

Unamuno y el problema de Dios

1. LA PERVIVENCIA PERSONAL

Todos los actos celebrados con motivo del cincuentenario de la muerte de Unamuno (1936-1986), y todas las publicaciones aparecidas en esta conmemoración,¹ han permitido confirmar una vez más que Miguel de Unamuno es una de las figuras cimeras de la literatura española. No sólo por la fama que ha alcanzado su variada producción literaria, que abarca géneros tan diversos como el ensayo, la novela, el teatro y la poesía, sino también por el interés que han suscitado sus preocupaciones filosóficas.

Se ha puesto de relieve que sus obras, que, tanto en su vivo y personal estilo como en su temática, son independientes de la tradición anterior, le sirvieron de medio para expresar su pensamiento y emociones filosóficas. Porque en Unamuno el pensamiento y la emoción están íntimamente unidos.

No quiso exponer sus ideas filosóficas y religiosas en tratados sistemáticos, para que no se perdiese el sentimiento y la pasión que les acompañaba; y porque, consecuentemente, no concebía la filosofía como un conjunto ordenado de verdades racionales, fruto de una actividad puramente intelectual, sino como el vivir intensamente los problemas fundamentales del hombre.

Cree Unamuno que, con la filosofía así entendida, se siente con inquietud, e incluso de un modo angustioso y terrible, la problemática esencial de la vida. Dirá, por ello, que el sujeto y el objeto de la

1. De entre los actos organizados destacan el *Congreso Internacional*, que tuvo lugar en Salamanca del 10 al 20 de diciembre y el curso organizado por el «Centre Cultural de la Caixa de Pensions» en Barcelona, titulado *Cinquantenari de la mort d'Unamuno*. Respecto a las publicaciones hay que citar, con relación al tema de Dios, el libro: E. RIVERA DE VENTOSA, *Unamuno y Dios*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1985.

filosofía es el hombre individual y existente,² y que la única cuestión importante y el verdadero problema es el de la muerte.³

En todas sus obras se advierte siempre que la muerte es su preocupación central. Constantemente presenta este problema de la vida humana: el hecho de que cada hombre sabe que tiene que morir y sin embargo quiere vivir.

En la obra más notable, por lo menos desde el punto de vista ideológico, *Del sentimiento trágico de la vida*, lo plantea de esta forma: «No quiero morirme, no; no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia».⁴

A este tormento se suma el miedo e inquietud por abandonarlo todo: «Tiemblo ante la idea de tener que desgarrarme de mi carne; tiemblo más aún ante la idea de tener que desgarrarme de todo lo sensible y material, de toda substancia».⁵ El volver a la nada, la aniquilación total, confiesa Unamuno que convierten su miedo en terror, más que «las torturas del infierno, y sentí siempre ser la nada mucho más aterrador que él».⁶

Unamuno se anticipa al existencialismo sartriano al afirmar que sin la perduración de la vida nada tiene sentido, pues «si del todo morimos todos ¿para qué todo?»⁷

Su actitud, también precursora de las corrientes existencialistas, es de rebeldía. «Con razón, sin razón o contra ella, no me da la gana de morirme. Y cuando al fin me muera, si es del todo, no me habré muerto yo, esto es, no me habré dejado morir, sino que me habrá matado el destino humano (...) yo no dimito de la vida; se me destituirá de ella.»⁸ Se le habrá entonces destruido, pero por no renunciar a la vida no se le habrá vencido.

El problema de la muerte le conduce al del alma. La razón humana no puede demostrar su existencia y desconoce también su esencia. Desde esta perspectiva empirista y kantiana sostiene que «lo que llamamos alma no es nada más que un término para designar la conciencia individual en su integridad y persistencia».⁹

2. M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, en *Obras completas*. Madrid, Afrodísio Aguado, 1950-1958, 16 vols., T. XVI, I, p. 128. Bibliografía sobre Unamuno se encuentra en PELAYO H. FERNÁNDEZ, *Bibliografía crítica de Miguel de Unamuno* (1888-1975), Madrid, Porrúa, 1976.

3. *Ibid.*, II, pp. 163-164.

4. *Ibid.*, III, pp. 172-173.

5. *Ibid.*, III, p. 174. Cf. A. BLANCH, *El hombre ante la muerte en la literatura moderna*, «Razón y Fe» (Madrid), 1012 (1982), pp. 298-314.

6. *Ibid.*, III, p. 171.

7. *Ibid.*, III, p. 170.

8. *Ibid.*, VI, p. 258.

9. *Ibid.*, V, p. 207.

Inspirándose en Kant, dice asimismo que «la unidad de la conciencia no es para la psicología científica —la única racional— sino una unidad fenoménica. Nadie puede decir que sea una unidad sustancial. Es más aún, nadie puede decir que sea una substancia. Porque la noción de substancia es una categoría no fenoménica. Es el noúmeno y entra, en rigor, en lo inconcebible».¹⁰

Más adelante precisa Unamuno el significado de esta palabra, que nombra al sujeto de los actos psíquicos, diciendo que «el alma es para la razón nada más que la sucesión de estados de conciencia coordinados entre sí».¹¹

Por consiguiente, no acepta la tradición filosófica, iniciada en Platón, y afirmada también por la doctrina católica, de que es posible demostrar con certeza por argumentos estrictamente racionales la espiritualidad e inmortalidad del alma humana.

Es más, Unamuno incluso atribuye un origen psicológico a las demostraciones filosóficas sobre el alma. «La doctrina pretendida racional de la substancialidad del alma y de su espiritualidad, con todo el aparato que le acompaña, no nació sino de que los hombres sentían la necesidad de apoyar en razón su incontrastable anhelo de inmortalidad y la creencia a éste subsiguiente.»

Las pruebas filosóficas, que se han dado a lo largo de la historia sólo lo son aparentemente, pues «todas las sofisterías que tienden a probar que el alma es substancia simple e incorruptible proceden de ese origen». Sin examinarlas, dando, por tanto, como válida las críticas de Kant a la Psicología racional, llega a decir: «Es más aún, el concepto mismo de sustancia (...) es un concepto teológico enderezado a apoyar la fe en la inmortalidad del alma».¹²

Un poco más adelante dice también: «Y el concepto de sustancia nació, ante todo y sobre todo, del concepto de la sustancialidad del alma, y se afirmó éste para apoyar la fe en su persistencia después de separada del cuerpo».¹³

Concluye Unamuno que siendo la razón incapaz de demostrar la existencia y naturaleza del alma, tampoco puede afirmar su inmortalidad. Por esto declara que «todas las elucubraciones pretendidas racionales o lógicas en apoyo de nuestra hambre de inmortalidad, no son sino abogacía y sofistería».¹⁴

No obstante, respecto al tema del alma, Unamuno no mantiene una postura de agnosticismo racional, porque sostiene que la razón

10. *Ibid.*, V, p. 213.

11. *Ibid.*, V, p. 211. Cf. J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, en *Obras*. Madrid, Revista de Occidente, 1960, 7 vols., T. V, pp. 178 y ss.

12. *Ibid.*, V, p. 208.

13. *Ibid.*, V, p. 210.

14. *Ibid.*, V, p. 219.

no sólo desconoce su esencia y su atributo de indestructibilidad, sino que además demuestra lo contrario, ya que advierte que si bien «queda en pie la afirmación escéptica de Hume, y no hay manera alguna de probar racionalmente la inmortalidad del alma. Hay, en cambio, modos de probar racionalmente su mortalidad».¹⁵

Constituye un gran problema para el hombre este resultado negativo de la razón, ya que, indica Unamuno, el ser humano ansía sobrevivir y no puede prescindir del anhelo de inmortalidad, a pesar de la oposición de su inteligencia. La pugna entre ambas le angustia, pues, como escribe en otro lugar, «yo necesito la inmortalidad de mi alma; la persistencia indefinida de mi conciencia individual la necesito; sin ella, sin la fe en ella no puedo vivir, y la duda, la incredulidad de haber de lograrla, me atormenta, y, como la necesito, mi pasión me lleva a afirmarla, y afirmarla arbitrariamente y (...) violento la lógica».¹⁶

También en *Del sentimiento trágico de la vida*, cita el texto de la *Ética* de Spinoza: «Cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza (conatur) por perseverar en su ser»,¹⁷ y la glosa de este modo: «Quiere decirse que tu esencia, lector, la mía, la del hombre Spinoza, la del hombre Butler, la del hombre Kant y la de cada hombre que sea hombre, no es sino el conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir».¹⁸

2. LA TEOLOGIA NATURAL

En este importantísimo problema de la propia pervivencia, central en toda la producción de Unamuno, está implícita la cuestión de Dios, porque considera que de la teología, y, por tanto, también de la religión, depende la solución al enigma de la muerte.

Para la comprensión de su doctrina teológica, y su concepción de la religión, en primer lugar, hay que tener siempre presente su problemática de la muerte y de la supervivencia personal. También, en segundo lugar, no debe abandonarse el contacto directo con los textos de Unamuno que tratan explícitamente ambas cuestiones. Porque, dado el atractivo e importancia de la temática, así como la per-

15. *Ibid.*, V, p. 206.

16. *Idem*, *Sobre la eurcepeización*, en *Obras completas*, op. cit., T. III, *Ensayos I*, p. 112.

17. SPINOZA, *Ética*, III, prop. 6 (trad. esp. A. Rodríguez, Madrid, Aguilar, 1957, p. 184).

18. M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., I, p. 133.

sonalísima actitud de Unamuno ante la misma, han aparecido numerosos estudios que analizan y enjuician su pensamiento teológico, que en la actualidad continúan incrementándose.

Se corre, con ello, el peligro de que se difuminen las tesis unamunianas, sobre todo porque se han dado interpretaciones contradictorias. Se ha presentado su posición religiosa como atea, agnóstica, racionalista, panteísta, deísta, protestante, católica, fideísta, etc. Así, por ejemplo, M. Oromí le considera como un pensador de la corriente teológica de fines del siglo XIX y principios del XX, dentro del catolicismo, llamada modernismo; H. Benítez, como protestante, en cuanto a sus ideas, y católico, en cuanto a sus sentimientos e intenciones; J. Grau, como agnóstico, pero interesado en creer; J. L. Aranguren, como protestante, principalmente luterano; J. Marías, como católico, aunque heterodoxo; G. de Armas, como un ateo; A. Sánchez Barbudo, como un ateo, pero con ansias de Dios; R. Orringer, como ritschliano católico, etc.¹⁹

No se puede desprestigiar ninguna de estas explicaciones, pero para entender su teología hay que examinar directamente los mismos escritos de Unamuno, sin olvidar su actitud ante el misterio de la muerte, que la condiciona.

La preocupación teológica es así otra materia dominante de todas sus reflexiones. Tanto que incluso llega a ocultar su punto de partida, la postura ante la muerte. Como indica Julián Marías, «la obra entera de Unamuno está inmersa en un ambiente religioso; cualquier tema acaba en él por mostrar sus raíces religiosas o culminar en una última referencia a Dios. Y en el fondo nada le interesaba si no podía reducirlo de algún modo a su preocupación permanente».²⁰

No entiende por Dios alguno de los conceptos que se han elaborado en la filosofía. No acepta la concepción griega de Dios ordenador, ni la dada por la filosofía cristiana, que la asumió perfeccionándola, de Dios creador, porque descalifica todas las argumentaciones, elaboradas por la metafísica, para demostrar su existencia.

Escribe, siguiendo también a Kant: «Confieso sinceramente que las supuestas pruebas racionales —la ontológica, la cosmológica, la

19. Cf. M. OROMÍ, *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa Calpe, 1943; H. BENÍTEZ, *El drama religioso de Unamuno*, Buenos Aires, Ed. Universidad de Buenos Aires, 1949; J. GRAU, *Unamuno. Su tiempo y su España*, Buenos Aires, Ed. Alda, 1946; J. L. ARANGUREN, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1952; J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, 1943; G. DE ARMAS, *¿Guía o símbolo?*, Madrid, Ed. Rivadeneyra, 1958; A. SÁNCHEZ BARBUDO, *Estudios sobre Unamuno y Machado*, Madrid, Ed. Guadarrama, 1969; NELSON R. ORRINGER, *Unamuno y los protestantes liberales (1912)*, Madrid, Gredos, 1985.

20. JULIÁN MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, op. cit., p. 141.

ética, etcétera, etcétera— de la existencia de Dios no me demuestran nada; que cuantas razones se quieren dar de que existe un Dios me parecen razones basadas en paralogismos y peticiones de principio. En esto estoy con Kant».²¹

No admite tampoco el Dios filosófico del racionalismo, de orden esencial, desde cuya concepción ha comprendido la propia de la filosofía cristiana medieval, que tiene un carácter existencial,²² situando ambas en el mismo plano de las esencias. Por esto, generalizando afirma que «las tradicionales y tantas veces debatidas pruebas de su existencia no son, en el fondo, sino un intento vano de determinar su esencia (...). 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, es decir, no prueban más que la existencia de esa idea de Dios».²³

Unamuno, sin referir o comentar las críticas kantianas a las demostraciones de la existencia de Dios, que tampoco analiza, ni distingue, no solamente descalifica a la Teología natural, que incluye la metafísica, cuando trata de su existencia, sino también, consecuentemente, de su esencia.

