

## Un puente entre dos 98: La poesía filosófica de Unamuno y de Fernando Rielo

Abordamos la mentalidad en contraste de dos filósofos, M. de Unamuno y Fernando Rielo. Ambos son pensadores religiosos. No es su mentalidad de fácil acceso en un primer acercamiento a la misma. Pero puede recibir un enmarque clarificador en la doble actitud del pensamiento religioso de occidente ante el acceso a Dios. Para unos este acceso es búsqueda, inquietante preocupación por un hallazgo, ya que perciben a Dios como una realidad que les es necesaria, pero más o menos *ausente*. Otros, por el contrario, viven felizmente inmersos en Dios, que es para ellos una realidad tan necesaria como *presente*. Agustín de Tagaste, Pascal, M. de Unamuno son figuras señeras entre los de la primera línea. Los grandes místicos cristianos, señaladamente los dos máximos de la Iglesia, Santa Teresa y San Juan de la Cruz, forman la segunda. A esta segunda se suma alborozado F. Rielo en su pensar y en su vivir. Es muy de notar ante los pensadores españoles que *Dios presente* en nuestros místicos ha sido tema de alta reflexión para el pensamiento filosófico francés, desde H. Bergson hasta L. Lavelle. Me place subrayar en este momento que el benemérito hispanista Alain Guy haya intentado clarificar *La présence totale* de L. Lavelle, viéndola realizada por nuestros místicos en su experiencial vivencia de Dios <sup>1</sup>. Por mi parte debo añadir que R. Rielo, en busca imitación con nuestros grandes místicos citados, ha pretendido que la presencia de Dios en el alma sea tema primario de pensar filosófico-místico y de poesía religiosa.

También Alain Guy hace en su obra sobre Unamuno que su fe agónica surge de las entrañas del ser humano en busca de un apoyo en Dios del que tiene profunda nostalgia <sup>2</sup>. Pienso que esta penetrante inspección de la angustia unamuniana motiva el que tengamos que distinguir con finura una doble situación vital de Unamuno.

---

1. ALAIN GUY, *Les mystiques espagnols et la philosophie de Louis Lavelle. Actes du colloque international Louis Lavelle*. Agen 185, 365-374.

2. A. Cit., *Unamuno et la soif d'éternité*. Édit. Seghers, paris 1964. VI. *La foi agonique*, p. 64-82.

Éste patentiza la doble situación de su vivir en su retiro de Alcalá, cuando escribe en su diario: “Al rezar reconocía con el corazón a mi Dios, que con la razón negaba”<sup>3</sup>. El recuerdo de Agustín de Tagaste ilumina en su contraste la doble actitud de Unamuno. Agustín se disecciona al distinguir entre su *conversión intelectual* desde el materialismo maniqueo al espiritualismo cristiano y su *conversión moral*, por la que tuvo que romper con los vínculos carnales que tanto le ataban. Esta segunda conversión le fue mucho más difícil que la primera. En M. de Unamuno acaece lo contrario. Su vida familiar intachable sin desmadre voluptuoso, le facilitaba su inserción en la vida cristiana, inserción que es patente en su retiro de Alcalá, cuando vive la *Semana Santa Cristiana* en grata convivencia con el pueblo sencillo y fiel. Pero su razón, la primera en volverse a Dios en el caso de S. Agustín, no llega nunca a rendirse, ni siquiera en el mejor momento que él describe como “llamada de gracia”<sup>4</sup>. Su fría razón, intentando saberlo todo, motivó en su juventud universitaria la pérdida de su fe, bajo influjos que no es el momento de recordar<sup>5</sup>. Su razón razonadora nunca se rindió ante la verdad religiosa. Antes bien, según confesión del mismo Unamuno, vino a ser una especie de poder inquisitorial antirreligioso que se reía de su constante aspiración a la Transcendencia.

Nos hallamos, pues, ante dos situaciones opuestas de Unamuno: cuando reza a su Dios y cuando razona sobre él. Según mi parecer es imprescindible tener presente esta doble situación de Unamuno para comprender su actitud ante Dios. Aquí me quiero referir especialmente a su obra poética. Desde su doble situación intentaré aclarar su poemática religiosa, tan opuesta entre sí en la letra, pero tan unida en el desgarró agónico de su conciencia.

Reiteradamente se ha comentado cuán distinto es el Unamuno de *El Cristo de Santa Clara*, 1913 y *El Cristo de Velázquez*, 1920. En verdad, la lectura de ambos poemas impresiona por su hiriente contraste.

Bastan algunos versos de uno y otro para poner en relieve este contraste. En *El Cristo de Santa Clara* se lee:

“El Cristo de mi pueblo es este Cristo,  
carne y sangre hechos tierra, tierra...”<sup>6</sup>.

En *El Cristo de Velázquez* admiramos este distinto lenguaje ya en el primer poema de entrada:

“..... Aquí encarnada  
en este verbo silencioso y blanco  
que habla con líneas y colores, dice  
su fe mi pueblo trágico. Es el auto  
sacramental supremo, el que nos pone  
sobre la muerte bien de cara a Dios”<sup>7</sup>.

3. M. de UNAMUNO, *Diario íntimo*. Alianza Editorial, Madrid 1970 p.23.

4. A. y l. cit., p.154.

5. Estudié el tema en mi obra: *Unamuno y Dios*, Edic. Encuentro, Madrid 1985, cap. III: *¿Cómo Unamuno pierde a Dios?* pp. 77-108.

6. *El cristo yacente de Santa Clara* (Iglesia de la Cruz de Palencia. *Obras completas*. Escelicer, Madrid 1969, VI *Poesía*, p. 520.

7. *El Cristo de Velázquez*. O.C., VI. *Poesía*, I, p.417.

