandes materialistas ateos de su época: Büchner y Haeckel.

De todo ello concluimos que Unamuno ni es ateo, ni lo quiere ser. La negación de Dios no entra dentro de su pensar global. Tampoco quiere ser tildado de panteísta. Para él todo panteísmo es una «engañifa» de Dios, por mucho que hable de El. Al afirmar que todo es Dios, esta palabra viene a ser familiar a este pensamiento. Pero en realidad la existencia de Dios se hace en él evanescente, al trocarse en el ser total, inmerso en el cosmos. Como comentario a este breve razonar escribe Unamuno: «Y como sabemos muy bien que Dios, el Dios personal y consciente del monoteísmo cristiano, no es sino el productor y, sobre todo, el garantizador de nuestra inmortalidad, de aquí que se dice, y se dice muy bien, que el panteísmo no es sino un ateísmo disfrazado. Y yo creo que sin disfrazar. Y tenían razón los que llamaron ateo a Spinoza, cuyo panteísmo es el más lógico, el más racional»⁴⁵.

Surge, sin embargo, una pregunta en este momento de nuestra reflexión. ¿Tiene Unamuno algún criterio de verdad en su camino hacia Dios? En carta a Jiménez Ilundain deja entrever cuál es su criterio, al encararse con el libro de Le Dantec, *L'athéisme*. Escribe así a su amigo: «Este (libro) le quiero para irritarme; porque Le Dantec me irrita, y no por lo que niega, sino porque afirma quedarse tan tranquilo después de sus negaciones. Y yo comprendo que uno sostenga que ni hay Dios ni otra vida; pero que sin Dios ni otra vida, pueda uno hallar consuelo y fin a esta vida me parece es padecer de estupidez afectiva, por mucha inteligencia que se tenga»⁴⁶.

Toca aquí Unamuno otro de los temas centrales de su pensar, si ya no se quiere que sea el mismo tema de *ser siempre*, visto desde la ladera filosófica del *criterio de verdad*. En efecto; Unamuno declara aquí y en otros muchos pasajes que la verdad suya es la verdad que consuela: consuelo de vivir y esperanza de no morir. *San Manuel Bueno, Mártir*, es testigo en carne viva de este criterio unamuniano de verdad, pues la vida de éste buen párroco de Lucerna de Valverde sólo tiene sentido en cuanto lleva consuelo a la existencia de otras almas, cuando él mismo carece de ese consuelo, aunque lo desee. Vive *San Manuel* de esperanza agónica, para llevar una esperanza serena al pueblo que en él fia. Pero tanto la esperanza agónica como la esperanza serena tienen su asidero, no racional, sino cordial, en Dios. Dios, por tanto, tiene que existir como sostén de la voluntad de esperar⁴⁷.

Una anécdota refrenda esta interpretación sobre el criterio de verdad en Unamuno. Sabido es que en su destierro a Fuerteventura llevó consigo sólo tres libros, uno de ellos el *Nuevo Testamento* en griego. En su museo-biblioteca he podido ojear el ejemplar en el que se hallan pequeñas notas autógrafas. Una de ellas recoge estas palabras de san Pablo en su carta a los Efesios: *κρωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας*. Para Unamuno el corazón tiene ojos, puede ver. Esta es su vía cordial, su

45 *Del sentimiento...*, V. O.C., VII, p. 161.

46 En la *ob. cit.* de Hernán Benítez, p. 427.

47 *San Manuel Bueno, mártir*. O.C., II, pp. 1039-1114.

criterio de verdad. Y halla apoyo para esta doctrina en las palabras del Apóstol ⁴⁸.

El sostén de su esperanza Unamuno lo ha hecho carne humana en la persona de Cristo. Reiteradamente escribe que él es el mejor camino para ir a Dios. Dios se le revela por *vía cordial* a través del Evangelio, a través de Cristo. En su caminar hacia Dios, Unamuno ve en Jesús, en el Jesús del Evangelio, el mejor reflejo de la existencia del Ser Supremo.

Duramente increpa a Nietzsche por haber acusado a Cristo de ser «ladrón de energías». Unamuno juzga esta afirmación una blasfemia, proferida por quien, incapaz de tener el coraje de encararse con la eternidad, se contentó con la pagana vuelta eterna. Es ésta, escribe Unamuno, «doctrina de endebles que aspiran a ser fuertes, pero no de fuertes que lo son». «Sólo los débiles, sigue escribiendo, se resignan a la muerte final... En los fuertes el ansia de perpetuidad sobrepuja a la duda de lograrla» ⁴⁹. Todo este razonar, muy en línea con el pensamiento central de Unamuno, viene a ser un preámbulo por que vió en Cristo la gran razón para vivir, la suprema energía para luchar con la muerte.