Tajantemente declara que «el Dios lógico, racional, el ens sumum, el primum movens, el Ser Supremo de la filosofía teológica, aquel a que se llega por los tres famosos caminos de negación, eminencia y causalidad, viae negationis, eminentiae, causalitatis, no es más que una idea de Dios, algo muerto».²⁴

El motivo por el que la filosofía no pueda ascender hasta Dios, demostrando su existencia y formándose una cierta idea de su esencia es, para Unamuno, porque, como había dicho Kant, la razón del hombre no es capaz de tener por objeto a Dios. Del mismo modo que no puede demostrar la existencia y averiguar la naturaleza del alma, tampoco puede hacerlo de Dios. Pero con la importante diferencia que en este caso en ningún punto puede demostrar lo opuesto. De manera que «la razón no nos prueba que Dios exista, pero tampoco que no pueda existir».²⁵

21. M. DE UNAMUNO, *Mi religión*, en *Obras completas*, op. cit., T. XVI, p. 120.

22. Cf. E. FORMENT, *El problema de Dios en la metafísica*, Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1986, c. III.

23. M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., VIII, p. 288.

24. *Ibid.*, VIII, pp. 287-28. Cf. N. GONZÁLEZ CAMINERO, *Unamuno, I. Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa*, Burgos, Ed. Universidad Pontificia de Comillas, 1948, pp. 273 y ss.; JULIÁN MARIÁAS, *Miguel de Unamuno*, op. cit., pp. 143 y ss.

25. *Ibid.*, VII, p. 278.

En una carta a Pedro de Múgica, fechada el 2 de diciembre de 1903, cuatro años antes de escribir este ensayo, decía también: «No se demuestra con argumentos lógicos su existencia ni su no existencia tampoco».²⁶

Aunque el desautorizar a la razón para tratar de resolver el problema de Dios no es ateísmo, porque, como confiesa el mismo Unamuno, «nadie ha logrado convencerme racionalmente de la existencia de Dios, pero tampoco de su no existencia; los razonamientos de los ateos me parecen de una superficialidad y futilidad mayores aún que los de sus contradictores».²⁷

Su posición, desde la perspectiva filosófica o racional, es agnóstica. Unamuno, igual que Kant, cuyas tesis teológicas le parecen indiscutibles y que están, por ello, en lo más básico de su pensamiento, profesa un agnosticismo racional.

No se trata de un agnosticismo absoluto, porque, como Kant, sostiene que hay otra vía para llegar a Dios fuera de la racional. Los fracasos de esta última, no representan algo negativo, porque permiten acceder a la nueva vía. Kant, que la encuentra en la moral, dirá: «Me ha sido, pues, preciso suprimir el saber para dar lugar a la creencia».²⁸ Unamuno tampoco parece lamentarse de la imposibilidad de la razón a acceder a Dios, al concluir: «He aquí algo insoluble, y vale más que así lo sea. Bástele a la razón el no poder probar la imposibilidad de su existencia».²⁹ Al cerrarse el camino de la razón, se puede partir de otro más eficaz, que, para Unamuno, es el del ansia de inmortalidad, que ya no es racional sino sentimental.

Dios es, para Unamuno, como en Kant, un postulado, algo que no puede probarse ni refutarse, pero que es necesario admitir para que se dé un hecho innegable. En Kant es la condición que posibilita el orden moral; en cambio, para Unamuno, es el supuesto que garantiza el deseo personal de inmortalidad. No es un postulado de la razón práctica, como enseña Kant, sino un postulado del anhelo por salvarse de la muerte.

Este sentimiento se da en todos los hombres. Cada hombre quiere existir siempre y, por ello, necesita a un Dios que le asegure su

26. *Idem, Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, Santiago de Chile, Ed. Zig-Zag, 1965, p. 322.

27. *Idem, Mi religión, op. cit.*, p. 121.

28. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, F. Meiner Verlag, 1956, B XXXIII.

29. M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida, op. cit.*, VIII, p. 312. Sobre la influencia de Kant en Unamuno véase: F. MEYER, *La Ontología de Miguel de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1962.

voluntad personal de pervivir. Dirá así Unamuno que «lo que el hombre busca en la religión, en la fe ligiosa, es salvar su propia individualidad, eternizarla, lo que no se consigue ni con la ciencia, ni con el arte, ni con la moral. Ni ciencia, ni arte, ni moral nos exigen a Dios (...), a Dios no le necesitamos ni para que nos enseñe la verdad de las cosas, ni su belleza, ni nos asegure la moralidad con penas y castigos, sino para que nos salve, para que no nos deje morir del todo».³⁰

En este punto, Unamuno se diferencia de Kant. También se aparta de la concepción kantiana de Dios, porque para Unamuno se trata de un Dios deseado por el hombre, que es para el hombre y a su medida. Puesto que, precisa Unamuno: «si cada cual de nosotros (...) se imagina a Dios a su medida, y a su medida se hace Dios para él, hay un Dios colectivo, social, humano, resultante de las imaginaciones todas humanas que le imaginan (...). Y es Dios la más rica y más personal concepción humana».³¹ No es, por tanto, la razón la que la elabora sino la imaginación.

Unamuno y Kant, a pesar de estas diferencias, en el punto de partida coinciden. Por ello se nota la influencia de Kant, por el que siempre Unamuno sintió una gran admiración. En 1923, por ejemplo, en un poema de *Rimas de dentro*, dice: «¡Oh Kant, cuánto te admiro!».³²

En este proceso imaginativo, resultado del deseo o querer la inmortalidad, se pone una persona en el universo, o, como dice, se hace una «personalización del universo», que explica de este modo: «El amor personaliza cuanto ama. Sólo cabe enamorarse de una idea personalizándola. Y cuando el amor es tan grande y tan vivo, y tan fuerte y desbordante que lo ama todo, entonces lo personaliza todo y descubre que el total Todo, que el Universo es Persona también, que tiene una Conciencia, Conciencia que a su vez sufre, compadece y ama, es decir, es conciencia. Y a esta Conciencia del Universo, que el amor descubre personalizando cuanto ama, es a lo que llamamos Dios (...). Dios es, pues, la personalización del Todo, es la Conciencia eterna e infinita del Universo».³³

Este texto, y otros de este capítulo, parecen también tener un cierto sentido panteísta. Por ejemplo, se dice más adelante: «Tal vez la inmensa vía láctea que contemplamos durante las noches claras en el cielo, ese anillo inmenso de que nuestro sistema planetario no es sino una molécula, es a su vez una célula del Universo, Cuerpo de Dios. Las células todas de nuestro cuerpo conspiran y concurren

30. *Ibid.*, XII, pp. 440-441.

31. *Ibid.*, VIII, p. 297.

32. *Idem*, *Poesía I*, en *Obras completas, op. cit.*, T. XIII, VII, p. 865.

33. *Idem*, *Del sentimiento trágico de la vida, op. cit.*, p. 267.

a mantener y encender nuestra conciencia, nuestra alma (...) y si todas las conciencias de todos los seres concurren por entero a la Conciencia Universal, ésta, es decir, Dios, es todo».³⁴

Dios, por consiguiente, es una proyección externa de la misma conciencia o subjetividad de la persona humana. Explícitamente lo afirma Unamuno al reconocer que su concepción «no fue, pues, lo divino algo objetivo, sino la subjetividad de la conciencia proyectada hacia fuera, la personalización del mundo. El concepto de divinidad surgió del sentimiento de ella, y el sentimiento de divinidad no es sino el mismo oscuro y naciente sentimiento de personalidad vertido a lo de fuera».³⁵

Según Unamuno, en este sentido, en cuanto producido por la misma conciencia, Dios existe, pues ésta existe y tiene el sentimiento de Dios, aunque, como dice Unamuno, este «Dios cordial o sentido, el Dios de los vivos, es el Universo mismo personalizado, es la Conciencia del Universo».³⁶

Desde esta perspectiva extrarracional no se puede averiguar si este proceso de proyección subjetiva se corresponde a una realidad objetiva, a un Dios existente realmente. Porque ello supondría, en palabras de Unamuno, plantear «de nuevo la pregunta racional, esfíngica —la Esfinge, en efecto, es la razón— de ¿existe Dios? Esa persona eterna y eternizadora que da sentido —y no añadiré humano, porque no hay otro— al universo, ¿es algo sustancial fuera de nuestra conciencia, fuera de nuestro anhelo?».³⁷ Lo que, como se ha dicho, no tiene respuesta desde su postura de agnosticismo racional.

Sin embargo, en la vida sentimental o volitiva no se demuestra que exista realmente Dios, sino que se quiere que exista para que el hombre pueda continuar existiendo. Desde ella, por tanto, sostiene Unamuno que «Dios no existe, sino que más bien sobre-existe y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos»,³⁸ es decir, se exige un Dios real que fundamente la existencia humana y garantice su duración eterna o la haga existir siempre.

A diferencia del camino racional, en el que, por no alcanzarse a Dios, puede afirmarse que no existe, en el sentimental no es posi-

34. *Ibid.*, VII, pp. 276-277.

35. *Ibid.*, VIII, p. 285. Cf. A. SÁNCHEZ BARBUDO, *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1968; J. D. GARCÍA BACCA, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas, Unamuno o la conciencia agónica*, Caracas, Ministerio de Educación Nacional de Venezuela, 1947, p. 103.

36. *Ibid.*, VIII, p. 298.

37. *Ibid.*, VIII, p. 312. Cf. F. SEVILLA BENITO, *La esencia de Dios, según don Miguel de Unamuno*, «Augustinus» (Madrid), 1 (1956), pp. 83-100.

38. *Ibid.*, VIII, p. 296.

ble la supresión del deseo de Dios. Esta superioridad la indica Unamuno citando y glosando el famoso versículo del Salmo XIII: «Dijo el malvado en su corazón: no hay Dios». Y así es en verdad. Porque un justo puede decirse en su cabeza: "Dios no existe". Pero en el corazón sólo puede decirse 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». Por ello, añade que no se da en realidad la negación de este deseo, ya que «de hecho los que reniegan de Dios es por desesperación de no encontrarlo».³⁹

No obstante, esta aspiración de orden sentimental y volitivo de Dios, que sirve para compensar la limitación de la razón en metafísica, por consiguiente, no elimina el agnosticismo racional, sino que lo confirma.

3. LA FE AGONICA

Según esta doctrina teológica, el Dios de Unamuno no es el de la filosofía, pero tampoco, en sentido estricto, el de la fe cristiana. Porque la fe, tal como la define la teología católica, es un acto del entendimiento, que asiente a una verdad revelada por Dios, bajo el imperio de la voluntad, movida por su gracia. Es, por tanto, una modalidad de conocimiento intelectual. Se diferencia de las otras especies porque el asentimiento de la mente no fruto de la evidencia intrínseca de los contenidos creídos, sino de la autoridad de Dios, que constituye su único apoyo, y que hace que sea completamente cierto y seguro.

La fe por no basarse en una evidencia, en algo conocido clara e inmediatamente, sino en una autoridad, que no elimina su oscuridad y mediatez, se precisa también un acto de la voluntad, que incline al entendimiento a aceptar lo creído. Lo que hace que sea un acto libre. Aunque se necesita además el influjo de la gracia divina que mueve a la voluntad e ilumina la mente.⁴⁰

Para Unamuno, en cambio, la fe no pertenece al orden intelectual, es completamente ciega. No solamente descalifica a la razón en la Teología natural, sino también en el plano sobrenatural. Por ello sitúa a la fe únicamente en los actos naturales de la voluntad.

39. *Ibid.*, VIII, pp. 311-312. Cf. F. SEVILLA BENITO, *La idea de Dios en don Miguel de Unamuno*, «Revista de Filosofía» (Madrid), 42 (1952), pp. 473-495.

40. Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-III, a. 2. Véase sobre el acto de fe: A. ROYO MARÍN, *La fe de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1973; *Idem*, *Teología de la perfección cristiana*, Madrid, BAC, 1958, pp. 474 y ss.