Un frío historiador, fundado en la llamada crítica interna, aseguraría que estas dos series de versos no pueden apropiarse al mismo poeta. Y sin embargo, consta que ambas series de versos pertenecen a M. de Unamuno. En *El Cristo de Santa Clara* contempla Unamuno al Cristo terroso de su pueblo, Cristo que es nada, nada, nada, pura muerte con signo de impasible eternidad en su morir eterno. Igualmente ve en *El Cristo de Velázquez* el Cristo de su pueblo. Pero este Cristo, que habla por su pintura, es el Cristo de la fe, vivida por un pueblo, que ha sido trágico en su defensa. El Verbo silencioso y blanco, que inclina suavemente su cabeza, es el auto sacramental grandioso y místico, que este pueblo ha compuesto en un momento en que supera la muerte, abriéndose cara a Dios.

Para el historiador profesional este claro contraste suscita un problema de difícil solución. pienso que toca a la filosofía poner en claro este aparente enigma histórico por el análisis de la *doble situación* de la mente agónica –en lucha– de Unamuno. Esta mente agónica vive en un abismo que asciende drásticamente su razón y su fe. Ya citamos el breve dicho de su retiro de Alcalá: “Al rezar reconocía con el corazón a mi Dios, que con la razón negaba”. Exponer un breve comentario a este dicho es imprescindible para hacerse argo de la doble situación de la mente de Unamuno.

Justamente recurren los expositores del desgarramiento crucial de Unamuno a su obra capital, *Del sentimiento trágico de la vida*. En esta su obra expone ante nosotros el abismo de su conciencia en perenne lucha entre *razón y fe*, entre lo intelectual y lo cordial de su vida íntima. Prefiero, con todo, sus declaraciones del *Diario Intimo*. No escribió las páginas del mismo cara a la publicidad. De hecho, sólo años después de su muerte el estudioso peruano, Armando Zubizarreta, halló en el archivo de Unamuno dicho *Diario*, publicado posteriormente<sup>8</sup>. Puedo gratamente recordar que en gracia a que la hija de Unamuno, Felisa, primera directora de la Casa-Museo de su padre, me puso en comunicación con M. García Blanco, editor de las obras de Unamuno, pude leer el autógrafo mecanografiado del *Diario* y publicar mi reflexión sobre el mismo: *Crisis religiosa de Unamuno en su retiro de Alcalá*<sup>9</sup>. Al no ser pensado el *Diario* para la publicidad he estimado de gran valor las declaraciones que hace en el mismo respecto de su filosofía. A estas declaraciones me atengo ahora como punto de partida para abordar el tema, de vital importancia para Unamuno, sobre las relaciones de razón y fe.

Se halla flotante el tema por todo el *Diario*. Pero hay páginas de excepcional gravedad y de suma transparencia. Acotamos una de ellas en la que escribe: “La razón humana, abandonada a sí misma, lleva al absoluto fenomenismo, al nihilismo”<sup>10</sup>. Esta clara tendencia de la razón a la nada –nihilismo– Unamuno la reafirma en estos términos: “He tendido a la nada, a la destrucción ideal de todo, a reducirlo a mero fenómeno; he querido hacer de mi nada el centro del universo, lo merecido es la nada de todo ser, la muerte eterna”<sup>11</sup>. El nadismo de

8. ARMANDO ZUBIZARRETA, *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid 1960. Con la notificación del hallazgo hace la génesis de las crisis religiosas de Unamuno.

9. En *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno XVI-XVII* (1967) pp.107-153.

10. *Diario... o.cit.*, p.44.

11. *Diario... o.cit.*, p.85.

todo su ser –especialmente de la razón– es radical. Pero al mismo tiempo atestigüa que la nada es inconcebible. Dado que esto no puede aquietar a su mente, Unamuno deduce la consiguiente exigencia vital: “Y así se cae en Dios, y se revela su gloria brotando de la desolación de la nada. ¡Nueva creación, sublime creación! Es la creación de la fe. Porque así como la razón combina y analiza, la fe crea”<sup>12</sup>.

Tres notas propias y contrarias entre sí, vigentes en el alma de Unamuno, resaltan en la doble situación en que piensa y vive desde la razón y desde la fe. La primera nota destaca la analítica combinatoria de la razón que se atiene a lo que aparece, al mero fenómeno frente a la realidad concreta y existencial que da apoyo sustantivo a la fe. La segunda nota contrapone el vacío letal que lleva en sí el contenido de la razón, abocada ineludiblemente a la nada, que amenaza en todo momento la existencia de Unamuno, frente a la plenitud de Dios, al que la fe se ata, de modo firme e indeficiente. La tercera nota Unamuno no la pone tan en relieve, pero la vive muy intensamente. me refiero a la relación personal. Desde el imperio de la razón, queda ésta diluída en un vago panteísmo que nunca nos posibilita ser lo que en realidad somos. La fe, por el contrario, es imposible sin una intensa relación personal, que Unamuno vive respecto de Dios, de sus queridos familiares y, en sentido comunitario, de cuantos llevan el signo de lo humano.

Con estas tres notas, señaladas aquí, nos parece tener la clave para interpretar la peculiar poesía religiosa de Unamuno. Volvamos de nuevo para comprobarlo, a los dos *Cristos* ya recordados.

Impresiona, en verdad, el agudo contraste de la presencia de los dos *Cristos* en el alma de Unamuno. Los dos últimos versos del poema a *El Cristo de Santa Clara* hablan alto de este contraste: “¡Y tú, Cristo del cielo, / redímenos del Cristo de la tierra!”<sup>13</sup>. Y sin embargo, la textura mental de Unamuno permanece idéntica ante ambos Cristos. Ante uno y otro alienta esta su íntima confesión: “Navega el alma tendida tendida entre dos eternidades”<sup>14</sup>. Para él, eran éstos los abismos insondables de la tierra y del cielo. Así comenta esta navegación del alma por estos abismos: “Arrecidas tiemblan las pobres almas cual hojas secas de noviembre a la orilla del río que las lleva a la mar”<sup>14</sup>.

Con la misma conciencia agónica se encara Unamuno con ambos Cristos. pero cuán distinta es su peculiar situación. La reflejan las tres distintas notas de su vivencia religiosa que terminamos de exponer. Toca ahora mostrarlas en el modo tan diverso de afectar al alma de Unamuno al mirar a los dos Cristos.