Desde una visión más casera y más entrañable, Jesús fue ante todo para Unamuno quien enseñó a los humanos a hablar con su Dios, a darle el nombre de Padre. Bien lo dice este párrafo tan encendido, conclusión de esta vertiente de nuestro estudio. Lo extractamos en lo esencial. «El Dios de que tenemos hambre es el Dios a que oramos, el Dios del *pater noster*, de la oración dominical... Y tal es el Dios del amor, sin que sirva el que nos pregunten cómo sea, sino que cada cual consulte a su corazón y deje a su fantasía que lo pinte en las lontananzas del Universo, mirándole por sus millones de ojos, que son los luceros del cielo de la noche» ⁵⁰. El Dios del *pater noster* es el Dios de Jesús. Con El hablamos y a El le dirigimos nuestras plegarias. Todo esto se halla en línea con la mejor teología. Y aquí deseáramos cerrar nuestro estudio.

Pero una crítica, aunque no sea demasiado exigente, advierte muy luego que este Dios parece alzarse en la lejanía del Universo, inmerso en él y formando un todo con las cosas, pues hasta los luceros de la noche son los ojos de Dios que nos miran. ¿No se traspira aquí un subido tono panteísta? ¿Sucumbe entonces Unamuno al panteísmo que reiteradamente ha desechado como engañifa de inmortalidad y como ateísmo sin disfrazar? Debemos tocar ahora este punto en una perspectiva integral del tema.

IV.—¿ES PANTEÍSTA M. DE UNAMUNO?

Si la frase citada y otras muchas suscitan el tema del panteísmo en Unamuno, lo elevan a su máxima tensión quienes han dado una interpretación panteísta al más bello de sus poemas, *El Cristo de Velázquez*. Por esta interpretación se declara Luis de F. Luque en un estudio en

48 *Eph.*, I, 18.

49 *Del sentimiento...*, III, O.C., VII, p. 139.

50 *Del sentimiento...*, VIII, O.C., p. 215.

que cuestiona la ortodoxia del Cristo de Unamuno⁵¹. Le sigue V. Marrero en su obra, *El Cristo de Velázquez*. Hasta han señalado el tipo de panteísmo al que sucumbe. Sería el de Hegel. Ambos razonan en estos términos. Según M. de Unamuno Cristo es la plenitud del tiempo y el mundo histórico llega en él a perfección. Este Dios cristiano es Espíritu verdadero y al mismo tiempo el hombre pleno. Cristo, el Hijo de Dios es la Humanidad. Uno de los últimos versos del poema suena así: «*Hijo del hombre, Humanidad completa*»⁵². ¿No rezuman, en verdad, estas frases un refinado panteísmo?

Tenemos que responder que sí con estos autores. Pero debemos añadir que las frases de Unamuno son muy traidoras. El mismo confiesa su gusto por las antítesis y el conceptismo. Ambos modos estilísticos llevan a un extremismo expresivo que no siempre corresponde al dictado de la mente. En toda la obra literaria de Unamuno se pueden anotar estos extremismos cuyo sentido literal su mismo autor no podía condicionar. Creemos que éste es nuestro caso. No es justo calificar a Unamuno de panteísta por ciertas frases con este claro sabor. Máxime teniendo en cuenta que abomina de todo panteísmo de modo expreso y reiterado. Críticamente hay que intentar solucionar este nuevo problema unamuniano desde las ideas directrices de este pensamiento. Una de ellas versa sobre su concepción del sentimiento. Intentemos clarificar desde ella este nuevo problema.

Como preámbulo a nuestra exégesis unamuniana recordemos el hecho constante de lo fácil que es al artista transformar un sentimiento hondamente vivido en sentimiento cósmico. Es clásica la expresión de Virgilio: «*Sunt lacrimae rerum*» (*Aen.* I, 462). La pone en labios de Eneas al contemplar éste en un templo de Cartago las pinturas de la destrucción de su ciudad de Troya. Las lágrimas de Eneas se transforman en lágrimas cósmicas. Todo llora en torno a él. Como es sabido, el romanticismo llevó a plenitud este travase del sentimiento de poeta hasta hacer de él una vivencia panteísta del cosmos.