En *Del sentimiento trágico de la vida*, escribe: «¿Y qué cosa es fe? Así pregunta el catecismo de la doctrina cristiana que se nos enseñó en la escuela, y contesta así: creer lo que no vimos. A lo que hace ya una docena de años corregí en un ensayo diciendo: "¡Crear lo que no vimos!, ¡no!, sino crear lo que no vemos"».41

En efecto, en el ensayo del 1900, titulado *La fe*, modifica esta explicación para la mentalidad infantil de la inevidencia del acto de fe, definiéndola con estas palabras, como una acción creadora no racional, a las que añade las siguientes: «Crear lo que no vemos, sí, crearlo, y vivirlo, y consumirlo, y volverlo a crear y consumirlo de nuevo viviéndolo otra vez, para otra vez crearlo».42

La fe, según la definición de Santo Tomás, «es un acto del entendimiento, que asiente a una verdad divina por el imperio de la voluntad movida por Dios».43 En cambio, el acto propio de la fe no es para Unamuno un firme asentimiento de la razón a unas verdades reveladas por Dios, que constituyen su objeto, sino que, tal como dice explícitamente, «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».44

Tal creación es obra de la voluntad, como también explica Unamuno en este pasaje: «Querer que exista Dios, y conducirse y sentir como si existiera. Y por este camino de querer su existencia (...), es cómo creamos a Dios, esto es, cómo Dios se crea en nosotros».45

Por consiguiente, la proyección de Dios por la conciencia humana se explica, por la fe, en este sentido unamuniano, de querer o desear a Dios, pues insistentemente recuerda Unamuno que «crear en Dios es en primera instancia al menos, querer que le haya, anhelar la existencia de Dios».46 Puede así precisarse que este camino sentimental e irracional, que propone para llegar a Dios, una vez clausurado el de la razón, es un tipo de fideísmo.

Por consiguiente, la fe surge del sentimiento de una falta y necesidad de Dios, que denomina «hambre de Dios», y que se experimenta por la conciencia de la limitación temporal de la vida humana. El origen de la fe está en esta indigencia, ya que, como asegura

41. M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., IX, p. 313.

42. *Idem*, *La fe*, en *Obras completas*, op. cit., T. XVI, p. 99.

43. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 9.

44. M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., IX, p. 319.

45. *Ibid.*, IX, p. 321.

46. *Ibid.*, IX, p. 313. En el capítulo anterior ya había dicho: «Crear en Dios es, en primera instancia, y como veremos, querer que haya Dios, no poder vivir sin El» (VIII, p. 296).

Unamuno, «no es, pues, necesidad racional, sino angustia vital, lo que nos lleva a creer en Dios. Y creer en Dios es ante todo y sobre todo, he de repetirlo, sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y vacío, querer que Dios exista».⁴⁷ Todas las clases y tipos de conocimiento los explica por las necesidades del hombre.

Al ser humano le es absolutamente necesario Dios para asegurarse su propia existencia, puesto que, como dice Unamuno, «si existiera el Dios garantizador de nuestra inmortalidad personal, entonces existiríamos nosotros de veras. ¡Y si no, no!».⁴⁸ Palabras que son el comentario que hace al último terceto de su soneto «La oración del ateo» (1910), que empieza así: «Oye mi ruego Tú, Dios que no existes». El final al que se refiere es éste: «Para abarcarte. Sufro yo a tu costa, / Dios no existente, pues si Tú existieras / existiría yo también de veras».⁴⁹

La ausencia de Dios provoca una impresión que caracteriza Unamuno como un «sentimiento —obsérvese bien, porque en esto estriba todo lo trágico de él y el sentimiento trágico de toda la vida—, es un sentimiento de hambre de Dios, de carencia de Dios»,⁵⁰ o del inmortalizador del hombre.⁵¹

Unamuno, ya al comienzo de su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, escribe: «Ya dijo no sé dónde otro profesor, el profesor y hombre Guillermo James, que Dios para la generalidad de los hombres, es el productor de inmortalidad».⁵² El pragmatismo religioso de James, expuesto en *The Will to Believe and Other Essays* y *The Varieties of Religious Experience*, publicadas pocos años antes, influyó también en su concepción de Dios y de la fe.

Para Unamuno la fe se funda, por consiguiente, en la esperanza. El mismo declara que «no es que esperamos porque creemos, sino más bien que creemos porque esperamos. Es la esperanza en Dios, esto es, el ardiente anhelo de que haya un Dios que garantice la eternidad de la conciencia, lo que nos lleva a creer en El».⁵³ De ma-

47. *Ibid.*, VIII, p. 311. Cf. MIGUEL OROMÍ, *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, 1943, c. IV, pp. 98 y ss. F. SEVILLA BENITO, *La gnoseología de Unamuno y el descubrimiento de Dios, «Augustinus»* (Madrid), 2 (1957), pp. 57-76.

48. *Ibid.*, VI, p. 249.

49. M. DE UNAMUNO, *Rosario de Sonetos líricos*, en *Obras completas*, op. cit., T. XIII, p. 546.

50. *Ibid.*, VIII, p. 296.

51. B. DELGADO, *Unamuno educador*. Madrid, Editorial Magisterio Español, 1973, p. 29.

52. M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., I, p. 131. Cf. M. OROMÍ, *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*, op. cit., pp. 72 y ss.

53. *Ibid.*, IX, p. 314.

nera que, como repite muchas veces, «la esperanza (...) es madre de la fe; y la fe madre de Dios».⁵⁴

Una fe de este tipo no llena el vacío intelectual que ha dejado la actitud filosófica agnóstica. No implica, por tanto, una postura fideísta en un sentido riguroso. La fe unamuniana conserva ambas posiciones. Hace coexistir, a pesar de su antítesis, el agnosticismo racionalista y el fideísmo sentimental, pero sin resolverla, sino manteniéndoles en su estado de opoción. Concluirá, por ello, que «en mantener esta lucha entre el corazón y la cabeza, entre el sentimiento y la inteligencia, y en que aquél diga ¡sí! mientras ésta dice ¡no!, y ¡no!, cuando la otra ¡sí!; en esto, y no en ponerlos de acuerdo, consiste la fe fecunda y salvadora».⁵⁵ La fe auténtica se caracteriza por esta lucha o «agonía», tal como la denomina Unamuno, utilizando el sentido griego de combate, entre el agnosticismo y el fideísmo.

La negación racional del alma y la incapacidad intelectual de saber algo de Dios se enfrenta a la voluntad que quiere que existan la inmortalidad y Dios, y en esta constante pugna se encuentra la fe del hombre, porque no es posible hallar la solución entre los dos extremos de la alternativa. Por esto confiesa Unamuno que «no quiero poner paz entre mi corazón y mi cabeza, entre mi fe y mi razón; quiero más bien que se peleen entre sí».⁵⁶

Define, por consiguiente, la situación del hombre como posición intermedia de lucha entre razón y fe, que provoca, como dice Unamuno, «la incertidumbre, la duda y (...) la desesperación mental».⁵⁷ Se encuentra en un estado de contradicción permanente, sin esperar su posible eliminación, entre la razón que niega y la fe o el sentimiento que afirma. Escribe Unamuno en *La agonía del cristianismo*: «Afirmando, creo, como poeta, como creador (...), niego, descreo, como razonador» y, por esto, «dudo, lucho, agonizo como hombre».⁵⁸

Tal situación humana contradictoria, y de tensión agónica es la que constituye la esencia y la que da sentido a la vida humana. Como dice Unamuno: «porque es la contradicción íntima precisamente lo que unifica mi vida y le da razón práctica de ser. O más bien es el conflicto mismo, es la misma apasionada incertidumbre lo que unifica mi acción y me hace vivir y obrar».⁵⁹

La frase evangélica «¡Creo, Señor!; ayuda mi incredulidad», tal como la interpreta el mismo Unamuno, es la mejor exposición de esta

54. *Idem*, *Ensayos II*, en *Obras completas*, op. cit., T. IV, p. 1130.

55. *Ibid.*, p. 729.

56. *Idem*, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., VI, p. 247.

57. *Ibid.*, XI, pp. 385-386.

58. *Idem*, *La agonía del cristianismo*, en *Obras completas*, op. cit., T. XVI, II, p. 469.

59. *Idem*, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., IX, p. 385.

fe agónica.⁶⁰ Después de explicar el pasaje, donde aparece, comenta que «es una fe a base de incertidumbre. Porque cree, es decir, porque quiere creer (...), pide al Señor que venga en ayuda de su incredulidad de su duda».⁶¹

Si se expone esa concepción unamuniana de la fe en terminología kantiana, puede decirse que Unamuno mantiene a la vez los resultados negativos respecto a la inmortalidad del alma y a Dios de la *Crítica de la razón pura*, con los positivos, aunque en un sentido distinto, de la *Crítica de la razón práctica*, sin complementarlos, sino enfrentándolos antitéticamente. Pero sin buscar tampoco su síntesis o superación.

Como ha dicho Alain Guy, uno de los mejores conocedores del pensamiento religioso de Unamuno, en su fe «no es posible ninguna transacción(ni tampoco ninguna síntesis, aquí no es admisible ninguna *Aufhebung* de tipo hegeliano, que supera la tesis y la antítesis. Por el contrario (...), los dos términos de la aporía quedan permanentemente enfrentados y no sufren ninguna mediación».⁶² El no tener en cuenta esta acertada observación de Guy, explicaría el que se hayan dado interpretaciones tan contradictorias de la fe unamuniana. Se ha presentado a Unamuno como agnóstico o fideísta, como ateo o creyente, como racionalista o irracionalista, como panteísta o deísta, como católico o protestante, como ortodoxo o heterodoxo, etc.

Todas las versiones de su doctrina de la fe tendrían un origen común, el atender solamente a uno de los extremos de la antítesis que presenta Unamuno, relegando el otro. En cambio, Unamuno acepta los dos a la vez y, por tanto, puede denominársele por ambos pero como simultáneos, porque pretende ser al mismo tiempo lo que designan los calificativos antagónicos, a pesar de su real contradicción.

Sobre esta «agonía» o conflicto entre lo contradictorio de Unamuno se han dado en la actualidad varias interpretaciones. García Bacca la entiende como la lucha heraclitiana; Laín Entralgo parece que la acerca a la dialéctica de Hegel; Ferrater Mora considera que en la confrontación se da una cierta unidad e identidad de carácter personal; Elías Díaz sostiene, en cambio, que es simplemente una

60. Cf. B. DELGADO, *Unamuno educador*, Madrid, Editorial Magisterio Español, 1973, p. 29.

61. M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., VI, p. 248.

62. ALAIN GUY, *Histoire de la philosophie espagnole*, Toulouse, Publications de l'Université de Toulouse-le-Mirail, 1983, pp. 219-229 (trad. esp. *Historia de la filosofía española*, Barcelona, Anthropos, 1985), p. 226. *Idem*, *Los filósofos españoles de ayer y hoy*, Buenos Aires, Losada, 1966, p. 121.

oposición de contrarios que «no genera progreso ni avance alguno; es marcar el paso con fuerza sin moverse en absoluto del sitio».⁶³

Esta original posición de Unamuno no sólo choca con el sentido común y la filosofía, que se basan en el principio de no contradicción, sino también con la doctrina católica, porque, además, en ella no se presenta la relación de la razón con la fe como conflictiva. Se enseña que la fe no sólo no se opone a la razón, no es irracional, o «antirracional», sino que, por el contrario, la perfecciona. Esta congruencia entre ambas es necesaria porque la fe necesita de la razón, como a su soporte. La racionalidad del hombre es el sujeto propio de la fe, de manera que sin la razón el hombre no podría tener fe.⁶⁴

4. LA DESESPERANZA ESPERANZADA Y EL CRISTIANISMO

La idea de Dios de Unamuno, y la fe de la fe agónica que supone, conducen a una especial noción de la religión, tanto en su acepción de inclinación virtuosa como en la objetiva de conjunto de creencias. Porque a pesar de las múltiples influencias que recibió, que han sido muy estudiadas,⁶⁵ el pensamiento religioso de Unamuno es realmente peculiar. Tanto, que puede afirmarse que «la religión de Unamuno es personal; con él empieza y con él acaba». Lo que no quiere decir que tenga una religión propia, porque «más que elaborar una religión distinta a las existentes, manifiesta una actitud original frente a todo dogma católico o protestante».⁶⁶

63. J. D. GARCÍA BACCA, *Unamuno o la conciencia agónica*, op. cit., p. 103. P. LAÍN ENTRALGO, *La generación del 98*, Madrid, Espasa-Calpe, 1956, tercera ed. J. FERRATER MORA, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1944. *Idem*, *A philosophy of tragedy*, Berkeley, Univ. de California, 1962. E. DÍAZ, *Revisión de Unamuno*, Análisis crítico de su pensamiento político, Madrid, Edit. Tecnos, 1968, p. 168. Cf. *idem*, *Pensamiento político de Unamuno*, Madrid, Edit. Tecnos, 1965).

64. Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad. 2; I, q. 2, a. 2, ad. 1; F. CANALS VIDAL, *Actualidad teológica de Santo Tomás*, «Verbo» (Madrid), 141-142 (1976), pp. 127-150; J. GARCÍA LÓPEZ, *Armonía entre lo natural y lo sobrenatural en Tomás de Aquino*, en AA. VV., *Veritas et Sapientia*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1975, pp. 137-158; E. FORMENT, *El problema de Dios en la Metafísica*, op. cit., pp. 114 y ss.