Por lo que a la *primera nota*, oposición de razón y fe, ésta se hace patente en el hecho de que ambos Cristos son “*tierra*”. Pero cuán distinta interpretación da Unamuno de este hecho. A *El Cristo de Santa Clara* Unamuno inmortal. Pero con la eternidad inmóvil de la muerte. Esta es la razón que Unamuno alega en pro de esta afirmación: “Porque este Cristo de mi tierra es tierra”. Por ser tierra, es cadáver que no piensa. Se halla libre del pensamiento, de ese dolor mental

12. *Diario... o.cit.*, p.45.

13. *El Cristo yacente... o.cit.*, p.520.

14. *El Cristo de Velázquez, o.cit.*, XXXIII, Barco, p.444.

en busca de Dios sin encontrarlo. Este dolor-espíritu no habita en carne, sangre y tierra. Este Cristo, en contraste con el otro –el de Velázquez– no es el Verbo que se encarna en carne vividera, sino que yace sin alma y sin espera. Porque el Cristo de mi tierra, recalca Unamuno, queriéndolo definir, es “*tierra, tierra, tierra*”<sup>15</sup>.

También del otro Cristo, el de Velázquez, el Cristo de su fe, afirma Unamuno que es tierra. Pero en perspectiva muy distinta le contempla. Esta perspectiva distinta es patente al dirigirse al mismo: “Hijo eres de la tierra... Hijo de Dios y de la Virgen María, nuestra madre tierra”<sup>16</sup>. Del frío negativismo de la idea de tierra en *El Cristo de Santa Clara*, pasa aquí a contemplarla de modo muy entrañable: “*nuestra madre la tierra*”. Al dirigirse una vez más a su Cristo, le llama “Hostia blanca, nacida de la Virgen Tierra Madre” -tres mayúsculas significativas-. Por comentario añade: “Por Ti comulgo Dios con nosotros, tierra y agua de Dios son pan y vino del hombre”<sup>17</sup>. En otro poema la perspectiva es más grandiosa al contemplar nuestra madre la Tierra, en el vacío y vacilante, antes de que Cristo naciera”. Pero hoy descansa sobre el hijo de su seno, que es Cristo, al que Unamuno se dirige diciéndole: “Eres el puntual del mundo”<sup>18</sup>. Culmina este ensalzamiento de nuestra madre Tierra en estos elogios: “Tierra, divina Tierra, Madre nuestra; tierra virgen en nubes embozada”. Pondera a continuación sus maternales pechos, de donde baja todo germen de vida, seno que nos da pan”. Todo ello motiva el que le dé este título germinal: “¡TIERRA PANERA!”<sup>19</sup>. Qué perspectiva tan honda y entrañable nos ofrece aquí Unamuno de nuestra madre tierra frente a la maltratada tierra de *El Cristo de Santa Clara*. Pero es muy de notar que esta perspectiva optimista de la tierra la bebe Unamuno en las luces que brotan de su fe en *El Cristo de Velázquez*.

La *nota segunda* entre ambos Cristos pone en claro la nada del primero frente a la plenitud del segundo. Sobre la nada de *El Cristo de Santa Clara* escribe Unamuno estos deprimentes versos, que lo dicen todo sin comentario:

“... porque este Cristo de mi tierra es tierra,  
todo no es más que tierra;  
todo no es sino nada, nada, nada...  
y hedionda nada que al soñarla apesta”<sup>20</sup>.

Frente a este radical negativismo Unamuno se dirige a su *Cristo de Velázquez* para decirle. “Tú con tu muerte afirmas nuestra vida; / tu silencio es un *sí* que llena el cielo”<sup>21</sup>. He subrayado este *sí* que llena al cielo, porque es la réplica de Unamuno no sólo contra su propio nihilismo. Patente en *El Cristo de Santa Clara*, sino también contra el negativismo ambiental de ayer y de hoy, que se empeña en ver la obra de Cristo como un constitutivo *no*. Para Unamuno su *Cristo de Velázquez* es la Verdad que consuela de la muerte, raudal de agua pura que nos

15. *El Cristo yacente... o.cit.*, p.518-520.

16. *El Cristo de Velázquez, o.cit.*, XVII, *Hostia*, p.433.

17. *O. y l. cit.*

18. *El Cristo de Velázquez, o.cit.*, XIII, *Pecho*, p.474.

19. *O. cit.*, XVIII, *Tierra*, p.477.

20. *El Cristo yacente... o.cit.*, p.518.

21. *El Cristo de Velázquez, o.cit.*, III, *Palabra*, p.487.

apaga la sed. Hablando con él le dice: “Curas del hastío que nos meten al tuétano del ánimo los halagos del mundo lagotero”<sup>22</sup>. Resume la visión plenificante que tiene de su Cristo en estos tres versos:

“¡Sin Tí, Jesús, nacemos solamente  
para morir; contigo nos morimos  
para nacer y así nos engendraste!”<sup>23</sup>.

Sobre la *tercera nota*, en torno al personalismo, queda éste excluido de modo implacable en *El Cristo de Santa Clara*, al definirle Unamuno como “pura voluntad que se destruye muriendo en la materia”. Desnuda voluntad ciega, le llama ulteriormente. Escapando a la vida se eterniza hecha tierra”<sup>24</sup>. En esta negra filosofía no cabe ningún atajo que posibilite el ascenso hasta el claro nivel del personalismo humano.

Por el contrario; transpira por doquier personalismo *El Cristo de Velázquez*. En diálogo con él. Unamuno le dice: “A reposar convidas sobre la almohada de tu pálido desnudo y quieto... Al reposo llamas a la congoja de que el alma vive quemándose a esperar”<sup>25</sup>. Leemos en estas breves frases el personalismo de la confianza. En un momento inspirado lo densa en una expresión ardiente que surge de su íntimo ser al mostrar a Cristo como blanco león que persigue al que ama; y si le huye, lo acosa y acorralla. En respuesta a este amor de Cristo que descende y nos hostiga, el hombre exclama: “... que es comerte, ser por tí comido”<sup>26</sup>. La mística cristiana, esencialmente personalista, halla en esta sucinta frase una de sus más fulgidas expresiones”.