Unamuno, nada romántico cuando su voluntad, muy de hombre entorizado, le dirige en su obra literaria o práctica, se deja, con todo, impregnar en no pocas ocasiones de ese sentimiento cósmico en el que se aúna todo a partir de la propia emoción afectiva. Basta leer su pequeño poema a la estrella *Aldebarán*. J. Marías ha visto en dicho poema nada menos que una *Weltanschauung*⁵³. Aún sin llegar a tanto la visión cósmica unamuniana pide aquí que llegue un día en que el Señor de todo junte las estrellas incontables, como el pastor a sus ovejas en el redil, y haga de todas ellas «una rosa de luz para su pecho»⁵⁴. Transpiran, sin duda, éste y otros pasajes auténtica sensibilidad cósmica de clima panteísta.

Una pregunta viene entonces a nuestra mente. ¿Cuál es la senda escondida que sigue la mente de Unamuno para sensibilizarse de esta suerte con el cosmos? La respuesta nos la da él mismo en estas líneas:

51 Luis de Fátima Luque, '¿Es ortodoxo el «Cristo» de Unamuno?', en *La Ciencia Tomista*, 64 (1943) 65-83; V. Marrero, *El Cristo de Unamuno* (Madrid 1960) p. 99.

52 O.C., VII, p. 493.

53 O. cit., p. 151.

54 O.C., VI, p. 547.

«Si llego a compadecer y amar a la pobre estrella que desaparecerá del cielo un día, es porque el amor, la compasión, me hace sentir en ella una conciencia, más o menos oscura, que la hace sufrir por no ser más que estrella, y por tener que dejarlo de ser un día. Pues toda conciencia lo es de muerte y de dolor»⁵⁵.

Anotemos los momentos claves de este texto. En primer lugar enuncia aquí Unamuno una tesis que será central en alguna de las corrientes del existencialismo, v. gr. en Camus y en Sartre: la conciencia es siempre coincidencia de muerte y de dolor. El pesimismo hondo y siempre latente en el alma de Unamuno le llevó a hacer esta afirmación que sus alegrías familiares, «sus santas campañas», declaraban inconsistente. Tal afirmación es, sin embargo, el punto de partida en su razonar sobre el sentimiento cósmico. En efecto; si es posible compadecer y amar a una estrella, es porque se transfiere la propia conciencia al objeto exterior. Entonces la propia conciencia de dolor y de pena se transforma en conciencia cósmica. Estamos de nuevo con Virgilio: «*Sunt lacrimae rerum*».

Es en este momento de compasión y de amor que se expanden hasta los objetos inanimados cuando brotan de Unamuno expresiones de clara significación panteísta. El caso más significativo es el de Cristo, señalado por los citados críticos de Unamuno. Del sentimiento de Cristo como hombre brota su abertura a la *Humanidad*. Jesús, hombre perfecto, encierra en sí a la *Humanidad completa*.

De estos trasvases afectivo-sentimentales está llena la obra de Unamuno. Nos parece, con todo, desacertado el intento de leer en ellos su pensamiento central. En éstos y parecidos casos el poeta traiciona al pensador. De aquí que la pregunta propuesta de si Unamuno es panteísta se deba responder en estos precisos términos. Si nos atenemos a las exigencias profundas de su propio pensar, hay que decir que no. Ello no quita que quienes se atengan a la letra, según suena en no pocos textos, puedan hallar fundamento para una interpretación panteísta.

Caso modélico de cuanto venimos diciendo sobre la necesidad de calar en su lenguaje desde el fondo de su pensar, nos lo ofrece su discutida definición de la fe: «Crear lo que no vimos, no, sino crear lo que no vemos»⁵⁶. Analicemos un pasaje en el que la comenta. Dice así: «La fe crea, en cierto modo, su objeto. Y la fe en Dios consiste en crear a Dios; y como es Dios el que nos da la fe en El, es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros. Por lo que dijo san Agustín: "Te buscaré, Señor, invocándote, y te invocaré creyendo en Ti. Te invoca, Señor, mi fe, la fe que me diste, que me inspiraste con la Humanidad de tu Hijo" (*Conf.*, I, 1). El poder de crear un Dios a nuestra imagen y semejanza, de personalizar el Universo, no significa otra cosa sino que llevamos a Dios dentro, como sustancia de lo que esperamos»⁵⁷.