65. Cf. A. GUY, *Unamuno*, Paris, Editions Seghers, 1964. Sobre la pluralidad de estudios sobre las fuentes del pensamiento unamuniano y sobre sus interpretaciones, véase también: A. SÁNCHEZ BARBUDO, *Miguel de Unamuno. El escritor y la crítica*, Madrid, Guadarrama, 1974; *idem*, *Sobre la concepción de «paz en la guerra»*, «Insula» (Madrid), 46 (1949), pp. 1-6; *idem*, *La formación del pensamiento de Unamuno*, «Revista Hispánica Moderna» (New Yor), 1-4 (1949), pp. 99-106.

66. BUENAVENTURA DELGADO, *Unamuno educador*, op. cit., p. 28.

En sus obras Unamuno no pretendió establecer una nueva religión, sino reflexionar sobre lo que consideraba que debía ser la auténtica vida cristiana. Sus originales especulaciones y su personal actitud ante la religión son el resultado, por un lado, de la concepción de Dios examinada, que no coincide con las nociones que ha establecido la filosofía, ni tampoco rigurosamente con la que profesa el cristianismo. Al intentar ascender hasta Dios a través del problema de la inmortalidad, que constituye su preocupación central, establece que «Dios es el immortalizador del hombre, un seguro de vida eterna».⁶⁷

Sin embargo, el cristianismo sostiene que, aunque Dios salva al hombre y le da la felicidad eterna, y, por tanto, es la garantía de la misma, no es esencialmente un medio sino un fin. Dios es el fin último del hombre. Porque el hombre está inclinado hacia El, no encuentra la felicidad en ninguna criatura, que no son el bien absoluto. Solamente puede encontrarla en Dios que es el sumo Bien.⁶⁸ El mismo Dios, que es sumamente bueno y amoroso, que no obra nada en su propio beneficio y no busca otra cosa que darse, que es, por tanto, la «generosidad misma»,⁶⁹ se entrega al hombre para ser poseído, para que le alcance conociéndole y amándolo.⁷⁰

Su pensamiento religioso, por otro lado, está también motivado por esta doctrina de la imposibilidad de conciliación entre la razón y la fe, entre la inteligencia y el sentimiento, entre la sabiduría y la vida, o, en definitiva, entre la ciencia y la religión. Lo que le hace decir: «Mi ciencia es antirreligiosa; mi religión, anticientífica, y no excluyo a ninguna de las dos, sino que las mantengo en mí, frente a frente, negándose una a otra».⁷¹

67. *Ibid.*, p. 29. Cf. F. SEVILLA BENITO, *Los problemas de la vida futura del hombre según Don Miguel de Unamuno*, «Giornale di Metafisica» (Genova), 10 (1955), pp. 849-865.

68. Cf. SANTO TOMÁS, *Summa contra Gentiles*, III, c. 112; *idem*, *Summa Theologiae*, I-II, q. 2, a. 8. Véase: E. FORMENT, *El personalismo contemporáneo y el personalismo teológico*, «Cristiandad» (Barcelona), 646 (1985), pp. 44-52, p. 51; *idem*, *Suárez y el personalismo de Maritain*, «Espíritu» (Barcelona), 92 (1985), pp. 106-136, p. 135.

69. *Idem*, *Suma Theologiae*, I, q. 44, a. 4, ad. 1. Cf. E. FORMENT, *El problema de Dios en la Metafísica*, *op. cit.*, pp. 185-186.

70. Cf. R. ORLANDIS, *El último fin del hombre en Santo Tomás*, «Manresa», 14 (1942), pp. 7-25 y 5 (1942), pp. 107-117; J. BOFILL, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Barcelona, Publicaciones Cristianidad, 1950, pp. 169 y ss.; F. CANALS, *Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad personal*, Actas del Congreso Internacional Teoría y Praxis, Génova-Barcelona, 1976, pp. 109-116.

71. M. DE UNAMUNO, *Carta del 5 de marzo de 1901*, en J.-A. COLLADO, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Madrid, Gredos, 1962, p. 287.

Hay que indicar a este respecto que a pesar de que en 1901 Unamuno empieza a leer a Kierkegaard, en *Kierkegaard y Unamuno*, Collado Millán demuestra que no recibió tanta influencia del pensador danés, como generalmente se cree, porque, por ejemplo, el tema de la inmortalidad casi no tiene importancia en Kierkegaard, también es distinto su concepto de Dios y de la fe. Solamente hay un paralelismo de ideas en la descripción del problema existencial humano y en su defensa de la vida auténtica.⁷²

La fe, en este sentido unamuniano, que implica esta lucha o «agonía», y, por tanto, que conlleva una permanente inquietud y desasosiego, al ser un factor capital de la religión, hará que, para Unamuno, ésta sea lo que podría denominarse una religión agónica.

El mismo Unamuno, en el ensayo *Mi religión*, de 1907, expone las características de su peculiar cristianismo. Explica que lo escribe porque algunas personas, después de haber leído sus obras, se han preguntado: «Y bien, en resumidas cuentas, ¿cuál es la religión de este señor Unamuno?».

Desde su postura religiosa no puede contestar concretamente, ya que desaparecería la tensión entre extremos contradictorios, que la constituye. Por esto advierte: «Voy a ver si consigo, no contestarla, cosa que no pretendo, sino plantear algo mejor el sentido de la pregunta».⁷³ Indica, por ello, que «esos, los que me dirigen esa pregunta, quieren que les dé un dogma, una solución en que pueda descansar el espíritu de su pereza. Y ni esto quieren, sino que buscan poder encasillarme y meterme en uno de los cuadrículados en que colocan a los espíritus, diciendo de mí: "Es luterano, es calvinista, es católico, es ateo, es racionalista, es místico", o cualquier otro de estos motes, cuyo sentido claro desconocen, pero que les dispensa de pensar más. Y yo no quiero dejarme encasillar».⁷⁴ Y más adelante insiste: «De lo que huyo, repito, como de la peste, es que me clasifiquen».⁷⁵

Sin tener en cuenta esta advertencia del mismo Unamuno, ni la singularidad de su pensamiento paradójico y contradictorio, muchas veces se le ha simplificado clasificándolo exclusivamente en alguna postura o corriente filosófica o teológica. Con ello, además, se le da una estabilidad doctrinal, que no se dio en su filosofía, que, incluso, podría decirse que atravesó por distintas etapas.

El que su pensamiento religioso no pueda clasificarse o encasi-

72. Cf. J.-A. COLLADO, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, op. cit.

73. *Idem*, *Mi religión*, en *Obras completas*, op. cit., T. XVI, p. 117.

74. *Ibid.*, p. 119.

75. *Ibid.*, p. 123.

llarse en ningún sistema, no quiere decir que no conozca y haya recibido la influencia de muchos de ellos. El mismo Unamuno casi siempre cita sus fuentes y además declara explícitamente que «cada uno de nosotros parte para pensar, sabiéndolo o no y quiéralo o no lo quiera, de lo que han pensado los demás que le precedieron y le rodean. El pensamiento es una herencia».⁷⁶

Lo que explica que se hayan buscado y estudiado las influencias que recibió. Según las numerosas investigaciones, que han aparecido, Unamuno habría recibido el influjo, más o menos determinante, del spinozismo, kantismo, hegelianismo, romanticismo religioso de Schleiermacher, materialismo, anarquismo, existencialismo de Kierkegaard, nihilismo de Nietzsche, pragmatismo, krausismo, modernismo, protestantismo luterano, protestantismo liberal, etc.⁷⁷

Sin embargo, no debe exagerarse el papel de todos estos sistemas y autores en la constitución de su pensamiento. Porque de ellos Unamuno sólo asimiló lo que le permitía profundizar en los problemas de la inmortalidad y de Dios. Además, lo retenido lo integraba en su propia y original explicación, vivida y apasionada, que no pretendía ser otro sistema o una nueva filosofía. Confiesa que «no quiero engañar a nadie ni dar por filosofía lo que acaso no sea sino poesía o fantasmagoría, mitología en todo caso (...). El que busque razones, lo que estrictamente llamamos tales, argumentos científicos, consideraciones técnicamente lógicas, puede renunciar a seguirme».⁷⁸

En este ensayo Unamuno justifica su procedimiento, recordando que la cuestión religiosa «es cosa de corazón», ya que por la razón «ni sé, ni puedo saber. No sé, cierto; tal vez no pueda saber nunca, pero "quiero" saber. Lo quiero, y basta». De ahí que la religión sea sentimental y asimismo agónica, porque añade: «Y me pasaré la vida luchando con el misterio y aun sin esperanza de penetrarlo, porque esa lucha es mi alimento y es mi consuelo».

A continuación explica por qué esta agonía es su consuelo. «Sí, mi consuelo. Me he acostumbrado a sacar esperanza de la desesperación misma». Antes ha explicado por qué no puede renunciarse a esta agonía al decir: «Si se tratara de algo en que no me fuera la paz de la conciencia y el consuelo de haber nacido, no me cuidaría

76. *Idem*, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., XII, p. 432.

77. Se presenta una información genérica y una valoración crítica de las mismas en el excelente estudio: R. GARCÍA MATEO, *Unamuno por redescubrir, Observaciones bibliográficas*, «Razón y Fe» (Madrid), 1.058 (1986), pp. 441-448.

78. M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., VI p. 252.

acaso del problema; pero como en él me va mi vida toda interior y el resorte de toda mi acción, no puedo quietarme...».⁷⁹

De la desesperación de la razón, por la imposibilidad de alcanzar a Dios, se puede obtener, por medio de la voluntad, la esperanza en Dios. De la que nace la fe «cordial» y agónica, pues se enfrenta a la misma razón, sin por ello suprimirla. Coexisten, por tanto, en la religión la desesperación y la esperanza.

Alude a esta desesperación esperanzada, al principio de su respuesta a la pregunta «¿cuál es tu religión?», pues contesta: «Mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarla mientras viva». Pero esta desesperación no le hace desistir de la agonía, porque también, continúa diciendo, «mi religión es luchar incesante e incansablemente con el misterio; mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche».

No obstante, esta agonía, fruto de la esperanza en Dios, no elimina la desesperación. Por ello, Unamuno termina esta descripción indicando: «Yo quiero pelear mi pelea, sin cuidarme de la victoria. ¿No hay ejército y aun pueblos que van a una derrota segura? ¿No elogiamos a los que se dejaron matar peleando antes que rendirse? Pues ésta es mi religión».⁸⁰ Quizá por ello sea mejor, según estos textos, hablar en Unamuno de «desesperación esperanzada», en lugar de «esperanza desesperada», tal como hace Moeller en *Miguel de Unamuno y la esperanza desesperada*.⁸¹

La religión así entendida, según Unamuno, contribuye a la culturización. Por esto declara que «no concibo a un hombre culto sin esta preocupación».⁸²

Parece así desprenderse que sus reflexiones están dirigidas especialmente a las personas cultas o intelectuales. Por esto cuando determina lo que es la fe, escribe: «Y lo cierto es que creer en Dios es hoy, ante todo y sobre todo, para los creyentes intelectuales, querer que Dios exista».⁸³

También declara Unamuno que no cooperan a la cultura ni el desinterés por el problema religioso, por pereza o racionalismo, ni su negación por materialismo, positismo o cientificismo. Menos lo hace aún la solución dogmática, porque considera al dogmatismo una imagen deformada del cristianismo.

79. *Idem*, *Mi religión*, *op. cit.*, p. 120.

80. *Ibid.*, pp. 118-119.

81. Cf. CH. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Madrid, Gredos, 1960, T. IV. *La esperanza en Dios nuestro Padre*, pp. 53-176.

82. M. DE UNAMUNO, *Mi religión*, *op. cit.*, p. 121.

83. *Idem*, *Del sentimiento trágico de la vida*, *op. cit.*, IX, p. 321.