En la oración final de este gran poema, *El Cristo de Velázquez*, da el último sello a sus relaciones personales con su Cristo. La inicia con esta súplica, que tanto habla de su relación con Cristo: “Tú que callas, ¡oh Cristo!, para oírnos/oye de nuestros pechos los sollozos, acoge nuestras quejas, / los gemidos de este valle de lágrimas”. Recuerda a continuación algunos de los altos nombres que da a Cristo: *Aguila*, a la que pedimos sangre al remontar su vuelo; *Viña* da vino que consuela al embriagarnos; *Luna de Dios*, la dulce lumbre que en la noche nos dice que el sol vive y nos espera; *Columna* fuerte, sostén en que posar; *Hostia* santa, a la que pedimos, como limosna, el pan de nuestro viaje; *Cordero de Dios*, que lava los pecados del mundo... Al recuerdo de estos nombres, tan esperanzadores para nosotros, sigue esta petición: “Ven y ve, mi señor; mi seno hiede; ve cómo yo, a quien quieres, adolezco”. Ante esta declaración de su flaqueza, consciente que no sólo él, sino todos los humanos avanzamos hacia la casa de Padre –hogar de eternidad–, pide a su Cristo que brille su blancura sobre el sendero de nuestra marcha, para que crucemos la vida pedregosa sostenidos por los clavos del deber y muramos de pie, abiertos bien los brazos”. En este momento último el corazón de M. Unamuno vibra con esta súplica: “Dame, Señor, que cuando vaya rendido a salir de esta noche tenebrosa, me entre en el día que no acaba:

22. *O.cit.*, V. *Verdad*, p.488.

23. *O.cit.*, XXIV, *Verija*, p.482.

24. *El Cristo yacente ... o.cit.*, p.519.

25. *El Cristo de Velázquez, o.cit.*, VIII, p.425.

26. *O.cit.*, XXIII, *León*, p.437-438.

¡mis ojos fijos en sus ojos, Cristo,  
mi mirada anegada en Tí, Señor”<sup>27</sup>.

Personalismo más entrañable religioso difícil es hallarlo en lo más selecto de nuestra gran literatura mística.

Con la confrontación de los dos Cristos, el de *Santa Clara* y el de *Velázquez*, nos parece haber tomado conciencia de la doble situación mental que escindía el alma de Unamuno. Ahora tenemos que añadir que esta doble situación de desgarró no era diacrónica, a la que se le pudieran señalar diversas etapas, sino más bien sincrónica, es decir, convivían juntas en lucha, pero sin eliminarse, en las diversas etapas de su vida. Ya esta sincronía la advertimos parcialmente entre los dos Cristos. Si bien es verdad que *El Cristo de Santa Clara* lo firma en 1911 y el de *Velázquez* en 1920, es muy de notar que hacia 1913 ya llevaba consigo debajo del brazo el gran poemario de *El Cristo de Velázquez*. Algunos de sus versos más expresivos va escribiendo. No nos parece, por lo mismo, ajena la sincronía de los dos Cristos. Sin embargo, para comprobar la sincronía de la doble situación agónica de Unamuno vamos a confrontar en forma breve otro momento de su poesía religiosa.

Este momento data de 1906 a 1911. Los salmos bíblicos, firmados en 1906 y los sonetos compuestos con ocasión de su visita a La Granja de Moreruela, 1911, hablan alto de la doble situación del alma escindida de Unamuno. Del salmo I son estas retadoras preguntas ante un Dios que se cela a los que le buscan:

“¿Por qué, Señor, no te muestras / sin velos, sin engaños?  
¿Por qué, Señor, nos dejas en la duda, / duda de muerte?  
¿Por qué te escondes?  
¿Por qué encendiste en nuestro pecho el ansia / de conocerte,  
el ansia de que exista, / para velarte así a nuestras miradas?  
Te buscamos y te hurtas, te llamamos y callas,  
te queremos y Tú, Señor, no quieres / decir: ¡vedme, mis hijos!  
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”<sup>28</sup>.

Al oír estas quejas, lamentos e imprecaciones se hace increíble que cinco años más tarde, en 1911, ante las ruinas –*etiam ruinae periere*– del monasterio cisterciense de La Granja de Moreruela haga esta confesión: “Cuando andamos dentro nuestro a la busca de Dios, ¿no es acaso que nos anda Dios buscando? Pues que le buscas, alma, es que El te busca y le encontraste”<sup>29</sup>. Se vincula Unamuno en esta su declaración a un pensamiento cristiano que parte de San Agustín y que en Pascal halla la fórmula mil veces repetida por los buscadores de Dios: “*Console toi, dice Dios al alma, tu ne me chercherais pas si tu ne m’a-vais trouvé*”. Unamuno no se contenta con evocar este celeberrima frase, sino que la comenta en uno de sus más cordiales sonetos, del que acotamos la primera estrofa:

27. *O.cit.*, *Oración final*. p.491-3.

28. *O.c.* VI. *Poesía*, p.217.18.

29. *Andanzas y visiones españolas*. Espasa-Calpe, Col.Austral 160, Madrid 1959, p.14.

“Si me buscas es porque me encontraste  
 –mi Dios me dice–. Yo soy tu vacío;  
 mientras no llegues al mar no pára el río  
 ni hay otra muerte que a su afán le baste”<sup>30</sup>.

Como comentario al soneto, nada mejor a su altura que lo que escribe Unamuno en su sedante desahogo ulterior: “ ¡Qué bien en una celda como las que en su tiempo formaron la colmena mística de la Granja de Moreruela, meditando o fantaseando estos consuelos de esperanza allá, en aquel siglo XIII, oliente a San Francisco!”<sup>31</sup>.