He aquí uno de esos textos que se prestan a ser mal entendidos y que, sin embargo, parecen exigir la interpretación sencilla que señalan las palabras de san Agustín que se citan en él. Es decir; que para Una-

55 *Del sentimiento...*, VII. O.C., VII, pp. 191-92.

56 *Del sentimiento...*, IX. O.C., VII, p. 219.

57 *L. cit.*, p. 223.

munio como para san Agustín Dios se halla presente a la conciencia antes de que ésta se percate de ello. Al percatarse la conciencia de que Dios está en ella, Unamuno atrevidamente afirma que la fe crea a Dios. Pero no ciertamente como realidad en sí, sino en cuanto empieza a estar vigente en la propia conciencia. Antes de mi acto de fe, razonamos con Unamuno, Dios existía en mí como existe en la roca o en la encina. Porque ni la roca ni la encina son capaces de crear a Dios por la fe. Se debe ello a que no pueden percibir que Dios sostiene con su inmensa realidad la pobre realidad de su ser.

Con estas reflexiones no tratamos de salvar asertos insostenibles. En un primer plano Unamuno los tiene a granel en todo este tema de Dios. Pero en un segundo plano, la mayor parte de ellos —no creo se pueda decir de todos— admiten un sentido que una filosofía y una teología exigentes pueden condivider. Con este juicio no intentamos solventar todos los conflictos doctrinales a que ha dado lugar la obra de Unamuno sobre el tema de Dios. Pero sí creemos que éste es el sendero para una recta interpretación del gran *sentidor* más que *pensador*.

En la antítesis final que hemos subrayado podemos entrever el método filosófico de Unamuno, sobre el que queremos hacer unas observaciones que pueden contribuir a aclarar nuestra postura. Y lo que es más importante, el pensamiento mismo de Unamuno sobre el tema de Dios.

V.—MÉTODO FILOSÓFICO DE UNAMUNO

No es cosa de entrar aquí en la discutida cuestión de la prevalencia del método sobre la filosofía o de la filosofía sobre el método. Lo cierto es que mutuamente se reclaman y que se da entre ellos una interacción muy eficiente, de tipo circular.

Unamuno renuncia por principio a todo método. Percibe a éste vinculado a un proceso lógico. Y con la lógica quiere tener el menor compromiso.

Ante los métodos filosóficos vigentes en su tiempo tiene dos actitudes: o los impugna, o los ignora. Duro es en su impugnación del método escolástico, basado en conceptos y definiciones. No mejor estima le merece el método de Hegel al que ridículamente compara con aquel sargento de Artillería que planeaba construir cañones «tomando un agujero y cubriéndolo de hierro»⁵⁸.

A su vera tenía diversos métodos filosóficos, creados y actuados en su tiempo, y con los que su pensamiento mantiene cierta afinidad. Son el método de «*L'Action*», utilizado por Blondel, la fenomenología de Husserl y la intuición bergsoniana. Las afinidades de Unamuno, sobre todo con este último, son innegables. Pero Unamuno no podía atenerse a ningún procedimiento metódico por su repulsa a toda construcción teológica⁵⁹.

⁵⁸ *Del sentimiento...*, I. O.C., VII, p. 112.

⁵⁹ Para ampliación del tema nos remitimos a nuestro estudio, 'Henri Bergson

Pagó caro su pensamiento este desentenderse de todo método, pues ha quedado manco y radicalmente incompleto. De aquí el que su pensar forme un estrato confuso, impreciso y contradictorio, sobre el que cada intérprete ha podido montar, con apoyos indiscutibles, su peculiar opinión sobre el mismo. Es ésta una de las conclusiones primarias de nuestro estudio. Tiene, por otra parte, en el tema de Dios una aplicación decisiva.

Antes, sin embargo, de comentar este último punto, queremos mostrar al ojo el fallo radical de la carencia de método en Unamuno. Consiste éste en que al intentar exponer su pensamiento se ve forzado a usar los términos filosóficos vigentes. Pero como renuncia a analizarlos con todo rigor, cae en imprecisiones, en antítesis inaceptables y hasta en la falsificación de la doctrina comentada. Nos parece que todo esto se transparenta en el siguiente texto: «Conocida es la doctrina lógica de la contraposición entre la extensión y la comprensión de un concepto, y cómo a medida que la una crece, la otra mengua. El concepto más extenso y a la vez menos comprensivo es el de ente o cosa que abarca todo lo existente y no tiene más nota que la de ser; el concepto más comprensivo y menos extenso es el de Universo, que sólo a sí mismo se aplica y comprende todas las notas existentes. Y el Dios lógico o racional, el Dios obtenido por vía de negación, el ente sumo, se sume, como realidad, en la nada, pues el ser puro y la pura nada, según enseñaba Hegel, se identifican. Y el Dios cordial o sentido, el Dios de los vivos, es el Universo mismo personalizado, es la Conciencia del Universo»⁶⁰.