Unamuno concluye, por ello: «Sólo espero de los que ignoran, pero no se resignan a ignorar; de los que luchan sin descanso por la verdad y ponen su vida en la lucha misma más que en la victoria», es decir, los que profesan la religión agónica. Por esto con sus obras ha intentado suscitarla en los demás. «Y lo más de mi labor ha sido siempre inquietar a mis prójimos, removerles el poso del corazón, angustiarlos, si puedo».⁸⁴

Consideraba Unamuno que el ganar prosélitos para esta actitud religiosa era su misión, pues estaba convencido de que tenía vocación de «inquietar» o despertar la agonía religiosa. Al final del ensayo vuelve, por ello, a manifestar que «mi empeño ha sido, es y será que los que me lean piensen y mediten en las cosas fundamentales (...), yo he buscado siempre agitar, y a lo sumo, sugerir más que instruir. Si yo vendo pan, no es pan, sino levadura o fermento».⁸⁵

Ya en una carta del 19 de octubre de 1903 a Pedro de Múgica le cuenta que «me han tomado de predicador y allá me traen y llevan de la ceca a la meca, a soltar sermones laicos por esos campos de España. Procuro ejercer la decimoquinta obra de misericordia, esto es: despertar al dormido».⁸⁶

Cuando escribe estas palabras Unamuno tiene, por consiguiente, lo que la profesora Gómez Molleda denomina «conciencia mesiánica».⁸⁷ En efecto, en otra carta a Pedro de Múgica, fechada el 2 de diciembre de 1903, al cabo de un poco más de un mes de la anterior, le decía: «...se va formando en mí una profundísima persuasión de que soy un instrumento en manos de Dios y un instrumento para contribuir a la renovación espiritual de España. Toda mi vida desde hace algún tiempo, mis triunfos, la popularidad que voy alcanzando, mi elevación a este rectorado, todo ello me parece enderezado a ponerme en situación tal de autoridad y de prestigio que haga mi obra más fructuosa».⁸⁸

La actitud religiosa, que manifiesta Unamuno en el ensayo *Mi religión*, publicado en 1907, importantísimo, por su sinceridad y claridad, para entender su concepción religiosa, desarrollada después en *Del sentimiento trágico de la vida* en 1912 y en *La agonía del cris-*

84. *Idem*, *Mi religión*, *op. cit.*, p. 121.

85. *Ibid.*, p. 123.

86. *Idem*, *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, *Recopilación y prólogo de Sergio Fernández Larráin*, *op. cit.*, p. 319.

87. M.^a D. GÓMEZ MOLLEDA, *Unamuno «Agitador de Espíritus» y Giner de los Ríos*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 1976, p. 30. Cf. *Idem*, *Los reformadores de la España contemporánea*, Madrid, C.S.I.C., 1966, pp. 359 y ss.

88. M. DE UNAMUNO, *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, *op. cit.*, p. 322.

tianismo en 1925, no pretende ser distinta de la propia de la religión cristiana. Ciertamente que al ser su religión «cordial» y «agónica» y no poder, por ello, sujetarse a ninguna determinación, no es posible conciliarla con la ortodoxia cristiana.

El mismo Unamuno confiesa con gran sencillez que «en el orden religiosa apenas hay cosa alguna que tenga racionalmente resuelta». Sin embargo, está convencido que entraña una propensión al cristianismo, ya que concreta a continuación: «Tengo, sí, con el afecto, con el corazón, con el sentimiento, una fuerte *tendencia al cristianismo*, sin atenerme a dogmas especiales de ésta o de aquella confesión cristiana». Supone una inclinación a la actitud cristiana, entendida de una manera genérica y difusa, puesto que declara que «considero cristiano a todo el que invoca con respeto y amor el nombre de Cristo, y me repugnan los ortodoxos, sean católicos o protestantes».⁸⁹

Unamuno ya escribía a finales de 1893 a su amigo Múgica: «Creo que no soy ni católico ni protestante».⁹⁰ Pero en septiembre del 1900 confesaba en una carta a Miguel Gayarre que «he visto la posición de lo que llaman protestantes liberales, que es casi mi posición».⁹¹ Esto último se explica por su aversión a todo dogma o afirmación de verdad.

La actitud religiosa de Unamuno queda muy bien definida con sus mismas palabras: «tendencia al cristianismo», porque, además, como se ha dicho últimamente, «su "creer", su "fe" es una manera de expresar las necesidades e impulsos de la vida, no es un "creer" teologal, abierto a una revelación (...), no hay sitio para la revelación en Unamuno. Y no podía haberlo dados sus presupuestos».⁹²

No obstante, aunque no tenga esta fe teologal del verdadero cristiano, Unamuno quiere ser cristiano.⁹³ Lo que no supone que en Unamuno se diese una «inserción en el cristianismo», como afirma Zubizarreta.⁹⁴ Es más aceptable la expresión de Moeller de que Unamuno profesó un «cristianismo sui generis».⁹⁵

Puede decirse que Unamuno, por tanto, «sentimentalmente se encuentra a las puertas del catolicismo».⁹⁶ Incluso, en una carta a

89. M. DE UNAMUNO, *Mi religión*, op. cit., pp. 119-120.

90. *Idem*, *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, op. cit., p. 215.

91. *Ibid.*, p. 302.

92. M. GELABERT, *Dios, exigencia y pregunta del hombre, según Unamuno*, «Razón y Fe» (Madrid), 1.048 (1986), pp. 159-170, p. 170.

94. A. F. ZUBIZARRETA, *Tras las huellas de Unamuno*, Madrid, Taurus, 1960, p. 33.

95. CH. MOELLER, *Miguel de Unamuno y la esperanza desesperada*, op. cit., p. 112.

96. Cf. B. DELGADO, *Unamuno educador*, op. cit., p. 28.

Maragall, parece aludir el mismo Unamuno a que se encontraba en su antesala, al hacerle esta confidencia: «¡Se me van los domingos! ¡Aquellos domingos de sol tras la llovizna de mi materno Bilbao! ¡Mi vida se va convirtiendo en un sábado! ¡Y Dios quiera que me alboree un día el eterno domingo, el día que no acabe del Señor!».⁹⁷

5. LA CARENCIA DE MOTIVOS DE CREDIBILIDAD

El porqué Unamuno no se decidió a dar el paso hacia el cristianismo al que tendía, es muy difícil saberlo, sobre todo en un pensador tan complejo como Unamuno. Se podría explicar por su evolución religiosa, ya que antes de que su concepción religiosa llegara a su madurez, y fuera expuesta en los textos examinados, pasó por distintos momentos, marcados todos ellos por lo que llamaba sus «crisis».

Con ello se sigue la sugerencia del mismo Unamuno de que, para la comprensión de los sistemas filosóficos, es preciso conocer al autor. En cambio, «en las más de las historias de la filosofía (...). La íntima biografía de los filósofos, de los hombres que filosofaron, ocupa un lugar secundario. Y es ella, sin embargo, esa íntima biografía, la que más cosas nos explica». ⁹⁸

La primera crisis, que sufrió en su juventud, en 1882, cuando contaba diecisiete años de edad y estaba estudiando Filosofía y Letras en Madrid, fue probablemente la más decisiva en su vida, aunque no en su pensamiento religioso, porque perdió la fe católica y parece ser que ya no la volvió a recuperar.

Había llevado, hasta entonces, una intensa vida de piedad, cumpliendo las prácticas religiosas hasta el escrúpulo. En Bilbao, donde había transcurrido su vida hasta su llegada a Madrid en 1880 para continuar sus estudios, había pertenecido a la Congregación mariana. Unamuno contaba que su padre, un pequeño comerciante, murió cuando él tenía seis años, y confiesa que, en este ambiente, «fui de chico devoto en el más alto grado, con devoción que picaba en lo que suelen llamar misticismo. Pero a la vez me daba por leer libros de controversia y apología religiosa y por querer raciocinar mi fe heredada e impuesta». ⁹⁹

97. M. DE UNAMUNO, *Epistolario con Juan Maragall y escritos complementarios*, Barcelona, Ed. Edimar G.A.S.A., 1951. Carta de Unamuno a Maragall del 9 de marzo de 1911.

98. *Idem*, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., I, p. 128.

99. F. URALES, *La evolución de la filosofía en España*, Barcelona, Edit. Revista Blanca, 1934, II, pp. 203-205. Cf. EMILIO SALCEDO, *Vida de don Miguel*, Madrid, Anaya, 1964, pp. 33-34.

Parece ser que entre estas primeras y limitadas lecturas se encontraba Balmes, por el que después no tuvo ninguna simpatía. Explica que «por Balmes me enteré de que había un Kant, un Descartes, un Hegel», pero añade: «Apenas entendía yo palabra de su *Filosofía fundamental*, esa obra tan endeble entre las endebles obras balmesianas (...). El espíritu del publicista catalán, una especie de escocés de quinta mano, tenía no poco de infantil; simplificaba todo lo que criticaba, ganando la discusión en claridad cuanto perdía en exactitud la exposición de las doctrinas criticadas».¹⁰⁰

Cuenta también que cuando llegó a Madrid empezó a leer indiscriminadamente, con una gran avidez y entusiasmo, todo lo que caía en sus manos. Lógicamente, intentó armonizar sus creencias infantiles con las nuevas ideas que había descubierto en sus lecturas y en el ambiente intelectual madrileño, influenciado por el neokantismo, el idealismo, el positivismo y el krausismo, entre otras tendencias filosóficas.

El resultado fue negativo, porque, no habiendo recibido una sólida formación religiosa, sino solamente piadosa y a lo más apologetica, su mundo espiritual no pudo soportar el impacto de sus actuales conocimientos y se derrumbó. Recuerda el mismo Unamuno que «proseguí en mi empeño de racionalizar mi fe, y es claro, el dogma se deshizo en mi conciencia en fuerza de intimar y racionalizar mi fe».¹⁰¹

También en una carta a Clarín confiesa Unamuno: «Llega a Madrid un muchacho llevando en su alma una honda educación religiosa (...). En puro querer racionalizar su fe la pierde (así me sucedió); como lleva a Dios en la médula del alma, no necesita creer en él, es acto reflejo; todo ello ha sido labor interna, es hondamente religioso y no necesita ser creyente».¹⁰²

A raíz de esta crisis deja de practicar y pierde la fe católica, pero no su inquietud religiosa. Solamente pasó por un pequeño momento de ateísmo por influencia del positivismo y materialismo de Carlos Vogt, famoso zoólogo darwinista, que murió en 1895.

En *Del sentimiento trágico de la vida* alude a este momento al relatar que «era yo un mozo que empezaba a inquietarme de estos eternos problemas, cuando en cierto libro de cuyo autor no quiero acordarme, leí esto: "Dios es una gran equis sobre la barrera última de los conocimientos humanos; a medida que la ciencia avanza, la

100. M. DE UNAMUNO, *Recuerdos de niñez y de mocedad*, en *Obras completas*, op. cit., T. I, pp. 309-310.

101. F. DE URALES, *La evolución de la filosofía en España*, op. cit., II, p. 203.

102. M. DE UNAMUNO, *Epistolario a Clarín*, Madrid, Ediciones Escorial, 1941, p. 54.

barrera se retira". Y escribí al margen: "De la barrera acá todo se explica sin El; de la barrera allá, ni con El ni sin El; Dios, por lo tanto, sobra"». ¹⁰³

Sin embargo, esta fase fue pasajera ya que muy pronto volvió a despertársele su necesidad de Dios. Pues, confiesa, en esta misma obra, que «al ir hundiéndome en el escepticismo racional de una parte y en la desesperación sentimental de otra, se me encendió el hambre de Dios y el ahogo de espíritu me hizo sentir con su falta su realidad». ¹⁰⁴ No parece, por consiguiente, defendible la tesis de que conservará este ateísmo de fondo, como a veces se ha indicado. ¹⁰⁵

Según Charles Moeller, esta primera crisis religiosa se inició con un problema moral. Hace notar que por la rígida moralidad del catolicismo español, «el conflicto se produjo sin duda en el plano moral: como muchos jóvenes católicos fervorosos, Unamuno conoció probablemente la obsesión del pecado y de la condenación (...). La crisis se extendió muy pronto al plano teológico». ¹⁰⁶

Esta supuesta angustia moral, para Moeller, sería la causa de que fuese el infierno el objeto de su primera rebelión contra el catolicismo. Pues, en efecto, declara Unamuno que «por el infierno empecé a rebelarme contra la fe, lo primero que deseché de mí fue la fe en el infierno, como un absurdo inmoral». ¹⁰⁷ De este modo Moeller puede acercarle al francés Charles Peguy. También Zubizarreta había dicho que «en su inicial desvío del catolicismo hay una desesperación dentro de su rígida moral (...) al sentirse en la conciencia del pecado». ¹⁰⁸

Pero esta explicación no parece admisible, porque Unamuno nunca se refirió a esta supuesta lucha moral. Es más verosímil pensar, siguiendo su propia versión, que este acontecimiento consistió únicamente en el conflicto de la razón y la fe, que ya siempre permaneció subyacente en todo su pensamiento religioso.

Dado que, como el mismo Moeller indica al caracterizar su religión agónica, «la "religión" unamuniana parece ser un cristianismo

103. *Idem*, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., VIII, p. 288.

104. *Ibid.*, VIII, p. 296.

105. A. SÁNCHEZ BARBUÑO, *Estudio sobre Unamuno y Machado*, op. cit., y en GÓNZALO SOBEJANO, *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 1967, pp. 276-318.