Ante esta página de contraste dos almas distintas parecen haber expuesto sus más íntimos entresijos. Y sin embrago, es la misma alma de Unamuno la que habla en el salmo retador ante un Dios silente y la que toma conciencia de tener dentro de sí, en plácido sosiego, al Dios al que tanto busca. Nos hallamos aquí “*en el fondo del abismo*” –título del cap. VI de *El sentimiento trágico de la vida*–. Este hondo abismo era su conciencia desgarrada que con tanto verismo hemos podido constatar en sus dos *Cristos*: el de *Santa Clara* y el de *Velázquez*.

Un último momento, sumamente significativo, corre a lo largo de los 15 últimos años de la vida de Unamuno. Mentalmente está abierta al remanso y sosiego, en contraste con la encrespada situación política que vivió en aquel entonces. pero su ataque constante y sañudo a la dictadura, que le sacó del cálido ambiente de su casa familiar de Salamanca, no incide en la calma y sosiego, en la serena temperatura, que traspira el cancionero de su *Diario poético*. Forma una serie de 1755 pequeños poemas, de 1928 a 1936, año de su muerte. Esta situación de placidez íntima no parece ponerla en cuestión su obra, *La agonía del Cristianismo*. Como él mismo confiesa en el prólogo a la edición española, ésta fue escrita, “*presa de una verdadera fiebre espiritual*”, hallándose en París emigrado y refugiado desde 1924<sup>32</sup>. Pero su fiebre espiritual era en esta ocasión más bien política que religiosa. Son los acentos políticos los más estridentes en la misma, pues en lo religioso se atiene a la filosofía de *El sentimiento trágico*, al que ya hemos aludido.

Su vida de paz y sosiego la convive con el recuerdo familiar, con su Dios, a quien invoca como Padre, con su Cristo, más que nunca venerable y venerado. La familia, algo tan entrañable para él, es tema que viene a su pluma desde la mejor fibra de su corazón. Entre los muchos poemas que su cariño le dicta, recordamos el diálogo del niño con su madre. Pide éste que le lleve a la cama, pero que antes: “cántame el cantar aquel”. Le responde la madre: “Me lo cantaba mi madre; / de mocita lo olvidé; cuando te apreté a mis pechos, / contigo lo recordé”<sup>33</sup>.

Su comunión con Dios la expresa en un anticipo de la teología personalista de nuestros días. Le repugna que se le trate como “cosa”, siguiendo el catecismo

30. *O. y l.cit.*

31. *O. y l.cit.*

32. *Ensayos*, M. Aguilar, Madrid 1945, t.I. *La agonía del Cristianismo*, prólogo a la edición española, p. 929.

33. *O.C. Vi.Poesía, Cancionero. Diario poético* (1928-1936), n.11, p.952.



de Astete –el que yo aprendí<sup>34</sup>. Le llama con los títulos que le da el niño mimoso a su querido padre: “Ternura, ternura, cariño, apego, querencia”<sup>35</sup>. Se atreve a dirigirse a él con esta total confianza filial: Padre, con este tuteo / de intimidad entrañable / en Tí me endioso...”<sup>36</sup>. Culmina su piedad filial con el Padre en estas dos inolvidable estrofas:

“Agranda la puerta, padre, / porque no puedo pasar;  
la hiciste para los niños, / yo he crecido a mi pesar.  
Si no me agrandas la puerta, / achícame, por piedad;  
vuélveme a la edad bendita / en que vivir es soñar”<sup>37</sup>.

En mis largas lecturas religiosas no he topado con comentario tan hondo y entrañable como éste de Unamuno, a las insinuantes palabras de Jesús: “*Si no os hiciérais como niños... (Mt 18,3)*.”

A su Cristo se dirige de mil modos y maneras en el *Diario poético*. Siempre en comunión de ayuda y sostén. En un momento de expansión le declara: “Tú me has hecho encontrarme, Cristo mío; / por la gracia bendita de tu Padre / soy lo que soy: ¡un dios, un yo, un hombre!”<sup>38</sup>. Deberá aclararse esta fórmula. Pero dice bien alto que la confianza de Unamuno, manifestada en *El Cristo de Velázquez*, se mantiene firme en los años del *Diario poético*. Lo da a entender él mismo en el prólogo con esta breve indicación: “La lectura y lección del Nuevo Testamento me era padre nuestro de cada día”<sup>39</sup>.

Estos atestados, claros y precisos de Unamuno, son un indiscutible referendo respecto de su actitud final con relación al cristianismo, cuyo núcleo sustancial era Cristo. Y no sus posibles o históricas falsificaciones.

Ante la pregunta final sobre su posible influjo histórico es menester verlo como puente en la generación del 98, tanto en la vertiente secular como en la eclesial. Es de notar con pena que su gran poema *El Cristo de Velázquez* no halló eco ni en una ni en otra vertiente. Para la secular, Unamuno se plasmó a sí mismo demasiado religioso. La eclesial, a su vez, mantuvo declarada desconfianza respecto de la genial obra por otras actitudes inaceptables de Unamuno. Pese a lo cual, creo que pudiera hablarse de una inflexión dada por Unamuno a la poesía religiosa de aquel momento histórico. J. de Espronceda llega a un nihilismo total al escribir: “Sólo en la paz de los sepulcros creo”. G. Núñez de Arce hace suya la duda radical religiosa, al pensar que la ciencia ha triunfado de la fe. Contra ambas actitudes surge en Unamuno la convicción de que Dios es el gran tema del hombre: el sostén de su ser y clave de su futuro. Surgirán en él dudas en torno a este gran tema. Y son precisamente estas dudas, cargadas de angustia, las que pasan a la poesía religiosa secular de este siglo. Dámaso Alonso en *Hijos de ira* y Carlos Bousoño en *Salmo desesperado*, dramatizan su religioso desgarramiento en línea claramente unamuniana<sup>40</sup>.

34. *O. cit.*, n. 669. p.1149; n. 1113, p. 1253.

35. *O. cit.*, n. 720, p. 1163.

36. *O. cit.*, n. 19, p. 954.