Unamuno intenta en este texto probar que el Dios de la razón es el ser puro, que es igual a la nada, frente al Dios cordial, Dios personal y universal. Esta es su tesis que en estos momentos tenemos tan sólo que constatar. Mas en su exposición acude a la Lógica de Hegel. Y aquí es donde advertimos el enorme fallo de su método. Hegel afirma efectivamente que el ser puro es igual a la nada. Digámoslo en la propia lengua de Hegel: «Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe». Unamuno se detiene en este aserto para deducir de él su tesis. Pero ello en el método hegeliano es totalmente inadmisibile. Porque este método, progresivo en su dialéctica, afirma a continuación que la verdad del todo y de la nada consiste en ese movimiento por el que uno desaparece en el otro y así surge el devenir —*das Werden*—, como síntesis de ambos⁶¹.

Este sencillo análisis pone en evidencia la imposibilidad de utilizar vocablos de gran altura filosófica sin atenerse a las exigencias lógicas que llevan consigo. De lo contrario, se falsifica ineludiblemente el pensamiento ajeno, y el propio adquiere un tinte de imprecisión que llega a veces a la carencia de sentido.

Unamuno alegará que él ha seguido su camino. J. Marías tuvo la intuición de seguirle por él, al advertir que es la novela un instrumento de calidad, que Unamuno utiliza para declarar su pensamiento. Por

y Miguel de Unamuno (Dos filósofos de la vida)', en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, XX (1972) 109-25.

⁶⁰ *Del sentimiento...*, VIII. O.C., VII, pp. 209-10.

⁶¹ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. G. Lasson (Felix Meiner, Hamburg 1967) I, p. 67.

nuestra parte, no negamos que se logren hallazgos por la vía novelística. Pero mantenemos la tesis de que, si no hay riguroso método filosófico, el pensamiento no puede recibir suficiente clarificación. De hecho es lo que ha acaecido al pensamiento de Unamuno, aún en sus más importantes vertientes y facetas. De aquí la multiplicidad de interpretaciones sobre puntos básicos, como el tema de Dios. Para concluir reflexionemos brevemente sobre las mismas.

VI.—LOS INTERPRETES DE UNAMUNO ANTE LA CRITICA

A algunos de los intérpretes de Unamuno los vemos muy alejados del genuino pensar del mismo. Una crítica serena no puede alinearse a su lado. Esto hay que decirlo en primer término de quienes juzgan que M. de Unamuno es un negador más o menos declarado de Dios. Pedro Turiel, apoyándose en N. González-Camintero, le acusa de lanzar injurias y blasfemias contra Dios⁶². No se halla muy lejos de esta postura extrema el teólogo Juan Mañá, quien unilateralmente juzga a Unamuno desde su afán exhibicionista de escritor y ve la temática unamuniana supeditada siempre a su sentido estético⁶³. J. M. Cirarda se muestra más benévolo hacia él. Pero su método de trabajo, meramente *extrinsecita*, le obsta calar en el alma de Unamuno. Su preocupación es constatar las disconformidades de éste con la doctrina teológica. Bien lo dice su elogio a la obra de Quintín Pérez sobre Unamuno, modelo de *método extrinsecita*, que incapacita *ab ovo* para toda crítica constructiva. Desde este extrinsecismo J. M. Cirarda muestra las afinidades de Unamuno con el modernismo. Tanto en la doctrina modernista como en la unamuniana Dios surge de las exigencias subjetivas de quien le busca⁶⁴.

Más iluminado nos parece Armando Zubizarreta, el del hallazgo del *Diario Intimo*, al columbrar en la conciencia de Unamuno una *noche espiritual*, símbolo de esa noche en la que Dios ha sumergido al orgullo presuntuoso de nuestro siglo⁶⁵. También Sánchez Barbudo ha contemplado a Unamuno inmerso en una *noche oscura*, pero de *signo laico*, cuando escribe, siguiendo a Corominas: «Unamuno creía que creía, pero no creía»⁶⁶.