106. CH. MOELLER, *Miguel de Unamuno y la esperanza desesperada*, op. cit., pp. 75-76.

107. M. DE UNAMUNO, *Diario íntimo*, Madrid, Ed. Escollicer, 1970, I, p. 65.

108. A. F. ZUBIZARRETA, *Tras las huellas de Unamuno*, op. cit., p. 145. Cf. *idem*, *Una desconocida «Filosofía lógica» de Unamuno*, «Boletín del Seminario de Derecho Político de la Universidad de Salamanca» (Salamanca), 20-23 (1957-1958), pp. 241-252, p. 30.

sin motivos de credibilidad»,¹⁰⁹ quizá llegó a ella por no descubrirlos en esta crisis.

La pretensión de Unamuno de «racionalizar su fe»,¹¹⁰ que había adquirido en su infancia, consistió en encontrar una evidencia intrínseca de sus contenidos, y estar, por ello, «convencido como lo estoy de que dos y dos hacen cuatro». ¹¹¹ No lo consiguió, porque no es posible, ya que, como se ha dicho, el único motivo o razón de la misma es la autoridad de Dios revelante. Pensó, entonces, que el asentimiento de la fe era irracional, sin advertir que no es así porque se apoya en unos sólidos motivos, que lo hacen completamente válido ante la misma razón.

Como se ha dicho, el asentimiento racional, en que consiste la fe, es un acto libre, por estar ordenado por la voluntad, precisamente porque no se origina por la evidencia de lo creído, sino por una autoridad extrínseca. Lo cual no quiere decir que no sea conforme a la razón, que su objeto no sea algo suficientemente creíble. Si los contenidos de la fe no fuesen creíbles o razonables, la voluntad los impondría a la razón contra sus leyes. En realidad no podría hacer asentir algo, que sería irracional, a la razón y no se daría, por tanto, el acto de fe.

Para que la voluntad impere razonablemente es necesario que se dé un juicio previo de credibilidad, o sobre la autenticidad y veracidad de lo revelado, que se funda en unos testimonios o signos totalmente ciertos, que se llaman, por ello, motivos de credibilidad.¹¹² Los cuales, por consiguiente, preceden al acto de creer, y no lo constituyen, son solamente su condición indispensable.

Los motivos de credibilidad los posee todo creyente, aunque de un modo relativo. Pues incluso los que no tienen suficiente capacidad intelectual, como, por ejemplo, los niños, aun desconociendo los motivos de credibilidad explicados por la Teología fundamental, les

109. CH. MOELLER, *Miguel de Unamuno y la esperanza desesperada*, op. cit., p. 110.

110. M. DE UNAMUNO, *Epistolario a Clarín*, op. cit., p. 54. Cf. N. GONZÁLEZ CAMINERO, *Unamuno, I Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa*, op. cit., p. 56. En este lugar dice: «Unamuno cayó en la apostasía por un afán desordenado de racionalizar la fe». J.-A. COLLADO, *Kierkegaard · Unamuno. La existencia religiosa*, op. cit., pp. 376-377. E. SALCEDO, *Vida de don Miguel*, op. cit., pp. 43-44.

111. *Idem*, *Mi religión*, op. cit., p. 120.

112. Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 4, ad. 2, 3; II-II, q. 1, a. 5, ad. 1; II-II, q. 5, a. 2. Cf. también: A. ROYO MARÍN, *La fe de la Iglesia*, op. cit., pp. 39 y ss. Sobre los principales «motivos de credibilidad»: los milagros, las profecías, las manifestaciones visibles de la Iglesia, etc., véase: ALBERT LANG, *Teología Fundamental*, Madrid, Rialp, 1977, 2 vols.

es ya suficiente su confianza en el testimonio de otras personas, lo que para ellos es su motivo de credibilidad.¹¹³

Unamuno, probablemente no logró mantener su fe católica, porque no consiguió apoyar su fe infantil en nuevos y objetivos motivos de credibilidad, que necesitaba al desarrollarse su inteligencia y aumentar sus conocimientos. No le habrían proporcionado la inteligibilidad de los contenidos de la fe, los cuales no dejarían de ser inevitables, pero sí le habrían apartado los impedimentos que había descubierto, que le llevaron a prescindir de su primera fe y seguramente no le permitieron ya recobrarla. Porque como precisa Santo Tomás: «las razones que se aducen para corroborar la autoridad de las verdades de fe no son demostraciones que puedan llevar al entendimiento humano a una visión inteligible de las mismas. Por lo tanto, éstas no dejan de ser inevitables. Pero apartan los impedimentos de la fe, demostrando que no es imposible lo que la fe propone».¹¹⁴

6. REPLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DE LA RAZON Y LA FE

Unamuno, a partir de esta primera crisis, en la que perdió la fe de su niñez, aún se esforzará varias veces por volver atrás y recuperarla. Cuando, en 1884, después de doctorarse, regresa a Bilbao y está preparando las oposiciones a cátedra, trata de retornar a su primitiva fe volviendo a las prácticas religiosas, pero sin tener ningún éxito.

En la carta a Clarín, del 31 de mayo de 1895, le cuenta que «entra un día en una iglesia a oír misa y el recinto, las luces, los niños junto a él, la muchedumbre que oye en silencio una cosa silenciosa, el ambiente todo, le transporta a sus años de sencillez, le saca de las honduras del alma, estados de conciencia enterrados en su subconsciencia, le devuelve a una edad pasada (...). Y cobra fe nueva y oye misa sin ser creyente oficial, se toma baños de pureza juvenil».¹¹⁵

También, después de casarse y ganar la cátedra de griego en Salamanca, en 1891, y estando inmerso en su preocupación socialista de estos años, va a Alcalá de Henares para aconsejarse con el

113. *Ibid.*, II-II, q. 2, a. 9, ad. 3; II-II, q. 6, a. 1. Cf. T. URDANOZ, *Introducción al Tratado de la fe*, en *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, BAC, 1959, T. VII, pp. 122-176.

114. *Ibid.*, *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 10, ad. 2.

115. M. DE UNAMUNO, *Epistolario a Clarín*, *op. cit.*, p. 54. Cf. L. S. GRANJEL, *Retrato de Unamuno*, Madrid, Guadarrama, 1957, p. 327.

padre Lecanda, que había sido el director de la Congregación mariana de Bilbao.¹¹⁶ Ya antes se había entrevistado varias veces con él, por lo menos a finales de 1887 y durante dos días al año siguiente.¹¹⁷

El 7 de enero de 1896 nació su tercer hijo, enfermo de hidrocefalia, que se le fue desarrollando y que a los pocos meses sufrió un ataque de meningitis. Esta dolorosa experiencia le afecta enormemente en su preocupación religiosa. Ve en la tragedia de su hijo la imagen de su saber filosófico, al que considera el culpable de sus fracasados intentos por volver a poseer su fe de la infancia.

En su *Diario íntimo*, contemplando al pobre niño, escribe: «Es una enfermedad terrible, el intelectualismo, y tanto más terrible cuanto que se vive en ella tranquilamente, sin conocerla; es tan terrible como la locura o el idiotismo, en que se dice que ni el loco ni el idiota sufren, pues no conocen su mal, y aun pueden vivir contentos. No hace más que reírse Raimundín».¹¹⁸ Se considera incluso culpable del mal del pequeño, como si fuese una especie de castigo por el abandono de su piedad católica.¹¹⁹

Se añadía a este sufrimiento la inquietud que le producía el creer que padecía una enfermedad cardíaca, pues desde finales de este mismo año empezó a sentirla. Puede que sólo fueran aprensiones, lo que se ha llamado una «neurosis cardíaca»,¹²⁰ o que realmente Unamuno sufriera del corazón como creen Moeller¹²¹ y Zubizarreta;¹²² incluso, siguiendo a Granjel,¹²³ apuntan la posibilidad de que la enfermedad podría ser la correspondencia biológica de sus inquietudes y angustias espirituales. Lo cierto es que Unamuno estaba convencido de padecer esta dolencia.

En su *Diario* se nota su temor, al escribir: «tristeza al despertar

116. Cf. J. ITURRIOZ, *Crisis religiosa de Unamuno joven. Algunos datos curiosos*, «Razón y Fe» (Madrid), 130 (1944), pp. 103-114.

117. En *De mi país* Unamuno incluye el artículo *En Alcalá de Henares, Castilla y Vizcaya*, dedicado «a mi muy querido amigo don Juan José de Lecanda», fruto de estos viajes. (*De mi país*, en *Obras completas*, op. cit., T. I, p. 146). E. SALCEDO, *Vida de don Miguel*, op. cit., 6. 55.

118. M. DE UNAMUNO, *Diario íntimo*, op. cit., II, pp. 134-135.

119. Cf. A. ZUBIZARRETA, *La inserción de Unamuno en el cristianismo 1897: «Cuadernos Hispanoamericanos»* (Madrid), 106 (1958), pp. 7-35, pp. 15-18.

120. J.-A. COLLADO, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, op. cit., p. 381.

121. Cf. CH. MOELLER, *Miguel de Unamuno y la esperanza desesperada*, op. cit., p. 98, nota 10.

122. A. ZUBIZARRETA, *Tras las huellas de Unamuno*, op. cit., pp. 115 y siguientes.

123. L. GRANJEL, *Retrato de Unamuno*, op. cit., pp. 199-200.

de noche y encontrarme con una mano dormida. Me apresuro a moverla y tocarla, preocupado de si la tengo muerta y seca y es la muerte que por ella viene».¹²⁴

Estos dos sucesos contribuyeron a desencadenar la crisis de 1897, que se inició en la noche del 20 o 21 de marzo de este año. Comenzó a sufrir una crisis religiosa, la más acentuada y vivida con mayor intensidad y profundidad, que fue ya el punto de partida de su teología agónica.

Hoy en día puede conocerse muy bien por la reciente publicación de su *Diario íntimo*, que empezó a escribir a partir del mes de abril y sólo durante unos meses más, pues lo interrumpió a finales de mayo de 1897. La última fecha es del día 28. Lo reanudó el 9 de mayo de 1899 con sólo unas breves anotaciones, que se encuentran en el cuaderno V y ya no lo continuó. Y volvió a escribir unas pocas líneas el 15 de enero de 1902. En estos profundos y sinceros escritos Unamuno refiere sus estados interiores durante el largo periodo de esta crisis, en unas patéticas y desgarradoras confidencias íntimas.

Durante esta noche de marzo se despertó súbitamente por unas palpitaciones y una opresión en el corazón que le obligaron a enderezarse de la cama. Como dice Moeller, «como en una pesadilla de la que no se logra despertar se parecía a uno que quiere hablar y no puede. Tenía la impresión de luchar contra un desfallecimiento mortal. Ya no sabía si estaba muerto o vivo».¹²⁵ Según Collado, en este momento: «Unamuno está palpando la tragedia existencial del hombre concreto, el de carne y hueso. Su existencialismo se funda en experiencias físicas personales».¹²⁶

Años después Unamuno contaba, recordando esta experiencia de la muerte, que su mujer «en un momento de suprema, de abismática congoja, cuando me vio, en las garras del Angel de la Nada, llorar con un llanto sobrehumano, me gritó desde el fondo de sus entrañas maternas, sobre-humanas, divinas, arrojándose en mis brazos: ¡Hijo mío!».¹²⁷

Su amigo Pedro Corominas escribió en 1938 que «en una carta me explicó la crisis como una descarga fulminante que le hirió en una hermosa noche (...). De súbito le sobrevino un llanto inconsolable. Entonces su pobre mujer, vencido el miedo por la piedad, lo abrazó y acariciándole le decía: ¿Qué tienes, hijo mío?». Y, a continuación,

124. M. DE UNAMUNO, *Diario íntimo*, op. cit., II, p. 116.

125. CH. MOELLER, *Miguel de Unamuno y la esperanza desesperada*, op. cit., p. 98.

126. J.-A. COLLADO, *Kierkegaard y Unamuno*, op. cit., p. 381.

127. M. DE UNAMUNO, *Cómo se hace una novela*, en *Obras completas*, T. IV, p. 295.

refiere que Unamuno se retiró al convento de San Esteban para rezar en una de sus celdas. «Al día siguiente Unamuno lo abandonaba todo e iba a recluirse en el convento de frailes dominicos de Salamanca, donde estuvo tres días.»¹²⁸

Pudo así conversar con ellos, especialmente con el P. Juan González de Arintero, que había escrito muchas obras apologéticas contra el materialismo y el positivismo. Al regresar a su domicilio recibió una carta del padre Juan José de Lecanda, al que había escrito un poco antes del inicio de la crisis, y en ella le decía: «Acabo de recibir tu carta. Te espero aquí, sin falta, en cuanto tomes las vacaciones de Semana Santa. Esto está muy aceptable. Entre tanto, prohibición absoluta y terminante de ponerte a pensar sobre la situación de tu espíritu y de estudiar y escribir nada. Pasea mucho con tu mujer y tus chicos, date a ellos y procura hacerlo (...). Adiós, y vuelvo a decir que te espero por aquí sin falta.»¹²⁹

Pocos días antes de partir para Alcalá de Henares empezó a escribir su *Diario*. En sus páginas anteriores al Miércoles Santo se advierte ya claramente la naturaleza de esta crisis. Unamuno ha sentido la necesidad de retornar a su antigua fe, que ha perdido. Después de la experiencia del vacío de una vida sin esperanza y sin Dios, que acaba de sufrir con «terror»,¹³⁰ ansiaba convertirse.