37. *O. cit.*, n. 28, p.p.957.

38. *O. cit.*, n. 32, p. 558.

39. *O. cit.*, prólogo de M. Unamuno al *Cancionero*, p.931

40. ERNESTINA DE CHAMPOURCIN, *Dios en la poesía actual*. Selección de poemas españoles e hispanoamericanos. B.A.C., Madrid 1970. Esta obra hace ver tema tan importante con textos selectos.

Ante la poesía religiosa eclesial me atrevo a proponer que también ha estado bajo el impacto unamuniano. La del siglo XIX –venía ya del anterior– es una poesía blandengue, devotamente azucarada. J. Zorrilla es clásico modelo de esta poesía, muy de la devoción popular. A. Valbuena Prat advierte un cambio en este siglo. Dentro del mismo recuerda con mucha ponderación a Unamuno. *El Cristo de Velázquez* lo juzga “hito indispensable para el reencuentro del alma nacional”<sup>41</sup>. De hecho ha contribuido de modo muy efectivo a crear un clima de intimismo para la misma. De siglos venía corroída por el atractivo histórico-exterriorista. Unamuno impugna las historias devocionales y proclama que la interioridad es la clave de toda vida religiosa intensa. A esta interioridad ha vuelto la poesía religiosa eclesial de este siglo. Ahora podemos atestiguar que F. Rielo es un máximo cantor poético de esta interioridad religiosa. No consta de un influjo directo de Unamuno en el mismo. Pero es de justicia histórica insistir en que Unamuno ha contribuido a crear un clima de poesía religiosa intimista y profunda. En este clima aflora la poesía religiosa de F. Rielo, que pasamos a exponer.

Iniciamos esta *segunda parte* de nuestra reflexión anotando de nuevo, que tanto la poesía religiosa de M. de Unamuno como de F. Rielo se halla condicionado por una filosofía sobre Dios. Unamuno lo declara *ausente*. Su poesía religiosa brota de esta ausencia de Dios, al que quisiera hacer *presente*, sin plenamente lograrlo. F. Rielo parte precisamente de la constatación de esta *presencia*, no tan sólo en el elevado estado místico, sino ya en el plano natural de su alta metafísica. Dentro de esta metafísica define la persona humana, no por la sustancialidad y autosuficiencia, siguiendo al pensamiento cristiano tradicional, sino que avanza sobre él y declara que la persona humana, al ser hecha a imagen y semejanza de Dios en la creación, en ese mismo momento viene a ser inhabitación y morada de las personas trinitarias, las cuales son, por lo mismo, divina presencia constitutiva de la misma.

Al margen de las objeciones que ha de suscitar tan alta metafísica teológica, viene a ser ella el punto de partida de la poesía religiosa de F. Rielo, poesía esencialmente *mística* por exigencia de su alto y profundo pensar. Sintetizamos nuestra actual perspectiva del tema en tres momentos.

Primer momento: *El hecho de la presencia mística de Dios en el alma*.

Es una constante de la poesía mística de F. Rielo su continuo atestiguar la presencia de Dios, vivida experiencialmente por el alma. He aquí lo que piensa de la contemplación, hecho fundamental de la mística. La describe en diálogo con la Trinidad: “En tu contemplación me tienes prisionero con tu presencia en mi alma, marcándola serena”. Dos notas son propias de esta contemplación: tener a Dios prisionero y que éste ponga en el alma la serenidad que le

41. ANGEL VALBUENA PRAT, *El sentido religioso en la literatura española*. Edic. Partenón, Zaragoza 1940, p. 170-1.

hace decir: “En tí me eres quien me eres”<sup>42</sup>. Su especial vivir en Cristo lo evoca en un idílico soneto, al recordar que de niño jugaba con su aro de madera por el verde prado. Así comenta este recuerdo con su Dios: “Mi correr (de niño) salta el mundo al verme contemplando por Tí”<sup>43</sup>. Este lúdico y místico cariño a su Dios lo eleva en otro soneto, al dirigirse a Cristo este su deseo: “¡Seamos uno viviendo: uno crucificado!”. Intenta clarificar esta su feliz unión en este atrevido terceto, que sigue al verso acotado:

¿Desde cuándo no somos uno en dolor y amor?  
 “Dolor de mi recibes, amor de mi te llega.  
 Tu alma es de mi costado sangre y agua...”<sup>44</sup>.

Si ya esta poesía mística hace sentir la presencia amorosa de Dios en el alma, queremos detenernos en un soneto muy característico, ya en su forma literaria, de la que ahora tenemos que prescindir<sup>45</sup>. Su *primer cuarteto* testimonia la presencia de Dios con esta tensión mística:

“Tu halo reinante/de amorosa presencia  
 es este instante/de celeste tendencia”.

La teología de Santo Tomás con la mística de San Juan de la Cruz<sup>46</sup> han puesto muy en relieve que la visión beatífica, suprema intimidad del alma con Dios, consiste esencialmente en ser “visión” con las secuencias de “amor” y “gozo”. F. Rielo considera este supremo contacto del alma con Dios demasiado *objetivo*: Dios presente en el alma, al que ésta ve por intuición. F. Rielo pide algo más: el abrazo místico de la *tenencia*. Cree necesario un trasvase de mayor plenitud desde la presencia amorosa de Dios en la intuición a la “*celeste tendencia*”, posesión plena de Dios por el alma. Su docto colaborador y comentarista, J. M. López Sevillano, glosa un instante de unión de amor divino, más que de visión, de “*celeste tenencia*” o posesión de amor<sup>47</sup>.

El *segundo cuarteto*, enigmático sin comentario, declara que la unión mística es un perenne “es” de luz, “es” silenciado literariamente para mejor oponerlo a todo lo que “fue” luz y ya no lo es. Esta es la letra del mismo:

“El ayer de mi vida / niño creciendo...  
 tu luz / en mis ojos nacida”.