Desde una vertiente exclusivamente filosófica, otros intérpretes han juzgado que M. de Unamuno es escéptico y agnóstico. Esta es la tesis de P. Rocamora. Le apellida «ensayista escéptico». Y al mismo tiempo

62 P. Turiel, *Unamuno. El pensador, el creyente, el hombre* (Salamanca 1970). N. González Camintero, *Unamuno* (Comillas 1948). Ve desde otra perspectiva a Unamuno en su estudio posterior, 'Circunstancia y personalidad de Unamuno', en *Gregorianum*, 41 (1960) 201 ss.

63 Joan Manyá, *La teología de Unamuno* (Barcelona 1960).

64 J. M. Cirarda, *El modernismo en el pensamiento religioso de M. de Unamuno* (Vitoria 1948); Quintín Pérez, *El pensamiento religioso de Unamuno frente a la Iglesia* (Santander 1946).

65 A. Zubizarreta, *Unamuno en su «nivola»* (Madrid 1960); *Tras las huellas de Unamuno* (Madrid 1960).

66 A. Sánchez Barbudo, *Estudios sobre Unamuno y Machado* (Madrid 1959) p. 47.

reconoce con A. Zubizarreta que Unamuno pasó por una crisis espiritual, cuyo fuego, que le quemaba las entrañas, no escondió⁶⁷. El joven investigador, C. Martínez Santamarta, también opta por esta interpretación, al escribir como conclusión de su estudio sobre Unamuno: «De todo lo dicho se deduce la propiedad con que se ha incluido a Unamuno dentro del agnosticismo. Y es tal vez el dictado de agnóstico el que mejor le conviene»⁶⁸. En nuestra reflexión halla algún fundamento este juicio. Pero exige ser completado con otros aspectos del pensar unamuniano.

Más sentido de completez se advierte en aquellos intérpretes que entienden a Unamuno desde su teísmo, indudablemente sincero, pero carente de precisión y rigor filosófico. Pese a esta falta de rigor, F. Sevilla Benito lo declara teísta en sus estudios sobre este tema⁶⁹. Otros se adentran en las motivaciones de su teísmo, anotando que si Unamuno llega a Dios, lo hace desde su peculiar antropología, que le exige ser todo ante la pavorosa amenaza de la nada. Así lo contemplan en lucha trágica M. Oromí, Sánchez Granjel, Fernández Turiel y otros⁷⁰.

En otra dimensión le estudian Hernán Benítez, Laín Entralgo, Alain Guy. No niegan lo dicho por los anteriores sobre la existencia antropológica de Unamuno. Pero proponen otra vertiente del problema que Laín ha bellamente sintetizado en este texto que recoge A. Guy: «No pretende Unamuno que su fe y su voluntad lleguen a crear la realidad de Dios. Ese unamuniano "crear a Dios" consiste en querer creer en Dios con amor, sinceridad y vehemencia tales, que Dios, también por amor, se manifieste, abra y revele en nosotros»⁷¹.

Esta interpretación última la vemos más cerca del pensamiento crítico que hemos tratado de exponer en este estudio. Como refrendo de que Unamuno buscó con sinceridad a Dios y le halló a su manera, concluye esta reflexión con unos sentidos versos del mismo:

«Señor, Señor, ¿por qué consientes
que te nieguen ateos?
¿Por qué, Señor, no te nos muestras
sin velos, sin engaños?...

Una señal, Señor, una tan sólo,
una que acabe
con todos los ateos de la tierra;
una que dé sentido
a esta sombría vida que arrastramos»⁷².

ENRIQUE RIVERA

67 P. Rocamora, 'Unamuno, ensayista, agnóstico y poeta teologal', en *Arbor*, 228 (1964) 13 ss.

68 *Itinerario...*, o. cit., p. 286.

69 F. Sevilla Benito, 'La gnoseología de Unamuno y el descubrimiento de Dios', en *Augustinus*, 2 (1957) 57 ss.

70 M. Oromí, o. cit.; L. Sánchez Granjel, *Retrato de Unamuno* (Madrid 1957); F. Fernández Turiel, *Unamuno: ansia de Dios y creación literaria* (Madrid 1966).

71 P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza* (Madrid 1957) p. 364; Alain Guy, *Unamuno et la soif d'éternité*, o. cit., p. 91; Hernán Benítez, o. cit.

72 O.C., VI, pp. 217-18.