Escribe que, previamente a ella, «con la razón buscaba un Dios racional, que iba desvaneciéndose por ser pura idea, y así paraba en el Dios Nada a que el panteísmo conduce, y en un puro fenomenismo, raíz de todo mi sentimiento de vacío. Y no sentía al Dios vivo, que habita en nosotros (...). Hasta que llamó a mi corazón, y me metió en angustias de muerte».¹³¹ En todas sus reflexiones se descubre que desea fervientemente llevar una vida cristiana, con todas sus exigencias y de oración continua, e incluso que ha comprendido profundamente su espiritualidad.

Dice, por ejemplo, que «he llegado hasta el ateísmo intelectual,

128. P. COROMINAS, *La trágica fi de Miguel de Unamuno*, «Revista de Catalunya» (Barcelona), febrero (1938), pp. 155-170, p. 106. Cf. A. SÁNCHEZ BARBUDO, *El misterio de la personalidad de Unamuno*, «Revista de la Universidad de Buenos Aires» (Buenos Aires), 15 (1950), pp. 201-254; *Idem.* y H. BENÍTEZ, *La fe religiosa de Unamuno y su crisis*, «Revista de la Universidad de Buenos Aires» (Buenos Aires), 18 (1951), pp. 381-443; A. ZUBIZARRETA, *Miguel de Unamuno y Pedro Corominas. Una interpretación de la crisis de 1897*, «Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno» (Salamanca), 9 (1959), pp. 5-34.

129. En A. ZUBIZARRETA, *La inserción de Unamuno en el cristianismo*, *op. cit.*, p. 24.

130. M. DE UNAMUNO, *Diario íntimo*, *op. cit.*, p. 116: «Terror de la noche en que me incorporé con palpitaciones».

131. *Ibid.*, I, pp. 12-13.

hasta imaginar un mundo sin Dios, pero ahora veo que siempre conservé una oculta fe en la Virgen María (...). María es de los misterios más dulce. La mujer es la base de la tradición en las sociedades, es la calma en la agitación, es el reposo en las luchas. La Virgen es la sencillez, la madre de la ternura. De mujer nació el hombre Dios, de la calma de la humanidad, de su sencillez. Se oye blasfemar de Dios y de Cristo y mezclarlos a meras expresiones; de la Virgen no se oye blasfemar». ¹³²

Durante aquella Semana Santa en Alcalá, en que vivió una especie de «ejercicios espirituales», no consiguió retornar al catolicismo de su primera juventud. La empezó con una gran fialdad. El Miércoles Santo escribe: «Una calma de muerte, una enorme sequedad». ¹³³ Y anota en los días siguientes: «Anoche, sábado santo, a la hora de los ejercicios lucha interior. Luego no he podido pegar ojo apenas. Una sequedad enorme. Hoy domingo de resurrección y yo no he resucitado todavía a la comunión de los fieles». ¹³⁴

No había logrado su conversión y retornó a Salamanca, «sumido en una gran sequedad». ¹³⁵ En las semanas siguientes, tal como revela el *Diario*, no pudo tampoco recuperar su fe católica, porque su formación intelectual, que ya tenía muy arraigada, le impedía aceptarla.

El mismo Unamuno era consciente de que la raíz de su crisis estaba en el problema de la compaginación de la razón con la fe, al escribir: «Y he aquí cómo yo que huía de todo intelectualismo volveré a caer en él. Maté mi fe por querer racionalizarla; justo es que ahora vivifique con ella mis adquisiciones racionales, y emplee en esta labor mi tiempo. Todo esto es para volverse loco». ¹³⁶

En algunos momentos considera que la fe cristiana se concilia con sus conocimientos filosóficos, anotando: «Y veo que subsiste en mí el hombre del sueño, y que todo lo que he atesorado en estos años de ciencia humana lo tengo presente y me parece que no contradice a lo nuevo. Es como si la nueva fe la recibiera sobre la convicción antigua, para coronarla y vivificarla. Mi idealismo, mi socialismo, mi anarquismo, mi fenomenismo teórico, todo me parece transfigurado a una nueva luz».

Aunque, inmediatamente advierte su oposición, y se pregunta si, para tener esta fe, tendrá que renunciar a ellos. «¿Me esperará la más terrible de las pruebas? ¿Será que después de haber fundido

132. *Ibid.*, I, pp. 41-43.

133. *Ibid.*, I, p. 53.

134. *Ibid.*, I, p. 88.

135. *Ibid.*, I, p. 106.

136. *Ibid.*, II, p. 210.

mis convicciones racionales en una fe sobrenatural mate ésta a aquéllas y se me reserva la más dura prueba, la de despojarme de esas convicciones? ¿Tendré que sacrificar mi razón al cabo?».¹³⁷

Ya antes de estas palabras del 5 de mayo, el Lunes de Pascua, el 19 de abril, había anotado: «Racionalizar la fe. Quise hacerme dueño y no esclavo de ella y así llegué a la esclavitud en vez de llegar a la libertad en Cristo».¹³⁸ No entendía, por tanto, la fe como un asentimiento intelectual congruente con la razón, sino como un sometimiento de la misma, como si el entendimiento tuviese que ser «esclavo» de la fe.

Aun queriendo creer, y pese a sus deseos sinceros de conversión, e incluso, a sus fervorosos actos de piedad, se resiste a renunciar a sus concepciones opuestas a la fe católica, y que le plantean el dilema de la razón y la fe. Se mantiene en un estado de vacilación.

Tal incertidumbre le impide confesarse, pues redacta en el *Diario* que «padezco un gran desfallecimiento de la voluntad, no sé decirme a nada. Hace días que tengo pensado ir a ver al párroco y todos los días lo difiero, esperando ocasión de encontrarle solo en la calle y pedirle hora; hasta soñando que venga a verme, puesto que me vio en misa».¹³⁹

El mismo día había escrito: «Alguna vez se me ocurre la locura de desear una grave enfermedad, un accidente o aprieto que poniéndome cerca de la muerte me mueva a pedir confesión y rompa este estado».¹⁴⁰

También cuenta, en otra de las páginas del *Diario*, que en esta situación de inquietud llega hasta pensar en quitarse la vida. «Esto es insufrible. Ahora me persigue la idea del suicidio. Hace un rato pensaba en si me inyectara una fuerte cantidad de morfina para dormirme para siempre.»¹⁴¹

Al cabo de unos meses de vivir intensa y dramáticamente esta agonía entre su cultura y la fe y las prácticas de la Iglesia, acabará predominando la primera. Pero de este nuevo resurgimiento de su fervor religioso y de sus anhelos por rescatar la fe católica perdida, y con ella la paz interior, consigue salvar un fondo cristiano, con todos sus contenidos morales, que conserva en su religión agónica, que, a partir de estos momentos, comienza a consolidarse.

Sin embargo, el constituyente principal es la agonía, en el sentido griego de lucha, entre la cabeza y el corazón. Unamuno califica

137. *Ibid.*, III, pp. 266-267.

138. *Ibid.*, I, p. 101.

139. *Ibid.*, II, p. 138.

140. *Ibid.*, II, p. 133.

141. *Ibid.*, II, pp. 230-231.

a esta lucha de quijotesca, porque desde la razón no tiene sentido y es inútil, como la de Don Quijote, pero desde el punto de vista de la voluntad, que se rebela, es válida, como lo es la lucha de este último. «Tenía razón el Caballero: el miedo y sólo el miedo le hacía a Sancho y nos hace a los demás simples mortales ver molinos de viento en los desafortunados gigantes que siembran mal por la tierra.»¹⁴²

7. LA VIDA RELIGIOSA

Además del replanteamiento del problema de la razón y la fe, que motivará su actitud religiosa posterior, se advierte que Unamuno, en su *Diario íntimo*, también descubre lo que considerará su vocación, la de «inquietar» o promover los problemas religiosos fundamentales, y, en definitiva, luchar contra la atonía espiritual.

La ve como una llamada de Dios. Anota en el mismo: «Dios me ha llamado, debo oírle»,¹⁴³ y que deberá «hacer de la pluma un arma de combate por Cristo».¹⁴⁴ Desde entonces se dedicó a cumplir con esta vocación con un gran ímpetu.

En una carta de pocos años después, a su amigo y confidente Jiménez Ilundain, le cuenta: «Este verano ha sido el más espeso de mi apostolado. Primero a Galicia, con discurso en Orense y Coruña, luego a Andalucía, con dos discursos en Almería y tres en Granada (...). En otoño publicaré en un tomo mis discursos escritos bajo el título de *Sermones laicos* o simplemente *Sermones*».¹⁴⁵

En otra carta, también dirigida a Ilundain, escrita el 25 de mayo de 1898, al año escaso del inicio de esta crisis, le habla de sus proyectos y trabajos religiosos. Pero a continuación le revela un suceso que explicaría su singular vocación apostólica, de la que dice: «¿A dónde iré a parar? No lo sé. Sólo sé que creo haber hallado por ahora mi camino y que creo cumplir un deber y una necesidad íntima de mi espíritu a la vez».

Le explica seguidamente que «hace muchos años ya, siendo yo casi un niño, en la época en que más imbuido estaba de espíritu religioso, se me ocurrió un día, al volver de comulgar, abrir al azar un Evangelio y poner el dedo sobre algún pasaje. Y me salió éste:

142. *Idem, Vida de Don Quijote y Sancho*, en *Obras completas*, op. cit., T. II, I, c. 8, p. 110.

143. *Idem, Diario íntimo*, op. cit., II, p. 155.

144. *Ibid.*, I, p. 102.

145. *Idem, Cartas a J. Ilundain*, en H. BENÍTEZ, *El drama religioso de Unamuno*, op. cit., pp. 193-467, *Carta XIV de Miguel de Unamuno*, 18 de abril de 1904, pp. 391-392.

"Id y predicad el Evangelio por todas las naciones". Me produjo una impresión muy honda; lo interpreté como un mandato de que me hiciese sacerdote».

La lectura de este versículo, realmente, dado el carácter emocional de Unamuno, le debió estremecer. Lo confirma lo que sigue: «Mas, como ya por entonces, a mis quince o dieciséis años, estaba en relaciones con la que hoy es mi mujer, decidí tentar de nuevo y pedir aclaración. Cuando comulgué de nuevo, fui a casa, abrí otra vez, y me salió este versillo, el 27 del capítulo IX de S. Juan: "Respondióles: Ya os lo he dicho y no me habéis atendido, ¿por qué lo queréis oír otra vez"? No puedo explicarle la impresión que esto me produjo».¹⁴⁶

También confidencialmente, pero ya mucho después, relató este mismo hecho a Pedro de Múgica. En una carta fechada el 2 de diciembre de 1903 le cuenta: «Me ocurrió cierto suceso íntimo que ha dejado profundísima impresión en mí. Fue ello —no sé si se lo he contado antes— que al volver de comulgar me encerré en mi cuarto, recé, y abrí un Evangelio y puse el dedo donde decía: "Id y predicad el Evangelio por todas las naciones". Me dejó esto pensativo, entendí que era decirme me hiciese cura o fraile, y como empezaban ya mis relaciones con la que es hoy mi mujer, me resistí a ello y decidí pedir aclaración. Al mes después de haber comulgado volví a abrir el libro y cayó mi dedo donde dice: "Ya os lo dije y no me oísteis, ¿por qué queréis saberlo otra vez?". Figúrese el efecto que esto me causaría: quedé como anonadado».¹⁴⁷

El hecho, ocurrido antes de ir a estudiar a Madrid, cuando contaba entre 16 y 18 años, no le afectó únicamente entonces, porque continúa así su relato a Ilundain: «Hoy todavía, después de 16 o 18 años, recuerdo aquella mañana, solo, en mi gabinete. En mucho tiempo repercutió la sentencia en mi interior y el recuerdo de aquellas palabras me ha seguido siempre. Lo he contado varias veces a mis amigos, explicándolo de un modo o de otro, pero siempre he llevado grabado en el alma este suceso».

Unamuno confiesa que lo sintió con mayor vehemencia en la crisis, que hacía poco acababa de sufrir. «Y cuando hace un año sentí como una súbita visita aquellos sobresaltos e inquietudes, resurgió con nueva fuerza en mi alma el recuerdo de esa extraña experiencia de mi juventud.»¹⁴⁸

En la carta posterior a Pedro de Múgica también asocia este

146. *Idem, Carta II de Miguel de Unamuno*, fechada en Salamanca el día 25 de mayo de 1898, en *Cartas a J. Ilundain*, *op. cit.*, p. 267.