Este *cuarteto* prepara la comprensión del *primer cuarteto* cuyo tema es el tiempo pasado en el que la presencia de Dios actúa en el alma como “hermosa

42. FERNANDO RIELO, *En las vírgenes sombras*. Fundación Fernando Rielo. Sección editorial, Madrid 1994, p.71. Este poemario de F. Rielo lo juzgo capital, por ser donde mejor expresa su vivencia mística. En los otros se leen luminosas ideas místicas, hasta geniales. Este es todo él una vibrante emoción mística.

43. *En las vírgenes ... o. cit.* p.88.

44. *En las vírgenes ... o. cit.* p.89.

45. A la forma literaria de este soneto le hace iluminadas observaciones J.M. LOPEZ SEVILLANO, *F. Rielo, En las vírgenes ... o. cit. Estudio preliminar*, p. 46-47. De notar la correlación que establece entre la sobriedad de este soneto y el plateresco español. Este tema lo aborda reiteradamente F. Rielo en la obra, *Teoría del Quijote*. Studia Humanitatis, Potomac, Maryland - Madrid 1982.

46. Santo TOMAS, *Summa Theologica*, I-II, p. III, a.4. - S. JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*. Canción XXXVIII, n.5.

47. *Obra. cit.* en nota 45, p.47.

blancura”, que clarifica el ascenso místico de la misma. Lo expresa así el poeta:

“Tiempo pasado / por tu hermosa blancura  
fueme en Ti dado”.

Culmina el soneto en el *último terceto* en el que F. Rielo rememora el “*mue-ro porque no muero*” de nuestros grandes místicos, pero con un tono menos ardiente, aunque más efectivo. Sabiendo que se desliza al final de su vida, confiesa tener conciencia de vivir “*en la hondura de la muerte más pura*”. Y en esta hondura mística, cara a la muerte, proclama que se ve a si mismo: “¡*ENAMORADO!*”<sup>48</sup>.

¿Es posible describir de modo más plástico el hecho místico de la unión plena del alma con Dios?

Segundo momento: *La unión como don de Dios Padre.*

Entre las muchas referencias a este tema trinitario, centrado en el Padre, menciono tres de ellas. En la *primera referencia* contempla F. Rielo el misterio de la unión mística bajo el signo de la gratitud. En un encantador diálogo del Padre con el alma, éste se encara con ella para reprocharle: “Te saqué de toda nada / con sólo beso en tu espíritu... Te libré de la malicia / conservándote inocente... Has hecho de montes valles / con mis manos en tus manos... Y los ángeles celebran llenos de candor tu nombre...”. A tales reproches el alma responde con una especie de antifona litúrgica, reiterada cuatro veces: “*Mes has amado; ya lo sé!*”<sup>49</sup>. En sentirse amada por el Padre reconoce el alma, en total humillación agradecida, que cuanto de bueno se halla en su ascensión mística que culmina en unión santa, es deuda impagable. Y no más.

En la *segunda referencia* empalma F. Rielo con el lenguaje bíblico en labios de Jesús. He aquí el primer cuarteto de uno de sus sonetos:

“Cuánta savia has traspasado / de tu vid a mi sarmiento.  
Es tu eterno ser divino / ¡lo más íntimo de mí!”<sup>50</sup>.

La encantadora alegoría de la vid y los sarmientos alcanza aquí una elevada interpretación metafísica. Esta metafísica, en cuanto fundamento de la unión mística, es una de las más excelsas aportaciones de F. Rielo a nuestra poesía religiosa en su más elevada culminación.

En la *tercera referencia* de F. Rielo al misterio trinitario, como fundamento de la unión mística, recapitula éste la gran metafísica del pensamiento cristiano sobre el *ejemplarismo*. Siguiendo al mismo, la inteligencia distingue los seres según los cuatro peldaños que el doctor místico San Buenaventura señaló en su itinerario mental: *umbra - vestigium - imago - similitud*<sup>51</sup>. F. Rielo sustancia y transparenta esta metafísica cristiana en un excelso soneto del que extractamos su más alto sentir. Abre el soneto con estos dos versos inigualados:

48. El soneto, *Tu halo reinante*, se halla *En las vírgenes... o. cit.*, p.47.

49. *En las vírgenes... o.cit.*, p.99.

50. *En las vírgenes... o.cit.*, p. 108.

51. Clásico comentario al tema en E.GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, 2 éd, revue, Paris 1943, chVII. *L'analogie universelle*, pp. 165-191.

“Tu eterno pensamiento de mí antes de crearme  
es tu beso primicio: el ser por ti pensado”.

A esta sublime atestación de la presencia eterna del alma en Dios sigue un requiebro filial en el cuarteto inmediato:

“Hijo de Ti me hiciste para Tú en Tí sellarme  
con tu toque sabor de padre a hijo dado:  
toque de unión tu beso por Tí en mí embalsamado.  
Tu beso con mi beso púsose a transformarme”.

Esta transformación halla su plenitud en esta indeleble sentencia: “Oh beso increado que háceme de Tí *deidad recreada*”<sup>52</sup>.

Si hay poesía religiosa más encumbrada en nuestra literatura mística, debo reconocer que lo ignoro. Dámaso Alonso comenta como algo único la poesía de San Juan de la Cruz: “... *aunque es de noche*”. La glosa así: “El agua sin origen, una y tripartita –misterio trinitario– fluye y fluye, aunque para la oscura cárcel carnal, es de noche”<sup>53</sup>.

Se ve aquí a la Trinidad en su fluir eterno intratrinitario, con breve referencia a las creaturas.

En el soneto que comentamos de F. Rielo tienen las creaturas un puesto más central, pero sólo en cuanto se hallan ya ab *eterno* en la mente amorosa de Dios, quien les da in *tempore* agraciada existencia. Reconocido el hombre a tan grata realidad pronuncia entonces la sublime exclamación citada: “Oh beso increado que háceme de Tí *DEIDAD RECREADA*”.

Tercer momento: *Vivencia plena de la unión mística*.

Reiteradísima en la obra de F. Rielo es la evocación vivencial de la unión mística. Nos limitamos aquí a memorar algunos momentos cumbres.