147. *Idem, Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, *op. cit.*, pp. 322-323.

148. *Idem, Carta II de Miguel de Unamuno*, en *Cartas a J. Ilundain*, *op. cit.*, p. 268.

suceso de su juventud con la crisis de 1897, al explicarle que «me casé y a los pocos años de casado, hace seis, cuando sufrí la conmoción que parecía llevarme a mis creencias de niño, resurgió el suceso en mi conciencia con nueva fuerza».¹⁴⁹

Este pasaje de la carta revalidaría parte de la explicación de esta crisis, dada por Emilio Salcedo en su excelente biografía de Unamuno, pues la relaciona con este acontecimiento. Al exponer lo ocurrido en la noche del inicio de la crisis, comenta: «Y todo lo rumia en su corazón. Se le levantan los fantasmas de su pasado y, entre ellos, el Unamuno ex futuro encerrado en un claustro».

Incluso Salcedo llega a escribir: «Se creyó llamado por Dios al leer el Evangelio, y piensa que Dios le castiga ahora en su hijo por haber desatendido la llamada». Indica, además, que en la noche del inicio de la crisis estaba «atormentado por los recuerdos de lo que pudo ser su vida».¹⁵⁰

El relato a Ilundain termina aludiendo a su nuevo pensamiento religioso agónico, en el que ha desembocado su crisis, y que representaría una especie de respuesta alternativa a este problema que se le presentó en la misma. «Ahora que he entrado en relativa calma es cuando creo que voy rehaciéndome interiormente, merced a la *razón práctica*, al corazón, que edifica sobre las ruinas que la *razón teórica* acumuló.»¹⁵¹

Así se explica que después, en la carta del 2 de diciembre de 1903 a Múgica, interprete esta «honda crisis de conciencia» como una «llamada a la religión agónica». «Aquella sacudida fue la llamada no a las ya muertas creencias de mi niñez, sino a su núcleo eterno, a su fundamento, a la fe cristiana pura y libre, sin dogmas eclesiásticos, a la sinceridad, a Dios en fin.»¹⁵²

Las confidencias de esta carta permiten comprender también su afán proselitista para su religión, el que se considerase a sí mismo, como dice en otra dirigida igualmente a Ilundain, «un apóstol, o un poeta, o un sentidor cuya misión es sacudir las almas, despertarlas, meterlas la vivificadora inquietud religiosa del más allá, consolarlas de haber nacido».¹⁵³ Porque esta «misión» podría ser un substitutivo

149. *Idem*, *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, op. cit., p. 323.

150. F. SALCEDO, *Vida de Don Miguel*, op. cit., pp. 84-85.

151. M. DE UNAMUNO, *Carta II de Miguel de Unamuno*, en *Cartas a J. Ilundain*, op. cit., p. 268.

152. *Idem*, *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, op. cit., p. 323. Sobre esta teología, cf. J. MANYA, *La teología de Unamuno*, Barcelona, Vergera, 1960, y Q. PÉREZ, *El pensamiento religioso de Unamuno frente a la Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1947.

153. *Idem*, *Carta XII de Miguel de Unamuno*, del 7 de diciembre de 1902, en *Cartas a J. Ilundain*, op. cit., p. 379.

y un paliativo del apostolado sacerdotal o religioso, al que creía haber sido llamado y que no había correspondido.

Igualmente en otra carta del 19 de septiembre de 1901 a Leopoldo Palacios, recién publicada, le decía: «Mis cosas son, ante todo y sobre todo, prepararme a la predicación, pues descubro que tal es mi vocación, la de predicar (...). Y me educó y trabajó para mi máxima campaña, la íntima, la que dentro me brota, sobre el estado religioso, o correligioso de España. He de acabar por ser un removedor de la conciencia religiosa».¹⁵⁴

Se ha dicho, en relación a esta Carta II a Ilundain, publicada por Hernán Benítez en la «Revista de la Universidad de Buenos Aires», en el año 1949, que «quizás está en ese inestimable pasaje epistolar, mejor que en todo sus libros, la explicación de la vida y la angustia de Unamuno. Siempre dio la impresión de un cura laico: desde su traje y su honestidad de conducta hasta esas cartas de director espiritual. Siempre dio la impresión de consumirse honradamente en un ascético rigor digno de mejor causa. ¿Sería esa causa mejor la que le fue ofrecida al oído aquel día, en su niñez, de vuelta de la iglesia?... La tristeza agónica que le acompañó siempre, ¿no sería, en definitiva, la incomodidad y la insatisfacción de la Gracia resistida?».¹⁵⁵

Hay que advertir que no puede sostenerse que Unamuno tuviera vocación religiosa, o afirmarse que realmente recibió un llamamiento divino,¹⁵⁶ porque se ignoran los datos históricos personales e internos que puedan manifestar su existencia.

Sin embargo, tampoco es posible negarla, y menos con argumentos como que tenía «vocación al matrimonio»,¹⁵⁷ por el mismo motivo. Ni conjeturas como «la vida de familia le era más conveniente» o «el temperamento escrupuloso de Unamuno habría aumentado su inquietud si hubiera entrado en el convento o en el seminario».¹⁵⁸ Lo cierto es que, como se patentiza en estas cartas, Unamuno la entendió y vivió como auténtica, tomándola de este modo en las decisiones que emprendió ante ella.

Hernán Benítez, intentando atenuar esta difícil cuestión en torno de su vocación, a la que se enfrentaba Unamuno desde este episodio

154. Publicada por JUAN MIGUEL PALACIOS en «Sillar» (Madrid), 24 (1986), junto con otra carta inédita.

155. JOSÉ MARÍA PEMÁN, *Unamuno, o la gracia resistida*, «ABC» (Madrid), 29 de mayo de 1949.

156. Cf. V. MARRERO, *Unamuno, clergyman*, «Punta Europa» (Madrid), 4 (1956), pp. 56-85, p. 72.

157. H. BENÍTEZ, *El drama religioso de Unamuno*, *op. cit.*, p. 385, n. 29.

158. CH. MOELLER, *Miguel de Unamuno y la esperanza desesperada*, *op. cit.*, p. 71 y nota 21.

juvenil, en la introducción del libro al epistolario a Ilundain, comenta: «Sabía muy bien Unamuno, y caso de no saberlo se lo hubiera dicho cualquier confesor, que, cuando no media mandato expreso de Dios, la vocación sacerdotal y religiosa es *invitatio, non iussio*, invitación, no mandato, invitación que se acepta o no se acepta, de libre albedrío».¹⁵⁹

Pero, dejando aparte el complicado problema de la obligatoriedad de la vocación, muy discutido por los teólogos católicos, por lo que no todos coinciden con esta solución, Unamuno, si la conocía no la aceptó; de lo contrario no le habría preocupado más este tema.

Además, independientemente de la tendencia teológica en este tema de la vocación (liberal, moderada, rigorista), que aceptase Unamuno, lo que es seguro es que no tuvo en cuenta esta observación: «Mientras vivimos en este mundo, todos los males tienen arreglo, en virtud de la misericordia infinita de Dios. Si ese pobre hombre que resistió tan imprudentemente a la gracia de Dios ha dado ya el paso irremediable (v. gr., contrayendo matrimonio), todavía está a tiempo de humillarse ante Dios y pedirle que le conceda misericordiosamente las gracias que necesita para cumplir los deberes cristianos que le impone el nuevo estado, para el cual Dios no le llamaba (...). Todo tiene compostura en manos de Aquel que sabe crear, sacando las cosas de la nada».¹⁶⁰

Se nota también en su *Diario íntimo* que le inquietaba este problema durante la crisis y que incluso, como se sugiere en la biografía de Salcedo, subyace en toda su preocupación religiosa,¹⁶¹ porque no llegó a resolverlo de un modo totalmente satisfactorio.

En uno de los momentos más intensos de esta crisis, el Viernes y Sábado santos que pasó en Alcalá de Henares, anota: «Y les dijo: Id al mundo entero, y predicad el Evangelio a toda criatura (San Marcos, XVI, 15)». Sin ningún comentario, añade: «Les respondió: Ya os lo dije y no me escuchasteis, ¿a qué lo queréis oír de nuevo? ¿Acaso también queréis haceros discípulos suyos? (San Juan, IX, 27)».¹⁶² Es indudable que reflexionaba sobre estos dos textos que en su juventud había sentido como una llamada de Dios.

Estas palabras evangélicas parece ser que igualmente estaban escritas en las cubiertas del libro en griego del Nuevo Testamento,

159. H. BENÍTEZ, *El drama religioso de Unamuno, op. cit.*, p. 385, nota 29. Cf. E. SALCEDO, *Vida de don Miguel, op. cit.*, p. 56.

160. Cf. ROYO MARÍN, *La vida religiosa*, Madrid, BAC, 1965, P. II, c. 3, a. 2, *Obligatoriedad de la vocación*, p. 168.

161. E. SALCEDO, *Vida de don Miguel, op. cit.*, p. 56. Cf. E. RIVERA DE VENTOSA, *Unamuno y Dios, op. cit.*

162. M. DE UNAMUNO, *Diario íntimo, op. cit.*, 1, pp. 87-88.

que llevaba siempre encima.¹⁶³ En el mismo *Diario*, al cabo de más de un mes, citando fragmentos del relato de la conversión de San Pablo, que comparaba con su situación, intercala: «Id y predicad el Evangelio por todas las naciones».¹⁶⁴

Diecisiete años después, en *Del sentimiento trágico de la vida*, continuaba escribiendo: «Puede uno sentir que el Universo le llama y le guía como una persona a otra, oír en su interior su voz sin palabras que le dice: "¡Ve y predica a los pueblos todos!"».¹⁶⁵

En el *Diario íntimo*, más explícitamente declara Unamuno en las páginas del Lunes de Pascua de 1897, cuando regresaba a Salamanca: «Tuve un tiempo en que soñé con el claustro, pero Dios me ha apartado de él, ¡bendito sea! Hágase su voluntad».

Justifica el no haber atendido a lo que tomó como un requerimiento divino, diciéndose a sí mismo: «Una constante tensión me lleva a la rumia espiritual a vivir escarbándome, a la continua labor de topo en mi alma. En la vida contemplativa me habría esto llevado a excesos y daños tal vez». Pero inmediatamente, dado que ya no le es posible rectificar, se propone, por lo menos, suplir a lo que piensa que estaba destinado por su otro apostolado. «Tendré que cultivar la vida activa del escritor, hacer de la pluma un arma de combate por Cristo.»¹⁶⁶ Toda su obra puede efectivamente entenderse como el cumplimiento de este propósito.

Hasta en una de sus últimas obras, la considerada su mejor novela, *San Manuel Bueno, mártir*, no es difícil ver en el personaje central, el sacerdote Don Manuel, al mismo Unamuno, que al escribirla en 1933, pensó lo que habría sido su vida de haber seguido la llamada divina de su juventud. Por esto le da al párroco de Valverde su misión de despertar la agonía religiosa, aunque ya en esta última época atenuada e impregnada de ternura, y de un mayor fervor religioso,¹⁶⁷ que recuerda al hondo y sereno que expresa su extenso poema *El Cristo de Velázquez*,¹⁶⁸ publicado en 1920.

Si no se parte de presupuestos previos, como, en cambio, se ha

163. CH. MOELLER, *Miguel de Unamuno y la esperanza desesperada*, op. cit., p. 70. En la nota 19 cuenta Moeller que «este detalle me ha sido señalado por A. Zubizarreta, que me ha mostrado el ejemplar del NT griego en Salamanca».

164. M. DE UNAMUNO, *Diario íntimo*, op. cit., IV, p. 332.

165. *Idem*, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., IX, p. 322.

166. *Idem*, *Diario íntimo*, op. cit., I, p. 102.

167. *Idem*, *San Manuel Bueno, mártir y tres historias más*, en *Obras completas*, op. cit., T. XVI, pp. 563-670.

168. *Idem*, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras completas*, op. cit., T. III, pp. 645-801. Cf. S. SERRANO PONCELA, *El pensamiento de Unamuno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, pp. 166 y ss.

hecho muchas veces, nacidos de la «unamunofilia» y de la «unamunofobia», o actitudes preconcebidas laudatorias o recriminatorias,¹⁶⁹ no se puede asegurar si Unamuno progresó en esta modificación de su anterior actitud agónica. Es un misterio. Hay que reconocer que al profundizar en su obra y vida atormentadas se topa no sólo con éste, sino con otros muchos más misterios, que probablemente no se podrán descifrar nunca.

EUDALDO FORMENT

169. MIGUEL DE AZAOLA, *Unamunofilia y unamunofobia*, «El Español», 166 (1945), p. 5.