Pese a que F. Rielo no vea la esencia del definitivo encuentro del alma con Dios en la visión intuitiva, según ya dijimos, da en uno de sus sonetos un comentario bellísimo a esta visión, sensibilizándola en los ojos cuando se dirige a Cristo con estos versos:

“Sucedíome en la esquina de mi vuelo  
que con tus ojos en mis ojos diste”.

Ante este encuentro místico que llega por los ojos surge en F. Rielo esta petición a su Cristo:

“Éntralos más en mi alma hasta la esencia  
donde mis ojos sean ya tus ojos”.

Esta identificación de los ojos del alma con los ojos de Cristo es una original y lograda plasmación de la plena mística. Amplía el comentario a esta unión en este cuarteto:

52. *En las vírgenes sombras... o. cit.*, p.75.

53. DAMASO ALONSO, *La poesía de San Juan de la Cruz* (desde esta ladera. Aguilar, Madrid 1946, p.210.

“Quiero ver con el ver con que me miras  
sin soslayos que obstruyan el camino  
y mi existir talado en sus impulsos  
verdes con el trasluz de tu figura”.

La intimidad mística del alma y Cristo, descrita aquí tan delicadamente, suscita en F. Rielo esta entrañable exclamación: “¡Oh unión que a mi inocencia restableces...!”<sup>54</sup>.

En otro soneto revela F. Rielo que el canto místico es canción divina de eterno amor. Este eterno amor introduce al poeta en un místico éxtasis, que simboliza en la virgen ave –el alma– que va de vuelo en vuelo hacia donde el Padre quiere, su cielo. En este cielo el alma hace realidad su esperanza suprema. Esta altura mística fuerza al poeta a culminar su vuelo con esta exclamación: “¡Otórgame asilo!”<sup>55</sup>. Los comentaristas de F. Rielo leen en esta exclamación una réplica de la súplica de San Juan de la Cruz: “*Rompe la tela de este dulce encuentro*”.

Todavía más conexión con San Juan de la Cruz hace referencia F. Rielo al vuelo místico para significar la plena unión del alma con Dios. Muy celebrado es el pequeño poema de este doctor en el que canta el vuelo místico del alma que habla su cima en estos dos versos: “...y fui tan alto tan alto / que le dí a la caza alcance”. Así comenta Dámaso Alonso estos dos versos: “El amor divino es ya un furor, un frenesí de búsqueda. Y la unión, sólo un grito cimero de júbilo y de victoria”<sup>56</sup>.

A este vuelo místico dedica F. Rielo uno de sus más encendidos sonetos. Lo inicia con este dicho pregnante: “*Vuelo volando el vuelo*”. Se ha escrito, como comentario del mismo, que el simbolismo de San Juan de la Cruz lo trueca F. Rielo en lectura metafísica. Del “*volé tan alto tan alto*” del gran doctor, constatación del “*vuelo*” como hecho místico, F. Rielo se lanza al vuelo, no con la estaticidad del sustantivo “*vuelo*”, sino con la dinamicidad del verbo “*vuela*”, al que añade, para acrecer su vistualidad, el gerundio: “*volando*”. En este vuelo místico se da a la caza prometida por Dios pleno alcance. Vivimos a sí en la cumbre de la vida mística. El poeta nos lo hace sentir en este su último verso del refulgente poema: “...donde por Tí muriendo viva amando”<sup>57</sup>. Se da, por lo mismo, continuidad entre S. Juan de la Cruz y F. Rielo. Entre otras diferencias es de notar que la poesía del doctor místico es ingenua y transparente mientras que la de F. Rielo no es tan accesible por ser muy docta y estudiada.

Una nota informativa al final de esta reflexión. Ser puente entre los dos 98 del centenario sugiere la poesía filosófica de Unamuno y de F. Rielo, ambas de profundo arraigue religioso. El interés que ha suscitado en la vecina Francia nuestro pensamiento místico es un reto al poco relieve que se le ha dado en España. Que Ortega se declarara muy contrario a las conexiones que vio Unamuno entre S. Juan de la Cruz y Descartes no ha ayudado a esta reflexión. Hoy

54. *En las vírgenes ... o.cit.*, p.106.

55. *En las vírgenes ... o.cit.*, p. 135.

56. D. ALONSO, *o.cit.*, p. 215.

57. *En las vírgenes ... o.cit.*, p. 76.

la actitud de Ortega parece insostenible ante el hecho de que grandes pensadores franceses, Bergson, Blondel Mounier, Maritain, Chevalier y Lavelle hayan altamente ponderado el pensamiento místico español. L. Lavelle, en su obra *Quatre saints*, selecciona para su reflexión filosófica, entre tantos santos, a San Juan de la Cruz. La afinidad y contraste entre éste y Descartes vienen a ser iluminados goznes de su interpretación<sup>58</sup>. De ello toma conciencia nuestro benemérito hispanista Alain Guy en el estudio que inicialmente hemos mentado. Ineludiblemente esta constatación pide al historiador hispano una reflexión detenida sobre la filosofía mística de nuestro pensamiento.

Tanto M. Unamuno como F. Rielo son un puente entre los 98 por cuanto han contribuido ambos a dar la poesía religiosa hispana un inflexión interiorista y en profundidad. El tema pide ulteriores investigaciones. por lo que, en particular, toca a F. Rielo, se ha querido presentarlo como continuador de la poesía mística de San Juan de la Cruz. No ha tenido aceptación hasta ahora esta perspectiva histórica. Por mi parte, la veo muy fundada. Ante los versos acotados en este estudio y otros muchos de su poemario el historiador tiene que hacerse cargo que desde San Juan de la Cruz no se leen en las letras hispanas. Esta es mi convicción que propongo serenamente a los historiadores de nuestro pensamiento en esta vertiente: filosófica-religiosa-mística.

DR. ENRIQUE RIVERA DE VENTOSA  
*Universidad Pontificia de Salamanca*

---

58. L.LAVELLE, *Quatre saints*. Edit. Albin Michel 1951, pp. 95-131.